

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Daniela Guedes dos Santos

Parentesco tem cor?

Algumas reflexões sobre antropologia, parentesco e negritude

Porto Alegre

2024

Daniela Guedes dos Santos

Parentesco tem cor?

Algumas reflexões sobre antropologia, parentesco e negritude

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Vitória Pinheiro Grunvald

Porto Alegre

2024

CIP - Catalogação na Publicação

Guedes dos Santos, Daniela
Parentesco tem cor? Algumas reflexões sobre antropologia, parentesco e negritude / Daniela Guedes dos Santos. -- 2024.
104 f.
Orientadora: Vitória Grunvald.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, BR-RS, 2024.

1. família. 2. parentesco. 3. raça. 4. antropologia. 5. afropessimismo. I. Grunvald, Vitória, orient. II. Título.

Parentesco tem cor?

Algumas reflexões sobre antropologia, parentesco e negritude

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos
Programa de Pós-Graduação em Sociologia - UFRGS

Prof. Dr. Handerson Joseph
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFRGS

Prof. Dr. Messias Moreira Basques Júnior.
Departamento Africana Studies - Williams College, MA, EUA.

Prof. Dr^a. Vitória Pinheiro Grunvald (orientadora)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFRGS

Agradecimentos

As linhas que compõem esta página não dão conta do imenso sentimento de gratidão que tenho por todos os meus parentes, consanguíneos ou não, que de alguma forma contribuíram para a feitura deste trabalho.

Por ora, gostaria de nomear minha mãe Rosângela, que nunca arredou o pé do meu lado! Seu amor e cuidado incondicional é a energia que me mantém viva, é a potência que me faz seguir. Obrigada pelo seu olhar atento e pelo seu zelo e suporte nos pequenos detalhes.

Sou imensamente grata ao resto do meu reduto familiar. Meu pequeno núcleo composto por meus irmãos, sobrinhos, cunhadas e cunhados... minha corrente de fortaleza que esteve dia a dia acompanhando esse processo longo e truçulento. Sempre compartilho das minhas vitórias com vocês, porque sem nós, nada disso faria sentido.

Agradeço especialmente à Aline de Moura Rodrigues, minha grande mentora intelectual! A antropóloga que mais admiro nessa vida e que tenho o privilégio de chamar de amiga. Sua contribuição para esse trabalho foi imensurável! Seu maior feito, talvez, não esteja nos seus apontamentos relacionados ao desenrolar da pesquisa propriamente dita, mas sim em me fortalecer a cada minuto que partilhamos nesta empreitada. Certamente, eu sou porque você é. Sem você, isso não teria sido suportável e, no limite, possível. Obrigada por tudo e por tanto, minha irmã. Amo você eternamente.

Agradeço ao Alonso, nosso calango cicleteiro, revisor desse trabalho, ouvinte atento, amigo acolhedor, que não titubeou em me dar o suporte necessário para o término dessa dissertação. Seu coração é imenso.

Agradeço ao Patrian, meu companheiro de jornada nos últimos dois anos, que acalentou muitas angústias minhas — dentre as quais o desafio de cursar a pós-graduação. Contribuiu ativamente para a conclusão dessa escrita através de seus atos minuciosos de incentivo, cuidado, compaixão e amor. Com certeza, nossas conversas e seus atos me mantiveram de pé e por isso meu amor e gratidão por você permanecerá junto comigo até o fim.

Agradeço aos meus educandos da Unidade Santa Teresinha e do e Unidade Francisco Cipriani do bairro Restinga que me deram muita força e sentido de vida para concluir esse ciclo.

Agradeço à Fernanda Beltrão, minha terapeuta, profissional afetuosa e dedicada que foi indispensável para a construção do meu bem-estar nesse processo.

Por último, agradeço à CAPES pelo financiamento que oportunizou o desenvolvimento dessa pesquisa e a minha orientadora Vitória Grunvald pela parceria em mais esta etapa acadêmica.

Dedico esta dissertação à toda nossa gente preta, que com feitiço na palavra, ousou pensar, fazer e sentir conhecimento.¹

¹ Frase constituída em alusão ao samba-enredo de 2022 do Grêmio Recreativo Escola de Samba Beija-Flor de Nilópolis que realizou o desfile de carnaval deste ano com enredo “Empretecendo o pensamento é ouvir a voz da Beija-flor”.

RESUMO

Este trabalho, de cunho bibliográfico, busca produzir um exame crítico dos enredos que estruturam o debate antropológico em torno da experiência familiar da população negra nas Américas. Tomo como meio de investigação as tramas relacionadas à emergência e à difusão do campo de “estudos afro-americanos” — um conjunto de pesquisas cujo objetivo fora refletir sobre a condição de vida do negro nas sociedades erguidas a partir das plantations coloniais. O debate sobre a natureza da família negra — caracterizada como um distúrbio social, político e moral na ótica da época — eclodiu no seio dessas agendas de investigação, que envolveram um grande intercâmbio de cientistas sociais atlântico afora. O parentesco, objeto clássico da disciplina, aparece nesse cenário como lócus para compreender as experiências degeneradas de uma alteridade próxima, mas igualmente abjeta, tal como aquela dos nativos distantes. O arquivo que comporta a produção etnográfica desse campo de saber atravessou a história da disciplina, sobretudo no Brasil, num lugar marginal em relação às teorias hegemônicas da família e do parentesco. Essa hipótese motiva a problemática central deste trabalho, que reside na seguinte questão: qual a densidade conceitual e a relevância política das tramas que envolvem o debate sobre o parentesco entre os negros nas Américas para os estudos relacionados ao universo da família e do parentesco em antropologia?

Palavras-chave: Parentesco. Família. Raça. Racismo. Antropologia. Afropessimismo.

ABSTRACT

This work, of a bibliographic nature, seeks to produce a critical examination of the plots that structure the anthropological debate surrounding the family experience of the black population in the Americas. I take as a means of investigation the plots related to the emergence and diffusion of the field of "African-American studies" - a set whose objective was to reflect on the living conditions of black people in societies built from colonial plantations. The debate about the nature of the black family - characterized as a social, political and moral disorder from the perspective of the time - broke out within these research agendas that involved a large exchange of social scientists across the Atlantic. Parentheses, a classic object of the discipline, appears in this scenario as a locus for understanding the degenerate experiences of a close alterity, but equally abject as that of distant natives. The archive that contains the ethnographic production of this field of knowledge has crossed the history of the discipline, especially in Brazil, in a marginal place in relation to hegemonic theories of family and kinship. This hypothesis motivates a central problem of this work, which resides in the following question: what is the conceptual density and political relevance of the plots involving the debate on kinship among black people in the Americas for studies related to the universe of family and kinship in anthropology?

Keywords: Kinship. Family. Race. Racism. Anthropology. Afropessimism.

AGRADECIMENTO À CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001.

SUMÁRIO

Notas introdutórias.....	10
Nota metodológica.....	16
PARTE I.....	16
I.i Tecendo uma trama.....	16
I.ii Prodigiosa trajetória.....	30
I.iii My dear Mr. Du Bois.....	36
I.iv Mamãe, venha ver aquele corvo.....	43
I.v Dos becos do Harlem às vielas de Salvador.....	49
PARTE II.....	53
II.i Um caso para ação nacional.....	57
II.ii Retratos que perduram.....	63
II.iii Breve digressão a caminho do parentesco antropológico.....	66
PARTE III.....	74
III.i Uma constelação de propriedades sem parentes?.....	75
III.ii Que Tia é essa?.....	81
Nota final.....	88
REFERÊNCIAS.....	88

Notas introdutórias

A escrita desta dissertação foi iniciada em meio aos semestres finais de minha graduação no curso de licenciatura em Ciências Sociais. Durante um cotidiano agitado, quando tentei conciliar várias demandas em minha vida, fui instigada por uma professora recém ingressa no departamento de antropologia do curso, que apresentou seu projeto de pesquisa em andamento sobre uma família LGBTQIA+, composta por jovens oriundos de regiões periféricas da cidade de São Paulo. No penúltimo semestre, eu precisava cursar a disciplina de Teorias Antropológicas Contemporâneas, requisito obrigatório para aqueles que têm interesse em construir o trabalho de conclusão de curso com ênfase em antropologia. A professora ministrou a disciplina naquele período e conversou conosco sobre seu projeto, que naquele instante estava aberto para receber a candidatura de alunos que pudessem ter interesse em participar.

Durante o dia a dia em sala de aula, criei afinidade com os colegas e com a professora e decidi me candidatar para ingressar no projeto. Depois que submeti minha carta de recomendação, recebi parecer favorável ao meu ingresso e fui interpelada por uma proposta desafiadora durante nossa primeira reunião. Percebi que minha entrada no projeto estaria ligada a uma lacuna existente na pesquisa. Esta lacuna não poderia ser preenchida pelas ferramentas e bibliografias disponíveis nos grupos e atividades acadêmicas que já faziam parte dos eixos de circulação da professora.

A tarefa proposta a mim foi a de construir uma pesquisa para o projeto que pudesse refletir estritamente a respeito das dimensões raciais que atravessavam as dinâmicas de relacionamento e feitura do parentesco entre o grupo com o qual fazíamos a pesquisa. Tendo suas vidas e corpos marcados pela racialidade, os jovens que formavam a “família LGBT”, termo êmico que utilizam, apresentavam essa dimensão como algo relevante para sua organização enquanto coletivo periférico de luta pela dignidade e contra opressão.²

Naquele ano de 2019, meus dias se iniciavam em torno das seis e quinze da manhã. Às sete horas eu partia para a EMEF Marcílio Goulart Loureiro para acompanhar a rotina dos alunos com deficiência que frequentam a escola. Essa era a função que eu cumpria como monitora de inclusão da rede municipal de ensino de Porto Alegre. Minhas atribuições

² O nome do projeto é ‘Stronger: explorações teóricas e etnográficas sobre família, cidade e narrativa etnográfica transmídia’, e é coordenado pela Profa. Vitória Grunvald. A pesquisa, que ainda vigora, tem um foco tanto etnográfico quanto teórico. Por um lado, trata-se de desenvolver textual e etnograficamente o material proveniente do trabalho de campo da Profa. Vitória realizado desde 2016 com a *Família Stronger*, coletivo LGBT periférico da cidade de São Paulo, com vistas à realização de um documentário etnográfico de narrativa transmídia, em colaboração com o diretor e artista Paulo Mendel. Cf. <http://www.familiastronger.com/blog/>

giravam em torno das mais diferentes tarefas com um objetivo principal: contribuir para a promoção da inclusão escolar dos alunos com deficiência.

Sempre digo que esta experiência me colocou frente a frente com situações extremas no que tange ao desafio de experienciar um contato radical com a diferença. E mais do que isso, mediar situações de interação entre alunos com formas profundamente distintas de se relacionar e aprender. Em meio a sala de aula, me vi exercitando algumas funções relacionadas à prática antropológica.

No período da tarde e noite, me dividia entre o acompanhamento das aulas, as atividades extraclases na universidade e o desenvolvimento do meu trabalho de conclusão de curso. Inicialmente, com o montante de atividades que atravessavam meus dias, fiquei em dúvida se poderia acrescentar mais uma página no meu diário de compromissos com uma tarefa bastante difícil. Construir uma pesquisa bibliográfica me demandaria muita energia e disponibilidade, o que me fez refletir sobre a possibilidade de desistir da iniciação científica. Contudo, o universo da pesquisa e as questões para investigação, desde o princípio, se mostraram fascinantes. Sobretudo por sua conexão com os interesses de pesquisa que já estavam presentes no meu horizonte antes de eu entrar em contato com o projeto.

Família Stronger é o nome do coletivo LGBTQIA+, protagonista do universo central do projeto de pesquisa. Surgida em 2006, a *Stronger* é uma das famílias LGBT que ocupam diariamente o centro urbano da cidade de São Paulo. Sua trajetória, assim como de outras famílias LGBTs que existem desde meados dos anos 2000, tem como marco a região do Largo do Arouche. Esse espaço da cidade figurava como o principal ponto de encontro e sociabilidade da juventude paulista que morava em regiões mais afastadas da capital.

Muitos dos jovens que se deslocavam para o centro para promover encontros e festejos ao ar livre cresciam em um ambiente hostil, refratário às suas expressões de gênero e a sua sexualidade em seus bairros e municípios de origem. A migração ordinária para o centro se constituía, por vezes, como a única possibilidade de experienciar suas formas de viver e amar com menos risco. Portanto, confiança e proteção também eram elementos centrais na organização desses jovens, que construíam redes de parentesco através da ocupação do espaço público urbano, para constituir aquilo que de mais elementar nós reconhecemos em um vínculo familiar: afeto, suporte e segurança.

A maioria dos jovens que compunham os coletivos em questão, as ‘Famílias LGBTs’, eram negros e negras e reivindicavam a negritude como um articulador importante para a determinação das suas condições de vida. Ademais, uma série de sentidos em torno das suas

concepções de família faziam parte do universo de sociabilidade periférica negra do qual eles eram oriundos.

Dentre o leque de materiais audiovisuais do projeto, que serviram de base para a constituição de questões centrais da pesquisa, lembro-me de um vídeo específico no qual um dos integrantes da família conta sua história de vida.³ Ali, ele relata como as práticas de agrupamento familiar por consideração e prestação de suporte, independente do vínculo consanguíneo, já se fazia presente no modo como sua avó constituía relações com os vizinhos do entorno do bairro em que morava. Desde sua bisavó, uma mulher negra benzedeira, tais práticas foram naturalizadas na costura da rede familiar. Aspecto que, supúnhamos, facilitava o processo de feitura dos vínculos entre os jovens e, rapidamente, se tornaram elos familiares. Por isso, além das especificidades relacionadas ao domínio das sexualidades dissidentes, a experiência da racialidade não poderia ser uma dimensão ignorada diante do universo etnográfico em questão.

Motivada pela possibilidade de achar uma bibliografia até então tida por mim como “inexistente”, juntei algumas trouxas de leituras dos estudos sobre negritude que conheci previamente que pudessem ser úteis e fui adiante.⁴ Digo “inexistente” porque, durante minha formação em Ciências Sociais com foco na disciplina antropológica na UFRGS, nunca havia sequer ouvido alguém nomear, fazer citações ou menções indiretas de quaisquer estudos sobre as relações de parentesco entre os negros. Este fato me parece sintomático de uma predileção do corpo acadêmico que me formou na graduação por um conjunto de conceitos, teorizações, debates e campos empíricos de conhecimento que não depositam centralidade na dimensão racial para a elaboração de etnografias. Nesse período, dois dos professores que se autodeclararam negros no departamento de antropologia e que trabalham com relações raciais não haviam ingressado no curso.

Encontrei subsídios no trabalho e nas disciplinas do departamento de antropologia com o professor José Carlos dos Anjos e em alguns grupos de pesquisadores como o Grupo de Estudos Afro (GEAFRO), vinculados ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos (NEABI-UFRGS) e o grupo Antropologia, Raça, Etnicidade e Saúde (ARES), vinculado ao Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde (NUPACS) da

³ O vídeo ao qual me refiro é um dos elementos da série de vídeos-retratos que compõem o Documentário de narrativa transmídia sobre a Família Stronger construído por Vitória Grunvald e Paulo Mendel, disponível em: <https://vimeo.com/261873041>. Para mais informações sobre o projeto Família Stronger Cf. <http://www.familiastronger.com/blog/>

⁴ Neste momento, os livros “Pensamento feminista negro” (2019) de Patricia Hill Collins e “Mulheres, Raça e Classe” de Angela Davis (2016) foram essenciais. As duas obras me ajudaram a dar os primeiros no mapeamento de referências úteis para a pesquisa.

UFRGS. Neste último, participei ativamente sugerindo leituras dirigidas, organizando palestras e coordenando algumas atividades. Além disso, peregrinei por outros espaços como a disciplina Encontro de Saberes, promovida pelo Departamento de Desenvolvimento Social (DEDS) da UFRGS e algumas formações na Faculdade de Educação da mesma universidade.

Esta minha movimentação reside no fato de que, enquanto pesquisadora negra, inserida numa pequena província institucional que transborda as vísceras ácidas da branquitude em cada uma de suas múltiplas faces, postular raça como articulador central de dinâmicas relacionais, seja em qual for o domínio hipotético da existência humana e não humana, sempre foi caminho incontornável. Despertei ainda na adolescência certa sensibilidade para os problemas surgidos a partir das desigualdades raciais que constituem o país. Essa sempre foi uma dimensão que me afetou profundamente e isso diz muito sobre meu engajamento com o tema.

Passei os primeiros meses debruçada na tentativa de constituir uma bibliografia que pudesse ajudar na tarefa de refletir etnograficamente as existências de jovens negros periféricos que fizeram “famílias LGBTs” na cidade de São Paulo. No percurso de mapeamento dessa bibliografia, tentei compreender quais sentidos, práticas e saberes poderiam caracterizar formas específicas de formulações de parentesco das comunidades negras. Ademais, um dos objetivos centrais residia em pensar sobre o lugar ocupado por esses elementos no campo hegemônico de estudos sobre família e parentesco na antropologia.

Passei a reunir sob a denominação de “parentesco negro” um conjunto de fontes preliminares que interseccionavam raça e parentesco a partir de dois viéses. Por um lado, o foco nos processos de violência, vitimização e precarização da vida das famílias negras, resultado do racismo estrutural ou da violência anti-negra — ambos inaugurados a partir do acontecimento da escravidão.⁵ Por outro lado, a ênfase em aspectos ligados à cosmologia afro-brasileira, como as temáticas do parentesco em comunidades quilombolas e da família de santo no candomblé e demais expressões religiosas de matriz africana.⁶

Um dos primeiros artigos com o qual me deparei foi uma publicação do ano de 1989 de Enri Samara. Um texto do campo da história que versa sobre a dificuldade da historiografia⁷ para investigar aspectos das famílias escravizadas em contexto colonial. A publicação reflete sobre a composição duvidosa dos materiais de investigação destes estudos

⁵ Cf. Carneiro (2015) e Rocha (2012).

⁶ Cf. Bastide (1972, 1971, 1961); Elbein (1986); Costa Lima (1977); Segato (1986).

⁷ Inicialmente, a temática sobre Família Negra aparecia em minhas buscas em sites como o Google Scholar, o repositório de teses e dissertações da CAPES e a plataforma Scielo em publicações atreladas ao campo da História, sobretudo nos debates sobre Família escrava. Cf. Florentino e Góes (1995); Reis (2007, 2010); Slenes (1999); Slenes e Faria (1998).

que, em seu fim, convergiam para o mesmo destino: indicar a incapacidade de construir relações familiares para aqueles que viviam na condição de cativos. Samara propõe, então, uma análise mais detida dos testemunhos manuscritos para elaboração de um material passível de referência para além dos dados demográficos — fonte hegemônica dos estudos feitos até então.

A publicação emprega enorme esforço para atestar a possibilidade de existência da *família escrava*, enquanto instituição estável, legítima, duradoura e que exercita influência no processo de socialização de seus membros. Busca explorar as contradições dos trabalhos que construíam argumentações morais a respeito do comportamento sexual das pessoas negras para discutir aspectos das suas relações familiares. A partir deste artigo, que reúne uma generosa bibliografia da década de 1980 sobre o tema, entrei em contato com a produção intelectual de Robert Slenes (2011). Esse historiador, internacionalmente conhecido por suas pesquisas sobre a família escrava no Brasil, levou às últimas consequências a tese da existência da família entre os negros como uma instituição do sistema escravista, que formou uma cultura e identidade escrava.

Com o desenrolar do trabalho, percebi que a pesquisa foi se tornando algo maior do que um projeto de iniciação científica poderia circunscrever. Passei a enxergar as questões que apareceram durante o estudo como passíveis de se tornarem problemas de pesquisa para trabalhos maiores, com elaborações mais profundas em termos de abrangência de investigação, descrição e publicação. Além disso, a vontade de adentrar a pós-graduação foi florescendo, principalmente por conta do incentivo de colegas e professores com quem convivia.

Naquele período, além das questões particulares à experiência da *Família Stronger*, outros questionamentos ocuparam minhas preocupações de pesquisa. Passei a me perguntar: qual é o lugar do parentesco tecido pelos negros no campo de estudos sobre família e parentesco na antropologia? Seria possível evidenciar como essa área clássica da disciplina se constituiu a partir de um viés marcado pela branquitude? Afinal, de que forma a raça permeia ou até mesmo constitui a experiência familiar das pessoas?

Assim, com essas indagações em mente, despertou-me o interesse por empreender uma pesquisa que se detivesse sobre a bibliografia antropológica na qual esse universo e tema fosse central. Tomei como problemática basilar a seguinte indagação: Qual a densidade conceitual e a relevância política das tramas que envolvem o debate sobre o parentesco entre os negros nas Américas para os estudos relacionados ao parentesco de forma geral em antropologia?

A primeira parte desta dissertação busca sublinhar a centralidade dos estudos de parentesco para o desenvolvimento das teorias hegemônicas do estudo da diferença em antropologia social. Recorro a breves descrições dos processos de formulação das principais escolas antropológicas que configuraram grandes marcos sobre o tema para destacar como tais formulações epistêmicas, desde que se constituíram enquanto tais, estiveram ligadas a aspectos políticos de dominação econômica e territorial de nações europeias sobre outros territórios. Esse primeiro rastreamento se faz útil para compreensão da tríade que perpassa praticamente toda a escrita desse trabalho, a saber, as implicações recíprocas entre Estado, raça e conhecimento (neste caso, saberes antropológicos), no que tange aos estudos das relações de parentalidades entre as populações negras nas Américas.

Posteriormente, pretendo traçar algumas observações sobre a trajetória pessoal e intelectual de um dos autores que ocupou um lugar de centralidade na promulgação do debate sobre a experiência negra no novo mundo nas ciências sociais — e, em particular, sobre as configurações familiares da população negra após o tráfico transatlântico no início do século XX. Acredito que, ao mapear alguns eventos-chave da carreira dessa figura, poderei explicar contextos significativos a partir dos quais a “família negra” emerge nas pesquisas sociais como um problema de tipo antropológico.

Trata-se da constituição de um artefato conceitual feito no âmbito dos chamados “estudos afro-americanos” na antropologia entre a década de 1930 e 1940. Da complexa trama que sustenta os enredos desse campo de saber, sobressaíram-se duas perspectivas de análise sobre o “problema da família negra”. Por um lado, um culturalismo a serviço de um ânimo verificacionista, escavando por países transformados em celeiros de pesquisa restos de uma “cultura africana” preservada após a travessia do caminho do meio. Por outro, um sociologismo — regado a contaminações patriarcais e substancialistas — afoito por explicações macroestruturais que esmagaram qualquer descrição ou narrativa que não estivessem alinhadas à sua percepção de mundo.

O Brasil, em meio à trajetória de institucionalização das ciências sociais e da própria antropologia como disciplina, teve papel importante nesse enredo, sobretudo por dois pontos: 1) a marca distintiva no trato do racismo em relação a outros territórios com modelos de segregação e violência com menos plasticidade e 2) a proeminência da religiosidade de matriz africana em algumas cidades do país. Tais aspectos tornavam o Brasil um terreno fértil para pesquisadores interessados nos aspectos simbólicos e culturais da África nas Américas.

O arquivo⁸, que comporta a produção em teoria social sobre as parentalidades negras, atravessou a história da disciplina num lugar marginal em sua relação com as teorias hegemônicas da família e do parentesco na antropologia produzida no Brasil.

A segunda parte da dissertação busca focar em alguns dos desdobramentos políticos de uma discussão teórica-conceitual que atravessou os muros da ciências sociais e fundamentou políticas de governo nas américas. Elaborei algumas conexões com episódios recentes da política brasileira que revelam a perpetuação de imaginários racializados de família que reatualizam o paradigma da família negra disfuncional. Por fim, a terceira e última parte deste trabalho lança algumas pistas a respeito dos vetores que podem operar nos modos de funcionamento das relações familiares tecidas entre a população negra. Proponho o uso de algumas ferramentas analíticas do afro-pessimismo para delinear a pertinência teórica, política e social do parentesco negro como uma estrutura performativa, que carrega inerentemente consigo uma capacidade de abertura e reconstrução.

Nota metodológica

Inicialmente, gostaria de destacar algumas observações a respeito da trajetória metodológica de elaboração da escrita e da pesquisa feita para construção desta dissertação. Construí um arcabouço de publicações e obras que garimpei nas plataformas de busca de produções científicas. Circulei muito pelo repositório virtual de bibliotecas da UFRGS, pelo International Encyclopaedia of the Histories of Anthropology conhecido como plataforma "Barose"; pelo Google Acadêmico, que estabelece conexões instantâneas com sites de revistas acadêmicas; pelo repositório de teses e dissertações da CAPES e, em última instância, naveguei por muito tempo pelas referências de artigos e obras que traziam aspectos das discussões que eu objetivo abordar aqui.

Digo isso para destacar que, apesar de mobilizar esforços para conhecer o maior número de discussões sobre a família negra nas ciências sociais, esse trabalho não é um estudo de revisão bibliográfica. Logo, ele não se propõe em apresentar, reunir, comentar ou analisar um número expressivo de produções acerca do tema em nossa área de investigação. Ao contrário, busco explorar um conjunto de histórias que fizeram parte do processo de

⁸ Conforme Ann Laura Stoler (2010) pontua, os arquivos não são artefatos inocentes, mas agentes que operam a construção de uma determinada narrativa instituída no seio de relações de saber e poder. No desenvolvimento desta dissertação, será explicitado como esse arquivo, que comporta uma produção etnográfica específica, se mantém nos estudos de parentesco em antropologia como uma espécie de "presença ausente" - algo primordial para o estudo do contexto social brasileiro, mas que não foi levado em consideração pela produção nacional em ciências sociais.

elaboração da “família negra” como um artefato de problematização teórico-conceitual para a antropologia e um problema político-social em determinados Estados-nações do continente americano. Através deste movimento, pretendo extrair alguns apontamentos analíticos que podem ser úteis para elaboração de estudos relacionados ao campo das relações raciais e do parentesco nas Ciências Sociais.

Saliento que desenvolvi a narrativa desse trabalho respeitando alguns dos meus vícios de escrita que destoam da norma culta da língua. Optei por não desfigurar o texto com certas correções gramaticais para salvaguardar um dos lugares de nascimento de minha escrita (Evaristo, 2005). Uma das autoras que mais me inspiram nas andanças que percorro entre a academia, a educação e o trabalho social é Conceição Evaristo. Suas falas me convocam a seguir trilhas narrativas fundamentadas em outros lugares que não os textos acadêmicos. Um desses lugares é o espaço que me fez e me faz seguir diariamente na Antropologia. Esse espaço é a conversa, o ouvir e aprender, a possibilidade de viver trocas e experiências, apenas escutando uma história — seja ela qual for. Aprendi a pensar e narrar o mundo através da oralidade e é com singelas marcas dessa prática que apresento esse trabalho. Além disso, faço uso de alguns artifícios (manchetes, imagens, uma carta e desenhos) para expandir os sentidos do texto para além das palavras escritas.

PARTE I

I.i Tecendo uma trama

É possível dizer que parentesco tem cor? Essa singela questão foi capaz de colocar em movimento questões fundamentais para a construção da agenda de pesquisa que deu origem à formulação deste trabalho. É consenso dizer que a temática do parentesco e da família consiste em um marco da história da antropologia. Em minha formação pela teoria antropológica, aprendi que o meio de compreensão basilar para as relações sociais estabelecidas em determinado tempo-espaço da história humana é o estudo desse aspecto da vida social como alicerce que estrutura relações sociais. Previamente, nas bandas do início do séc. XX, o parentesco foi representado como um sistema mecanizado, composto de partes singulares que, ao serem bem regidas entre si, promovem a coesão social de agrupamentos que viviam sem a presença do Estado, comumente nomeados de “povos acéfalos”.

Na falta de um poder coercitivo dotado duma lógica racional de administração de conflitos e organização social, as configurações de parentesco figuravam como um sistema de relações capaz de assegurar a coesão e o pleno funcionamento do viver em sociedade. As regras de conformação das parentalidades serviram de base para a constituição de interjeições e classificações que davam equilíbrio à vida em comum e que, posteriormente, foram tomadas como o principal fundamento da especificidade humana em relação a outros animais.⁹ Substâncias corporais, descendência, trocas, alianças, acordos, interjeições, valores... O que determina a configuração de um conjunto de seres como parentes? Ou melhor, quais regras constituem esse sistema e conformam sua estrutura — puro corpo, sem cabeça — a ponto de fazê-la “funcionar”?

Se remontarmos aos primórdios dos estudos sobre parentesco e família na antropologia, certamente estaremos empenhados em uma reconstrução da própria história da disciplina. Família é uma das principais categorias acionadas para o estudo evolutivo dos agrupamentos humanos nas formulações desenvolvidas por Lewis Henry Morgan (1818-1881). As formas de progresso da família humana, desde seu estado primitivo até a civilização (ocidental), constituíam o grande objeto de reflexão dos teóricos, tradicionalmente reconhecidos como fundadores da antropologia. A obra *Sistemas de Consanguinidade e*

⁹ Aqui me refiro à teoria lévi-straussiana a respeito do processo de determinação da passagem da natureza para cultura a partir da regra do tabu do incesto. Cf. *As Estruturas Elementares do Parentesco* (Lévi-Strauss, 1955). Voltarei a esse debate no último capítulo.

Afinidade da Família Humana, publicada em 1871, apresentou o estudo desenvolvido por Morgan sobre os “sistemas de consanguinidade” dos Iroqueses (povo indígena norte-americano) a partir da catalogação dos termos de parentesco desta população específica.

