

POBREZA, COMPOSICIÓN FAMILIAR E INCLUSIÓN SOCIAL: ARREGLO MATRIARCAL EN UN BRASIL NEGRO¹

Maria Gabriela Hita²

INTRODUCCIÓN

Salvador, capital de Bahía,³ se caracteriza por tener la mayor proporción de población afrobrasileña del país, con alrededor de un 80% de afrodescendientes. Por la importancia y el creciente reconocimiento de sus manifestaciones religiosas de origen africano fue bautizada en los años cuarenta del siglo XX como la “Roma Negra”.

La esclavitud en Brasil —y su prolongación hasta finales del siglo XIX (1888)— tuvo un efecto profundo en todas las relaciones sociales del país, dejando como legado una fuerte tradición y cultura negra, así como una perversa correlación entre racismo y pobreza. La discriminación racial se manifiesta de diversos modos, pero el reconocimiento de la herencia cultural africana se inicia alrededor de los años treinta y cuarenta del siglo XX, era del Estado Nuevo de Getúlio Vargas y de la hegemonía de teorías sobre democracia racial brasileña, que es cuando ocurre un importante vuelco en el pensamiento científico racialista dominante del siglo XIX. En ese momento, la presencia del elemento

¹ Agradezco los comentarios a este artículo de John Gledhill y de los participantes en el seminario internacional sobre “Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe”, realizado en Cali, Colombia en 2005.

² Profesora del Departamento de Sociología de la Universidad Federal de Bahía (Brasil) e investigadora del Núcleo de Estudios en Ciencias Sociales, Ambiente y Salud (ECSAS).

³ Se encuentra en la región Nordeste, una de las más pobres del país.

negro en la conformación de la identidad nacional comenzó a ser valorizada y reconocida (véase Freyre, 1992 [1933]).

Las identidades raciales son vistas hoy de un modo bastante similar a las étnicas: como construcciones sociales, contextuales, situacionales y multívocas. Algunos antropólogos optan por el concepto de etnicidad, ya que el de raza tiene un peso histórico y moral de discriminación del cual desean alejarse. Otros sociólogos, como Antônio Guimarães (2003), rescatan el concepto raza como una categoría analítica y clasificatoria importante, que el censo común sigue usando. Para Peter Wade (1997) la “raza” está asociada en mayor medida a la sangre, mientras que la “eticidad” se vincula a un origen cultural geográfico, donde la cultura de un lugar es incorporada por las personas. Estos dos conceptos, a pesar de ser diferentes, confluyen, y nuestro propósito no es desarrollar ese debate aquí, aunque cabe hacer la aclaración de que asociamos la idea de un “Brasil negro” a la gran presencia de afrodescendientes en la composición poblacional de Bahía por un lado y a la representatividad que una importante matriz cultural asociada a poblaciones negras tiene en la formación de la identidad nacional. La noción de negritud ha sido muy utilizada en el Brasil de las últimas décadas, y ha sido influenciada por las posturas multiculturales antirracistas y de reafirmación que luchan por mayor reconocimiento. El ser negro, o reconocerse como parte de la cultura negra, como lo plantea Livio Sansone (2004), antes que remitirnos propiamente a un color de piel, sugiere una pertenencia, política y asertiva, a un grupo racializado que se encuentra en curso de emancipación.⁴

Al privilegiar en nuestro análisis la emergencia de movimientos de reconocimiento, no negamos la importancia que la reproducción de variados modos de discriminación racial (directa o institucionalizada) ejerce en la realidad estudiada, incluso dentro de las relaciones familiares y de género observadas. Son abundantes los estudios que analizan la innegable correlación entre pobreza y negritud en Brasil (Hasenbalg, 1998; Maggie, 1998), pues la integración del negro en la sociedad brasileña ha sido siempre perversa y asimétrica, los afrodescendientes ocupan los peores lugares en la estructura social, con más bajos sueldos, peores índices de educación, ocupaciones menos reconocidas, con menor acceso a los servicios de salud, etc.

Pese a la creciente importancia que se le ha dado a la cultura negra en la formación de una nación distinta, en sí misma y por medio del mestizaje biológico y cultural, poco se ha escrito en Brasil sobre el tema de la familia negra hasta la fecha, especialmente antes de 1970, cuando una nueva mirada sobre la historia destaca el papel del negro como agente creativo y sujeto de su historia.