Para muitos, o trabalho construído por Morgan nesta publicação é considerado o primeiro que empregou o método propriamente antropológico para a construção de um *corpus* de saber sobre determinadas relações humanas. Ele desviou da História, da Fisiologia e do próprio Direito para lançar considerações sobre uma lógica de organização dos grupos familiares bastante distinta do parentesco inglês. Utilizou o método genealógico para estruturar os dados coletados através de um questionário que tinha como objetivo o mapeamento do imenso vocabulário de parentesco utilizado pelos Iroqueses.

Desta forma, constituiu-se a origem do método de classificação dos sistemas de relações de parentesco que pressupunha dois grandes grupos: os sistemas descritivos e os sistemas classificatórios. Os primeiros correspondiam aos “povos civilizados”, enquanto os segundos estavam atrelados às “populações primitivas” em estágios correspondentes à barbárie ou à selvageria. Esses sistemas de classificação conduziam, igualmente, uma análise comportamental. O estágio evolutivo de cada população era aspecto determinante para a investigação de condutas sociais, assim como a dedução de uma série de elementos que incluíam sistemas de classificação e cultura material também definiam o estágio evolutivo.

O filósofo alemão estava especialmente interessado em compreender o alargamento do laço de parentesco a partir da fusão dos chamados descendentes colaterais e dos descendentes diretos, ambos englobados na categoria filhos. A maximização da rede direta de descendência era vista como ampliação da rede de proteção, que se apresentava como condição necessária para a estabilidade dos grupos. Não à toa, grande parte das etnografias que compõem o que concebemos como teorias clássicas do pensamento antropológico se debruçam sobre a sistematização desse tipo de relação para compreender o *modus operandi* das formas de organização social de determinados povos. Assim, o “estudo da sociedade primitiva” implicava, desde já, um estudo de parentesco, tendo em vista que este era o pilar coercitivo sobre o qual a sociedade operava.

Refutações, críticas e debates em torno do pensamento teórico evolucionista deram origem a uma gama de debates estabelecidos, especialmente, por duas escolas do pensamento antropológico que conduziram um acirrado embate acerca do tema.¹⁰ Uma delas foi

¹⁰ Refiro-me aos embates em torno das teorias de aliança *versus* as teorias da filiação. Cf. *Reconsiderando o parentesco* (Woortmann, 1977).

responsável pela elaboração de uma “antropologia da política” na África colonial dos anos 1930.

Foi por meio de estudos de parentesco que autores do pensamento social britânico da época delimitaram determinadas categorias para estudo do fenômeno político fora do contexto euro-americano. Categorias formuladas e descritas em publicações que serviram de base para a invenção de um método sociológico comparativo, aspecto caro para os antropólogos interessados nos marcos da diferença entre as sociedades africanas.

Eventualmente citada através das famosas figuras de Meyer Fortes, Radcliffe-Brown e Evans Pritchard, a escola britânica de antropologia deu origem à conhecida “teoria da descendência” nas análises dos sistemas de parentesco — perspectiva regida sob a égide do estrutural-funcionalismo, paradigma teórico-metodológico que pautou as produções etnográficas desse grupo.

A compreensão dos ritos de formulação e organização social da parentalidade neste contexto teórico foi empregado através da análise do comportamento das linhas de descendência. Tais linhas explicitam os sentidos e as formas de segmentação dos agrupamentos, aspecto que constituía o princípio fundamental do ordenamento de uma determinada *estrutura* — compreendida, segundo Radcliffe-Brown, como uma rede empírica de relações diádicas. As linhagens incidiram fortemente sobre a organização de direitos, deveres, posições sociais e *status* de cada pessoa em um agrupamento social, o que levava o debate para o tema da natureza jurídica e política das relações de parentesco.

Se, por um lado, é possível dizer que a consanguinidade em seu sentido “naturalista” (substância inata, determinante da formação de laços, posições sociais) foi fator fundamental para a composição dos grupos, tendo em vista sua primazia para a construção das linhas de descendência, o “social” foi aspecto ímpar para o entendimento do tema. Isso porque o sentido da própria noção de parentesco se deu a partir da sua caracterização enquanto um sistema de relações inserido em uma estrutura, isto é, uma rede societária ainda maior delimitada em um espaço e tempo — aspecto radicalmente diverso das proposições lévi-straussianas elaboradas mais tarde.

O núcleo duro das argumentações desenvolvidas pelos africanistas no que tange ao parentesco e sua pertinência para o estudo da sociedade se encontra em duas obras: a coletânea *African Systems of Kinship and Marriage*, editada por Radcliffe-Brown e Daryll Forde, com introdução assinada pelo primeiro e um artigo escrito por Meyer Fortes, publicado em 1953, chamado *The Structure of Unilineal Descent Groups*. A coletânea de 1950 é

resultado da reunião de um conjunto de textos que exploram ideias comparativas das sociedades africanas a partir das etnografias desenvolvidas nos anos 1930 e 1940.

Importante tecer alguns comentários a respeito da empreitada antropológica que caracterizou o trabalho que resultou nestas e em outras publicações.¹¹ O contexto de produção etnográfica em jogo tinha como um de seus aspectos determinantes as relações de dominação e exploração engendradas pelo colonialismo. A invasão de territórios mobilizada pelas potências europeias foi a própria condição de possibilidade para emergência dessas pesquisas, que tinham como objetivo o desenvolvimento de uma tipologia conceitual que pudesse dar conta de um universo alheio ao seu, mas com o qual estavam em contato através de relações coloniais de exploração. Embora a reflexão sobre a diferença e a investigação sobre as peculiaridades da vida humana estivesse no centro da motivação antropológica, é consenso dizer que existiu um papel bastante delineado para os pesquisadores em campo, determinado pela sua relação de conveniência com o empreendimento colonialista. Num lugar de mediação — ainda comum à prática etnográfica contemporânea — os antropólogos utilizam o conhecimento produzido em campo para interceder em embates e desatar alguns nós presentes no relacionamento entre os povos indígenas e a governança colonial. Tais aspectos se ligam às necessidades de disciplinamento exigidas para efetivar a exploração econômica e territorial, finalidade última da colonização.

Não por acaso, grande parte das teorias etnográficas que compõem as teorias clássicas do pensamento antropológico se debruçam sobre o parentesco. Sem a existência do Estado enquanto órgão regulador, o parentesco operava como o ordenador das relações sociais. Deste ponto de vista, os antropólogos enxergaram a necessidade de investigar o *modus operandi* das instituições políticas implicadas na manutenção do ordenamento da vida, na coerção de condutas, nos mecanismos de mobilização do controle social.

O efeito do estudo destas práticas veio a servir de base para instauração de novos mecanismos para a regência colonial da vida indígena. Sem confiabilidade, reconhecimento, respeito ético e moral, o governo operado a partir da presença dos agentes da administração colonial não se fazia eficaz em relação às necessidades imperiais. Deste modo, a compreensão da perspectiva indígena se tornou algo incontornável, dada sua relevância para o bom andamento dos negócios e interesses coloniais.

Abre-se aí outro ramo amplamente reconhecido na antropologia social: o estudo da política dentro de uma perspectiva comparada. As comunidades colonizadas pelo poder britânico conviveram sob a rubrica de uma nova forma de governamentalidade configurada

¹¹ Cf. Evans-Pritchard (1951); Fortes (1953); Leach (1974).

pela atuação de governantes nativos enquanto correias de transmissão para o exercício do poder colonial. Escolhidos pela administração britânica, as autoridades atuavam a partir de uma espécie de governança indireta, cujo objetivo resultou na formulação de um grande laboratório político no qual esteve em jogo avaliar os efeitos das práticas de chefia, monitoramento e disciplinamento para o controle social. Benoît de L'Estoile (2021)¹² reivindica que esse cenário marcou a elaboração de uma nova filosofia de governo. Instituições responsáveis por reunir acadêmicos, missionários e burocratas de assuntos coloniais foram criadas no intuito de destinar verbas a pesquisas e mobilizar trabalhos orquestrados. O estudo do parentesco, atrelado a uma compreensão das instituições políticas, teve como um de seus tentáculos a criação de estratégias para o aprimoramento de uma engenharia de governo em contextos desse tipo.

Este laboratório político foi orquestrado por um sistema complexo de atuações diversificadas, entre as quais estava a formulação de teorias que vieram a fazer parte da história hegemônica da antropologia, narrando o processo de desenvolvimento dos grandes campos de saber da disciplina. A antropologia da família e do parentesco — ligada à investigação das instituições políticas e como parte fundamental da funcionalidade de um sistema/estrutura — estava nesse engodo.

Do outro lado do Atlântico, foi posta em curso uma gama de movimentos que ajudaram a pôr em relevo um debate até então amornado no contexto de formulação das teorias antropológicas na virada do século XIX para o início do século XX. Neste cenário, havia muita disputa em torno da consolidação de perspectivas fundantes dos processos de criação, institucionalização e difusão da disciplina. As filiações teóricas ou as chamadas escolas de pensamento eram muito mais decisivas para as jornadas acadêmicas da época. A definição de um ramo de pesquisa, uma temática, um nicho ou um recorte no amontoado de possibilidades que engendra o estudo da dinâmica social se fazia proeminente. Assim não foi diferente para o interesse antropológico em torno das condições de existência dos descendentes de africanos escravizados nas sociedades coloniais. Investigou-se a vida do africano transformado em negro fora do seu território de origem.

Tal empreendimento ficou internacionalmente reconhecido como “Estudos Afro-Americanos” nas ciências sociais e, particularmente, na antropologia produzida nos EUA, no Brasil e nas ilhas caribenhas. As especificidades geopolíticas entraram em consideração nesse ínterim, no qual a invenção dessa nova identidade nacional fora elaborada para aqueles que, mesmo nascendo em uma pátria comum com os brancos, já foram paridos

¹² Cf. L'Estoile, Benoît de (2021). *Gênese da Antropologia Política na África Colonial dos Anos 30*.

sem mãe¹³. Instituiu-se o afro-brasileiro, o afro-jamaicano, o afro-cubano como formas marcadas de pertencimento de uma população que, no curso de um processo diaspórico transatlântico e violento, passaram a integrar, ainda que nunca como cidadãos plenos — tais como brancos europeus — esses territórios também marcados pela história da dominação colonial.

Nesta trama, o estudo do parentesco constituiu-se, novamente, como recurso-meio, ou simplesmente uma ferramenta para compreensão de uma estrutura em sua totalidade. Um *locus* para investigação das experiências de uma alteridade próxima, mas igualmente abjeta, como aquela dos nativos de sociedades como Nuer, Zulu, Talasi ou Ashanti. Investigou-se a feitura da rede de parentes entre os negros americanos por meio de suas dissidências em relação ao modelo de família dominante naturalizado pela lógica patriarcal, eurocentrada e nuclear.

Neste cenário, não se tratava mais de apreender holisticamente um modo de organização social total, cujo parentesco seria o nódulo central dessa funcionalidade primitiva sem a presença do Estado. Neste adverso contexto, o objetivo foi investigar a configuração de uma forma degradada de existência que se alastrava pelas colônias ocidentais, apresentando perigo para o curso natural do desenvolvimento moderno das grandes nações. Tratando-se particularmente dos territórios etnográficos do sul do Caribe, o impulso para a realização desse tipo de pesquisa se deu a partir do advento de um conjunto de recursos mobilizados por comitês estatais formados para inspecionar e gestar o dia a dia nas colônias.

Deste modo, instituições foram criadas pelo império britânico com objetivo de implementar uma agenda de investigação em antropologia e sociologia. Através do conhecimento produzido pelos relatórios oriundos de investigações antropológicas, era possível racionalizar o investimento em aspectos estratégicos para a melhoria das condições de vida nas colônias sob perspectiva da metrópole.

¹³ Alusão ao título de uma das obras de Saidiya Hartman, denominada *Perder a mãe: Uma jornada pela rota atlântica da escravidão* (2021). Neste obra, a autora investiga a história do comércio atlântico de escravos que foram transportados de Gana para as Américas, através dos arquivos do período encontrados em território africano. A autora emprega uma profunda reflexão metodológica sobre as lacunas dos registros históricos, que, dentre outras coisas, se constituem a partir dos silêncios e do luto que eles informam. Em busca da constituição de um arquivo passível de investigação e reflexão, Saidiya utiliza sua noção de “fabulação crítica” - um modo indisciplinado de narrar e constituir a história, para “negociar e exceder os limites do arquivo” do tráfico transatlântico (Hartman, 2008).

O *Colonial Social Science Research Council* (CSSRC)¹⁴ foi uma dessas organizações públicas que promoveu o deslocamento de etnógrafos interessados em produzir pesquisas em territórios colonizados. A arquitetura de tais organizações em quase nada se distinguia daquelas já operadas por meio da filantropia em contextos africanos. A finalidade destas ações se manteve ligada à formulação de estratégias que pudessem tornar a administração colonial menos árdua. Havia uma busca incessante por minimizar os percalços para efetivação dos interesses em prol do “progresso” moderno. Esse foi o caso da atuação do *International Institute of African Languages and Cultures* e da *Rockefeller Foundation* na África nos anos 1930, que resultou nos estudos etnográficos sobre governamentalidade política nas colônias, já comentados aqui.

Contudo, se é óbvio que uma agenda disciplinar para expropriação e exploração do território estava no centro dessas engrenagens, também é explícita a proliferação de novos problemas, contextos e interesses a partir dos efeitos mobilizados pela instauração de tais conselhos. Efeitos nada triviais, dos quais é possível destacar a construção de uma base sólida de pesquisa social na Grã Bretanha por meio destes patrocínios políticos e financeiros — aspecto que possibilitou relativa emancipação do pensamento britânico das problemáticas específicas das colônias. Importante salientar que o advento das organizações para pesquisa colonial estava inserido em um contexto amplo de gestão burocrática nas colônias, que possuía legislação própria para seu exercício e modo de atuação.¹⁵

A implementação de um arcabouço prático e legal para a gestão das colônias do império foi urgente para organização do domínio, mas também se fazia proeminente através da necessidade de justificar ideologicamente tais práticas de exploração. Uma missão civilizatória, um projeto de doutrinação moral, a promoção do bem-estar — esses e outros jargões estavam no discurso de defesa do colonialismo.

Na década de 1930, as ilhas no Caribe colonizadas pelo império inglês foram palco de um conglomerado de revoltas anti-coloniais contra as condições sociais e econômicas que

¹⁴ Formalizado pela legislação no ano seguinte, o CSSRC foi o primeiro órgão governamental a representar, organizar e financiar as ciências sociais, e desempenhou um papel fundamental no financiamento e institucionalização dessas disciplinas embrionárias. No exato momento em que a antropologia social se convertia de um “bando de irmãos” informal em uma disciplina acadêmica em expansão, o CSSRC forneceu-lhe apoio financeiro e prestígio. Este foi um momento otimista, refletindo a influência significativa que antropólogos da London School Economics como Audrey Richards e Raymond Firth tiveram na formulação de políticas governamentais.

¹⁵ Conhecida como Lei de Desenvolvimento e Bem-Estar Colonial (CDAW), esta importante peça de legislação reconheceu pela primeira vez que o planejamento e os gastos racionais do desenvolvimento exigiam uma pesquisa preparatória cuidadosa. Como resultado, um valor equivalente a 500.000 euros anuais foi destinado à pesquisa. Apenas uma pequena proporção disso foi para as ciências sociais, mas isso foi suficiente para fornecer uma importante agenda de pesquisa multidisciplinar, um grande número de bolsas de pesquisa, tudo coroado com quatro institutos de pesquisa regionais de alto perfil na África e no Caribe.

pautavam a vida das pessoas exploradas nestes territórios. Foi um momento conturbado de proliferação de protestos que poderiam abalar os negócios e com alta probabilidade de colocar em xeque a imagem construída pelo discurso colonialista em meio a Segunda Guerra Mundial. Após a divulgação interna de um relatório¹⁶, elaborado por uma comissão de inspeção enviada ao Caribe, que expôs as catastróficas condições de sobrevivência dos nativos das colônias, o governo inglês outorgou medidas que pudessem impulsionar o desenvolvimento social das ilhas com vistas a sanar a pobreza extrema e o desemprego.

O financiamento para pesquisa esteve inserido nesse conjunto de atos originados por meio do *Colonial Development and Welfare Act*, aprovado pelo parlamento em 1940, que teve como uma de suas designações a constituição do *Colonial Social Science Research Council* em 1944. Cabe notar que essa instituição anos depois foi chefiada por Raymond Firth.

A Universidade de Liverpool foi um dos pólos de exportação de acadêmicos para participação nesses conselhos coloniais. T.S Simey foi um dos estudantes britânicos que foram para o Caribe com a missão de produzir um estudo sobre as condições de vida da população. As investigações do sociólogo originaram a publicação do livro *Welfare and Planning in the West Indies* (1946), uma das obras pioneiras na discussão sobre família e parentesco na região. Inspirado nas formulações de Frazier a respeito dos impactos da desorganização familiar para o progresso econômico da região, Simey foi creditado pelo estabelecimento de tal perspectiva, que desencadeou muitos trabalhos em relação à família afro-caribenha.

Dentre as especificidades que marcam o padrão de vida familiar das populações dessa região — padrão que se repete pelas Américas, sobretudo no Brasil e nos EUA — foi notório o destaque para a proeminência das mulheres como chefes das unidades e da gestão da vida familiar; a onipresença de figuras masculinas na contribuição dos afazeres domésticos, nas responsabilidades reprodutivas e nas demandas financeiras; a falta de formalização das uniões conjugais — muitos casais eram feitos e desfeitos sem vínculo formal de casamento civil e/ou religioso, aspecto lido como “promiscuidade sexual”; o alto índice de filhos (ilegítimos), nascidos fora de uniões reconhecidas; o caráter extenso da família, configurado por largas redes de parentela e não por pequenas unidades nucleares; por fim, a estreita relação da rede de parentes com a religiosidade.

¹⁶ O relatório, conhecido internacionalmente como *Report of West India Royal Commission*, foi publicado na íntegra pelo império britânico em 1945. Cf. Guinness, Walter Edward, 1880-1942, 1st Baron Moyne, politician, Moyne papers on West India Royal Commission, 1938-1945. Institute of Commonwealth Studies Library, University of London.

De fato, as determinações genealógicas (nascimento e vínculo consanguíneo) e de aliança formal (casamento) operam como aspectos relevantes para constituição desses grupos familiares. Contudo, tampouco são características exclusivas para a determinação do elo parental, abarcado por outras dimensões como espiritualidade, compadrio, comensalidade, entre outros. Esse padrão de relações, quando comparado ao modo euro-americano de construção parental, é lido como algo desajustado e insuficientemente estruturado, uma desorganização ou anomalia societária que se constituiu como fator primordial para o atraso político e econômico da região.

Desta forma, se quisermos ensaiar uma história das maneiras como o parentesco entre os negros foi problematizado pela antropologia, o Caribe certamente ocuparia um lugar de destaque nessa reconstituição, não só pelo volume de publicações sobre a temática, mas pela incorporação e rápida difusão de uma perspectiva de análise que marcou de forma absoluta o enquadramento a respeito desse objeto nas ciências sociais. Trabalhos etnográficos ousaram produzir investigações em contextos até então não explorados, mas resvalaram nas mesmas conclusões tautológicas: parte-se do princípio de que as más condições de vida são fruto da desorganização familiar e a desorganização familiar é reflexo de condições de vida particularmente desestruturadas.

Determinados autores¹⁷ advogam que apesar do impacto significativo do culturalismo boasiano, carregado e difundido por Herskovits nos estudos afro-americanos a partir da década de 1940 no Brasil e nos EUA, no Caribe o tom dessa primeira geração de trabalhos sobre famílias negras nas ilhas da região foi empregado em termos estritamente sociológicos (Marcelin, 1999). Tal influência se deve ao impacto da chamada “ciência dos grupos de descendência” fora do continente africano, isto é, a implementação da metodologia de análise das linhagens africanas no processo de estudo das famílias negras extensas nas Américas.

Além disso, as obras de Edmund Franklin Frazier tiveram boa recepção na região. Como admirador do marxismo, seu entusiasmo por investigações que proporcionam um olhar para as dimensões estruturais das mutações históricas, com um foco sempre mais quantitativo do que etnográfico na elaboração das teses, encontrava eco na antropologia disseminada ali pelos ingleses. Os territórios coloniais no geral, e em particular as ilhas caribenhas, seguiram por décadas no posto de laboratório de experimentação para as sociabilidades europeias. O entendimento da vida negra na colônia também tinha como objetivo a investigação do negro que vivia na metrópole.

¹⁷ Cf. Goody (1990); Rapp (1992); Yelvington (2011).

Edith Clarke, uma das alunas de Bronislaw Malinowski na London School of Economics entre 1926 e 1931, foi uma das pérolas da elite jamaicana das primeiras décadas do século que, após uma jornada de estudos na Europa, voltou ao seu território de origem com o objetivo de aplicar o saber antropológico em empreendimentos de reforma social. A dedicação à assistência dos desafortunados economicamente foi um legado de família herdado por Clarke. Seu pai foi um fazendeiro e uma figura de projeção nacional que já atuava dentre as ações filantrópicas de assistência social promovidas pela elite local. O que diferenciou Edith, assim como outros intelectuais de sua geração, foi a prática de extrapolar a organização de pequenas ações e constituir mudanças substanciais no desenvolvimento da nação — que, nos anos subsequentes à emancipação, vivia cenários drásticos relacionados à situação das aldeias agrícolas.

Pobreza extrema, condições precárias de emprego e remuneração, moradias insalubres e fortemente degradadas: essa era a paisagem que se pretendia mudar. Famílias de agricultores conseguiam produzir apenas para subsistência e nem sempre a produção dava conta do sustento de todo o grupo. Um mundo severamente estratificado, no qual as elites, as classes médias e as massas precarizadas ocupavam esferas sociais distintas, constantemente reificadas por um sistema bastante sofisticado de segregação educacional e habitacional no acesso a determinadas sociabilidades e constituição de relações.

Colocando em vigor o realismo etnográfico malinowskiano, Clarke imergiu num intenso trabalho de campo com três comunidades rurais na Jamaica. Foram vinte meses de uma investigação projetada para apreender as minúcias da rotina diária, incluindo os períodos de variação sazonal da produção agrícola. Com certa dissonância das instruções do mestre inglês, Clarke conduziu o trabalho de campo de casa e, deixando de lado a imaginação do antropólogo que vive solitário com seus nativos, contratou três assistentes de pesquisa para conduzir as entrevistas consigo. Essas entrevistas foram realizadas num estilo “livre”, sem conteúdo ou roteiro pré-estabelecido. O material deu origem a extensas descrições de casos e genealogias que compuseram suas publicações sobre a estrutura familiar afro-caribenha.

Como exímia “reformadora” social, Clarke compartilhava com outros antropólogos de sua geração o emprego de algo que hoje poderíamos chamar de uma “antropologia aplicada”. Por mais que as pesquisas etnográficas estivessem, desde o princípio, implicadas em relações políticas de exploração de certas nações sobre outras, o véu da cientificidade conseguia borrar tal entrelaçamento, de modo que fosse possível pautar o estudo da metodologia antropológica de forma isenta às preocupações políticas e sociais do colonialismo. A geração de antropólogos caribenhos que, assim como Clarke, desenvolveu estudos sobre raça, pobreza e

parentesco no início do século XX não estava preocupada com a explicitação das vinculações políticas e dos interesses notórios que motivaram suas investigações.

O objetivo primeiro da antropóloga recém formada era realizar o trabalho de campo que havia idealizado no continente africano, mas decidiu ficar em seu país para estudar as famílias jamaicanas. A pesquisadora compreendia ser essa instituição a detentora da função social primeira, da reprodução do modelo de estruturação e organização dos grupos sociais, aquela que se faz mais importante para o desenvolvimento e a constituição da unidade nacional.

As mulheres tiveram centralidade nas publicações de Clarke sobre as famílias, sobretudo, a vida afetivo-sexual delas e o rumo que seus filhos tomavam a partir de tais relações. Uma das revelações importantes da pesquisa é que a maternagem, na maioria dos lares, não se restringia à figura de apenas uma mulher. Ao contrário, duas gerações de mulheres eram necessárias para gestar a criação das crianças. Segundo sua obra mais famosa, *My mother who father me* (1966), as mulheres, ainda jovens meninas, saíam em busca de um parceiro afetivo e se relacionavam com homens que pudessem ter algum tipo de poderio aquisitivo que agregasse ao seu sustento.

A junção de duas pessoas que não oficializaram a relação perante matrimônio era lida como união ilegítima, frequentemente descrita como “concubinato” ou “viver maritalmente”. As crianças frutos dessa relação eram criadas com a ajuda da avó paterna, notadamente a dona da casa em que residia a mãe — muitas vezes demasiado jovem para lidar com a criação de um filho. O fraco vínculo parental se fazia presente enquanto a relação com a mãe se mantinha estável. Na medida em que se dá a separação, o pai se destituiu da obrigatoriedade com filho. No máximo, um pagamento de algum valor monetário para pensão ocorria, mas nem sempre, já que essa não era uma imposição legal na época.

Unidades domiciliares, casas e lares compostos por famílias desse tipo foi o material de estudo da antropóloga, que entrou fundo no problema social da falta de reconhecimento da paternidade. Além de uma questão a nível teórico na conformação de um tipo de parentesco degradado, com a estrutura nuclear deficitária, essa característica também se configurou um problema político, digno de investimento público, com políticas que pudessem modificar esse quadro. Quando foi nomeada, em 1956, para o Conselho Legislativo do país, sendo a primeira mulher a ocupar esse cargo, Clarke tomou como uma de suas bandeiras o direito fundamental de todas as crianças à paternidade legal e socialmente reconhecida.

A onipresença da figura masculina no tipo ideal do lar afro-americano implicava na proeminência das mulheres no modo como as residências, aqui eclipsadas na imagem da

família, foram gestadas e constituídas. Tal aspecto sempre despertou a atenção dos etnógrafos ingleses, cujo modelo de formulação da parentalidade “saudável” e efetivamente “estruturada” passava pela presença pulsante de um patriarca chefe de família que promovia o sustento e a organização da vida das pessoas incluídas naquele núcleo, formado por pai, mãe e filhos.

Acontece que tal modelo nunca se fez coerente perante as tentativas de ler as dinâmicas e o funcionamento da vida das populações pobres e enegrecidas nas Américas. Em qualquer canto onde análises eram produzidas sobre o parentesco dos descendentes de escravizados nas sociedades moldadas pela cultura da plantação, esse foi um aspecto que tirou o sono de uma imensidade de cientistas sociais, intrigados com a dissidência desse tipo de arranjo, cujo pilar mais forte para o exercício da autoridade parental entre os grupos se centrava na imagem de uma matriarca mais velha. Uma preta velha que criaria, no mínimo, duas, mas não raro três ou quatro gerações de seus descendentes, em condições precárias de sustento financeiro e reconhecimento social. Em termos sociológicos, como se sustenta essa configuração? O que faz com que os homens enegrecidos sejam despidos por forças externas ou auto eximidos de suas responsabilidades para com sua rede de parentes? Quais as explicações para a proeminência dessas mulheres na gestão e manutenção dos vínculos familiares?

Muita tinta de papel foi gasta na busca para compreender tal cenário. Nesse ínterim, surgiram obras delimitando, de forma aproximada, o campo que contemporaneamente nomeamos de “estudos afro-americanos” sobre esse aspecto. É verdade que, no desenrolar do debate, apareceram estudos etnográficos como o próprio livro de Clarke, que complexificou determinadas dinâmicas acerca da figura masculina na rede de parentes do afro-americano comum, generalizado a partir de seu estudo de campo em comunidades jamaicanas.

Um dos estudos que vale citar ressalta a fortidão do vínculo mãe-filho, mesmo após o estágio em que o último já tem idade adulta. Mesmo aqueles que se deixam eximir do vínculo tanto afetivo quanto financeiro com as crianças que geraram, após a ruptura do relacionamento com a mãe da criança, não se negam a prover ajuda e seguem mantendo um elo bastante profícuo com suas próprias mães, sejam elas consanguíneas ou tidas como tal por qualquer outra forma de critério familiar. Em outros termos, o vínculo entre mãe e filho tem uma certa sacralização que não pode ser rompida, diferente do vínculo entre pai e filho, que é passível de violação.

Raymond Smith é recorrentemente considerado um dos especialistas britânicos de destaque nesta temática. Aquilo que publicou sobre o universo das famílias caribenhas é

percebido como marco basilar da era de estudos sobre “matrifocalidade”. Algumas publicações creditam a ele a fórmula dessa denominação, que aparece pela primeira vez em 1956¹⁸, antes mesmo dos estudos de Clarke. *The Matrifocal Family: Power, Pluralism, and Politics* é uma coletânea publicada por Smith em 1996 que reúne uma série de artigos frutos de etnografias dedicadas a investigar e refletir essa questão. O foco na figura materna a constituiu como único ente estável do agrupamento familiar, isto é, ela se tornou seu núcleo irreduzível, podendo se estabelecer fisicamente numa residência fixa ou não. Os contatos e proximidade do vínculo afetivo e de consideração também são mediados pela mãe que, sendo propriamente matriarca, tem a prerrogativa de exercer poder de influência em todos os outros ao seu redor.

Kevin A. Yelvington analisa que, apesar de por vezes mal empenhado, o conceito não era de todo ruim.¹⁹ Algo do pensamento que girava em torno da formulação dessa categoria não estava totalmente errado. Smith não estava interessado na figura das mulheres enquanto tal para liderança das famílias, pois não se tratava de um debate sobre a distinção de gênero e as especificidades do feminino mais ou menos empoderado ou subserviente à lógica patriarcal que regia as sociedades afro-americanas, assim como as ditas ocidentais. O que se colocou em jogo foi a percepção essencial das mulheres enquanto mães. O exercício da maternidade como elemento fundamental de manutenção e mediação de relacionamentos.²⁰

Louis Marcelin foi um dos poucos antropólogos em território brasileiro que, até o momento, produziu um estudo sistemático sobre as discussões em torno do “problema da família negra” nas Ciências Sociais ao longo do século XX. Ele desenvolveu uma investigação sobre a construção e o uso sociocultural dos modos de habitação dos agentes no meio popular centrado na noção de casa e suas implicações na produção dos laços sociais. O estudo foi feito em doze bairros populares da cidade de Cachoeira, no Recôncavo da Bahia, onde a casa enquanto espaço de cooperação parece explicar o sentido de produção dos parentes (Marcelin, 1996).

Em sua tese defendida em 1996, no Museu Nacional, Marcelin dedicou os primeiros capítulos à problematização da maneira como as experiências familiares das populações negras nas Américas vinham sendo interpretadas pela sociologia e antropologia até aquele momento, além de apontar como essas discussões incidiram nos estudos sobre família e

¹⁸ Cf. *The negro family in British Guiana* (Smith, 1956).

¹⁹ Cf. *Melville J. Herskovits (1895-1963) e a Antropologia do Caribe*. Entrevista com Kevin A. Yelvington (Ramassote, 2016).

²⁰ É nesse sentido que Oyèrónké Oyèwùmí (2021) produz sua crítica sobre a chave de interpretação do Ocidente para o papel das mulheres na família, que as vê apenas como “esposas” e não como “mães”. Voltarei a esse ponto no último capítulo.

classes populares no Brasil. Para o autor, o discurso sobre a família desenvolvido pelo pensamento social brasileiro estava fortemente enraizado nas tentativas de construção de um ideal de nação. A noção de “família patriarcal” figurou como representação dominante para os estudos sobre família no país, onde as formas de construção de parentesco dos negros eram lidas como práticas residuais em relação ao padrão normativo em vigor. Esse modelo hegemônico de família, associado à ideologia da miscigenação, foi central para a constituição do discurso acadêmico sobre as práticas socioculturais da nossa sociedade.

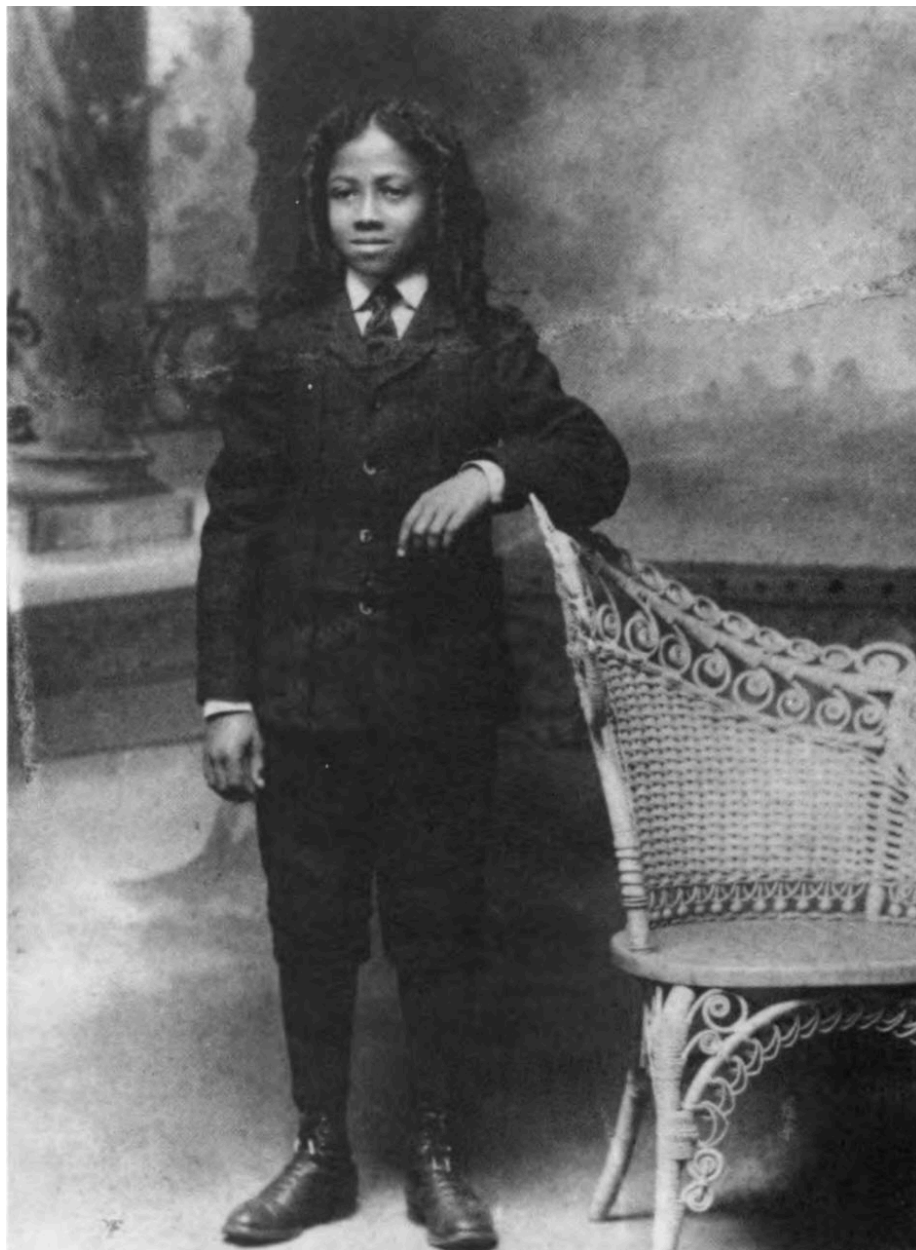
Com a emergência da vida urbana, o centro nuclear da família patriarcal se despreendeu dos grupos familiares periféricos, conformando a chamada “nuclearização” desses agrupamentos. Nesse contexto, as noções de “família desorganizada” e “família parcial” passaram a figurar nas análises desses coletivos que, em seus modos de vida, destoavam do paradigma hegemônico da família nuclear. Uma das grandes contribuições do trabalho de Marcelin é destacar como, diferentemente de outros contextos, no Brasil, a análise desses agrupamentos familiares não foi mobilizada explicitamente em termos de diferença racial.

Apesar de discutirem questões muito similares àquelas atribuídas às problemáticas das famílias negras, os antropólogos brasileiros que realizaram etnografias com “grupos populares” — categoria utilizada de forma recorrente na antropologia brasileira no início dos anos 2000 — se debruçaram estritamente sobre questões relacionadas à classe social. Desse modo, deixaram de lado o fato de que, tal como atestado nos estudos de Lia Vainer (2014, 2016; 2018) e na tese clássica da Psicóloga Cida Bento (2002)²¹, a constituição das classes no Brasil também é organizada a partir da diferenciação racial. Fato que faz da análise racial um elo primordial para compreensão da dinâmica das relações familiares em jogo.

²¹ A tese de Cida Bento, denominada “Pactos Narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público” (2002) foi publicada em livro no ano de 2022 pela editora Companhia das Letras. A autora constroi o conceito de pacto narcísico para descrever as diferentes maneiras como a branquitude age consciente e inconscientemente para resguardar as estruturas de poder que mantém seus privilégios. Cida foi pioneira no estudo da população branca como um grupo racialmente marcado que desenvolve práticas a partir de um lugar privilegiado nas estruturas de poder.

I.ii Prodígiosa trajetória

Imagem 1 - Foto de Edward Franklin Frazier criança



Fonte: Platt (1991, p. 279).

A criança de semblante sorridente, vestida com paletó escuro, calçando o que se assemelha a um sapato de couro num tom marrom, posa ao lado de uma cadeira branca constituída em desenhos circulares. O fundo da paisagem é composto por um plano acinzentado, uma imagem que remete a nuvens tomadas por um nevoeiro. Seria uma quadro? Uma obra de arte decorativa do ambiente onde a criança se encontra? Depois disso, ainda ao fundo, é possível enxergar um pilar, com suporte feito de certo material em cor branca. O

detalhe que me chama mais atenção neste registro de Edward aos treze anos de idade é seu cabelo. Um tanto parecido com os penteados da época vitoriana que findaram há poucas décadas, os cabelos de fios lisos e brilhantes, pretos como a cor daquele traje, faziam estreitas dobras partindo um pouco abaixo da raiz até chegar a altura de seus ombros. Uma textura radicalmente diferente do aspecto de um cabelo crespo e igualmente diversa da forma comum como homens e meninos negros se apresentavam à época. O corte tradicional restringia-se à manutenção dos cabelos raspados.

Vejo nessa adorável imagem, em meio aos traços negros exarcebados do pequeno Edward, o ensejo de um enquadramento estético que percorreu uma vida, em suas mais diversas facetas. Como intelectual renomado, como ativista aguerrido pela luta pela dignidade negra, como marido, colega e filho em suas relações. A trajetória daquele que viria a ser o sociólogo negro que marcou a história das Ciências Sociais estadunidenses perseguiu o objetivo de provar que as linhas de cor fundantes da organização social sob a qual seus pés galgaram foram injustamente determinadas. Do seu ponto de vista, a capacidade de viver dos afro-americanos de maneira civilizada, seguindo as rédeas do progresso humano e social, em busca da construção de um mundo digno e igualitário, com condições materiais justas e compartilhadas entre todos, não deveria causar dúvida.

O esforço de Edward Franklin Frazier em busca da igualdade, em grande parte de seu tempo nesse plano, resvalou naquilo que, de forma mais sublime, resguarda essa imagem: a tentativa de enquadramento, de incorporação, de introjeção e semelhança a um padrão de mundo outro (Butler, 2015). Suas aspirações à brancura talvez fossem motivadas pelo desejo de diluir a negridão, ser um homem entre tantos outros homens, como diria Fanon (2008).

Alguém predestinado ao universo da ciência e do pensamento crítico: esse parecia ser o garoto nascido em Baltimore no fim do século XIX. Sua mãe, que nascera sob status de pessoa escravizada, deu à luz em 1894 em meio ao cenário extremamente sangrento de violência racial no sul do país. Seu pai, James Edward Frazier, teve o destino diferente após a compra da alforria da família proferida por seu avô, na metade do século. James era mensageiro de um banco e teve um papel ímpar na criação dos filhos, em especial de Edward, que seguiu à risca os ensinamentos do pai em relação à educação, disciplina, autonomia e responsabilidade social.

Em meio às poucas informações disponíveis sobre a vida familiar de Edward, sabemos da existência de um acervo elaborado pelo Sr. Frazier com recortes de jornais contendo os principais acontecimentos do noticiário político e cotidiano da época. Esses papéis foram cuidadosamente preservados pelo filho enquanto esteve vivo e, certamente,

influenciaram na conformação da consciência de Edward sobre as mazelas da vida negra naquela sociedade. Além disso, Edward fora muito próximo de James. Conversas e longas caminhadas com o velho faziam parte da rotina do garoto que o via como um mentor, um exemplo a ser seguido e transcendido na evolução dos valores cultuados pelo mestre, que diante das imposições concretas do mundo não pôde ascender à escolarização formal tal como o filho.

Digamos que mesmo diante das insuficiências materiais, a absorção do capital cultural legado pelo pai foi pilar diferencial na trajetória do jovem, que se tornou um leitor com afinco, escritor assíduo e estudioso exemplar. Seu histórico escolar conta com todas as vicissitudes de um aluno que passará pelas instituições com títulos e distinções.

Edward foi aluno de Alain Locke²² na *College of Arts and Sciences*, instituto que lhe concedeu uma bolsa para dar prosseguimento aos estudos na *Howard University*, em Washington, DC. Na conclusão de seu bacharelado, foi laureado com distinções feitas pelo professor que viria a se tornar um dos líderes do movimento *New Negro*²³: “um dos alunos mais consistentemente competentes e meticolosos que ensinei em quatro anos de experiência na instituição”, descreveu Locke. (Platt, 1991, p. 15, tradução minha)

Quando em Washington, em 1912, Edward teve contato de maneira mais íntima com pensamentos que refletiam a crítica social negra da época, crítica essa que ele já experimentara desde as conversações sobre violência contra a população negra com seu pai em Baltimore. Na universidade, tomada pela militância de esquerda, sua autoconsciência racial foi aflorada, fazendo com que seus interesses de pesquisa se direcionassem ao “problema do negro” desde o início de sua carreira acadêmica. Edward nunca pensou em seguir outro caminho que não fosse o interesse por uma ciência que se parecesse comprometida com a justiça social.

Um jovem negro, resultado das contradições que assombravam o sul estadunidense, diante das mudanças ocasionadas pela migração negra para os guetos nas cidades do norte, tinha em suas entranhas o ódio necessário para colocar seus objetivos de vida à serviço da luta

²² Filósofo, escritor, ativista e professor que lecionou em Howard no final dos anos 1920 e foi um dos expoentes do Renascimento do Harlem. Cf. *The New Negro: The Life of Alain Locke*, Stewart, 2018.

²³ Termo popularizado durante o *Harlem Renaissance* - movimento artístico, cultural e político que surgiu a partir de 1918 e se desenvolveu até a década de 1930. Foi marcado pelo advento de novas expressões artísticas no campo das artes, literatura, música, entre outras, mobilizadas pela comunidade afro-norte-americana que passou a ocupar as áreas urbanas do nordeste e centro-oeste do país após o período da grande migração. O Harlem se constituiu como palco principal destas manifestações, se tornando um verdadeiro reduto negro dentro da cidade de Nova York. A expressão "New Negro" indicava uma nova postura combativa dos negros norte americanos frente ao alpartheid racial do sistema Jim Crown. É o termo principal do título da famosa antologia organizada por Alain Locke em 1925 chamada *The New Negro: An Interpretation*, que reuniu uma gama textos de ficção, poesia e ensaios artísticos sobre arte e literatira africana e afro-americana.

contra a discriminação racial. E assim foi, alinhando sua explícita vocação intelectual ao estudo do negro no contexto da nascente sociedade moderna pós-abolição.

Palestrantes, formadores de opinião, intelectuais e políticos circulavam pela universidade de Howard na época em que Edward esteve por lá. A circulação dessas pessoas pelo campus colocava a juventude em contato com discursos que produziam uma formação extra-classe: a elaboração de histórias que revelavam aspectos sobre a formação das dinâmicas sociais que não necessariamente se encontravam nos livros disponíveis nas salas de aula. Sabe-se que, em 1913, Edward teve contato com algumas das palestras de Du Bois, que embasaram a constituição do seu livro *The Negro*, publicado em 1915.

O intelectual certamente teve implicações na trajetória do garoto já naquela época. Tempos depois, tornaram-se amigos próximos e o mentor destinou a Frazier a indicação que seria decisiva para o aprimoramento de suas investigações sociológicas sobre a família negra nas Américas. Antes disso, em 1925, em Atlanta — quando nomeado diretor da *Atlanta School of Social Work* (1922-1927) e instrutor de sociologia no *Morehouse College* — atuou num projeto de análise das escolas públicas afro-americanas do sul, encabeçado por Du Bois.

Além desta parceria, a passagem por Atlanta foi significativa para a trajetória intelectual do nosso personagem por outros motivos. No fim da década de 1930, Edward publicou um de seus artigos mais controversos da época. Em *Patologia do Preconceito Racial* (1927), ele assemelhou o preconceito racial à loucura, uma espécie de patologia psíquica que fazia do racista um doente alucinado. Tal argumento colocava às avessas o discurso de justificação pseudocientífica do racismo.

Nas alegações de Frazier presentes na obra, quem era anormal ou possuía certa anomalia inerente a si mesmo não era mais o negro — ser desviante, essencialmente distinto da civilidade — e sim o racista, o autor da prática de ódio racial. Essa formulação causou tanto rebuliço nos entremeados da vida social da cidade que Frazier foi removido de seu cargo, tendo que se reajustar, novamente, em outra instituição na qual coubesse conjuntamente com suas ideias.

Nesta altura, já com mais de 30 anos, Edward levou algum tempo para conseguir se sustentar financeiramente por meio do trabalho intelectual. Os recursos adquiridos através da universidade não eram suficientes, de modo que a renda mensal era completada por trabalhos itinerantes para sanar as despesas. Trabalhos que não necessariamente estavam ligados à academia, mas relacionados a outras ocupações da vida cotidiana. Na famosa biografia escrita por Anthony Platt, constam “lavagem de pratos, serviços de garçom, limpeza de hotéis e barcos” como alguns dos trabalhos praticados por Edward nesta época de formação.

Nesta obra, consta que quando Edward casou com Marie Brown em 1922, uma jovem independente com aspirações universitárias, oriunda de uma família negra abastada da Carolina do Norte, Edward ainda vivia em estado constante de precariedade socioeconômica. Mesmo depois de deixar os empregos menos convencionais, ele ainda atuou ministrando aulas e palestras em espaços extra universitários. A situação veio a se estabilizar após seu ingresso na Fisk University naquela década.

Nesse ínterim, ele já havia percorrido os programas de pós-graduação da Clark University, onde obteve seu título de mestre em sociologia (1919-1921); e da New York School of Social Work, onde lecionou por pouco tempo (1920-1921); além de ter obtido seu Ph.D na renomada Escola de Chicago sob orientação do professor Robert Park em 1931, por meio de uma bolsa financiada pelo departamento de sociologia da universidade.

Indispensável lembrar que Robert Park, nos anos de 1920, foi responsável por encabeçar uma gama de projetos que influenciaram diretamente a constituição dos estudos de antropologia e sociologia urbana nas ciências sociais. Park forjou e desenvolveu o conceito de “regiões morais” como compreender como se dava a habitação da cidade por grupos considerados moralmente desviantes pela sociedade. Criminosos, prostitutas, negros, eram alguns dos grupos que faziam parte do leque de corpos considerados dissidentes que manchavam o tecido urbano com seus padrões relacionamento disfuncionais. Aspecto que certamente influenciou a elaboração de alguns dos pressupostos de Frazier para o estudo das comunidades negras no mundo urbano quando passou por Chicago.

Outro aspecto bastante importante a respeito do processo de doutoramento de Frazier é que, apesar de estar lotado na universidade de Chicago, uma parte significativa de seus estudos de campo foi feita na Fisk, no Sul, com sua chegada no verão de 1929. Nesta instituição, ele foi congratulado com o cargo de professor visitante e, depois de um árduo trabalho tendo de manejar a burocracia universitária, recebeu financiamento suficiente para suas pretensões de pesquisa através do *Social Science Research Council*.

Doze mil dólares foram destinados a Edward pesquisar por três anos as relações familiares entre os negros habitantes do sul estadunidense — pesquisa que concretizou a emergência do sucesso de uma carreira acadêmica que perdurou a deslanchar. A rede de apoio de intelectuais que se reuniu em Chicago foi fundamental para o processo, sobretudo a figura de Robert Park que não poupou esforços para viabilizar o trabalho de Frazier.

Parecia ser contraditória a escolha de Edward em voltar para o Sul — região com a violência racial mais acentuada — mesmo depois de fincar os pés numa instituição renomada com professores que, à época, foram referência nos estudos sobre relações raciais do ponto de

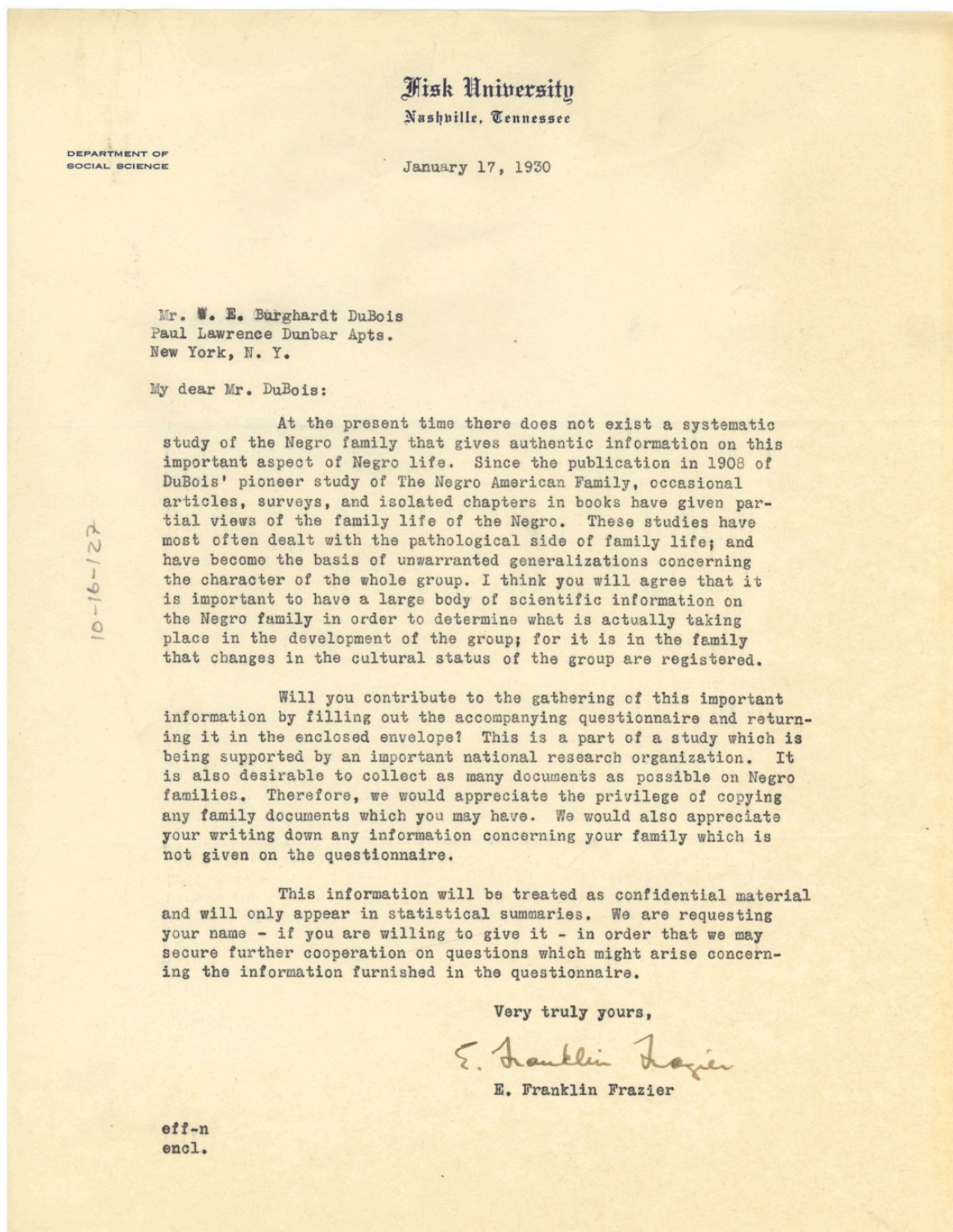
vista sociológico. Acontece que *Fisk* havia se tornado um centro emergente de artes liberais mais proeminente para estudantes afro-americanos.

O departamento de ciências sociais estava sob liderança de Charles Johnson, um homem negro, que tentara promover modificações curriculares significativas para ampliação do debate sobre raça no contexto estadunidense. Mesmo diante de respostas negativas em relação a determinados pedidos, os movimentos promovidos por Johnson, assim como outras especificidades, promoviam um ambiente mais atrativo para jovens pesquisadores negros interessados no cenário de conflito/diferença racial.

Ademais, sem uma oferta concreta de trabalho para lecionar em alguma universidade, seu deslocamento para *Fisk* parecia ser a única possibilidade viável para concretizar sua atuação como professor no ensino superior. Foi a partir dessa trama que Frazier viu condições benéficas para elaboração de seu trabalho de campo sobre a família afro-americana.

Liii My dear Mr. Du Bois

Imagem 2 - Carta de E. Franklin Frazier a W. E. B. Du Bois



O pedido emblemático feito por Frazier nos tempos em que terminava seu doutoramento em *Fisk* para W.E Du Bois soa pretensioso para os arranjos acadêmicos atuais, se pensarmos na possibilidade de solicitar o preenchimento de um formulário para obtenção de dados pessoais/familiares às nossas referências intelectuais.

Normalmente, com ressalvas a óbvias especificidades, optamos por tomar como objeto de pesquisa conjuntos de relações entre sujeitos que não reconhecemos como pares. A constituição da alteridade antropológica passa pela formulação de uma ficção de distanciamento, cuja existência do “outro” estudado se dá ou carrega uma marca de distintividade na relação com o ‘nós’ pesquisadores.²⁴ Esse preceito nunca foi levado a cabo para os trabalhos de investigação do sociólogo.

Além de usar e abusar de mecanismos quantitativos para elaboração de suas teses, como aplicação de questionários e operações matemáticas, suas pesquisas começaram de perto. A vontade por conhecer a fundo as histórias da família de sua esposa se justificava por seu interesse reflexivo a respeito da conformação de uma *burguesia negra* que, pouco a pouco, emergia nos confins do sul. Entusiasta dos ideais socialistas e crítico ferrenho das aspirações pequeno burguesas fomentadas pelo capitalismo, ele via com ceticismo o modo como uma gama significativa de pessoas de cor poderia se converter à lógica que demandava cada vez mais exploração dos que nasceram desafortunados.

Essa temática tomou conta da vida intelectual de Frazier na sua fase final. Antes de sua morte na década de 1960, ele ocupou seus escritos com reflexões sobre os grupos negros de camadas médias. Contemporaneamente, sabe-se que, por vezes, sua atuação nas ciências sociais é lembrada menos pelas discussões sobre a família negra e mais por conta de um livro que publicou a esse respeito. *Black Bourgeoisie* (1957) é polêmico, dizem os portais de divulgação da obra, que mapeia a evolução de uma classe de pretos do sul segregacionista. Ao lançar-se para o norte integrado no pós-guerra, esse grupo vê prosperidade e desenvolvimento para a raça. Nesse contexto, o livro visa dissecar as artimanhas alienantes que a busca pela brancura através da ascensão social carrega.

²⁴ No seminal artigo *A escrita contra a cultura*, Abu-Lughod (2018) descreve como, ao longo das décadas de constituição da disciplina, a antropologia desenvolveu estudos a partir da articulação de uma fronteira fundamental entre o pesquisador e as pessoas com quem se desenvolvem as pesquisas. Essa separação carrega inevitavelmente sentidos hierárquicos que, eventualmente, foram retificados por estratégias de constituição textual das etnografias, com o objetivo de produzir o sentido de “autoridade” do pesquisador. Esses mecanismos revelaram a necessidade de colocar em movimento estratégias de descolonização que possam borrar as fronteiras hierárquicas sobre as quais se estruturam a produção etnográfica. Nesse sentido, a autora reivindica uma escrita “contra a cultura”, onde possamos desenvolver estratégias de produção de conhecimento antropológico que desestabilizam a configuração de poder a nível global na qual a disciplina está inserida, além de romper com dualismos essenciais operados em fronteiras fixas entre pesquisadores e pesquisado, isto é, “pensar formas de escrever sobre vidas em que os outros passam a figurar como menos outros” (Abu-Lughod, 2018, p. 206).

Mas voltemos à questão do distanciamento. A prática de obtenção de dados de pesquisas por meio da biografia dos seus pares parece ser algo recorrente na metodologia empregada por Frazier — algo que as orientações positivistas contemporâneas à época poderiam vir a condenar. Anthony Platt revela que a aplicação de seus questionários de pesquisa se iniciava a partir dos seus próprios alunos negros e negras. Os primeiros estudos de parentesco feito pelo sociólogo foram realizados essencialmente a partir desse tipo de ferramenta quantitativa: a elaboração de questionários respondidos por estudantes sobre suas famílias, mobilizados em redes formadas a partir da sala de aula do professor. Dado o exercício de poder inerente à prática pedagógica, sobretudo na conformação clássica do ensino do início do XX, que discípulo poderia recusar a orientação de seu mestre?

A compreensão do parentesco elaborada por Frazier se assemelhava ao significado tradicional da noção de “genealogia”, ou seja, o mapeamento da constituição de gerações familiares a partir de um ponto de referência (ego). As questões no geral tinham como objetivo não só mapear a configuração atual dos lares no que tange ao status conjugal, ao número de pessoas, a quantidade de filhos, os graus de parentalidade de quem convivia junto, os meios e pessoas de provimento financeiro. Igualmente, ele visava medir o conhecimento das pessoas sobre a história de suas famílias.

Seu objetivo consistia em verificar a plasticidade da memória dos participantes em relação ao reconhecimento das gerações anteriores. Frazier tentava rasurar em conjunto com os entrevistados uma árvore genealógica para mapear a quantidade máxima de parentes que cada pessoa conseguia lembrar da sua rede familiar consanguínea. Com isso, seria possível traçar as séries de relações de uma estrutura de parentesco perpetuada ao longo do tempo, para conceber a “estabilidade” de cada agrupamento familiar.

Objetivando a junção desses dados, tomando o resultado de cada incursão via questionário como parte de um todo, Frazier advoga a elaboração de um estudo englobando as questões que sobressaem o universo fabricado pelo sociólogo. Um estudo que possa ofertar um produto sistematizado, fugindo da patologização arbitrária do racismo científico, com alta carga de robustez informacional e densidade teórica. Essa perspectiva se deve à crença na capacidade de generalização de um diagrama apresentado em uma pesquisa se sua robustez for comprovada. Uma investigação desse tipo poderia ser modelo para a compreensão de outras comunidades negras com características comuns às pesquisadas.