⁴ Véase la interesante articulación entre raza y clase hecha por Osmundo Pinho (2006).

El tema de las familias negras, esclavas y extensas, características en contextos de pobreza en toda América Latina, en la sociología de la familia brasileña se redujo durante muchos años al análisis de modelos hegemónicos: al patriarcal *freyrano*, en la época colonial, y al nuclear, en la modernidad postindustrial. Pero sólo recientemente se han desarrollado visiones más positivas sobre la especificidad y alteridad de otros arreglos domésticos (Corrêa, 1982; Marcelin, 1996; Slenes, 1999; Reis, 2001; Hita, 2004).

Mi tesis doctoral tuvo como objetivo criticar una sociología de la familia aún vigente, basada en una teoría universal de la modernización con rasgos normativos, que patologiza formas de organización distintas a las de un modelo supuestamente universal. Estudios sobre redes sociales y de parentesco en el mundo entero (y en contextos de pobreza) revelan la importancia y representación que tienen los hogares extensos en los estudios sobre estrategias de supervivencia o nuevos activos sociales (Stack, 1974; Segalen, 1981; Fonseca, 2000).

A partir de diversas fuentes de datos (una encuesta, estudios de contexto, censos demográficos y etnografía familiar de dos grupos de parentesco) y en articulación con un esfuerzo para triangular metodologías, estudiamos el arreglo familiar matriarcal en Bahía en un contexto de pobreza urbana. Para ello se levantaron historias de vida y de las familias a lo largo de diez años de contactos, mediante entrevistas a distintos miembros de dos hogares con jefas de hogar “abuelas” (matriarcas): una madre-de-santo de *candomblé* y una partera empírica.

Esas dos ocupaciones tienen un gran prestigio en su contexto, al ser comparadas con las de otras mujeres pobres y negras que se desempeñan como empleadas domésticas. Los sujetos estudiados son pobres, efectiva y relativamente hablando, pero mi argumento central rescata la necesidad de matizar y marcar diferenciaciones internas en la pobreza, percibir el reconocimiento y los valores positivos otorgados a papeles como los de jefas de hogar matriarcal y la necesidad de re-actualizar estudios de parentesco y organización familiar en sociedades urbanas modernas.

Con el propósito de contextualizar problemas de los barrios populares de Salvador con elevados índices de miserabilidad y caracterizados por su elevada proporción de afrodescendientes, se presenta a continuación un apartado sobre el tema de la pobreza.

DE LA POBREZA A LA EXCLUSIÓN/INCLUSIÓN SOCIAL

Guy Bajoit (2004) presenta cinco importantes visiones sobre la pobreza desarrolladas en las últimas décadas. La primera, el “paradigma de integración”, veía al pobre como “marginal” y sostiene que la pobreza es resultado de una

mala socialización, de una subcultura específica, diferente a la de los valores dominantes. En este caso, el pobre no puede superar la pobreza, pues está estigmatizado por la sociedad y encerrado en su cultura. Estudios como los de Franklin Frazier, Oscar Lewis, Richard Hoggart y George Simmel representan esta perspectiva.

La segunda es la del “paradigma de alineación” (marxista), que define al pobre como “explotado”, un alienado y excluido por el funcionamiento del mismo capitalismo, en el que no puede superar esa condición por falta de protección y asistencia, que el sistema no le ofrece.

La tercera visión es la del “paradigma de la competición”, que determina al pobre como dependiente, por no tener autonomía ni el capital social necesario para superar ese estado (falta de asociativismo, informaciones, formación, confianza, autonomía, etc.). Trabajos de Luciano Tomassini y Robert Putnam son buenos ejemplos.

Una cuarta visión, el “paradigma del conflicto”, muestra al pobre como un *desafiliado*, por estar aislado, acobardado y atomizado, y considera que su falta de participación en formas de solidaridad organizada le hacen imposible salir de la pobreza. Trabajos de Serge Paugman y Robert Castel van en esta dirección. Bajoit (2004) también menciona un quinto paradigma, al cual se afilia nuestro trabajo, el del reconocimiento o paradigma identitario.