Ademais, como unidade que compõe um todo, na concepção da época a família é *locus* privilegiado, onde se pode observar a modificação do *status* cultural de um grupo ao longo do tempo. É na família que o “social” nasce e se estende por suas constantes

transformações. Onde se rompe o laço genealógico se perde a memória, o passado, a história e a própria identidade cultural. É por isso que tanto interessou a Frazier o mapeamento da origem familiar dos negros que, desde o sul, migravam para as cidades do norte. Carregando a ancestralidade dos cinturões do algodão e da cana, eram descritos quase como um povo fechado em si mesmo, com características singulares e carregados de barreiras sociais que os distinguiam de outros camponeses.

O registro dos laços de tempos longínquos se fazia proeminente para formular o que ficou e o que se perdeu e, sobretudo, para afirmar a capacidade de adaptação social daquele povo frente a qualquer outro que ousasse se intitular naturalmente superior. Despido do fascínio pelo “presente etnográfico” que tomou os etnógrafos contemporâneos de sua época — discípulos da escola de Malinowski — Frazier não tivera pudor algum em investigar as dinâmicas de mudança social com cunho histórico.

Um marco estrutural importante em torno desse jogo de acesso à memória das famílias pesquisadas é o período da escravização. Esse é, podemos assim dizer, o marco central para elaboração das principais chaves explicativas para questões em torno da experiência familiar da população negra referenciada.

Ademais, um pressuposto sorrateiro, que vivia na ordem do dia das formulações acadêmicas nas ciências sociais, também balizou as investigações frazieanas. O modelo de vida das famílias acessadas por Frazier era tido como disfuncional às inspirações modernas, frente à vontade de minar as barreiras contra a exploração e a discriminação racial. Algo nocivo havia contaminado o modo de se relacionar dos negros livres, que lhes impedia de construir famílias com valores sólidos, com responsabilidade social, em busca do cumprimento de obrigações morais para o bem viver.

Corrompidos haviam ficado pelo pior dos males que alguém poderia suportar, a experiência de ser escravizado. Esse processo intenso de desqualificação física, intelectual, cultural e moral danificou certa capacidade de organização societária refletida, em primeira instância, no caráter nebuloso, promíscuo, desestruturado com o qual os negros faziam parentesco entre si. Na contramão daqueles que liam a diferença em termos de natureza humana, Frazier construiu sua chave explicativa desde um acontecimento puramente da ordem do “social” para descrever uma problemática que é igualmente sociológica.

Abre-se então a brecha para explorar a capacidade de transformação desses cenários. Se o problema é sociológico, não é inato; se não é inato é passível de mudança. Esse é um ponto bastante importante que traça uma linha na conformação da trama que sustenta o debate sobre a família negra nas ciências sociais e, em particular, no pensamento antropológico.

Trata-se de uma reflexão complexa, ancorada em análises que buscam reivindicar e descrever fatos explicativos para grandes transformações sociais. Notadamente, explicitar os termos que ocasionaram a precariedade da vida negra no pós-abolição e descrever como tal população rearranjou suas práticas de socialização e dinâmicas culturais depois de serem forçadamente deslocadas do continente africano para as Américas.

Dentre os capítulos finais de sua mais recente obra, Olívia Gomes da Cunha (2020) rastreia os diferentes tipos de engajamento que cientistas sociais articularam com o departamento de antropologia e sociologia da universidade de Fisk nos anos de 1920 a 1940, entre os quais estava Franklin Frazier e suas investigações sobre a família negra.

A autora promove um debate sobre as modulações feitas por essa rede intelectual acerca do conceito de *'plantation'*. Segundo sua perspectiva, a noção de plantação é um artefato conceitual que fora intuído naquele contexto para articular uma gama de experiências sociais particulares, calcadas no trabalho escravo em áreas rurais relativamente isoladas, com algumas supostas semelhanças que poderiam ser estudadas e comparadas. Uma lista infinita de associações, diz Gomes, foram capazes de evocar a plantação, como indicador de uma "cultura distinta", em diferentes momentos e territórios, com temporalidades, atores e finalidades diversas.

Cunha constroi um mapeamento dessas associações, sobretudo aquelas que ligavam a plantação ao *Deep South*, para demonstrar como esse modelo de sociedade, tal como concebido pelos estudiosos, poderia ser transformado e adaptado de maneira recorrente sem que sua forma originária fosse perdida. A autora propõe uma abordagem metodológica que mergulha em fundos documentais, arquivos institucionais e coleções etnográficas de cientistas sociais e segue os indícios ou as "linhas" dispersas que permitem vislumbrar quadros de articulação do conceito em diferentes dimensões. A variação mais ou menos dispersa da noção, que se encontra em elementos localizados, assim como em elementos abrangentes, leva a autora a comparar a Plantação a um "objeto fractal" (Strathern, 2018).

As frestas talhadas por ela a respeito dos procedimentos operados naquele contexto, que fazem vir à tona certa modulação a respeito da noção de plantação operada pelos pesquisadores de Fisk, deixam ver ou abrem possibilidade para (re)construirmos as condições para a emergência do tipo de problematização feito por Frazier a respeito da família negra.

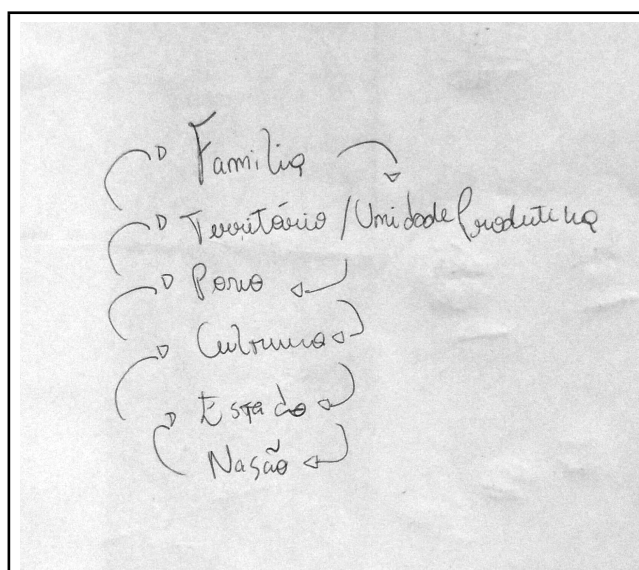
As especificidades do sul estadunidense se apresentavam como uma diferenciada unidade de investigação para os cientistas sociais interessados no desenvolvimento da nação. Em contraste com o norte em plena modernização, os estados sulistas eram marcados por uma

lógica de produtividade econômica baseada no trabalho em grandes latifúndios, acabando por compor uma sociedade à parte, com dinâmicas de funcionamento que se distinguiam do norte.

O chamado “sul profundo” constituiu-se como um região colonial, digna de comparação às sociedades primitivas de pequena escala, tal como analisadas pelos cientistas sociais da primeira metade do século. Esse modo de configurar a “plantação” foi a imagem sobre a qual os pesquisadores se ancoraram para investigar o território que, em suas diversas faces, se mostrava em desacordo com a modernidade nascente do norte.

Um espaço anacrônico, isolado, segregado, estável e tradicional: assim era a paisagem completamente domesticada pela cultura de escravização que a formou, perpassada por grandes esplendores feudais e com modos de vida estabelecendo entraves para os novos ares desenvolvimentistas que ansiavam por vir. Os negros do cinturão algodoeiro, recorrentemente descritos como “povo” e apreendidos holisticamente tal como feito com os “primitivos”, carregavam um modelo de socialidade diferencial, definido por essa cultura da plantação (Cunha, 2018) — aspecto visível em outras localidades através dos esforços comparativos dos antropólogos que buscavam estabelecer conexões com a vida dos negros do sul e de outros lugares do continente, como na América Latina e no Caribe. Era como se a existência de uma sociedade completa transparecesse dentro de uma única unidade produtiva.

Essa moldura produz uma relação de sobrecodificação entre as categorias que implica numa retroalimentação da disfuncionalidade:



Deste ponto de vista, podemos nos perguntar, às famílias negras são disfuncionais porque elas emergem de uma cultura atrasada ou é a disfuncionalidade da família que produz

um atraso da cultura sulista em relação ao resto do país? Quando esta lógica é empregada, a desestruturação da família negra não precisa de mais nenhum movimento de significação externo para ser definida e justificada. A forma tautológica da argumentação constitui um círculo analítico vicioso que se legitima sem esforço, por operar dentro dum movimento constante de autojustificação.

Intuo que os estudos postulados por Frazier a respeito da vida negra foram ancorados nesse enquadramento originário da plantação tal como discutida pela professora Olívia. O que distingue sua abordagem de outras que vieram a compor tal perspectiva é a aposta pela análise da formação dessa socialidade através de processos de exploração e violência que produziram a marginalização dos negros no curso da modernização estadunidense. Diferente do primitivismo imbuído nas análises dos povos indígenas, que trata a diferença como dado natural, origem e fim em si mesmo, o atraso dos negros frente à nação foi resultado de um complexo processo de mitigação de valores e constituição de laços que desestabilizou as funcionalidades de certo sistema.

Frazier encontra na família o *locus* para a análise desse processo com o objetivo de explicar as razões pelas quais as condições de vida e o modo como os negros do sul se relacionavam eram tão precários e pecaminosos. A família aqui aparece como um espécie de mínima unidade para investigação do social — um recorte fulcral, emblemático para a investigação de um modelo de socialidade como um todo.

Ele replica a chave explicativa hegemônica das ciências sociais no início do século que percebia a família como uma espécie de núcleo primário para constituição da socialização, produzindo uma linha de argumentação que retifica o lugar da família como uma entidade inevitável. No limite, um organismo “natural” para o advento de relações sociais e de outras instituições que dela poderiam derivar. Por outro lado, Frazier organiza um duplo movimento ao ousar deslocar a natureza da disfuncionalidade da família negra para uma explicação propriamente sociológica a respeito do problema. Sua analítica reifica a família em uma direção, ao passo que promove uma desnaturalização da mesma quando lhe atribui características sociais para compreensão do seu funcionamento.

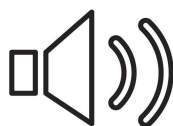
As idas e vindas da transição demográfica das famílias do sul que migraram para o norte revelavam a necessidade dos processos de adaptação dos negros frente a sociedade de classes que emergia com o novo tempo. Era aí que as dificuldades se assentavam, com o descompasso que carregavam da vida em um sul localizado no passado em direção ao norte que se fazia presente com aspirações no futuro.

O sociólogo empreendeu um estudo sobre os valores adotados por algumas famílias no que tange às suas relações de namoro, escolha de cônjuge e formação de laços parentais. As conversas que teve com pessoas afro-americanas em Chicago descendentes ou migrantes de famílias vindas do sul, especialmente de Nashville, considerado um estado de transição, é fruto da imersão em suas reminiscências pessoais, no estabelecimento de conexões com parceiros de universidade ou estudantes cuja origem parental é a Plantação, enquanto uma forma social distinta. Ela aparece enquanto mosaico, em narrativas de memórias que acionam um tempo e territórios distantes para rastrear o movimento de mudança, deslocamento e mobilidade que marcava a vida familiar do negro em constante transformação.

O apreço pela análise dos valores e pela conduta comportamental se justifica pelo interesse pragmático que Frazier sempre demonstrou em seus estudos. O negro era um problema sociológico para o bem-estar da funcionalidade do sistema e a plantação era um problema social na medida em que se constituía como uma pedra para a modernização do país. Daí o aspecto fortemente normativo das conclusões postuladas no estudo do sociólogo, que antes de oferecer apenas um detalhamento de tais problemáticas no plano das ideias, buscava mobilizar uma agenda política a partir de cada investigação.

I.iv Mamãe, venha ver aquele corvo²⁵

Áudio 1 - *Mama come see dat [sic] crow*



Fonte: Library of Congress

A gravação datada de 18 de junho de 1939 se inicia com uma descrição breve de Zora Neale Hurston a respeito da canção que vamos ouvir logo em seguida. Em tradução aproximada, Hurston diz que a cantiga, que se assemelha a cantos oriundos do continente africano, é dançada e cantada em um ônibus junto com momentos de alimentação coletiva. A antropóloga começa a contar com o auxílio de algumas palmas turvas que se associam ao ritmo que ela embala com a própria voz, vibrante e pontiaguda.

²⁵ Título da música de apresentação de *Crow Dance* (vocal com palmas) interpretada por Zora Neale Hurston no *Federal Music Project Office*, em Jacksonville, Flórida.

No final do áudio que finda de forma repentina, Hurston solta algumas notas extremamente agudas — aspecto revelador do talento da romancista-poeta-antropóloga-artista que foi Zora²⁶. Esse material pertence a uma empreitada de pesquisa mobilizada nos anos 1939 por ela e outros pesquisadores, tendo o trabalho sido recomendado pela divisão da Flórida do *Federal Writers' Project* (FWP). O grupo viajou durante aquele ano por toda a extensão do Estado da Flórida com o objetivo de documentar aspectos culturais da vida afro-americana.

A trajetória de Zora na antropologia, espelhada pelo trabalho de campo que desenvolveu no projeto supracitado, foi traçada pela tradição de Franz Boas — antropólogo reconhecido por empreender com pioneirismo uma forma de estudo antropológico que introduz a historicidade para a análise dos costumes dos povos “primitivos” em questão. A história se faz meio para a compreensão das formas culturais, suas mutações e persistências através do tempo em meio às mestiçagens étnicas feitas em encontros compulsórios.

No balaio das misturas, determinados conteúdos poderiam se esvaír. O receio pelo desaparecimento de tradições culturais frente aos processos de mudança engendrou extensas agendas de pesquisas com intuito de documentar aquilo que ousara se perder. O registro, portanto, se fazia proeminente nas expedições. Graças a ele, hoje, oitenta e cinco anos depois, podemos ouvir a ferocidade e a delicadeza do canto de Zora Neale Hurston, no resguardo de uma canção folclórica.

“Estudos de folclore”, assim definia-se na época a prática empenhada por tais estudiosos que se debruçaram sob investigações dos negros forros²⁷ do sul estadunidense após a Guerra Civil. A mistura entre a herança colonial inglesa e os costumes africanos que ainda moldavam ações dos ex-escravizados e seus descendentes apareciam no centro da busca pelo entendimento desta chamada crioulização cultural (Price, 2003) — aspecto primordial da estudo da diáspora africana nas Américas pela antropologia boasiana nascente.

No palco do debate acadêmico, os agentes principais foram notadamente chamados de “africanismos” - aspectos culturais africanos que poderiam ter sobrevivido à devastação ontológica produzida pelo acontecimento da escravização. O que de legitimamente africano permanece nas práticas dos negros que aqui estão? Tal questionamento foi motivo de muita tinta gasta por aqueles e aquelas que se propuseram a discutir esse fenômeno instituído pela

²⁶ Para mais informações a respeito desta intelectual que vem sendo resgatada por antropólogos negros nas ciencias sociais brasileiras, indico as publicações de Basques (2019a; 2019b) e a edição especial do ano de 2021 da revista *Ayé: Revista de Antropologia da UNILAB* intitulada "Fire!!! Textos escolhidos de Zora Neale Hurston".

²⁷ População negra que não vivia mais sob o status jurídico de escravizados, eram dotados de cartas de alforria que lhe libertaram do mercado formal de escravos.

antropologia da época, ansiosa por descobrir o que de novo havia sido forjado que pudesse definir a delimitação de novas culturas crioulas específicas da experiência americana.

Se, por um lado, o empreendimento teórico de Frazier a respeito da vida afro-americana reivindicava aspectos estritamente políticos em sua elaboração, por outro, os antropólogos contemporâneos de seu tempo afastaram-se cada vez mais das dimensões conflitivas, desiguais e predatórias que envolveram os procedimentos de mestiçagem cultural. Esse foi o caso de colegas de Zora, filhos outros do Papa Boas, como era chamado por seus discípulos na época. O nome mais pertinente desta turma para discussão que traço aqui é o de Melville Jean Herskovits.

Antropólogo de origem judia, Melville estudou em Coimbra no início da década de 1920. A influência da perspectiva boasiana em seus trabalhos é notória. Ficou reconhecido internacionalmente por trabalhar de forma explícita o conceito de *aculturação* em suas etnografias. Num primeiro momento de sua carreira, esteve imerso na elaboração de teses que discutiam as especificidades culturais de povos africanos. Seu trabalho de doutoramento resultou em um estudo bibliográfico sobre a importância do gado para diversas comunidades ao longo do leste africano. Esse contexto contribuiu para sua titulação enquanto “antropólogo pioneiro” dos estudos africanos mobilizados nas Américas.

Herskovits foi também bolsista do *National Research Council* logo depois do término de seu doutorado, em 1923. Empenhado na missão de Boas em prol da derrubada do racismo científico vigente na época, se envolveu em estudos de antropometria em busca de evidências físicas para comprovação da igualdade das raças. Nesse contexto, esteve em contato com debates efervescentes mobilizados por teóricos negros à época, sobretudo aqueles que estavam em formação e desenvolviam pesquisas em Howard, em Washington D.C — lugar onde Herskovits exerceu parte de suas atribuições como bolsista do NRC.

Um dos cenários etnográficos importantes para as pesquisas feitas por ele foram as movimentações artísticas, acadêmicas e culturais entre os afro-americanos que emergiram no bairro do Harlem em Nova York. É nesse imbróglio que a trajetória de Zora cruza as pesquisas do antropólogo judeu. A escritora é contratada por Herskovits para atuar como assistente de pesquisa em seu projeto, já que sua inserção na comunidade negra no bairro lhe garante acessos para constituição de determinados dados de pesquisa que ele mesmo jamais poderia obter.

Mais de uma década antes de iniciar suas peregrinações pelo Sul, em viagens que lhe renderam materiais para suas principais publicações no campo da antropologia e fora dela, Zora já se fazia antropóloga exímia da cultura afro-americana, tendo sido o seu trabalho parte

essencial dos estudos de Herskovits naquela época. Kevin A. Yelvington (2016) destaca que a interlocução do antropólogo com cientistas sociais e filósofos negros entre os anos de 1920 e 1925, sobretudo sua relação com W.E. Dubois e Alain Locke — um dos fundadores do movimento *Harlem Renaissance* — representou uma virada de chave primordial para a forma como Herskovits via as manifestações culturais dos negros norte-americanos.

O antropólogo havia apenas observado a dita cultura africana *in loco*, cujo contato com manifestações adversas à cultura dominante se dava de maneira rarefeita, apenas através das agências coloniais. O contato da cultura nativa com a agência das instituições colonialistas não era um fato que aparecia em evidência nas análises das dinâmicas de construção de relações naquele tipo de cenário.

A observação das dinâmicas de contato, mudança e permanência das culturas aparecia para si como novidade naquele instante. Desse modo, adotou-se a perspectiva confortável e recorrente entre os seus de que a vida afro-americana que lhe florescia aos olhos em nada se diferenciava dos padrões brancos em sua essência. Acontece que Locke, Du Bois e outros estudiosos negros com quem estabeleceu conexões dentro e fora dos EUA discordavam dessa posição.

Tal influência levou Herskovits a adotar o argumento que lhe deu grande prestígio nas ciências sociais ao longo de décadas. Suas publicações subsequentes ao período em que foi bolsista no NRC confluíram esforços para comprovar aspectos propriamente africanos, que vigoravam nas construções culturais dos negros no novo mundo, assim como reivindicava a militância negra à época.

Valores, costumes, filosofias, saberes oriundos de África foram constituídos como fonte de orgulho e autoempoderamento, com o objetivo de aniquilar as forças racistas que despiram a autoestima e a preservação da memória afro-americana. Além disso, demonstrar a existência de legados culturais africanos entre os negros explicitava de forma concreta o argumento de que “a cultura” não era propriedade exclusiva dos brancos, mas sim um atributo de todos os seres, algo inato a natureza humana.²⁸ No quadro operacional da antropologia, tal aspecto foi traduzido pela recusa às abordagens assimilacionistas até então reivindicadas por Herskovits e a adoção da defesa irreversível de uma herança cultural que se fazia permanente mesmo diante das mutações históricas.

²⁸ Retomada entre 1960 e 1970 na esteira da luta pela ampliação dos direitos civis e afirmação e valorização da identidade afro-americana, após um período de relativo esquecimento, por força da preocupação, por parte de estudiosos e ativistas, com a integração racial nos Estados Unidos, sobretudo nos anos de 1940 e 1950.

As aspas que percorrem os excertos deste texto em que me refiro à noção de cultura servem para demarcar a obsolescência com a qual esse termo convive na atualidade. A virada pós moderna demonstrou como, ao longo de décadas, a antropologia se ancorou em determinados dispositivos epistemológicos que produziram um conjunto de diferenciações e similitudes em direção às relações que buscamos teorizar. A noção de cultura foi um desses conceitos-chave que possibilitou a construção de um modo específico de olhar e refletir existências diversas como se fossem unidades monolíticas, blocos coesos e coerentes que revelavam um conteúdo por de trás de suas formas superficiais.

A cultura era vista como uma entidade pré-existente, formulada e perpetuada por si mesma, e que carecia de intervenção antropológica para que seu conteúdo fosse revelado e analisado. Com o passar do tempo, aprendemos que tudo isso que denominamos “cultura” por décadas — seja no plano da materialidade das práticas religiosas, nos comportamentos sociais, nas vestimentas, nas culinárias, nos objetos ou no plano subjetivo da formulação de estruturas mentais que guiam nossas ações — nada mais é do que a manifestação da inventividade antropológica no contato com um mundo diferente daquele vivenciado pelo etnógrafo (Wagner, 2009).

Herskovits emprega, portanto, esse engendramento para análise da vida afro-americana: a descrição analítica de uma entidade pré-discursiva, passível de ser mapeada no processo de diferenciação de seus traços ao longo do tempo. A cultura dos negros nos Estados Unidos era fruto do contato de outras duas culturas distintas, a cultura europeia e a cultura africana. Para o autor, a cultura africana permaneceu apenas nos aspectos mais profundos das interações dos povos da diáspora africana nas Américas.

O estudo dos padrões de parentesco entre os negros americanos foi empregado por Herskovits com o objetivo de investigar tais estruturas profundas, denominadas por ele de “sanções”, que estavam no seio de aspectos diferenciais das redes parentais distintas do padrão de família nuclear europeu. As sanções revelavam a permanência de um passado africano autêntico num presente recheado de forças mutantes.

As representações do passado africano no cotidiano estadunidense foram traduzidas não só em modos de relacionamento familiar, mas também em outros aspectos da vida, vistos como *locus* fundamental onde os negros guardavam suas raízes com a África. “Focos Culturais” onde as populações depositavam suas energias para resguardar aquilo que de mais puro permaneceu depois das destituições identitárias promovidas pela escravização, a saber: as manifestações religiosas e os ritos artísticos como os cantos e as danças.²⁹

²⁹ Cf. *The Myth of the Negro Past* (1941).

Nesses âmbitos, parecia resguardar um conteúdo cultural que não se perdeu. Conteúdo que foi construído como fonte de evidência em discursos científicos, além de ser utilizado como sinônimo de orgulho e empoderamento afro-americano para movimentos sociais. Diante das atrocidades ocorridas durante a segunda guerra, com a captura de símbolos religiosos e de pertencimento étnico para promoção de discursos de ódio e práticas genocidas, os redutos negros estadunidenses começaram a dispor mais enfaticamente de estratégias e narrativas nacionalistas, em busca de promover a união e solidariedade negra americana de forma concreta e organizada.

Esse cenário foi descrito por certa literatura como advento do “novo negro”, com uma nova ideologia racial e formas de organização política da época que colocavam a herança africana no centro dos debates. Esse movimento, entreposto nas bordas de um cenário de reorganização das alianças internacionais na arena geopolítica global, se dava em correlato ao nascimento da antropologia moderna boasiana, que tentava se desvencilhar das artimanhas do etnocentrismo dos estudos clássicos em etnologia (Kuper, 2002).

É importante salientar que uma das viradas-chave propostas pelo tipo de estudo antropológico feito neste contexto reside, justamente, na concepção de que o entendimento das práticas culturais contemporâneas à época deveria se voltar para o estudo de seu traçado histórico — uma aposta na diacronia, no estudo da história, para compreensão dos sistemas de significados culturais vigentes. Nesse sentido, a episteme da emergente ciência da cultura se afina perfeitamente a nova ideologia do orgulho negro, que se assentara em concepções panafricanistas³⁰.

Tais origens, em muitas ocasiões, foram cartografadas *in loco*, a partir de incursões em territórios que representavam o passado do negro norte-americano. Esse foi o caso das etnografias construídas por alunos de Herskovits no Caribe (Sansone, 2023). A imersão no mundo dos chamados “negros do mato” no território do Suriname se constituía como uma espécie de estágio prévio, um treinamento, para estudo de uma realidade africana “de fato”, verdadeiramente autêntica e singular. Voltamos aqui a noção de *território anacrônico* criada por McClintock (2010), quando percebemos que os quilombolas das áreas rurais eram percebidos como ancestrais contemporâneos dos negros da cidade, no instante em que a

³⁰ O Pan-africanismo foi um movimento político-social surgido nos Estados Unidos no final do século XIX e que se desenvolveu em diversas manifestações ao longo do século XX. Além dos EUA, o movimento repercutiu ideologicamente em dimensões internacionais, tendo influência nas comunidades negras de países caribenhos e regiões da Europa, sobretudo na França. Marcus Garvey, um ativista, escritor e comunicador Jamaicano foi um dos grandes líderes da filosofia pan africanista que também influenciou movimentos de descolonização em países africanos.

distância territorial/espacial também implica numa sensação de distanciamento temporal-cronológico do estágio de uma cultura à outra.

Em um importante artigo para o tema, publicado em 1991, o antropólogo negro David Scott produz uma análise da antropologia dos povos de ascendência africana no novo mundo produzida em território norte-americano. Através dos trabalhos de Herskovits e Richard Price, David discute como a antropologia emplacou um lugar de autoridade para análise do negro através da construção de um vocabulário supostamente capaz de explicitar as continuidades históricas ou pontos de conexão entre artefatos narrados em memórias contemporâneas — fontes inequívocas de veracidade — e passados autênticos ligados aos tropos "África" e "escravidão".

Trouillot (1995), quando se dedica ao estudo das condições de produção da história, destaca que toda a concepção sobre o passado — e em última instância do próprio conceito de "História" — é um artefato socialmente produzido, que envolve práticas de diferentes atores situados e envolvidos em dinâmicas de disputa. Neste sentido, a reflexão empregada pelo intelectual haitiano é valiosa, porque destaca a necessidade de produzirmos o rastreamento do poder na constituição das narrativas históricas, sem deixar de lado as lacunas e os silêncios produzidos e constitutivos desse processo.

Mama see that crown, a canção “folclórica” registrada por Zora Neale Hurston, certamente faz parte do conjunto de elementos performáticos que, sob o crivo do culturalismo empregado por Herskovits, teria guardado características de uma herança resistente à transposição atlântica. Apesar de se instituir em diálogo com movimentações antirracistas em coletivos de orgulho negro como aludi anteriormente, a abordagem antropológica a respeito do tema não discutiu as problemáticas em torno da distribuição do poder, da violência e exploração, próprias deste contexto de contato cultural forçado através da escravização e colonização nas Américas.

Mesmo nutrindo-se, direta e indiretamente, de uma série de referências negras ao longo da sua trajetória profissional, o antropólogo recebeu notoriedade por seu trabalho no âmbito dos estudos afro-americanos de forma solitária. Teve oportunidade de instituir programas de pós-graduação específicos para esta área de estudo, seu nome ecoou por diversas décadas em ementas de disciplinas por universidades afora, que buscavam abarcar aspectos do estudo antropológico sobre a vida negra no continente americano. Seus contemporâneos de pesquisa — sejam eles filhos do Papa Boas como Zora ou colegas remanescentes de Howard como Alain Locke e Harris — não tiveram o mesmo destino.

Outra assimetria flagrante em relação a difusão e reconhecimento de obras e trabalhos produzidos a respeito dessa temática no campo dos estudos afro-americanos é a trajetória de Jean Price Mars — grande interlocutor do casal Herskovits e anfitrião de sua estadia no Haiti. Mars foi alguém que mobilizou recursos pessoais e disponibilizou suas pesquisas para o trabalho que Melville e Frances Herskovits vinham desenvolvendo. Contudo, as teses do antropólogo caribenho sobre crioulização cultural nas regiões que sofreram o contato violento da colonização euro-americana jamais foram incorporadas e reconhecidas por seus pares “pioneiros”. Tais aspectos relevam o lugar um tanto instrumental que teóricos negros como Zora e Jean ocuparam no processo de construção e consolidação dessa rede transnacional de pesquisa, lugar no qual o debate sobre a família negra aflora.

I.v Dos becos do Harlem às vielas de Salvador

E. Franklin Frazier e Melville J. Herskovits realizaram trabalho de campo sobre a “família negra” na Bahia praticamente no mesmo período, nos mesmos locais e, ao que indica a bibliografia sobre o assunto, com alguns mesmos interlocutores. Apesar dessas semelhanças, as metodologias empregadas, os enfoques e os resultados de suas pesquisas divergiram radicalmente, o que instaurou um diálogo entre os dois autores na revista *American Sociological Review* nos anos de 1942 e 1943, recentemente traduzido pela ‘Ayé: Revista de Antropologia 2022’. Esse episódio ficou conhecido na literatura dos estudos sobre família negra como “o debate”.

Apesar das rugas no plano das ideias, os autores eram cordiais um com o outro no trato pessoal. Os textos de ambos sobre a experiência de famílias brasileiras virou um marco para o estudo da temática, por conta da maneira profunda com que suas abordagens foram incorporadas nos estudos subsequentes da temática em diferentes contextos regionais.