A pesar de la centralidad que ocuparon en las últimas décadas los estudios sobre pobreza y exclusión social, y del relativo consenso sobre la urgencia de crear acciones dirigidas a la erradicación de estos dos fenómenos, no existe una única visión sobre cuáles sean sus principales determinantes, y las mejores formas de dimensionarlos, definirlos o distinguirlos. Como hemos visto, hay una diversidad de matices y posiciones, expresada en las diferentes percepciones acerca de los actores sociales y políticos involucrados, sobre la percepción del fenómeno de la desigualdad en sí misma y la ampliación de la gravedad del fenómeno de la exclusión y de la pobreza en un mundo paradójicamente más democrático, desigual e inseguro.

La palabra “pobreza” remite a la idea de carencia de algo que es necesario, deseado o de un reconocido valor. Para Charles Valentine (1970), que la comprendía como un estado, la pobreza ha sido tratada como un concepto comparativo que se refiere a una cualidad relativa, cuya esencia es, en sí misma, la *desigualdad*. Para este autor, que fue un buen crítico del paradigma de la integración, la privación relativa apunta a una desigualdad de distribución de recursos entre diferentes grupos, clases o estratos sociales. En una postura más actual y abarcadora, Amartya Sen (1988) trata la pobreza como privación de capacidades, además de rendimientos. Estas capacidades (como diversas oportunidades y libertad) son las necesarias para la generación de recursos

y el alcance de objetivos sociales para el desarrollo humano. Sin disminuir la importancia que los factores económicos tienen en el fenómeno, las reflexiones de Sen remiten la pobreza a nuevos campos que van más allá de las anteriores discusiones económicas, al inscribir el tema en el ámbito de la justicia social, de las igualdades y desigualdades. Distingue ingresos e índices económicos materiales de bienestar de otros conceptos, como dimensiones de desigualdad e incapacidad social. En esta línea se articulan las ideas de pobreza con la de la falta de ejercicio de ciudadanía (Jelin, 2004; Scherer-Warren, 2004; Gledhill, 2005).

Desde el punto de vista del ideal igualitario y de la participación social, articular la noción de pobreza a la de ciudadanía hace que el problema de la desigualdad (o pobreza) se desplace al campo bautizado como “Exclusión Social”. Aunque “Pobreza” y “Exclusión social” se articulen entre sí, son nociones que se originan en matrices distintas. Mientras la pobreza remite a la idea de un “estado” o la posición relativa de un grupo de personas/familias en la estructura social, especialmente a partir de categorizaciones socioeconómicas, la exclusión expresaría, por su lado, la idea de proceso social, económico o cultural, a través del cual un individuo es progresivamente destituido de las posibilidades de participar y ser reconocido socialmente en su sociedad, quedando relativamente privado de varias esferas de la vida colectiva, como el trabajo, la integración familiar, la participación cívica y la recreación, entre otros (Scherer-Warren, 2004).

Autores como Loïc Wacquant (1997) asocian la pobreza a nociones de exclusión, segregación espacial y estigmatización. Aunque la estigmatización y la existencia de la discriminación (donde el color de la piel juega un papel central) son hechos que en sí mismos disminuyen el sentido de vida comunitaria, para Janice Perlman (2004) —refiriéndose al contexto de las *favelas* brasileñas—, ello no sucede de modo absoluto. La autora demuestra la heterogeneidad interna de estos territorios, que no están ocupados solamente por gente pobre, y destaca la necesidad de reconocer esas zonas y espacios simbólicos más valorizados por sus habitantes, para distinguirlos de los más estigmatizados y empobrecidos al interior de una misma *favela*.

Por esa razón, el ser Pobre no es necesariamente un determinante de la Exclusión Social, tanto gente rica puede autosegregarse en guetos (Giddens, 2000), como pobres pueden estar “integrados” —aunque de modo perverso y desigual (en caso de trabajadores estables)— o pertenecer a lo que Castel (1997) llama “indigencia integrada” (personas “miserables” socorridas por políticas estatales). Para Castel, estas dos categorías de la pobreza están en una zona de vulnerabilidad distinta a la de los excluidos. La exclusión para él está asociada a una gran marginalización o, como prefiere denominarla, *desafiliación* (por el

doble proceso de aislamiento de individuos a causa de la falta de trabajo y como resultado de un aislamiento relacional). De la inclusión social a la desafiliación, hay seis distintas zonas en su matriz compuesta por los diferentes niveles de acceso (elevado, medio, bajo) al trabajo y las redes sociales.