No final de 1939 Frazier já havia publicado *The Negro Family in the United States*. No ano subsequente, o sociólogo reuniu esforços para organizar uma candidatura a uma bolsa de pesquisa que pudesse viabilizar um trabalho de campo em algum país caribenho ou latino-americano. Assim, poderia expandir suas formulações de pesquisa em outros contextos empíricos. Seguindo o exercício de comparação transnacional, traço distintivo de constituição da agenda de estudos afro-americanos, seu objetivo era colocar em debate os dados apreendidos através das famílias de Chicago e os das famílias negras de outras partes das Américas. Nos dois meses que antecederam sua vinda ao Brasil, Frazier estudou a língua

oficial do país do seu escritório da Howard University e estabeleceu correspondências com cientistas que pudessem lhe ajudar em um território estrangeiro.

A chegada do sociólogo com Lorenzo Dow Turner³¹ no Rio de Janeiro e, posteriormente, na Bahia, bem como sua recepção pela branquitude local e seus arquivos de campo, aparece comentada em publicações de Sansone (2002a; 2002b; 2012, 2023), sendo também discutida por Cunha (2020) em sua publicação mais recente já mencionada aqui.

Na contramão das pesquisas em ciências sociais que vinham se desenvolvendo no país, pouco importava para a agenda teórica de Frazier explorar aspectos relacionados à espiritualidade africana no estudo das famílias daqui. Seu foco continuava estritamente relacionado ao desvio que tais grupos familiares vivenciavam em relação à norma social vigente.

Foram entrevistadas mais de cinquenta famílias — quase todas carregavam título de indigentes, não estavam registradas oficialmente perante ao Estado e eram frutos de uniões instáveis — ajuntamentos, agregados, aglomerados, pessoas casadas “maritalmente”. Outro aspecto dos grupos com quem teve contato era a ligação estrita com as casas de santo (aspecto irrelevante para o sociólogo), e a chefia feminina na condução da vida em coletivo. Frazier sequer chegou a conversar com muitos homens durante suas entrevistas ou estudos de caso, como ele mesmo costumava nomear. A maioria das casas era composta apenas por meninas e mulheres, os homens não paravam muito tempo nos arredores, seja por motivos de trabalho ou justificativas outras.

A instabilidade das uniões conjugais também era caracterizada pela frequência com que os ajuntamentos eram desfeitos e refeitos, mesmo após eventual nascimento de alguma prole descendente da união. Em não raros casos, as mulheres ficavam de forma exclusiva com as responsabilidades sobre os filhos oriundos da relação e voltavam para as casas das mães diante da impossibilidade de prover o sustento da família. Nisso, conformaram-se redes de mulheres com duas, três, às vezes até quatro gerações de uma mesma parentela residindo e compartilhando a mesma morada. Esse padrão enxergado pelo sociólogo do outro lado do atlântico em Chicago se repetia por toda a Bahia.

³¹Lorenzo foi um linguista norte americano que esteve no Brasil no mesmo período de Herskovits e Frazier. O objetivo do seu trabalho de campo desenvolvido na Bahia era pesquisar línguas africanas que teriam influência idiomas crioulos falados no sul dos Estados Unidos. Ele se debruçou mais detidamente sobre o idioma "gullah", bastante presente numa região que fica entre Carolina do Sul e a Geórgia. Lorenzo trouxe para o Brasil, com intuito de registrar cantigas e palavras proferidas em idiomas africanos no país, uma aparelhagem de gravação com uma tecnologia extremamente avançada que gerou centenas de gravações de áudio sobre as línguas utilizadas nos rituais do candomblé. O idioma *fon* falado na nação jeje e o *iorubá* das nações jeto e ijexá predominaram em seus registros. A trajetória de pesquisa deste intelectual é fascinante, ele esteve em contato com personalidades como Joãozinho da Gomeia, Martiniano Eliseu do Bonfim e Mãe Menininha do Gantois. A professora Olívia Gomes da Cunha (2005; 2020) desenvolveu extenso percurso de pesquisa sobre os arquivos de Lorenzo. O Museu Afro-Digital da Memória Africana e Afro-Brasileira da UFBA disponibilizou algumas gravações e imagens feitas por Lorenzo no sítio: <https://museuafrodigital.ufba.br/lorenzo-turner-1940-1941>

Mais tarde iríamos descobrir que tal modo de vida se repetia de forma semelhante por toda a extensão caribenha. Famílias com altas taxas de mortalidade infantil e número de partos, geridas e gestadas por mulheres que se sustentavam com trabalho doméstico, com a venda de quitutes, com a costura de cortes e com a prática de lavar roupas para fora. Os trabalhos braçais continuavam na ordem do dia para as populações enegrecidas, não alfabetizadas, encontradas em condições extremamente precárias de sustento mesmo após a abolição da escravatura.

Esta pobreza aparecia em primeiro plano nas entrevistas de Frazier, reveladas em suas notas de campo (Sansone, 2022). A miserabilidade se sobrepunha a qualquer aspecto outro que pudesse trazer à tona um sentido ou significado africano para a organização das práticas cotidianas. As atividades de acolhimento entre vizinhanças também se faziam presentes diante de qualquer crise que eventualmente pudesse eclodir. Nesse sentido, materialidades, costumes e rituais que remetessem à africanidade não poderiam servir de chaves explicativas para qualquer tipo de organização familiar, já que esta estava diretamente relacionada ao objetivo de sanar as insuficiências financeiras para manutenção da vida.

A religiosidade do candomblé brasileiro e a herança africana cultural na diáspora não apareciam como domínios necessariamente relacionados na pesquisa de Frazier. Em sua perspectiva, a busca pela África no estudo do candomblé servia apenas para celebrar achados em prol do culto à exotização do negro americano. Sua percepção a respeito do tema era estritamente política e econômica, com foco no desenvolvimento social e da prosperidade financeira dos negros no novo mundo.

Além da região do Cantuá, Frazier também entrou em diálogo com moradores negros de outros extratos sociais de Salvador. Registros indicam conversas com a família Alakija, descendentes diretos de uma rede de parentes enriquecida, distribuída por Lagos, na Nigéria, e em Londres, na Inglaterra. Quando questionados a respeito do que sabiam sobre a África ou suas origens no continente, os membros da família Alakija estavam entre os poucos que conseguiam se lembrar de legados genealógicos e culturais diretos significativos. De todo resto, quando a pergunta era sobre o que se sabia de África ou de seus antepassados familiares pré e pós escravização, as respostas eram curtas e negativas. Tais fatos levaram Frazier a concluir que o legado africano não tinha peso nenhum para determinação da vida familiar daqueles pessoas.

Herskovits chegou em Salvador com uma bolsa da Fundação Rockefeller em 1941, acompanhado de sua esposa Frances Herskovits. Ele possuía boas relações com a elite intelectual brasileira que estava se formando no campo das humanidades, principalmente com

a rede de pesquisadores circunscrita ao antropólogo Arthur Ramos. Herskovits possuíam grandes interesses no Brasil. O país não só era um lugar perfeito para estudar a preservação da cultura africana no Novo Mundo, porque era recheado de simbologias conectadas as práticas culturais africanas, mas também era uma região com um potencial enorme de desenvolvimento das ciências sociais numa região que carecia de instituições e departamentos de ensino de sociologia e antropologia bem estruturados. Ademais, a cordialidade da nação com turistas norte-americanos e europeus facilitava a transição do autor pelos locais de acordo com seu interesse de pesquisa.

Herskovits reuniu muitos artefatos que serviriam de material de comparação com dados extraídos em outros lugares das américas e principalmente do continente africano. Seu projeto de etnologia comparativa foi um dos motivos que o levaram para terras baianas - lugar onde os africanismos, segundo ele, poderiam ser encontrados em vários aspectos da vida cotidiana. Dentre eles, apareciam em destaque as organizações cooperativas em mercados de venda de alimentos em feiras a céu aberto e em outras atividades laborais.

Na esfera do parentesco, o antropólogo ficou entusiasmado com o sistema do “amasiado” e do cuidado colaborativo das mães aos filhos dos seus maridos gerados em relações com outras companheiras. O amasiado era um modo de relacionamento extremamente difundido na Bahia da época. Casais tornavam-se “amigados” sob o mesmo teto e viviam o matrimônio na prática, mesmo sem o registro legal do casamento. Essas relações poderiam se perpetuar por muito tempo, mas também eram desfeitas com facilidade se necessário.

A troca de esposa feita pelos homens ou o estabelecimento de vínculos amorosos e familiares com mais de uma mulher, sem qualquer registro institucional, foi lida por Herskovits como a perpetuação do sistema de poligamia - arranjo muito comum em certas localidades africanas.

O candomblé ganhou bastante espaço no trabalho de campo realizado pelo casal em Salvador. A maioria das entrevistas versava sobre os rituais litúrgicos. Pode-se pensar que esse fato é um tanto óbvio pelos interesses de pesquisa em questão, tendo em vista que nas práticas religiosas dos negros brasileiros a África se apresenta de forma pungente. Ao contrário de Frazier, Herskovits via a religiosidade como um conjunto de crenças que dava sentido à vida das pessoas. O candomblé dava aos indivíduos a sensação de pertencer a algum lugar, o senso de origem e o sentimento de integração a um coletivo que tem uma história calcada em raízes profundas. Todos esses aspectos satisfaziam as necessidades de ordem social e espiritual. Possuir cargos de prestígio, posições de elevado status hierárquico dentro

da organização litúrgica também apareciam como elementos importantes para compreender a centralidade da religião na vida dos negros baianos.

Ao contrário de Frazier, o material de campo dos Herskovits não contém identificação ou informações pessoais das pessoas com quem fez entrevistas. O esforço de registro se mantinha em descrições detalhadas de rituais, sacrifícios de animais, banhos espirituais com folhas específicas, organização e trabalho nas roças, explicação de peças e artefatos litúrgicos diversos.

Um aspecto interessante da metodologia empregada pelo antropólogo de origem judia é a utilização de materiais de pesquisa construídos em outros lugares, como livros, objetos, descrições linguísticas, para mostrar para os entrevistados de novas regiões por onde viajou.³²

No caso da Bahia, Herskovits mostrou para algumas pessoas livros que possuía sobre o reino de Daomé. Ele questionava os interlocutores a partir destes artefatos, perguntando, por exemplo, se as pessoas sabiam do que aquele conteúdo se tratava. Isso causava um efeito na relação do intelectual com os “nativos”. Ele se auto-instituiu de autoridade quando demonstrava saber mais do que as próprias pessoas sobre as supostas origens das práticas que elas vivenciavam diariamente. Alinhado a isso, Herskovits negociava pagamentos para realizar imagens e gravações internas dos rituais que eram comumente proibidos para pessoas externas à vida religiosa.

O casal de antropólogos não restringiu sua estadia no Brasil a cidade baiana, eles participaram de conferências e encontros com outros pesquisadores. Ainda viajaram para o Rio de Janeiro, Porto Alegre e Recife. A estadia dos dois nesses lugares carece de documentação. Além das publicações em artigos sobre as características do passado negro na Bahia, Herskovits não publicou livros a partir de seus estudos no Brasil.

Na década de 1970, Sidney Mintz e Richard Price publicam a primeira versão da obra “A invenção da cultura afro-americana”. Os textos de apresentação das edições atuais do livro, revelam que os antropólogos norte americanos, especialistas no estudo de sociedades caribenhas, produziram os textos que compõem a obra logo após a eclosão das lutas por direitos civis nos EUA e a criação de uma série de departamentos de estudos africanos em universidades estadunidenses. Cenário propício para circular ideias que estavam em voga, numa época em que se dedicava muito esforço para compreender as raízes da identidade cultural afro-americana.

³² Para um aprofundamento detalhado das metodologias empregadas pelo casal Herskovits em suas viagens de campo, indico a obra “*The Root of Roots: Or, How Afro-American Anthropology Got Its Start*” (2003) do casal de antropólogos Richard Price e Sally Price.

Nesta coletânea, somos brindados por um capítulo exclusivo sobre a temática da família negra e, como não poderia ser diferente, os autores constituem algumas observações a respeito do debate Frazier-Herskovits forjado a partir de investigações feitas em território afro brasileiro. Os antropólogos argumentam que a transformação da cultura africana em cultura afro-americana criou padrões de interação que são específicos, mas não exclusivos, de sociedades crioulas, instituídas por meio do contato intercultural como a América colonizada por ingleses, portugueses, espanhóis e toda a região do Caribe.

Demarcam que a liberdade vivenciada pelos europeus em territórios coloniais não garantiu um sucesso maior no processo de transposição cultural para este grupo. Os povos nativos e a população africana escravizada nesse território, apesar de terem sido repreendidos em diversos casos quando manifestaram determinadas práticas próprias de seus territórios de origem, tiveram um impacto avassalador em processos de reconfiguração política e social que forjaram culturas fundamentalmente híbridas.

Os antropólogos partem do pressuposto de que o sistema social estabelece um sistema de conduta para os indivíduos que devem seguir uma lógica de interação e convivência ordenada pelas instituições formais. O plano da cultura, diferente da dimensão social, é o lugar das representações simbólicas que pautam valores, crenças e sentidos. A cultura se encontra num plano mais profundo do que as instâncias formais da vida social, ela conforma princípios gramaticais inconscientes, localizados em esferas subjacentes de atitudes comportamentais.

Deste ponto de vista, os autores advogam que o estudo da cultura afro-americana precisa emergir nas estruturas profundas de representação simbólica e não depositar foco em instâncias formais de organização social. Eles utilizam esse argumento para criticar um aspecto da teoria de Herskovits bastante difundido na época: a ideia de “modelo do encontro cultural”.

Em primeiro lugar, essa analítica pressupõe a “cultura” como um todo indiferenciado, estabelecido *a priori*, com conteúdo estritamente definido e delimitado que se choca com um outro pólo cultural mantenedor das mesmas características. Os estudos sobre a família negra - quando imbuídos da tarefa de atestar a presença ou falta de heranças culturais africanas nesse tipo de organização, pressupõe uma “cultura africana” generalizada com características comuns, dispensando considerações acerca da multiplicidade de origens das populações que atravessaram o Atlântico nos navios negreiros.

Ambos advogam por um deslocamento de perspectiva em torno dos dilemas de mudança *versus* permanência. O estudo das relações interpessoais, com foco na elaboração de

valores compartilhados e no estabelecimento de padrões de relacionamento feito pelas pessoas, pode revelar através da investigação de aspectos mais profundos, detidos em princípios filosóficos, comportamentais e psicológicos, algumas das semelhanças existentes entre as américas e o continente africanano.

Quando um antropólogo encontra algo que poderia estabelecer pontos de contato entre os dois territórios, seu trabalho não se resume à descrição e classificação das materialidades e seu conteúdo no plano das relações formais. De maneira adversa, sua tarefa é compreender os princípios subjacentes e os pressupostos fundamentais que dão sentido àquelas práticas. A diferença e a semelhança estarão presentes neste plano de estudo cultural que culmina num estudo das relações interpessoais onde a cultura atua como uma entidade mediadora.

Ainda nesta obra, os autores apontam para um caminho que será brilhantemente explorado por Trouillot (2018) em um artigo onde o autor elabora uma grande revisão bibliográfica da antropologia feita na e/ou sobre o Caribe. Trata-se da heterogeneidade inerente à constituição das lógicas de organização das sociedades afro-americanas. Os antropólogos afirmam que todos esses territórios afro-americanos, classificados como “sociedades híbridas”, jamais possuíram uma identidade, seja ela “mestiça” ou “pura”, por conta dos constantes processos de produção de diferenças que marcaram o período histórico em que foram forjadas. Jamais existirá uma “cultura afro-americana”, por isso apostam no estabelecimento de conexões aproximadas e menos em definições abrangentes.

PARTE II

nomes próprios (ou ladainha para não esquecer o nome delas)

Tatiana Nascimento

*em nome do casal
e do filho
da honra e do
Estado
de tanto desdém
em nome da família sagrada
é que convém:
esquecer
quem é
ela.*

*qual
é o nome que ela tem
aquele nome próprio
que a palavra mãe esconde
que a palavra esposa esconde
que a palavra filha esconde
que a palavra esposa esconde
o sobrenome esconde ela
mas
se o sobrenome da família
não soterra o nome dela
o nome próprio que ela tem,
quem*

*lembra o nome
dela, qual é o nome
dela, delas?
essas mulheres
que o governo
quer esquecer
hein?
quanto vale
a vida dela
quando ela sobrevive?*

*ela
que é sempre vista
como um tipo*

de ninguém?

*se o governo não nomeia a
importância da vida de
alguém*

*se não se importa com tanta
morte, tantos maus-tratos que
ela e tantas como ela
enfrentam também
tantas quase sem nome
mas
que cor têm
que sexo tem
com útero ou nem*

*qual chance mesmo
que elas têm?
chance de viver
de ser feliz
de ser tratada feito gente
não ser objeto
não ser posse
não ser mãe-de-obra do lar
nunca remunerada
qual chance de
nutrir corpo e alma
alimentar seus sonhos
não ser alvo
de esquecimentos programados
da violência programada
da morte programada
qual chance
que elas têm
tipo,
chance real
sabe?*

*de vida digna
de vida sua
vida inteira
se até o nome dela
se esquece
quando convém à moral
à família tradicional
seus costumes racistas
classistas, trans/femicidas
infanticidas.*

*mas,
sabe a vida?
a vida que quase não deixam
pertencer a elas
elas que
cuidam de tanto
de todos, a vida dela é
cuidada por quem?*

você sabe?

*a vizinhança em silêncio diz
amém
os homens de bem dizem
amém
o Estado de direitos diz
amém
deixa essa briga desse casal
a vida deles não é da conta
de mais ninguém
amém
a vida dela
é da conta de quem?*

*quem cuida da vida dela
hein?*

*será que tem alguém
que se lembra
quem é ela, quem são
elas?*

quais nomes

que vidas

que sonhos

que chances

elas têm?

Imagem 4 - Um mosaico dos “casos” estudados por Franklin Frazier na Bahia



33

Fonte: E. Franklin Frazier Papers, Coleção 131-1 a 131-147, The Moorland-Spingarn Research Center da Howard University.

³³Imagens da coleção intitulada "E. Franklin Frazier Papers," que abrange arquivos produzidos entre os anos de 1908 e 1962. A coleção consiste em materiais pessoais e familiares, correspondência, arquivos de assuntos, escritos de Frazier e outros, projetos de pesquisa e cadernos, fotografias, recordações, prêmios, certificados e álbuns de recortes. Os materiais dos projetos de pesquisa incluem notas e fotografias relacionadas à pesquisa do no Brasil.

II.i Um caso para ação nacional

Entre 1937 e 1940, E. Franklin Frazier e uma pequena equipe de pesquisadores conduziram entrevistas em profundidade com mais de 200 jovens negros, além de seus pais e membros da comunidade local, para produzir a obra *Negro Youth at the Crossways: Their Personality Development in the Middle* (1940).

O enquadramento moral que circunscrevia as investigações do sociólogo informava certa concepção acerca das relações de gênero, sobretudo no que tange ao papel “patológico” exercido pelas mulheres — figura proeminente da estrutura familiar negra.

Inicialmente, o sociólogo estava interessado em compreender casos de delinquência juvenil entre a população negra urbana. Ao buscar investigar os caminhos que levavam a juventude a cometer crimes, não seguir na escolarização formal e corroborar com um contexto de precariedade e violência nos guetos das cidades, Frazier se viu diante da necessidade de se inserir na raiz do problema. De acordo com sua concepção, esse contexto foi ocasionado pela falta de estabilidade e harmonia nas relações domésticas dos grupos que compunham a paisagem urbana daqueles bairros. Com isso em mente, ele buscou adentrar a área íntima da vida negra e suas complexidades, através de entrevistas individuais com pessoas que fizeram parte da onda de migração urbana no período entre guerras em Washington DC.

O conjunto de entrevistas de Frazier com as famílias e, principalmente, com as mulheres que lideravam tais grupos familiares revelou um arquivo com uma imensidão de assuntos ligados ao universo do parentesco, mas que não se restringia somente a ele. Nesse sentido, aspectos relacionados ao gênero e à sexualidade, a concepções culturais e ideologias políticas foram trazidas à tona na circulação de ideias entre Frazier e as mulheres negras e pobres da classe trabalhadora que sofreram com a pobreza urbana no país no início do século XX.

Esses agrupamentos familiares eram percebidos como um problema social e político a ser enfrentado. As formas de vida dissonantes dos padrões hegemônicos de relacionamento da família nuclear eram um impasse social ao progresso, ao desenvolvimento, ao bem das nações. Isso engendrou nos Estados Unidos e em países do Caribe políticas públicas para o enfrentamento desses dilemas a níveis institucionais. Talvez o caso mais conhecido desse contexto seja o Relatório Moynihan.

O esforço geral deste documento foi sintetizado pela seguinte frase descrita no final do texto: a política dos Estados Unidos é levar o negro americano a uma partilha plena e

igualitária das responsabilidades e recompensas da cidadania. Para este fim, os programas do governo federal relacionados com este objetivo serão concebidos para ter o efeito, direto ou indireto, de aumentar a estabilidade e os recursos da família negra americana.

A publicação foi elaborada pelo Secretário do Trabalho do governo Lyndon B. Johnson ao longo da década de 1960, tendo sua edição finalizada e lançada no ano de 1965. O contexto nacional estadunidense estava à época marcado pela emergência da luta negra contra os linchamentos, a discriminação racial e a conquista dos direitos civis. A atmosfera política em torno das ações governamentais concentrava esforços para construção de uma “guerra contra a pobreza” em prol do desenvolvimento nacional. A população negra, que se alastrava cada vez mais pelos centros urbanos, se constituiu como peça central do trabalho de higienização a ser feito para o estabelecimento de uma América concretamente livre e igualitária.

A liberdade e a igualdade do linguajar neoliberal são alguns dos principais tropos mobilizados por Daniel Patrick Moynihan ao longo da redação do documento. Daniel fora o secretário responsável pela autoria da política denominada *The Negro Family: The Case For National Action*, mas que ficou conhecida no senso comum por *Moynihan Report!* tamanha ingerência que sua pessoa teve na formulação do livro e das ações que se sucederam a ele. A íntegra do texto redigido pelo político e sociólogo, que posteriormente se tornou professor da Universidade de Harvard, se encontra facilmente no sítio virtual do departamento do trabalho do governo norte americano. (*U.S. Department of Labor*).

A imensa quantidade de gráficos distribuídos pela mais de setenta páginas do texto elaboram a tese central do seu autor que busca colocar a família negra norte-americana como um problema político para o avanço social e econômico da nação. Um aspecto interessante do relatório é o lugar institucional de origem do documento, assinado pelo ministério do trabalho e não em um órgão relacionado a políticas de assistência. Fato que revela a dimensão do problema a ser administrado pelas instituições do governo.

Na vitrine de um dos territórios mais influentes do mundo ocidental, a família negra é posta em destaque como objeto de ameaça e tensão frente às condições de bem viver dos afortunados pela brancura. Confesso que a leitura do relatório não causa surpresa para aqueles que, assim como eu, estão familiarizados com as estruturas anti-negras que regem as políticas de Estado do Brasil e de outros países. Entretanto, o certo imbróglio de sensações entre perplexidade, asco e amargura que tomou meu corpo ao longo da viagem por esse documento não foi algo trivial.

O Relatório, contudo, reclama, sem rodeios, firulas ou sem qualquer necessidade de tangenciamento, uma guerra nacional contra um conjunto de existências. Define a negritude como flagelo, instrumento de calamidade pública e terror nacional. Faz das mulheres negras âncoras do naufrágio e deposita nas suas capacidades de gerir e gestar a causa de tamanha periculosidade à política econômica em andamento.

Os dados que embasaram a política de proposição nacional foram construídos a partir das vidas negras que se instauraram na comunidade do Harlem nos anos 1960. Um nicho específico de pessoas serviu de espelho a todos os outros seres de cor dispersos pelo país. O uso de apenas uma pequena amostra generalizada a todo país não pareceu ser empecilho para constituição da veracidade das discussões apresentadas por Moynihan. O sociólogo acreditava fielmente, ou pelo menos fazia parecer acreditar, que os negros do Harlem poderiam ser um belo tipo ideal de como o resto das famílias negras se organizavam em todo o território.

Uma premissa básica foi tomada para a elaboração dessa agenda, premissa essa que pode ser lida como uma perspectiva teórica que motivou os estudos de Frazier acerca das redes de parentes entre os negros: a família como eixo organizacional da vida do indivíduo. Como uma instituição disciplinar, a família se constitui enquanto proto-Estado, capaz de formular - a partir da regulação externa e do aprendizado da autorregulação pelo indivíduo - pequenas políticas de regulação moral e ideológica que causam grande efeito a longo prazo na vida de quem as introjeta desde cedo.

A família, portanto, é meio eficaz de (re)produção social, na medida em que ela é não só a própria constituição da prole para continuidade da espécie, mas também o maior instrumento de sujeição, em sua capacidade de produzir corpos benéficos ao sistema. A família nuclear burguesa é uma instituição que serve para um tipo específico de Estado, que é, inclusive, tomado como pressuposto para o desenvolvimento de uma vida em sociedade.

Pierre Clastres (2017) foi exemplar ao demonstrar como determinados grupos indígenas operam lógicas de regulação e reprodução da vida social sem a necessidade de elaborar uma entidade estatal, como um eixo regular sob a qual a existência humana e não humana passa a ser administrada. Ao contrário, essas populações constroem seus modelos de socialidade com lógicas que visam destruir qualquer tipo de tentativa de centralização do poder e da coerção, o que as define como sociedades sem e contra o Estado.

Daniel Moynihan e sua obra reverberam ao longo do relatório esse ponto, ao reivindicarem a necessidade de estabilidade na organização familiar entre todos os cidadãos. A estabilidade se faz por meio da incorporação do padrão. Um padrão familiar norte-americano formulado organicamente durante a constituição da nação. Os negros são o

grupo que está mais longe de se enquadrar nesse padrão por uma série de motivos explicitados quantitativamente nesse documento. Um deles, de caráter histórico, é resgatado do contexto escravocrata.

Segundo o político — que a essa altura utiliza até o caso brasileiro para defender seu argumento — a rigidez dos senhores de escravos não permitiu que os negros aderissem a alguns ritos como casamentos com fé oficial, a não separação de casais em leilão e, por sua vez, a manutenção de grupos de família nuclear no mesmo espaço. Ou seja, os grupos eram forçadamente desestruturados, o que levou à destruição da incorporação da lógica familiar cristã. Repare que o processo de escravização em si não era fator determinante de repulsa por quem escreve, o mal maior foi a performance autoritária dos senhores na gestão dos corpos que detinha. Em certa passagem, Moynihan diz o seguinte:

No Brasil, o escravo tinha muito mais direitos do que nos Estados Unidos: ele poderia casar-se legalmente, poderia, e na verdade teria que, ser batizado e tornar-se membro da Igreja Católica, sua família não poderia ser desmembrada para venda, e ele tinha muitos dias em que podia descansar ou ganhar dinheiro para comprar sua liberdade. O governo incentivava a alforria, e a liberdade das crianças muitas vezes podia ser comprada por uma pequena quantia na pia batismal. (Moynihan, 1965, p. 13)

Resta nos perguntarmos porque no Brasil o caráter desestruturado e desestruturante das famílias negras também foi atestado por Frazier duas décadas antes, já que as instituições e os senhores escravistas deram oportunidades aos negros para se assimilarem aos ritos cristãos estáveis e moralmente seguros. Talvez Moynihan não tenha lido o debate na revista *American Sociological Review*.

Retomando os impactos das leis Jim Crown para precarização da vida negra, o documento admite que, embora estivessem livres da escravidão, os negros nunca gozaram plenamente de igualdade de oportunidades na sociedade estadunidense. Tal fato levou os homens negros, em especial, a vivenciarem grande assimetria na obtenção de alguma mobilidade social. A vulnerabilidade masculina frente à violência racial era tamanha que, além de estarem sempre convivendo com a morte iminente, as pessoas negras tinham o acesso ao emprego formal bastante dificultado.

Tais ameaças produziram uma inversão nas lógicas dos papéis de gênero nos grupos, inversão esta vista como fundamento da desestruturação familiar. Na impossibilidade de prover financeiramente os filhos e a esposa, o ressentimento do homem negro tomava conta da sua vida. Somado a isso, as mulheres negras eram obrigadas a sair de suas residências para buscar trabalho fora. Abandonaram, assim, seus filhos, marido e as demais obrigações domésticas que compunham sua existência. Aqui, Oyèwùmí (2021) acerta o nódulo central ao

destacar como o ser feminino na cosmovisão ocidental é definido pela estrutura organizacional da família nuclear. Nesses termos, a mulher não é sujeita autônoma de si mesma, sua realidade é determinada por seu lugar/papel enquanto esposa no ordenamento da família patriarcal.

Com a onipresença masculina, as mulheres carecem de capacidade para manter a estrutura familiar de forma estável, o que culmina no desequilíbrio que assola os lares negros, refêns das lógicas matriarcais impostas diante das adversidades. Isso retarda as tentativas das negras de se ajustarem ao modelo da família estadunidense. Sem alcançar o progresso, os negros se refugiam de forma cada vez mais intensa nos guetos urbanos — circunscritos por populações severamente enegrecidas. Perdem o contato com a civilidade branca e se veem contaminados pela lógica promíscua da informalidade familiar. Desse modo, vidas desprovidas de regulamento e relações tecidas sem laços rígidos evoluem para uma catástrofe epidêmica.

Com cada vez mais filhos e mais pobres, negros se reproduzem em abundância e fazem tudo aquilo que Frazier determinou como caminho para o fracasso social. Fracassam ao manter os filhos na escola, fracassam em dar-lhes adequada disciplina, fracassam em romper com as estruturas matriarcais. Todo esse contexto constituía os fatores do desalinho. Com o crescimento populacional, o problema do desemprego vai às alturas. O germe negro se espalha e sua patologia se dissemina, dada a velocidade exacerbada de infecções.

Quando publicou em 1962 seu estudo sobre a burguesia negra, Frazier atestou que a estabilidade familiar, bem como o seguimento da lógica patriarcal na organização das relações, permitia que os negros prosperassem financeiramente. Frazier ressentia o fato de seus semelhantes de cor não enxergarem os problemas que regiam seus caminhos. Ressentia que nem todos pudessem ter espelho numa figura masculina, forte e perseverante como ele teve. Não à toa, depositava seu sucesso acadêmico e profissional à figura de seu pai.

O menino vestido com indumentária vitoriana, em um terno e sapato brilhoso, com um penteado que enrolava os fios de cabelo em cachos, remetendo às perucas usadas pela aristocracia inglesa do século XIX, passou o resto de seus dias num jogo de mimese com a brancura que nunca lhe coube perfeitamente. Sempre levando a cabo o regime visual de respeitabilidade, tentou tirar dos negros com quem fez pesquisa o máximo de negrura que viu, seja no combate às teses racistas sobre a incapacidade de assimilação social ou nas reminiscências do continente africano que volta e meia apareciam como pedra no sapato de quem não tinha o menor interesse em ligar o povo preto a essa cultura primitiva.

A trajetória de Frazier refletida nas suas proposições teóricas e analíticas revela o modo como o intelectual tomou a civilidade moderna como pressuposto para a aspiração social. Enclausurado num jogo mimético com seu algoz, ele perpetuou uma série de reivindicações propugnadas por uma episteme racista, como parte dum esforço maior de ascender socialmente e integrar os quadros da sociedade norte-americana.³⁴

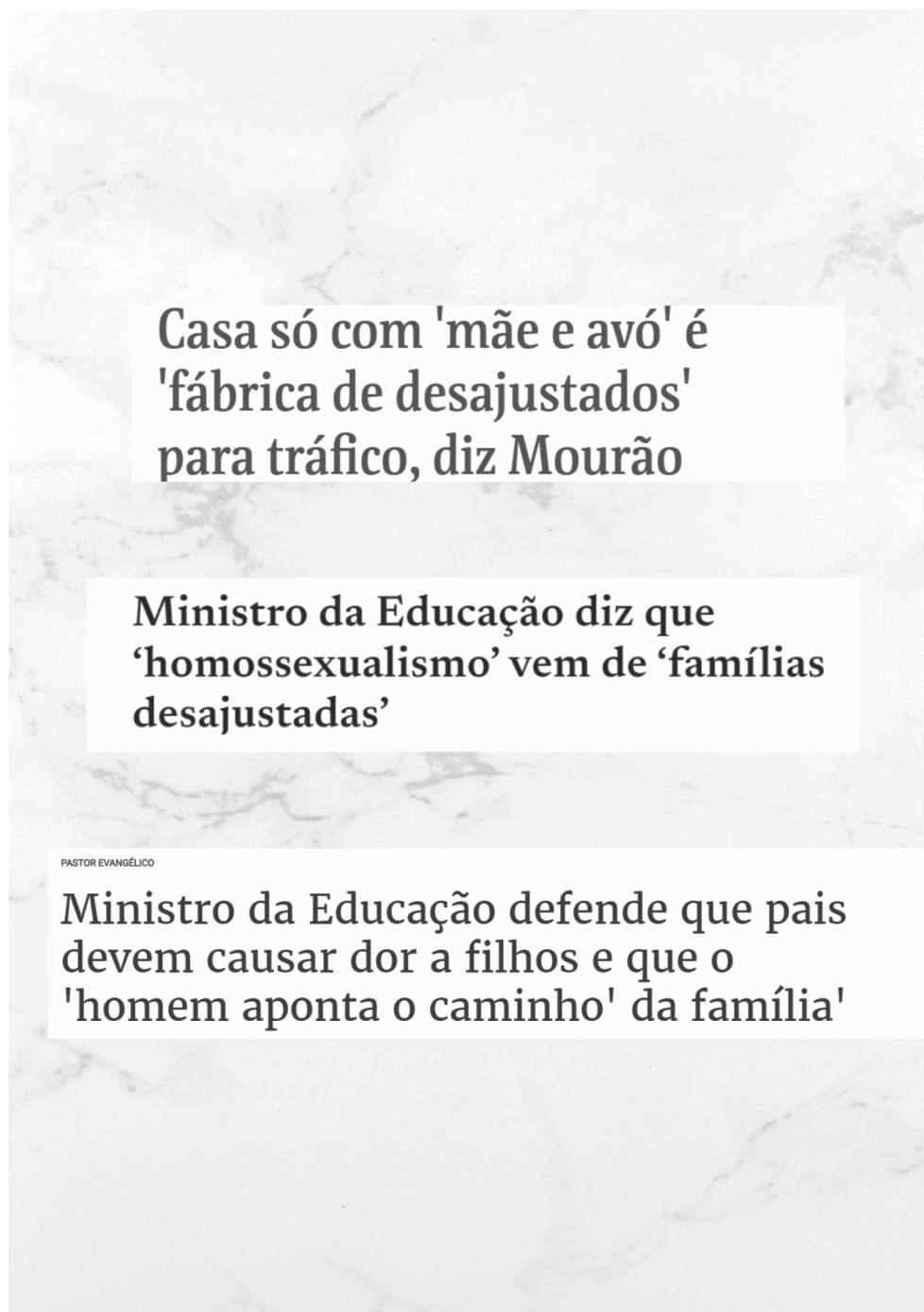
Crianças brancas sem pai pelo menos tinham contato com o padrão de costumes e de trabalho masculino ao seu redor, enquanto as mães, na maior parte das vezes, permaneciam em casa, diz o Relatório — retrato distinto do que acontecia com as crianças negras. O problema familiar do negro engendrou uma estrutura social distinta para essa população, que passou a viver sobre um prisma segregado, diferente do resto da sociedade norte-americana. Crianças sem pais tropeçam e fracassam, levando a sociedade junto com elas. Estabelecem uma subjetividade disfuncional que as transformam em bandidos, em força ativa de criminalidade. Elas sobrecarregam o sistema de assistência social, o sistema de segurança pública, tornando-se um fardo para a nação.

O relatório é redigido para lançar luz a esse problema, para fazê-lo ser visto e percebido enquanto tal, diz Daniel Moynihan. Um problema que carece de atenção e intervenção do governo federal. As mulheres negras entrevistadas por Frazier ao longo do Atlântico, dos becos do Harlem às vielas de Salvador, sem nome, sem pátria, sem ninguém, são objetos da ânsia por aniquilamento. Não de seus corpos servis (ou não só), mas de práticas que, na reprodução familiar, contrariam a reprodução do sistema econômico, político e social que fundamenta e rege os Estados Unidos.

³⁴ Cf. a noção de mimese colonial em Bhabha (1998).

II.ii Retratos que perduram

Imagem 5 - Manchetes de jornal



Fonte: Elaborado pela autora a partir de Gielow (2018), Putti (2020) e Martins (2020).

Dou início a este capítulo destacando como Franklin Frazier chega na família negra ao tentar traçar um fio até os primórdios do problema da delinquência juvenil. Lá na década de 1930 já se fazia presente a associação misógina entre desestruturação familiar motivada pela

chefia materna e o fracasso social de homens negros em múltiplas escalas. Sejam os pais vitimados pela conduta feminina ou os filhos que tomaram caminhos errados por conta da negligência materna, a culpabilização das mulheres sempre esteve no centro dos problemas.

Os excertos de notícias midiáticas destacados revelam discursos proferidos por políticos profissionais que fizeram parte do alto escalão do governo federal na gestão de Jair Bolsonaro (2018-2022). Hamilton Mourão, general da reserva do exército, atribui à família o núcleo central da vida em sociedade. Em suas palavras, a partir do momento em que essa instituição é dissociada, surgem problemas sociais. Problemas que atacam eminentemente áreas carentes, recheadas de corpos negros, onde não existem pai e avô.

Nessas regiões há apenas a figura de mães e avós, motivo pelo qual tais comunidades se tornam uma “fábrica de elementos desajustados”, que tendem a ingressar no mundo do crime, causando imensos malefícios para o país. A desigualdade estrutural engendrada pelo racismo anti-negro em políticas históricas de guerra às drogas nada tem a ver com a cooptação juvenil ao tráfico, o motivo da constituição e reprodução de narco-quadrilhas é a criação de mães e avós nas periferias.³⁵

Milton Ribeiro, sujeito que chegou ao cargo de ministro da educação no ano de 2020, durante entrevista ao Jornal Estadão no mesmo ano, ao ser indagado sobre a importância da educação sexual nas escolas respondeu que meninos que “optam por andar no caminho do homossexualismo” são oriundos de famílias desajustadas. Falta atenção dos pais, mães e a vivência masculina de fato, que se configura por ter relações sexuais com mulheres. Delinquência juvenil e homossexualidade aparecem aqui como duas pragas que ameaçam o sucesso do desenvolvimento nacional.

Em outra ocasião, o mesmo político revelou que são os homens que devem apontar o caminho das famílias! Posso conjecturar que as famílias desajustadas que não cumprem seu papel na normatização da sexualidade de seus membros são aquelas chefiadas por mães e avós, em sua perspectiva. Agora sem inferências lógicas, posso atestar que a família é uma instituição e, sobretudo, uma categoria bastante cara para os agentes públicos que participaram do governo supracitado. Pergunto-me, que família é essa? Que tipo de concepção familiar opera nesses discursos, quais valores, crenças e características são mobilizados para defini-la? E, principalmente, que sentidos são atribuídos às suas dissidências?

³⁵ Passagem da fala de Hamilton Mourão, na ocasião candidato à vice-presidência pelo PP (partido progressista), ocorrida em um evento do Sindicato da Habitação (Secovi), em São Paulo, no ano de 2018.

A família nuclear descrita e longamente defendida como fonte e solução dos problemas nacionais elaborados no relatório de Daniel Moynihan, a partir do contexto norte-americano da década de 1960, se faz plenamente presente no contexto político brasileiro contemporâneo. Impregnada no imaginário de parte significativa da população enquanto família tradicional, essa entidade se define pela congregação de um conjunto de indivíduos ligados entre si por laços de aliança (casamento) e/ou filiação (descendência consanguínea), que coabitam a mesma residência. Aos indivíduos são designadas práticas e funções definidas pelo seu papel no seio da organização.

Tais papéis são informados por lógicas patriarcais, cis-hetero-normativas, cristãs e fundamentalmente racistas. Enquanto instituição integrada, estável e autossuficiente, a família diz respeito, somente, ao âmbito das relações privadas. Todas as formas de existência que ousam destoar dessa caracterização são sentidas como algo que enseja a desestabilização de uma determinada ordem. Voltamos aos pressupostos míticos da desestruturação, do colapso, do medo, da instabilidade.

Um caso paradigmático do contexto brasileiro é a experiência das mães chefes de família beneficiárias do programa federal de distribuição de renda chamado Bolsa Família. Desde sua criação, esta foi uma política desenvolvida com um retrato da organização doméstica das famílias brasileiras que viviam em extrema pobreza que possuía diferenciações bastante explícitas dos papéis de gênero. As mulheres possuíam a titularidade para receberem o benefício por serem aquelas que contribuem mais ativamente com a gestão, o sustento e o cuidado necessário para manutenção do lar e do bem-estar das crianças.

Esse contexto gerou uma gama de discursos discriminatórios carregados de preceitos morais, que julgam o usufruto da política feito pelas mulheres como usurpação do dinheiro público. O cálculo do benefício destinado às famílias, que passa longe de ser um valor ideal para a manutenção mínima da subsistência das pessoas, é gerado a partir da quantidade de pessoas e crianças que residem no mesmo domicílio. O que leva a construção de opiniões que defendem a redução da capacidade reprodutiva feminina pobre para diminuição do gasto estatal. Desse ponto de vista, a regulação sexual da corporalidade feminina preta e pobre, poderia desonerar o Estado em diversas instâncias, sobretudo aquelas ligadas a políticas de promoção da saúde, de segurança pública e assistência social.

A noção de “pânico moral” (Machado (2004) me parece apropriada para pensar nesse contexto que guarda, nas entranhas de suas múltiplas faces, o medo branco à onda negra (Azevedo, 1987). Digo isso porque, na maioria das vezes em que somos colocados frente a frente com argumentos discriminatórios sobre a forma como pessoas pobres fazem família ou

levam suas vidas comunitárias, presenciamos discussões que há muitos anos são engendradas por uma ordem de distinção propriamente racial. A formulação das classes sociais no Brasil se desenrola a partir da diferenciação entre brancos e negros. Penso que quando realizamos leituras de profanações de ódio à pobreza familiar urbana, estamos lidando com longevos imaginários racializados de família, cuja genealogia data dos primórdios do pós-abolição, fazendo-se plenamente presentes ao nosso alcance.

A antropologia nacional hegemônica que analisou as discriminações sofridas por famílias que não estavam inseridas na moldura nuclear deixou de lado essa dimensão propriamente racial do problema. No entanto, quando arrisco-me a traçar um espaço onde disponho lado a lado duas percepções políticas acerca de relações de parentesco encontradas em contextos aparentemente distantes — relatório Moynihan *versus* discursos recentes de políticos brasileiros —, gostaria de propor que ambas se desenrolam sobre o mesmo prisma discriminatório que necessita da “raça” como elemento analítico central. Esse elemento precisa ser levado em consideração se quisermos propor uma investigação que dê conta da complexidade do problema, pois só do lugar da brancura é possível negligenciar a centralidade da violência racial nos diversos processos discriminatórios sofridos pelas famílias que vivem na pobreza.

II.iii Breve digressão a caminho do parentesco antropológico

Enquanto retomei alguns eventos-chave para recapitulação das bases fundantes dos estudos de parentesco em teoria antropológica, deixei deliberadamente de lado as proposições daquele que, numa caricatura da estrutura familiar da antropologia moderna, certamente ocuparia o lugar de pai. Ao radicalizar a teoria da troca proposta por Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss atestou que as relações primordiais para análise do parentesco — e, em última instância, para a própria constituição daquilo que compreendemos como “cultura” ou “sociedade” — são as relações de aliança e não os feixes de descendência, como reivindicavam os africanistas.

Comentei que, a partir do prisma dos antropólogos ingleses, prevalecia uma perspectiva estritamente jurídica da análise das configurações de parentesco, cuja formalização dos lugares sociais — aquilo que definia deveres, status e direitos — se dava de um sujeito para sua prole. A matrilinearidade e a patrilinearidade nesse caso se tornaram absolutamente irrelevantes para essa operação, já que a lógica mantinha-se a mesma em ambos os casos.

A inversão proposta por Lévi-Strauss nesse jogo foi atribuir as relações primordiais de constituição da vida em sociedade às relações matrimoniais, aspecto resultante da necessidade dos grupos sociais em criar alianças através da exogamia. O matrimônio fora engendrado pelo princípio da troca — fato primitivo fundamental, garantidor do estabelecimento de alianças de um agrupamento com outro.

Se, de certo ponto de vista, a descendência fora lida como fato de tipo natural, a formulação do laço conjugal — a aliança instaurada pela dinâmica de um matrimônio na relação de uma pessoa de um grupo para com outro — é tida como fato estreitamente ligado à ordem cultural das coisas. Daí alguns autores destacarem o pioneirismo lévi-straussiano em dissociar o parentesco da natureza consanguínea, ao postular as forças arbitrárias da ação cultural na constituição de relações essencialmente sociais.

Essa virada de ênfase revolucionou a forma como o parentesco passou a ser pensado nas ciências sociais. Abriu-se aí a condição de possibilidade para uma gama de outros vetores que incidem sobre a configuração de parentalidade para além das substâncias tidas como puramente naturais. A abertura dessa fresta é extremamente cara à reflexão proposta aqui. Quando me volto para o estudo das relações de parentesco entre os negros, ou melhor, quando busco ir além do protótipo teórico-político-social da “família negra” como problema a ser gerido e dizimado, me deparo com uma constelação de forças que mais ou menos conformam ou modulam um determinado tipo de configuração familiar indisciplinado às primazias das normas.

Bom, se Lévi-Strauss balançou a antropologia em geral, e o tema do parentesco em particular, depois de suas publicações, é possível dizer que David Schneider se esforçou para fazer algo parecido ao seu modo, em sua época. A partir de uma abordagem fortemente influenciada pela escola culturalista norte-americana de antropologia, Schneider toma o parentesco como um sistema cultural. Trata-se de um sistema de símbolos e significados que se constitui como uma unidade localizada em uma estrutura mais ampla de valores e crenças compreendida como cultura.

O estudo do parentesco leva em consideração a definição e diferenciação das diversas unidades culturais que incidem sobre as características distintivas que definem uma pessoa como parente. O estudo foi feito a partir de questionários amplos aplicados em diversas cidades norte-americanas, o que indica uma diferenciação em relação às publicações anteriores aqui destacadas, tendo em vista que neste caso o trabalho antropológico é feito no território nativo do pesquisador.

O antropólogo estadunidense caracteriza o parentesco a partir de duas noções centrais: o sangue, a substância que se situa na ordem da natureza enquanto uma realidade inalterável, e o casamento, uma solidariedade difusa e duradoura, propriamente social, situada no domínio da lei e da cultura como conjunto de regras, costumes e tradições. A centralidade de ambos os domínios se materializa na própria terminologia linguística do sistema. A família é uma unidade cultural definida pelo ato sexual. Ela é, podemos dizer, a forma normativa como o parentesco deve ser constituído, composta por marido e esposa (relacionados pela lei) e filhos (relacionados pela consanguinidade) que habitam a mesma residência. Nesta configuração parental, todos estariam envoltos pelo sentimento de solidariedade difusa e duradoura que define o amor como sentimento e que se encontra no cerne da caracterização do parentesco norte-americano.

A grande questão em torno das obras de Schneider, e é neste aspecto que reside a centralidade do autor nas principais publicações do campo nas últimas décadas, é o papel do antropólogo em torno da reprodução destes construtos euro-americanos nos estudos das sociedades não ocidentais. Para ele, os estudos de parentesco, de forma mais ou menos explícita, empregam perspectivas biologizantes, demasiadamente substancialistas, cujos termos conceituais, por vezes, se restringem às lógicas de reprodução humana dos laços de consanguinidade. Tais críticas foram sistematizadas na obra *What kinship is all about* (1972).

As fortes críticas mobilizadas ao parentesco como objeto de estudo na antropologia no fim da década de 1960 fizeram emergir uma certa paralisia nas produções sobre o tema. A saída do obscurantismo se deu a partir dos anos 1980, quando o assunto retomou seu lugar de centralidade na disciplina para pensar novos modos de comportamento familiar, especialmente a partir de transformações advindas com as novas tecnologias reprodutivas, o aumento de divórcios, novas formas de conjugalidade etc. A retomada do parentesco, desse modo, se deu a partir de proposições teóricas muito diversas daquelas mobilizadas pelos teóricos clássicos.

Entretanto, o “parentesco pós-Schneider” não se desenrola a despeito das grandes teorias da metade e do início do século XX, tendo em vista que os principais expoentes desta corrente estabeleceram novas reflexões e conceitos a partir de um profícuo diálogo com os teóricos que os precederam. É o caso de Carsten e Hugh-Jones, que tomam as discussões sobre a noção de casa elaboradas por Lévi-Strauss para discutir uma nova abordagem sobre o conceito (Carsten; Hugh-Jones, 1995).

Contudo, foi a obra *After Kinship*, de Janet Carsten, publicada em 2004, que trouxe uma das maiores contribuições da autora ao campo. Nela, a antropóloga propõe um

rompimento com as ideias envolvidas na noção de *kinship*, centradas nos problemas em torno da descendência, linhagem, consanguinidade, e elabora o conceito de *relatedness*, que enfatiza os diferentes modos de ser e estar relacionado. A obra mobiliza comparações de diferentes contextos etnográficos para demonstrar que as maneiras de conviver e residir, bem como os sentimentos, as experiências e as trocas de substâncias são fatores e elementos que podem incidir sobre a constituição das relações de parentesco.

Publicações de Marshall Sahlins (2013) deram prosseguimento às teses contemporâneas sobre parentesco. O foco está, novamente, nas dinâmicas de reciprocidade e pertencimento que aparecem como vetores na construção da existência compartilhada entre os seres (o que caracteriza o próprio parentesco). No jogo de definições entre o que é ou não é parentesco, o autor lança mão da noção de “mutualidade do ser” para apontar a fragilidade da determinação do parentesco como uma relação substancializada. Nesta perspectiva, uma pessoa só existe a partir da sua relação com a outra e é isto que define a qualidade da existência do ser no mundo. Desse modo, ser parente evoca múltiplas relações de existência que implicam uma multiplicidade de regimes ontológicos. A reciprocidade e o pertencimento são vetores que mobilizam essa condição.

O autor opera um deslocamento profundo dos argumentos que pensam o parentesco a partir de uma concepção substancialista. Ele demonstra, por exemplo, como as próprias relações de procriação são padronizadas pelas ordens culturais em que estão inseridas. Posteriormente, Carsten (2014) se valeu das elaborações de Sahlins para refletir sobre a ideia de “gradações de parentesco”: como o parentesco se acumula e se dissolve a partir da sua relação com a temporalidade. Essa noção permite uma reflexão sobre os processos de espessamento e diluição das relacionalidades que ocorrem ao longo da vida dos sujeitos. A terra, a comida e a casa, por exemplo, podem aparecer como vetores deste processo que também envolve as experiências afetivas, a emoção, a intuição e, sobretudo, a memória.

Com esse cenário, reitero o percurso feito pela teoria antropológica na formulação de estudos que pretendiam, cada vez mais, avançar nessa operação que buscava “de-substancializar” os estudos de parentesco.

Se retomarmos as descrições tecidas pelos cientistas sociais dos estudos afro-brasileiros, bem como a literatura sobre família negra no Caribe, iremos nos deparar com maneiras de relacionamento parental e formas de constituição familiar bastante diferentes daqueles definidos pela família nuclear ou do parentesco enquanto genealogia. Espero que esse cenário tenha ficado bastante explícito com os recortes de histórias mobilizados até aqui. A partir disso, sou levada a refletir sobre as diversas faces em que o parentesco formulado

pelos negros se faz a partir de regimes de relações profundamente desenraizadas, com uma recusa intensa aos modelos pré-figurados de construção familiar, dados pelo sangue ou pela aliança.

Em outras palavras, desde que foi impelido a se constituir enquanto tal, o parentesco negro foi equacionado numa matriz de experiência profundamente fluída e relacional. Ao nomear o “novo parentesco” (Schneider, 2016) que se faz por regimes diversos às doutrinas euro-americanas, a antropologia cria (porque ao nomear se anuncia enquanto inovação) um conjunto de experiências do final do século XX e contemporâneas do século XXI similar ao que a população negra já vive nas Américas há séculos, mas que permaneceu às margens das teorias hegemônicas de parentesco ao longo de todo o século XX.

De acordo com historiadores que pesquisam o tema do parentesco no processo de escravização de negros e negras no Brasil (Samara, 1986; Slenes, 1999; Reis, 2001), mesmo com a dessacralização dos modos originários de vida desta população, é possível encontrar, neste período, iniciativas que recriavam padrões de vida familiar entre os escravizados a partir do que os pesquisadores chamam de “parentesco simbólico ou ritual”, como as relações de compadrio, as irmandades religiosas negras, as famílias de santo, os grupos étnicos (nações), e os parentescos forjados na trilha do tráfico.

Outro exemplo pertinente, nesse sentido, é o malungo, um vínculo estabelecido entre os africanos que realizavam as travessias do oceano Atlântico na mesma embarcação. É incontestável que a população negra se utilizou de tais relações a fim de articular redes de solidariedade que lhe proporcionassem maior amparo, sobretudo se lembrarmos como a família consanguínea estava sempre sob ameaça de desagregação.

Na antropologia brasileira, as produções que mais se detêm sobre esses aspectos são aquelas que versam sobre as famílias de santo no âmbito da religiosidade afro-brasileira. Uma das publicações mais significativas do campo é a obra clássica de Vivaldo da Costa Lima, intitulada “A família de santo nos candomblés jejes-nagôs na Bahia: um estudo de relações intergrupais” (2003).

Nessa linha, Flaksman (2018) constroi um estudo sobre o parentesco no Candomblé, especificamente sobre o modelo de transmissão dos orixás que se dá pela herança hereditária entre pessoas de uma mesma família consanguínea. São problematizadas as tradicionais separações entre parentesco de santo e parentesco de sangue a partir da categoria êmica de enredo – um modo específico de relação de parentesco ancestral que envolve as pessoas, os orixás e outras entidades. Ter enredo significa carregar uma história na religião que, por

vezes, envolve questões a acertar no plano espiritual, dívidas não resolvidas com orixás ou até mesmo herdar um orixá de um parente antepassado da sua árvore genealógica.

O que o artigo nos mostra é um modelo de parentesco no qual o santo — ou, em última instância, o axé — se transmite pelo sangue, na medida em que herdar um enredo de alguém é também herdar uma relação que se perpetua e se conecta pelo laço consanguíneo. Contudo, o enredo é mais do que uma narrativa que atravessa as gerações familiares, ele é uma relação plural e ao mesmo tempo singular constitutiva da própria pessoa. Nesta filosofia, a pessoa é construída a partir de um processo de feitura na medida em que as entidades são incorporadas ao seu Ori.

Neste modo de relacionamento, “as relações [os enredos] que se mantêm com alguém ou alguma coisa são equivalentes a ser um pouco essa pessoa ou essa coisa, a tornar o objeto da relação parte de si mesmo” (Flaksman, 2018, p. 142). Estar em um enredo e, portanto, ser parte de uma relação que abarca pessoas, entidades, coisas, orixás e outras substâncias indica um modelo de parentesco próprio do Candomblé, diz a autora. E aqui se localiza um dos aspectos do parentesco negro enquanto um modo de fazer-família calcado na reterritorialização de práticas de matriz africana nas comunidades afro-brasileiras, que tem em sua premissa básica a ideia de mutualidade de existência.

Se tomarmos o contexto dos territórios periféricos para além das práticas religiosas, pensando na incidência do racismo nas dinâmicas de parentalidade, às formas familiares são adicionados contornos outros, sobretudo no que se refere às práticas comunitárias que regem as relações entre as mulheres e crianças das comunidades e a projeção do terror racial através da ação das forças de segurança pública nestes territórios.

Ao discutir a relação das mulheres negras com a maternidade nas comunidades afro-americanas, Patrícia Hill Collins (2019) afirma que os limites que distinguem as mães consanguíneas de outras mulheres que desenvolvem um trabalho de cuidado com as crianças estão sempre em constante transformação e, por vezes, operam a partir de uma linha bastante tênue. Isso indica a forma como a maternagem negra é configurada por uma lógica de partilha de responsabilidades, na qual a atribuição do zelo e do afeto não se restringe às mães consanguíneas, uma vez que nessa perspectiva o desenvolvimento da criança é um processo partilhado entre as pessoas que vivem em uma mesma localidade, compartilhando um cotidiano comum.

Muitas vezes, os cuidados esporádicos das crianças se convertem em ações de longo prazo e adoções informais. A autora cunhou o termo “mães de criação” para nomear a experiências destas mulheres que, segundo ela, corrompem uma noção privatista de família a

partir destas redes extensas de cuidado centradas na figura destas sujeitas enquanto chefes de família. Essa noção “privatista” acompanha o modelo de família nuclear enquanto uma instituição auto suficiente ligada ao âmbito doméstico, do espaço privado, que se conecta aos pressupostos de uma sociedade moderna e liberal regida pelos signos do sistema capitalista.

A socióloga afirma que embora pais e mães não explicitem verbalmente que seus filhos são de sua propriedade, a forma como os educam pode refletir pressupostos análogos aos da sua relação com a propriedade privada. Esse conjunto de questões também se manifesta nas periferias brasileiras, nos grandes centros urbanos, onde as famílias chefiadas por mulheres negras por vezes desenvolvem valores cooperativos.

A forma como as mulheres negras tecem suas relações em redes de fortalecimento mútuo pode inspirar uma determinada forma de atuação política. Neste sentido, Collins faz questão de destacar enquanto exemplo como o desenvolvimento de uma ética do cuidado e da responsabilidade coletiva é um fator importante no trabalho de mulheres negras como líderes comunitárias. Muitas delas, ao atuarem como mães de criação, adquirem conhecimento das questões significativas que envolvem a comunidade e utilizam isso como uma forma de reivindicação política. Neste prisma, a maternidade não aparece como um lugar de aprisionamento e subordinação sob o prisma das desigualdades de gênero, mas sim como um símbolo de poder em lutas ordinárias por dignidade e reconhecimento.

Além disso, no cenário de vulnerabilidade ao qual muitas pessoas pretas estão submetidas, o exercício ativista da maternidade passa a ser uma luta pela sobrevivência dos próprios parentes. São, inclusive, em momentos explícitos de violência dirigidos às corporalidades dos seus filhos, consanguíneos ou não, que muitas mulheres decidem atuar politicamente em esferas institucionais da sociedade. É nesse sentido que podemos pensar como determinadas formas de fazer-família possibilitam um processo de politização das sujeitas e sujeitos inseridos na rede de parentesco. No contexto brasileiro, trabalhos como os de Vianna e Farias (2011) e Rocha (2012) refletiram sobre o lugar social de “mãe” em sua relação com a constante violência promovida pelo Estado contra suas famílias e seu engajamento na vida pública a partir disso.

Estas configurações de parentesco se conformam por caminhos que não se restringem ao vínculo consanguíneo, na medida em que as pessoas experienciam formas diversas de estarem correlacionadas que prescindem à (bio)lógica ocidental.³⁶ Formas que podem

³⁶ Oyèrónk. Oyewùmí é uma das autoras contemporâneas das Ciências Sociais que vem mobilizando estudos em direção a uma crítica à forma como o Ocidente produziu a categoria *mulher* a partir da sua posição e atribuições na estrutura familiar patriarcal. À luz dos modos de vida do povo *Oyó-Ioruba* no período pré-colonial, hoje localizado no sudoeste da Nigéria, a teórica nigeriana argumenta como essa socialidade não operava suas

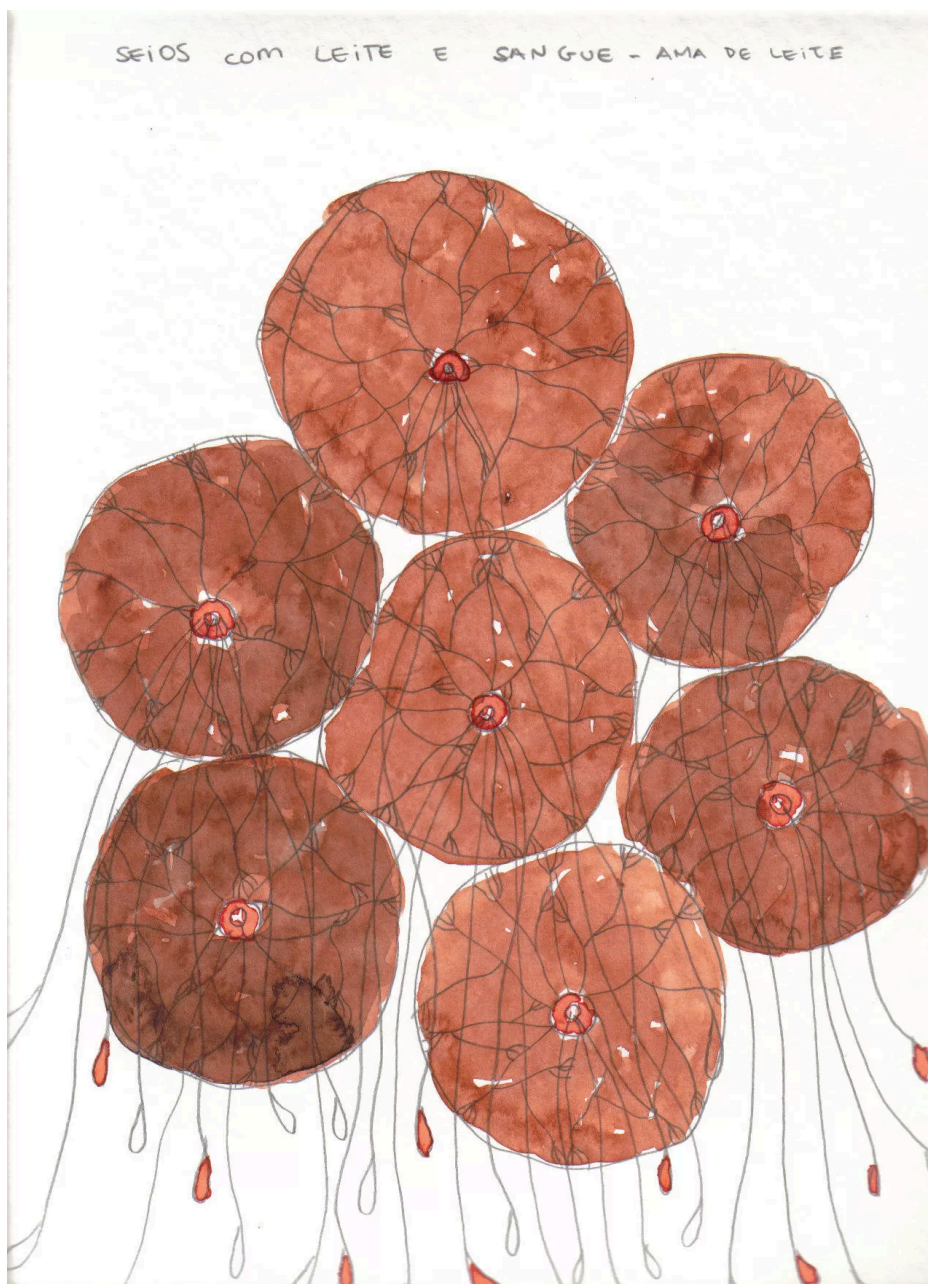
envolver, por exemplo, o cuidado compartilhado das crianças de um mesmo território. Trata-se de uma lógica contrária ao pensamento hegemônico neoliberal que toma a individualidade como valor e não reconhece os processos de produção mútua das experiências e das próprias existências dos seres.

Ainda que a mudança de orientação dos estudos de parentesco permita o estabelecimento de leituras menos taxonômicas e normativas da vida familiar negra, é possível deixar de lado a possibilidade de existir formas diferenciais como negros e não negros fazem família? Pergunto-me novamente, o parentesco tem cor? A experiência da racialidade interpela as lógicas de feitura das redes de parentes? Em outras palavras, o que acontece quando inserimos a “raça” nesse jogo?

relações a partir de uma apreensão política e social de tipo de corpos, de modo que os regimes normativos de sexo e gênero não aparecem como elemento decisivo na organização do parentesco. A senhoridade, fenômeno relacionado à idade cronológica relativa, era aquilo que atribuía e regulava as posições de poder, diferente da cosmovisão ocidental que elabora sistemas de classificação e diferenciação social a partir da realidade material dos corpos. Ela nomeia este sistema de ‘bio-lógica’ ocidental.

PARTE III

Imagem 4 - “Seios Com Leite e Sangue”, da série “Ama de Leite”, de Rosana Paulino



Fonte: Rosana Paulino (2005)
Acrílica e grafite sobre papel 32,5 x 25 cm

III.i Uma constelação de propriedades sem parentes?

No decorrer das ideias que lancei nesse documento, busquei explicitar a forma como a antropologia em particular e as ciências sociais em geral buscaram problematizar a forma como as pessoas negras viviam como parentes. Já de início, ficam explícitas as tramas de saber-poder que incidem sobre a construção dessas análises, que carregam um viés fortemente etnocêntrico em sua prática. A “Família Negra” se tornou uma entidade negligente às leis que regem os papéis de gênero no seio da família, categoricamente falha no ato de imprimir o laço consanguíneo como fator determinante para construção do elo entre parentes, irresponsável no que tange aos compromissos conjugais, no estabelecimento e manutenção de casamentos estáveis ao longo do tempo, miserável em suas habilidades para criar cidadãos produtivos e disciplinados, vivendo em cortiços que geram seres já fadados à morte. Um distúrbio ético, teórico e político.

Em conjunto com as descrições dos movimentos teórico-políticos que resultaram nessas conclusões, procurei evidenciar o sexismo, a cisheteronormatividade e a violência anti-negra entranhada nos estudos de família e parentesco, que colocaram à mesa as condições para que análises como essas pudessem ser pensadas e difundidas. Nessas circunstâncias, implico-me em um percurso constante de contra-definição e negação dos argumentos destes estudos. Posso afirmar, por exemplo, que minha família, mesmo sem pai, só com mãe, com pouca educação e na pobreza, não é um distúrbio e tampouco uma anomalia social. Contudo, ao passo que exclamo com facilidade tantas contra-definições, encontro enorme dificuldade em vos dizer, ao fim e ao cabo, o que a família negra é.

Em uma de suas publicações mais famosas, Hortense Spillers desafia as lógicas de pensamento que postulam a “família” como instituição passível de ser integrada à gramática da vida negra. Ela é uma das estudiosas norte-americanas que lançaram as bases para as teses afro-pessimistas, que hoje se encontram fortemente presentes nas produções contemporâneas sobre violência racial em ciências sociais. Segundo Hartman (2016) esta autora foi a primeira intelectual negra que conseguiu introduzir, de maneira pungente, as problemáticas raciais nas teorias feministas e vice-versa.

O assalto ao corpo negro estabelecido em sucessivas práticas de violação de integridade física, psicológica e espiritual em contexto de escravização — diz Spillers em *Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book* (1987) — é o evento radical de mutilação que marca o processo de subjugação dos africanos transformados em negros no chamado novo mundo. Num corte intencional e violento, a corporalidade cativa foi despida de

vontade e desejo. O que sobrou foi a *carne*, pura mercadoria de exploração e troca que, ao circular em transações financeiras, possibilitou o advento de uma nova era da economia política mundial. A *carne* num estado de objetificação total é a própria impossibilidade de produção de vida, construção de laços, o grau zero de conceitualização social.

Ao demonstrar como a população escravizada foi incorporada às lógicas mais profundas de repulsa e abjeção, Spillers constituiu uma diferenciação entre as categorias de “carne” e “corpo” para demarcar as fronteiras ontológicas entre os cativos e os humanos. Quem possui a prerrogativa do reconhecimento social enquanto humano, aquele que faz parte de uma economia simbólica de inteligibilidade capaz de reivindicar mínimas condições de existência com relativa dignidade e liberdade, é quem se faz enquanto um Corpo, plenamente possível de subjetivação do enquadramento social dominante.

Ao contrário desses sujeitos, existe uma vastidão de seres sem referencialidade existencial, que convivem como objetos forjados numa gramática de sujeição distinta marcada pela violência extrema. Antes do Corpo, existe a Carne, esse território existencial composto por peles negras que sangram a céu aberto sem capacidade de ensejar nenhum apelo sensível ou uma crise ética (Ferreira da Silva, 2019).

A oposição entre corpo/carne funda, portanto, um paradigma ontológico a partir do evento da escravização, que fundamenta o *ser* do negro a partir desse quadro operacional de dominação econômica, política e social nomeado “anti-negritude” (Wilderson III, 2021). É a partir disso, refletindo a respeito da “coisidade” do negro (Fanon, 2008) — a natureza do seu processo e estado de coisificação — que determinados autores advogam que aos escravizados foi destinada uma morte social em vida (Petterson, 1985). O que Spillers destaca nesta publicação do final dos anos 1980 é a persistência desse arranjo — dessa gramática de leitura e interpelação da carne negra — mesmo após o fim legal da escravidão.

Essa lucrativa “atomização” do corpo cativo fornece outro ponto de vista sobre a carne dividida: perdemos qualquer indicio ou sugestão de uma dimensão da ética, de relação entre a personalidade humana e suas características anatômicas, entre uma personalidade humana e outra, entre a personalidade humana e as instituições culturais. Nessa medida, os procedimentos adotados para a carne cativa demarcam uma objetificação total, pois toda a comunidade cativa torna-se um laboratório vivo. O corpo cativo, então, traz ao foco uma reunião de realidades sociais, bem como uma metáfora para o valor, tão completamente entrelaçadas em suas ênfases literais e figurativas que as distinções entre elas são praticamente inúteis. Mesmo que a carne/corpo cativa tenha sido “liberada”, e ninguém precisa fingir que até as aspas não importam, a atividade simbólica dominante, a episteme dirigente, que emite a dinâmica de nomeação e avaliação, permanece baseada nas metáforas originárias do cativo e da mutilação, de modo que é como se nem o tempo, nem a história, nem a historiografia e seus tópicos mostrassem movimento enquanto o sujeito humano é

“assassinado” de novo e de novo pelas paixões de um arcaísmo sem sangue e anônimo, mostrando-se em disfarces sem fim (Spillers, 1987, p. 68).

Este debate proposto por Spillers lançou as bases para um movimento teórico-político que vem se alastrando na teoria social nos últimos anos, chamado afro-pessimismo. Wilderson III (2021) define o afro-pessimismo como uma meta-teoria que busca analisar o arcabouço bibliográfico das reflexões sobre relações raciais com uma premissa fundamental: o pressuposto de que o mundo é constituído por um sistema anti-negro, cujas relações de desigualdade e violência não se estabelecem a partir da demarcação diferencial entre brancos e não brancos, mas sim entre negros e não negros, onde a negrura ocupa o grau mais baixo de credibilidade e reconhecimento social.

Esse arranjo se justifica pelo argumento que caracteriza a violência anti-negra como um mecanismo de subjugação sem precedentes e sem analogia (Pereira, 2021). É nesse sentido que a sobreposição das experiências negras às categorias constituídas a partir da economia simbólica do humanismo entram em choque. Haverá uma incompatibilidade, sempre irreduzível, mesmo diante de qualquer desejo por reconhecimento. Essa é uma premissa fanoniana³⁷ levada às últimas consequências por Spillers e pelos intelectuais afro-pessimistas³⁸ que culmina na necessidade de elaboração de outras lentes de entendimento da diáspora negra e suas relações.

O parentesco sob o prisma desta condição ontológica se torna um sistema de relações inoperante, independente do seu caráter de realização. Mesmo as definições contemporâneas que apostam na compreensão das dinâmicas de mutualidade entre os seres (Sahlins, 2013), prefiguram um agente humano na elaboração da relação de parentalidade. Algo impossível diante do acontecimento da escravização, que criou um agente econômico cuja virtude reside, justamente, em estar fora desse quadro de significação social que compreende a população cativa como *coisa*. É essa “coisificação” que torna possível a exploração exorbitante desses seres que se tornam uma mercadoria bruta de troca.

A família — forma moderna do parentesco euro-americano — como uma espécie de virtude miticamente reverberada de uma comunidade de pessoas livres e autônomas (Spillers, 1987), que estabelecem laços de solidariedade difusa e duradoura (Sahlins, 2013), não

³⁷ Cf. Faustino (2021)

³⁸ Existem outras nomenclaturas que operam neste campo de discussões para referenciar as produções que se encontram dentro ou em diálogo com o escopo afro-pessimista como “*black radical thinking*” - nome dado a uma coletânea bastante difundida atualmente no Brasil (Spillers, H. J., Wynter, S., Hartman, S., Moten, F., & da Silva, D. F. (2021)) e “ontologia política negra”.

encontra sentido diante do risco iminente de violação da *carne* cativa. Seríamos, então, uma constelação de propriedades sem parentes?

Spillers nos diz que a troca aberta e abrupta da carne mercantilizada oferece um texto primordial para a dinâmica de significação dos sentidos da existência negra. O processo de generificação que passa a distinguir a mercadoria feminina e masculina é um dos temas mais espinhosos desse debate. Isso porque, segundo as feministas estadunidenses (Davis, 2016; Collins, 2019; Spillers 1987; Hartman 2021), a distinção de gênero passa a perder o valor no contexto da escravidão.

Homens e mulheres possuem as mesmas atribuições para o trabalho de exploração, mesmo possuindo afazeres distintos. O espaço doméstico das casas dos senhores passa a ser habitado por mulheres para a feitura do trabalho servil, mas a exploração indigesta não deixa de vigorar e ganha outras dimensões, através das violações sexuais dos senhores e do castigo justificado imposto pelas senhoras. Além disso, o trabalho reprodutivo da corporalidade cativa foi fundamental no contexto escravista quando princípios jurídicos apostaram na hereditariedade como metodologia eficaz para a formação de novos escravizados.

“Partus sequitur ventrem”, expressão em latim, que em tradução livre para o português significa “o parto segue o ventre”, foi um princípio resgatado do Direito Romano, para determinar que a criança gerada por uma pessoa em contexto de escravização, deverá carregar o mesmo status jurídico de quem lhe gerou. Os nascidos do ventre cativo, escravos serão. Logo, nada poderá garantir que algum vínculo entre os progenitores e as crianças nascidas seja estabelecido.

É por isso que Spillers nos diz que se o parentesco fosse possível nesse contexto, uma brecha para eclipsar o sistema poderia ser vislumbrada. Contudo, a manutenção da prole escrava sob posse dos senhores e não de seus genitores é o que mantém as relações de propriedade estáveis, sem prejuízo para apinhamento de estoque humano destinado à exploração servil e a comercialização. A capacidade sexual e reprodutiva da carne cativa é regulada pela lógica de acumulação do Capital, que se constitui enquanto item decisivo e, portanto, fulcral para o lucro dos senhores. É nesse sentido que o útero — sítio da concepção — é o lugar primordial por onde o sistema escravista se perpetua.

A mulher negra, geradora de seres já fadados à morte em vida, perde o lugar sacralizado da maternidade por conta da impossibilidade de exercer a função social de mãe devida à tamanha vulnerabilidade à qual suas existências estavam submetidas. Desse modo, maternagem e escravização, quando dispostos sobre o mesmo teto, se tornam um elo

indistinto, incerto e, no limite, ilegítimo por conta dos critérios jurídicos dos contextos de legalidades da época.

É verdade que elos significativos se faziam presentes no cenário de violação fundamental, mas, assim como a generificação enquanto mecanismo que instituiu diferenciação e desigualdade entre corpos, o parentesco não tem eficácia jurídica e social decisiva no modo como os seres se relacionam entre si na condição de cativos. Tal realidade era diferente da ordem social dominante, que estruturou subjetividades em torno da “família” — compreendida como *locus* de socialização primária para constituição do indivíduo moderno e parâmetro para definição de outras modalidades distintas de relacionamento e construção de vínculos.

Parece claro, no entanto, que “Família”, tal como a praticamos e entendemos, “no Ocidente” – a transferência vertical de uma linhagem, de um patronímico, de títulos e prerrogativas, de bens imobiliários e das prerrogativas de “dinheiro frio,” de pais para filhos e na troca supostamente livre de laços afetivos entre um homem e uma mulher de sua escolha – torna-se o privilégio miticamente reverenciado de uma comunidade livre e liberta. Nesse sentido, os povos africanos na diáspora histórica nada tinham a provar, se se tratasse de que não eram capazes de constituir “família” (leia-se “civilização”). [...] Poderíamos optar por chamar esta ligação de “família” ou “estrutura de apoio”, mas este é um caso bastante diferente dos movimentos de uma ordem simbólica dominante, empenhada em manter a supremacia da raça. É essa ordem que obriga a “família” a modificar-se quando não significa família do “mestre”, ou enclave dominante. É este movimento retórico e simbólico que declara primazia sobre qualquer outra reivindicação humana e social, e nessa ordem política das coisas, “parentesco”, tal como a formação de gênero, não tem eficácia jurídica ou social decisiva. (Spillers, 1987, p. 51).

De acordo com esta perspectiva, Franklin Frazier jamais conseguiria salvar seus irmãos negros através da incorporação impositiva à família, como assim sonhou por tanto tempo. A forma de fazer parentesco hegemônica, ligada a uma série de outras esferas sociais, quando tentou assentar-se nas relações domésticas dos negros, se comportou como uma espécie de “institucionalidade emprestada” (Hartman, 1997). Isto é, o modo como os negros tentam se tornar legíveis quando temporariamente se encontram incorporados às estruturas gramaticais humanas.

Tais modelos de institucionalidade emprestada (trabalho, escolarização, família), constituem processos de subjetivação que acabam por ampliar o escopo de policiamento do corpo negro vivendo em cativeiro.³⁹ Em um artigo que discute o trabalho de Spillers (1987)

³⁹ Dentro da hermenêutica de Hartman delineada em *Cenas de Sujeição* (1997), esta forma de “institucionalidade emprestada” – ou a família – apenas ampliaria formas de subjetividade, a fim de criminalizar, policiar e ampliar ainda mais os modos de escravização dos negros. A família dentro da tradição humanista liberal é construída como uma unidade inviolável e autônoma, fechada à intervenção e à violência do Estado. No entanto, são poucos os casos em que o Estado, através de servidores públicos da assistência social com instrumentos de regulação e

em diálogo com Kay Lindsey (1970), Tiffany King (2018) demarca como esse tipo de argumento — que estabeleceu a família como um quadro organizador incompatível com a leitura da experiência negra — evidencia a negação de intelectuais negras para com as categorias dominantes de representação da experiência social. Trata-se de tornar incognoscível para formular uma camada impenetrável aos estudos sociais dominantes e suas formas de imaginar e categorizar o dissemelhante.

Spillers não se contenta em abdicar o parentesco negro da estigmatização da patologia familiar de Moynihan, construída à luz das publicações de Frazier. Antes disso, a autora busca problematizar a possibilidade primeira dos negros se relacionarem enquanto parentes numa matriz de relacionalidade pautada pela anti-negritude. A população negra foi submetida a um processo de despossessão radical, na qual seus corpos foram transfigurados em *carne*. Esse aspecto caracteriza a contradição essencial resguardada na existência negra: viver enquanto propriedade em um mundo feito para humanos.

Ser propriedade é não possuir elos subjacentes aos valores do mundo do parentesco (afeto, comunhão, cooperação, cuidado). A relação se restringe à troca monetária, que se reduz ao movimento de ida e vinda de artefatos inanimados. Neste sentido, o texto possibilita uma abertura para pensarmos o parentesco negro enquanto um fenômeno essencialmente contrário à grâmica iluminista de “família”.

As provocações da autora instauram uma vasta gama de questões, principalmente em relação à pertinência dos usos ou não usos de determinadas categorias como “família” para análise das relações de parentalidade negra. Fica evidente que não se trata apenas de elaborar novos arcabouços teóricos para pensar as relações familiares entre os negros para dar conta de suas particularidades, mas sim questionar a pertinência analítica e metodológica do uso desses conceitos que se forjam a partir de uma lente ilegível às nossas existências.

O debate instaurado neste artigo me levou a pensar sobre algo que rondou as linhas dessa escrita e que me atormentou durante todo o processo desse estudo. Refiro-me à habilidosa característica do parentesco negro enquanto fenômeno que foge à qualquer projeto de definição. Assim que cerceado em um conjunto de categorias, ela desliza e escapa de qualquer movimento de síntese. Desconfio que essa qualidade se deve ao fato de que a característica mais sagaz carregada pela experiência negra desde a travessia é a capacidade de sobressair a determinação, na medida em que as sistemáticas tentativas de captura se reinventam e perduram no tempo. Trata-se da capacidade de fugir da determinação

das forças policiais de repressão, entram literalmente na “casa” das famílias negras, rompendo com essa convenção jurídica e social.

onto-epistemológica que se configura numa abertura para o incerto, intrínseca às vidas que são desprovidas de raízes desde o seu nascimento.

Por outro lado, ainda que não seja possível construir uma definição, acredito na possibilidade de visualizarmos alguns vetores que operam dentro da lógica afro-diaspórica e que incidem sobre modalidades de relações em comunidades negras, onde as pessoas fazem laços nas bordas dos processos de negação do modelo social hegemônico de “família”.

Ao longo do desenvolvimento deste trabalho, ficou evidente que a onipresença da figura paterna e a ênfase no papel atribuído às mães nas estruturas familiares negras movimentaram, muitas discussões sobre o “matriarcado” e o “patriarcado” como formas sociais relevantes para a leitura do funcionamento das relações de parentesco entre os negros. Contudo, acredito que se abdicamos de olhar demasiadamente para a Mãe, ao passo que deixamos de lado a preocupação excessiva com a falta do Pai, ambos enquadramentos carregados de pressupostos altamente moralistas, talvez a posição da ‘tia’ possa ecoar na tentativa de expressar um diagrama rarefeito, inconcluso e precário de algumas das forças que incidem sobre isso que chamo de parentesco negro.

III.ii Que Tia é essa?

Lembro da primeira vez em que me dei conta da notícia sobre as histórias de senhoras nordestinas que atravessaram o país em direção ao sul e se instalaram na região portuária da cidade solar que, aos poucos, se tornou a grande referência de brasilidade para o mundo afora. Quando me questionei sobre as adversidades que deveriam estar em jogo na decisão de se lançar ao mundo com meia dúzia de filhos e algumas poucas trouxas amarradas nos braços, paraliso a mente. O tamanho do desafio certamente é imensurável. Um lance em direção ao escuro, acredito eu. Sem ter o que esperar ou encontrar, uma jornada de olhos vendados, com o acalanto da esperança em uma das trouxas como único resquício de crença e permanência na batalha.

Daquelas histórias que facilmente podem ser narradas com tons de epopeia heroica, mas que nos meus pensamentos não conseguem encontrar um viés de celebração. Imagine um lugar lastreado de destreza, sem futuro, sem rumo. Sem o básico para cultivar a sobrevivência de si e de quem lhe rodeia. Foi nessa empreitada em um mundo ardiloso que a migração de mulheres negras baianas com suas famílias para a cidade do Rio de Janeiro, no final do século XIX e início do século XX, se deu. A busca por oportunidades visando melhorar a qualidade de vida impulsionou a vinda maciça de pessoas do norte e nordeste para o sudeste do país,

região com maior investimento devido à geopolítica interna que organizou de maneira desigual o desenvolvimento dos territórios por aqui.

O lugar onde se concentrou a maior parte dessas pessoas na cidade do Rio foi o centro e a área portuária do município, que já emergia como um cinturão negro devido à alta taxa de africanos escravizados que desembarcaram por lá. O conglomerado de gente preta, muito rapidamente, pariu um sistema de acolhida baseado na recepção e no ajuntamento daqueles que desembarcavam na então capital do Brasil. Uma rede de partilha de informações e meios de subsistência básicos para os recém-chegados, criando um verdadeiro reduto baiano em diáspora na cidade. Esse reduto materializou-se nos espaços físicos por onde passou, mas se expressa de forma mais detida num modo de viver que se manteve de pé mesmo diante de acontecimentos predatórios, como reformas urbanas e campanhas compulsórias de revitalização e higienização da cidade que ditaram o tom das ações políticas no início do século.⁴⁰

O modo de viver descrito acima possui pelo menos um princípio organizativo ou aglutinador fundamental, encontrado na figura dessas senhoras que pareciam ser as grandes responsáveis pela manutenção das lógicas de partilha dos grupos que viviam por ali. Essas senhoras ficaram conhecidas na historiografia carioca como “tias baianas”. Recorrentemente ouvimos falar das tias baianas quando estamos aprendendo sobre a história do samba e sua herança afro-baiana.

Notadamente, é inestimável a contribuição dessas senhoras para a difusão dessa que é considerada a maior expressão artístico-cultural do país. Mas, para além disso, gosto de pensar nas histórias das tias egressas da Bahia como uma imagem que permite vincular alguns dos vetores que formulam dinâmicas diferenciais no modo como os negros se relacionam enquanto parentes.

Primeiramente, é válido destacar como as tias colocaram para girar um sistema de ganho que incidiu sobre o sustento de grande parte das famílias que ali residiam. A bibliografia que estudou as relações entre os senhores escravistas e as populações subalternas nos permitiu conhecer a maneira como homens e mulheres possuíam acessos diferentes aos afazeres domésticos dentro da casa grande dos engenhos.

Numa lógica de reprodução da divisão sexual do trabalho vitoriana do século XIX, as mulheres escravizadas atuavam como limpadeiras, cozinheiras, acompanhantes, serviçais, mucamas, babás e assim por diante. Ademais, muitas delas foram escravas de ganho, quando

⁴⁰ Para um aprofundamento da história das reformas urbanas no Rio de Janeiro no início do século XX, cf. Abrahão (2022).

lhes era imposta a obrigação de vender bens em outros lugares da cidade para além do reduto dos ranchos. Tal contexto familiarizou as mulheres negras com os afazeres de cunho doméstico, com todo o tipo de maquinaria e estratégia para a construção de um dos ofícios mais fundamentais da existência humana — o trabalho do cuidado .

Quando as tias, muitas delas descendentes diretas do contexto escravocrata, chegam à capital federal, elas apostam naquilo em que já haviam se especializado no contato com as outras mulheres, escravas domésticas, que exerciam seu trabalho na casa dos senhores. O sustento vinha, portanto, do trabalho na casa das elites brancas, no lavar e na costura de roupas de estranhos, na feitura de comidas e, sobretudo, na comercialização de quitutes.

A comida, a higiene e o cuidado. Três pilares do trabalho empenhado pelas tias deram sustentação para o advento de uma vida comunitária nas regiões em que se instalaram. Os homens, diante da forte repressão e criminalização que sofreram neste período do pós-abolição, possuíam menos instrumentos para prover o sustento. É ali que a liderança das tias deslancha em detrimento das demais. Elas passam a ser um ponto de referência na difusa malha de sociabilidade que vai acontecendo ao longo do viver na capital.

A sagacidade e o sentido de urgência das tias que se detiveram sobre o trabalho no comércio deu origem à construção de verdadeiras cooperativas de venda, tanto de refeições e doces (os famosos quitutes) como de aluguel, reforma, engomamento e venda de roupas — principalmente de peças utilizadas nos festejos de carnaval, que pouco a pouco vinha se tornando uma força dentre as manifestações culturais e de lazer na cidade. Em pequenos grupos, assim, na troca de informações ao pé do ouvido, na constituição de reuniões esporádicas, no encontro dia após dia, as tias criaram grande reconhecimento e assentaram as bases comunitárias de acordo com suas filosofias oriundas de práticas da religiosidade de matriz africana.

As redes de parentalidade construídas a partir de casas de terreiros e de mães e pais de santo, como típico nos candomblés da Bahia, se reproduziu na capital com especificidade. Tal aspecto fortificou o reconhecimento em meio da população das tias que, em sua maioria, também foram lideranças religiosas. Elas, inclusive, obtinham ganho financeiro da prática do jogo de búzios em suas casas e da consulta/orientação espiritual para bem-estar.

É famosa a biografia de Hilária Batista de Almeida (1854-1924), saudosa Tia Ciata, que aos vinte e dois anos de idade largou seu berço na cidade de Santo Amaro da Purificação no Recôncavo da Bahia e partiu para o Rio de Janeiro. Na região portuária no centro do Rio, mais especificamente na Praça Onze, a jovem Ciata assentou seus orixás, fez sua morada e deu origem a uma família. Festeira e apaixonada pelo batuque e pela musicalidade dos ritmos

famosos à época, a casa de Tia Ciata virou reduto de pessoas que, assim como sua dona, tinham amor por viver num cotidiano compartilhado entre os seus.

Os principais sambistas que ascenderam à cena musical daquele tempo, forjados nas encruzilhadas da boemia carioca, foram frequentadores das reuniões promovidas por Tia Ciata. Quando chegou na cidade, se instalou rapidamente nos arredores da Pedra do Sal. Passou pelas ruas General Pedra, Rua dos Cajueiros e Rua da Alfândega, número 304. Depois, se instalou num casarão da Rua Visconde de Itaúna. Os registros historiográficos oscilam em definir se a casa de Tia Ciata estava localizada no número 117 ou no 119, mas é consenso dizer que neste lugar ela manteve um espaço de acolhimento para aqueles que lá estavam e para quem mais quisesse se chegar ao curso da diáspora baiana no Rio de Janeiro.

Além de tudo, Tia Ciata também foi rezadeira e benzedeira. Dominava com maestria o conhecimento das ervas, dos chás, dos rituais e seus efeitos para promoção da saúde. Ela possuía o título de Iyá Kekerê — nomeação que se aproxima da noção de “mãe pequena” em tradução literal do Yorubá — no terreiro de João Alabá de Omulu, pai de santo reconhecido na cena carioca nos anos de 1910. O terreiro localizava-se na rua Barão de São Félix, também na região portuária do Rio.

A consanguinidade há muito tempo já havia deixado de ser característica fundamental para a construção das relações entre o povo preto, dada a instabilidade da escravização e do contexto de forte violência em que o povo vivia. Somado à questão da religiosidade na construção das famílias de santo, a feitura de parentesco por meios outros que não a descendência ou a aliança já se fazia algo natural. Outros aspectos, como o acolhimento, a adoção informal e a consideração já estavam ali, em consonância com os casamentos e com o estabelecimento de linhas de descendentes consanguíneos.

Inicialmente, Ciata ficou conhecida no território por sua atuação religiosa. Ela se iniciou no candomblé ainda na Bahia, na sua cidade de origem, e trouxe para o Rio a sabedoria litúrgica que lhe permitiu cumprir a função de orientar espiritualmente os filhos de seu ilê e prescrever banhos ritualísticos para diversos fins. Essa posição relevante no candomblé e sua força espiritual lhe deram credibilidade frente à comunidade negra da Praça Onze. O respeito pelos moradores do seu entorno foi responsável por torná-la uma “tia” — uma espécie de título nobre informal dado às pretas mais velhas que exerciam liderança nos bairros em que moravam. A “Ciata de Oxum” virou “Tia Ciata” — nomeação pela qual ficou reconhecida, sobretudo na disseminação boca a boca feita pelo povo negro suburbano da cidade que manteve sua pessoa viva através da memória.

A fama de curandeira de Tia Ciata levou ao seu encontro até a figura de Venceslau Brás, presidente do Brasil entre os anos de 1914 e 1918. O homem passou algum tempo sofrendo com uma ferida na perna causada por um acidente. Experimentou todas as recomendações da Medicina comum e nada teve sucesso, o que motivou a decisão de se consultar com Ciata. Ela foi levada até o palácio do Catete, residência oficial do presidente da república na época. As prescrições da Tia deram certo e a perna de Venceslau Brás foi curada da ferida que custava a findar.

Tal episódio logrou reconhecimento à Tia Ciata para além do reduto comunitário negro em que vivia. Como agradecimento ao seu feito, o presidente lhe deu a oportunidade de escolher uma recompensa. Qualquer que fosse a vontade da curandeira, seu pedido seria acatado. Ciata tomou a decisão de pedir algo que deixou ainda mais explícito sua capacidade de articulação política e social em prol do bem-viver da negrada que frequentava sua casa. Ela solicitou ao presidente um trabalho para seu marido no funcionalismo público. João Batista, marido de Ciata, foi transferido da Imprensa Nacional para a chefia de gabinete do responsável pela política do Estado.

Nesse tempo, o samba, a batucada ordinária, a capoeira, o candomblé, assim como qualquer prática cultural e religiosa de manifestação africana era criminalizada. Volte e meia a polícia realizava batida nos casarões com truculência para restringir quaisquer manifestações desse tipo. O pedido de emprego do marido, assim como o estreitamento de seu laço com o presidente, vislumbrava a diminuição da incidência da polícia nos arredores da região que, aos poucos, ficou conhecida como “Pequena África”.⁴¹

Com o avançar da rotina, os eventos que aconteciam na casa da Tia Ciata passaram a ser permitidos sem nenhum tipo de intervenção da polícia. Além da autorização, os agitos contavam com a presença de dois soldados para a segurança do local. Deste modo, as reuniões que aconteciam no casarão, qualquer fosse seu motivo para a junção, uma roda de samba, um culto de candomblé ou a comemoração de alguma data festiva, acontecia com o aval da polícia. A ligação de Ciata com as autoridades estatais gerou bons frutos para as gerações subsequentes da família. Em 1925, um ano após o falecimento de Ciata, Bucy Moreira, seu neto, passou a frequentar a Escola Dom Jesus, no município de Paquetá, por indicação do chefe de polícia vigente.

⁴¹ Para uma análise detalhada da construção dessa região da cidade do Rio em conexão com história de Tia Ciata cf. Moura (2022).

Bucy se tornou um instrumentista e compositor importante para a história do samba e da música popular brasileira. Morou com Ciata até os quinze anos de idade, quando sua avó faleceu. Depois da passagem de sua avó, Bucy seguiu morando com os parentes na mesma região, até ser descoberto, ali na mesma Praça Onze. Em 1930, sua primeira composição, feita em parceria com Nelson Januário, foi gravada por Francisco Alves pela famosa gravadora Odeon. A faixa chamada “Palhaço” foi lançada em 1931 e se tornou um samba de sucesso. Depois de deslanchar como compositor, o neto da Tia Ciata, emplacou uma gravação atrás da outra.

No mito de criação do samba, Tia Ciata fora responsável pela gestão do cuidado, das cozinhas e dos quintais. Porém, sua atuação artística não se restringia às atribuições domésticas. Pesquisas que dialogam a respeito do protagonismo feminino na criação da música popular brasileira (Theodoro, 2009) afirmam que Ciata, assim como outras tias, eram compositoras, cantoras e ritmistas — histórias que revelam a participação ativa das senhoras na formação da boemia carioca no início do século XX. Acontece que, como qualquer outra narrativa historiográfica, o protagonismo masculino aparece em primeiro plano nos mitos de fundação do samba e de outros ritmos populares.

A morada de Ciata, bem como a residência de outras tias que desenrolaram suas existências no seio ardente da violência racial urbana, fazia estremecer a concepção hegemônica de moradia materializada na imagem do “lar” das famílias pequeno-burguesas compostas pela tríade pai-mãe-filhos. Longe de ser um espaço privado, de exclusividade de quem lhe possuiu como propriedade, os lares das tias baianas se constituíam e se mantiveram a partir de uma constante abertura para quem eventualmente pudesse vir — seja por necessidade, reclame ou lazer. A concepção da casa como *locus* de intimidade, que privatiza a vida domiciliar do resto da sociedade e estabelece hábitos regulares de produtividade, não encontrava sentido no modo como as tias, seus parentes e aqueles que viviam em seus casarões se relacionavam com o resto do mundo.

Talvez esse seja um dos pontos centrais no modo como tais existências se constituíram em desarmonia com os anseios burgueses que a sociedade carioca possuía para o seu futuro. Restringir manifestações culturais, práticas de lazer, o encontro e reunião de pessoas negras em suas moradas enquanto espaço de sociabilidade operava como uma estratégia de criminalização de um modo específico de vida que precisava ser aniquilado pelo Estado para a proteção do futuro moderno que se aproximava.

As experiências da Tia Ciata revelam, ainda, a possibilidade de pensarmos a noção de “domesticidade” de maneira diferente de como ela foi concebida até então nas ciências

sociais. As casas das Tias são espaços domésticos que não operam pela distinção “clássica” dos domínios público e privado, compreendidos como duas instâncias da vida social distintas entre si. A casa é um lugar doméstico, mas não exclusivamente privado, na medida em que está sempre aberta para receber uma determinada coletividade.

A casa da Tia, por vezes quase sobreposta à figura da Tia em si, opera como um valor territorial no espaço da cidade para uma população específica. Ela funciona como um vetor de aglutinação e articulação de uma gama de relações sociais entremeadas no cotidiano do tecido urbano da capital imperial, em confronto permanente com a criminalização e outras forças que buscam deslocar as pessoas e os sentidos de existência que elas cultivam. Quando a violência racial atravessa e desfigura os afetos produzidos nos domínios disso que convencionalmente chamamos “família”, a Tia aparece como um elemento capaz de juntar, organizar, dar sentido. Ela não é um ponto de referencialidade; ao contrário, ela se desdobra como um movimento capaz de colocar em curso processos de reterritorialização de um parentesco ferido.

A tia às vezes é uma avó, uma madrinha, uma Iyá, um babalaô, um griô, uma irmã ou irmão mais velho, uma preta quilombola, a senhora vizinha que cuida das crianças, a dinda que dá de comer quando nada se tem, a ativista que luta por cada centímetro de reivindicação do que nos é de direito. Seja qual for sua posição ou nomenclatura em uma estrutura de parentesco (consanguíneo ou não), a tia é quem faz o movimento de tessitura e liga as coisas umas às outras.

A Tia Ciata não foi um acontecimento exclusivo na Praça Onze. Nomes como Tia xxx, são lembradas na memória negra da cidade, na condição de entidades que também promoveram lugares de acolhimento e fizeram operar um modo de organização social pautado nesses princípios: a abertura da residência como espaço sempre compartilhado e não privado; a figura da Tia e sua casa como um elemento aglutinador de existência, a intensa produção artística e cultural como aparato de lazer e alegria (Sodré, 2017), a conexão com as filosofias de matriz africana por meio do culto à religiosidade — aspecto fundamental na manutenção da vida — e, por fim, a atuação política feita nas brechas da repressão policial e institucional do Estado.

Nota final

Esta dissertação buscou descrever e refletir a forma como a família negra foi construída no campo das ciências sociais e em particular na antropologia como um problema teórico, político e social. Coloquei em relevo alguns caminhos para explicitar uma forma particular de observar essa história, que pretende, por um lado, demonstrar determinada invisibilidade da discussão sobre família negra no campo hegemônico dos estudos de família e parentesco na antropologia e por outro suscitar a pertinência do universo do parentesco feito pelos negros para análises sobre parentalidades no mundo contemporâneo.

Percorri uma das principais dicotomias que assombam o estudo do negro em contexto norte-americano: o papel da escravização *versus* o lugar da africanidade como chave explicativa das experiências que destoam dos padrões sociais do mundo euro-americano. Em ambos os lados, num jogo de retroalimentação entre ciência e senso comum, etnógrafos articulam análises cujos efeitos extrapolam os muros acadêmicos e permeiam políticas de governo. Esse movimento, engendrado no início do século XX, desloca a linearidade temporal da modernidade e eclode no presente em comentários de agentes de um governo contemporâneo. Quando reuni as manchetes que destaquei aqui, eu vi a escravizada que vai parir sua prole já sempre morta e a mãe que chora debulhada em sangue, diante da perda de mais uma vida. Uma invasão do passado escravo que faz acuar o desejo do progresso moderno numa disjunção temporal (Dos Anjos, 2019). Paisagem que elucida a vivacidade da concepção racializada da família disfuncional que nos assombra e determina o que deve ser compreendido como um verdadeiro inimigo para a governança da nação.

Dialoguei com proposições afro-pessimistas para levar adiante a desconfiança sobre a incapacidade de produzir qualquer tipo de descrição que se pretende circunscrever ou definir o parentesco tecido nas relações entre populações negras em enquadramentos teórico-analíticos de tipo X ou Y. Optei por levar adiante um diagrama pautado na figura parental da “Tia” na tentativa de ensejar um apontamento em direção a certos vetores que podem incidir na forma como as pessoas negras se relacionam enquanto parentes e resolvi ficar com o problema.

Espero que esta dissertação figure como um elaborado comentário crítico sobre o modo como o fazer-antropológico se constituiu num complexo cenário de guerra, onde agentes, epistemes, discursos, narrativas, dispositivos e instituições são articulados para uma disputa latente entre aqueles que ditam as rédeas da existência humana e aqueles que sobrevivem na recusa incessante à interpelação do humanismo cético.

REFERÊNCIAS

- ABRAHÃO, João Vitor Schmutzler. O “Bota-abaixo” de Pereira Passos: transformação urbana como artifício civilizatório?. **Trabalhos de antropologia e etnologia**, v. 62, p. 155, 2022.
- ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. **Equatorial**, Natal, v. 5, n. 8, jan./jun. 2018.
- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- AZEVEDO, Célia MM. Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites—século XIX. Rio de Janeiro: **Paz e Terra**, p. 1950-1980, 1987.
- BASQUES, Messias. Diários de Antropologia Griô: etnografia e literatura na obra de Zora Hurston. **Revista Antropológicas**, v. 23, n. 30, p. 2, 2019a.
- BASQUES, Messias. Zora Hurston e as luzes negras das Ciências Sociais. **Ayé: Revista de Antropologia**, nº1, v. 1, 2019b.
- BASTIDE, Roger; CAPELLATO, Maria Eloisa; KRÄHENBÜHL, Olívia. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- BASTIDE, Roger. **As américas negras**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967 [1974].
- BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia** (rito nagô). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. Selo Negro, 2015.
- CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Steve. **About the house**: Lévi-Strauss and beyond. Nova York: Cambridge University Press, 1995.
- CARSTEN, Janet. **After Kinship**. Nova York: Cambridge University Press, 2004.
- CARSTEN, Janet. A Matéria do Parentesco. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 6, n. 2, 2014.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Ubu Editora LTDA-ME, 2017.
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: **A Experiência Etnográfica**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 1998[1983].

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019a.

COLLINS, Patricia Hill. Sobre tradução e ativismo intelectual. **Revista Artemis**, v. 27, n. 1, p. 25-32, 2019b.

COLLINS, Patricia Hill. **Sobre tradução e ativismo intelectual**. *Revista Artemis*, vol. 27, n. 1, p. 25-32, 2019.

COSTA LIMA, Vivaldo da. **A Família de Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia**: um estudo de relações. Salvador: Corrupio, 1977.

CUNHA, Olivia Gomes da. **The things of others**: Ethnographies, histories, and other artefacts. Leiden; Boston: Brill, 2020.

CUNHA, Olivia Gomes da. “Minha adorável lavadeira: uma etnografia mínima em torno do Edifício Tupi”. **Anais da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, v. 119, p. 59-108, 1999.

CUNHA, Olívia Maria Gomes. Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos. **Revista Estudos Históricos**, v. 2, n. 36, p. 7-32, 2005.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Angela. O legado da escravidão: parâmetros para uma nova condição da mulher. In: DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 23-48.

DOS ANJOS, José Carlos. Brasil: uma nação contra as suas minorias. **Revista de Psicanálise da SPPA**, v. 26, n. 3, p. 507-522, 2019.

ECKARD, Frank. “Chicago” no Brasil: a importância da redescoberta da cidade e da “raça”. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 58, p. 79-103, jun. 2014.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. **Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto de Égun na Bahia**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

EVANS-PRITCHARD, Edward. **Kinship and Marriage among the Nuer**. London: Oxford University Press, 1951.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org). **Representações performáticas brasileiras**: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison. A “interdição do reconhecimento” em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação calibanizada dos cânones ocidentais. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 33, n. 59, p. 455-481, 2021.

FLAKSMAN, Clara. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. **Mana**, v. 24, n. 3, p. 124-150, dez. 2018.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019

FLORENTINO, Manolo Garcia; GÓES, José Roberto. Parentesco e família entre os escravos no século XIX: um estudo de caso. **Revista Brasileira de Estudos de População**, v. 12, n. 1/2, p. 151-168, 1995.

FORTES, Meyer. The Structure of Unilineal Descent Groups. **American Anthropologist**, v. 55, n. 1, p. 17-41, 1953.

FRAZIER, E. Franklin. Some aspects of race relations in Brazil. **Phylon**, v. 3, n. 3, p. 249-295, 1942.

FRAZIER, E. Franklin. The Negro Family in Bahia, Brazil. **American Sociological Review**, v. 7, n. 4, p. 465-478, 1942.

FRAZIER, E. Franklin. **The Negro family in Chicago**. Chicago: University of Chicago Press, 1932.

FRAZIER, E. Franklin. **The Negro Family in the United States**. Chicago: University of Chicago Press, 1939.

GIELOW, Igor. Casa só com 'mãe e avó' é 'fábrica de desajustados' para tráfico, diz Mourão. **Folha de São Paulo**, 17 set. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/09/casa-so-com-mae-e-avo-e-fabrica-de-desajustados-para-trafico-diz-mourao.shtml>. Acesso em: 26 jan. 2024.

GOODY, Jack. **The Oriental, the Ancient and the Primitive: Systems of Marriage and the Family in the Pre-industrial Societies of Eurasia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Ciências Sociais Hoje**, v. 2, ANPOCS, Brasília, p.223-244, 1983.

GONZÁLEZ, N. **Black Carib Household Structure**. Seattle: University of Washington Press, 1969.

HARRISON, John. The colonial legacy and social policy in the British Caribbean. In: MIDGLEY, James; PIACHAUD, David. **Colonialism and Welfare: Social Policy and the British Imperial Legacy**. Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar, 2011. p. 55-70.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. **Revista ECO-Pós**, v. 23, n. 3, p. 12-33, 2020.

HARTMAN, Saidiya. The belly of the world: A note on Black women's labors. **Souls**, v. 18, n. 1, p. 166-173, 2016.

HELLWIG, David. E. Franklin Frazier's Brazil. **The Western Journal of Black Studies**, v. 15, n. 2, p. 87-94, 1991.

HERSKOVITS, Frances; HERSKOVITS, Melville. **Rebel destiny: among the Bush Negroes of Dutch Guiana**. New York; London: Books For Libraries Press; The Black Heritage Library Collection, 1971 [1934].

HERSKOVITS, Melville. **Acculturation: the study of cultural contact**. New York: J.J. Augustin Publisher, 1938.

HERSKOVITS, Melville. **Antropologia cultural** (Man and his works). São Paulo: Mestre Jou, 1968.

HERSKOVITS, Melville. **Economic Anthropology: a study in comparative economics**. New York: Alfred Knopf, 1952.

HERSKOVITS, Melville. O Negro do Novo Mundo como um tema para pesquisa científica. **Revista do Brasil**, v. 4, p. 42-58, 1941.

HERSKOVITS, Melville. O problema do Negro na Sociologia Brasileira. **Cadernos de Nosso Tempo**, v. 2, n. 2, p. 189-220, 1954.

HERSKOVITS, Melville. Problema e método em antropologia cultural. **Sociologia**, São Paulo, p. 5-97-115, 1943.

HERSKOVITS, Melville. **The economic life of primitive people**. New York: Alfred Knopf, 1940.

HERSKOVITS, Melville J. **The Myth of the Negro Past**. Boston: Beacon Press, 1941.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru: EDUSC, 2002.

KAY, Lindsey. The Black Woman as a Woman. In: Bambara Toni Case (ed.) **The Black Woman: An Anthology**. New York: Washington Square Press, pp. 103–108. 1970.

KING, Tiffany Lethabo. Black'feminisms' and pessimism: Abolishing Moynihan's Negro family. **Theory & Event**, v. 21, n. 1, p. 68-87, 2018.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1947.

LEACH, Edmund. **Repensando a Antropologia**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2012 [1947].

L'ESTOILE, Benoît de. Gênese da Antropologia Política na África Colonial dos Anos 30. In: IFCH; UNICAMP. **Aulas Abertas da Antropologia: Novas Tradições & Desafios**. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Lhvj5Sn4IuI>. Acesso em: 20 jan. 2024.

LOCKE, Alain. foreword, **The New Negro**, ed. Alain Locke, 1925.

LORDE, Audre. **Os usos da raiva: mulheres respondendo ao racismo**. In: LORDE, Audre. *Irmã Outsider*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, p.155-169, [1981] 2019.

MACHADO, M. H. P. T. Mulher, corpo e maternidade. In: SCHWARTZ, Lilia. M.; GOMES, Flávio (Orgs.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. s/p.

MACHADO, Carla. Pânico moral: para uma revisão do conceito. **Interações: Sociedade e as novas modernidades**, n. 7, 2004.

MARCELIN, Louis H. **A invenção da família afro-americana**: família, parentesco e domesticidade entre os negros do recôncavo baiano. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

MARTINS, Humberto. Ministro da Educação defende que pais devem causar dor a filhos e que o 'homem aponta o caminho' da família'. **Minas1**, 11 jul. 2020. Disponível em: <https://minas1.com.br/posts/politica/ministro-da-educacao-defende-que-pais-devem-causar-dor-a-filhos-e-que-o-homem-aponta-o-caminho-da-familia>. Acesso em: 26 jan. 2024.

MCCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro**. Todavia, 2022.

MOTEN, Fred. A resistência do objeto: O Grito de Tia Hester. **Revista Eco-Pós**, v. 23, n. 1, p. 14-43, 2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́: **The invention of women**: Making an African Sense of Western Gender Discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **A invenção das mulheres**: construindo um discurso africano para os discursos ocidentais de gênero. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PATTERSON, Orlando. **Slavery and social death: a comparative study**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

PEREIRA, Allan K. et al. A condição sem análogo da antinegriidade: uma introdução ao afro-pessimismo. In **Pensamento Afro-diaspórico em perspectiva: abordagens no campo da história e literatura - Volume 1**. MIRANDA, Fernanda R., ASSUNÇÃO, Marcelo F.M., (orgs.). Editora Fi: Porto Alegre, 2021, p. 40-74.

PLATT, Anthony M. E. **Franklin Frazier reconsidered**. New Brunswick; London: Rutgers University Press, 1991.

PRICE, Richard; PRICE, Sally. **The root of roots**: or, how Afro-American Anthropology got its start. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

PRICE, Richard. Studies of Caribbean family organization: problems and prospects. **Dedalo**, v. 14, p. 23-59, 1971.

PRICE, Richard. O milagre da criouliização: retrospectiva. **Estudos afro-asiáticos**, v. 25, p. 383-419, 2003.

PUTTI, Alexandre. Ministro da Educação diz que ‘homossexualismo’ vem de ‘famílias desajustadas’. **Carta Capital**, 24 set. 2020. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/educacao/ministro-da-educacao-diz-que-homossexualismo-v-em-de-familias-desajustadas/>. Acesso em: 26 jan. 2024.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. Sistemas Africanos de Parentesco – Introdução. In: MELATTI, J. C. (Org.). **Radcliffe-Brown**. São Paulo: Ática, 1978. p. 55-161.

RAMASSOTE, Rodrigo Martins; YELVINGTON, Kelvin. **Melville J. Herskovits (1895-1963) e a Antropologia do Caribe Entrevista com Kevin A. Yelvington**. Cadernos de Campo (São Paulo-1991), v. 25, n. 25, p. 343-364, 2016.

RAMOS, Arthur. Prefácio. In: PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia**. Estudo de contato racial. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1945. p. 21-25.

RAPP, Rayna. 1992. "Family and class in contemporary America: notes toward an understanding of ideology". In: B. Thorn e M. Yalom (orgs.) **Rethinking the family: some feminist questions**. Boston: Northeastern Univ. Press.

REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph; HERSKOVITS, Melville. Memorandum for the study of acculturation. **American Anthropologist**, New Series, v. 38, n. 1, p. 149-152, 1936.

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. **A família negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850-1888**. Tese (Doutorado em História) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, SP, 2007.

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. Breves reflexões acerca da historiografia sobre a família negra na sociedade escravista brasileira oitocentista. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 1, n. 2, p. 113-132, 2010.

RIBEIRO, René. On the amaziado relationship, and other aspects of the family in Recife (Brazil). **American Sociological Review**, v. 10, n. 1, p. 44-51, 1945.

ROCHA, Luciane. ‘Black Mothers’ Experiences of Violence in Rio de Janeiro. **Cultural Dynamics**, v. 24, n. 1, p. 59–73, 2012.

ROUDINESCO, Elizabeth. **A família em desordem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SAHLINS, Marshall. **What kinship is... and is not**. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

SAMARA, Eni. **A família brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SANSONE, Lívio. **Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX**. Afro-Ásia, n. 27, 2002a.

- SANSONE, Livio. Estados Unidos e Brasil no Gantois: o poder e a origem transnacional dos estudos Afro-brasileiros. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 27, p. 9-29, 2012.
- SANSONE, Livio. **Field Station Bahia: Brazil in the Work of Lorenzo Dow Turner, E. Franklin Frazier and Frances and Melville Herskovits, 1935-1967**. Brill, 2023.
- SANSONE, Livio. Um campo saturado de tensões: o estudo das relações raciais e das culturas negras no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, v. 24, p. 5-14, 2002b.
- SCHNEIDER, David. **Parentesco Americano**. Uma exposição cultural. Petrópolis: Vozes, 2016.
- SCHNEIDER, David. What is kinship all about?. In: REINING, P. (Ed.). **Kinship Studies in the Morgan Centennial Year**. Washington: Anthropological Society of Washington. p. 257-274, 1972.
- SCHNEIDER, David Murray. **Parentesco americano: uma exposição cultural**. Vozes, Petrópolis: 2016
- SEGATO, Rita Laura. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife. **Anuário antropológico**, v. 10, n. 1, p. 11-54, 1986.
- SLENES, Robert. **Na Senzala uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- SLENES, Robert W.; FARIA, Sheila de Castro. Família escrava e trabalho. **Revista Tempo**, v. 3, n. 6, p. 1-7, 1998.
- SMITH, Raymond T. Culture and social structure in the Caribbean: some recent work on family and kinship studies. **Comparative Studies in Society and History**, v. 6, n. 1, p. 24-46, 1963.
- SMITH, Raymond T. **Kinship and Class in the West Indies**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- SMITH, Raymond Thomas. **The Negro Family in British Guiana**. Routledge & Paul, 1965.
- SMITH, Raymond T. **The matrifocal family**: Power, pluralism and politics. New York: Routledge, 2014.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- SPILLERS, Hortense J. Mama's baby, papa's maybe: An American Grammar Book. In: STRYKER, Susan; BLACKSTON, Dylan McCarthy (Eds.). **The Transgender Studies Reader Remix**. New York: Routledge, 1987. p. 93-104.
- SPILLERS, Hortense J. et al. **Pensamento negro radical**. Crocodilo, 2021.
- STEWART, Jeffrey C. **The New Negro: The Life of Alain Locke**. Oxford University Press, 2018.
- STOLER, Ann Laura. Archives and the arts of governance. **Revista Colombiana de Antropología**, v. 46, n. 2, p. 465-496, 2010.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Ubu Editora LTDA-ME, 2018.

TROUILLOT, Michel-Rolph. A região do Caribe: uma fronteira aberta na teoria antropológica, **Afro-Ásia**, n. 58, p. 9-52, 2018.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the Past. Power and the Production of History**. Boston: Beacon Press, 1995.

UNIVERSITY OF MASSACHUSETTS AMHERST LIBRARIES. Letter from E. Franklin Frazier to W. E. B. Du Bois. 17 jan. 1930. Special Collections and University Archives. In: DIGITAL COMMONWEALTH. **Massachusetts Collections Online**. Disponível em: <https://www.digitalcommonwealth.org/search/commonwealth-oai:m613pt19p>.

VAINER, Lia. **Branquitude e privilégio. Violência e Sociedade: O racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade do povo Brasileiro**. 1ed. São Paulo: Editora Escuta, v. 1, p. 137-150, 2018.

VAINER, Lia. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. Veneta, 2016.

VAINER, Lia. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. **Psicologia & Sociedade**, v. 26, p. 83-94, 2014.

VARGAS, João Costa. Por uma mudança de paradigma: antinegitude e antagonismo estrutural. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v.48, n. 2, p. 83-105, 2017.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 37, p. 79-116, 2011.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

WILDERSON III, Frank B.: Para o Halloween lavei meu rosto. In: WILDERSON III, Frank B. **Afropessimismo**. São Paulo: Todavia, 2021, p. 11-27.

WOORTMANN, Klaas. **A família das mulheres**. Rio de Janeiro: Tempo Universitário 82, 1987.

YANAGISAKO, Sylvia J.; COLLIER, Jane. **Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis**. Stanford: Stanford University Press, 1987.

YANAGISAKO, Sylvia J. "Explicating Residence: A Cultural Analysis of Changing Households among Japanese-Americans". In: R. NETTING, Robert; WILK, Richard; ARNOULD, Eric. (Eds.). **Households: Historical Studies of the Domestic Groups**. Berkeley: California University Press, 1984. p. 330-353.

YELVINGTON, Kevin A. Constituting paradigms in the study of the African diaspora, 1900–1950. **The Black Scholar**, v. 41, n. 1, p. 64-76, 2011.

YELVINGTON, Kevin. **The invention of Africa in Latin America and the Caribbean: political discourse and anthropological praxis, 1920-1940**, in Kevin Yelvington (ed.), **Afro-Atlantic dialogues: anthropology in the diaspora**, Oxford: James Carrey, 2006.

YELVINGTON, Kevin. Melville J. **Herskovits e a institucionalização dos estudos afro-americanos**, in Pereira e Sansone, Projeto Unesco no Brasil: textos críticos, Salvador, Edufba, pp. 149-172, 2007.