La adopción de nuevos conceptos es a la vez reflejo de cambios de la realidad analizada y de la aparición de nuevos modismos intelectuales. Castel (1997) considera que es en la década de los setenta cuando se empieza a hablar de la “exclusión” para calificar situaciones de falta de integración social, alejadas del modelo de desarrollo de sociedades modernas, y que antes eran tratadas como excepciones y arcaísmos de los progresos de la modernidad.

El término de “exclusión” viene a reemplazar el de “marginalidad” en la caracterización de situaciones de pobreza, mientras que el de “activos” sustituye al de “estrategias de supervivencia” (Roberts, 2004: 195). La desigualdad y la vulnerabilidad, más que la pobreza, son identificados como los principales cambios en contextos urbanos latinoamericanos recientes, asociados a un alarmante aumento de la violencia. En los años noventa, la “marginalidad” se redefine en términos de criminalidad, lo que re-asocia, en ciertas perspectivas, a la pobreza con delincuencia. Para Bryan Roberts (2004) la exclusión social, diferente de la marginalidad (que implicaba la total exclusión de las instituciones formales), nos remite a la idea de un ciudadano de segunda categoría, en la que sus desventajas se derivan de una *inclusión diferenciada* en los beneficios estatales y las oportunidades de trabajo.

Trato los términos inclusión/exclusión como dos parámetros de un mismo fenómeno (y continuo analítico), no como una condición absoluta o fija, sino relativa, relacional, que puede cambiar con el tiempo. También los utilizo como términos que pueden ser desglosados y referirse simultáneamente a diversas gradaciones o tipos de inclusión/exclusión. Hay un cambio de valor que depende de la dimensión de las relaciones sociales enfocada —política, social, económica, laboral, familiar, personal, etc. Se puede estar “excluido” en una dimensión e integrado en otras.

El quinto paradigma sobre la pobreza, que articula aspectos de visiones referidas anteriormente, consiste en las teorías de reconocimiento, en las que la sociedad es concebida como un conjunto de individuos en busca de la autorrealización de su identidad personal. Para Bajoit (2004), autorrealizar la identidad significa ser capaz de conseguir tres tipos de bienes fundamentales: el reconocimiento social (que concilia la identidad asumida con la atribuida), la realización personal (que concilia la identidad personal con la deseada) y la consonancia existencial (conciliando la identidad atribuida con la deseada). Es importante reconocer que existen pobres en sociedades contemporáneas altamente informatizadas y consumistas, que pueden sentirse integrados y

autorrealizados pese a sus desventajas. Pero hay otros que viven negando sus identidades y se sienten negados por sus sociedades, sin llegar a alcanzar ninguno de los bienes fundamentales mencionados, lo que crea tensiones de difícil superación.

Si la estigmatización social o racial ejercida por grupos dominantes puede producir procesos de autoexclusión en grupos discriminados, por otro lado existen mecanismos por medio de los cuales se busca el reconocimiento de “otros” dentro de colectividades a las que se pertenece. Un ejemplo conocido dentro de sociedades cada vez más desiguales y violentas es la preferencia de varones jóvenes y pobres por celebrar “identidades de la calle” y participar en la vida de pandillas, del narcotráfico, en lugar de aceptar trabajos que consideran socialmente denigrantes (Bourgois, 1996; Sansone, 2004).

Otros mecanismos más valorizados son resultado de cambios de posturas frente al entorno social y racial, a tono con el mayor énfasis dado a modelos más inclusivos y amplios de “ciudadanía”, apoyados por políticas multiculturales y con consignas como el “*derecho a ser diferentes*”. En Brasil, en asocio con leyes más firmes contra el racismo y la discriminación, se viene produciendo la posibilidad de revalorizar identidades raciales antes estigmatizadas, al menos dentro de ciertos contextos sociales. En Bahía, debido a la influencia del turismo global y al fortalecimiento de los movimientos negros, que siguen directrices del movimiento negro unificado, ya existe la posibilidad de celebrar “la negritud” en sí misma, como una identidad altamente valorizada. Esto implica que hoy es posible definirse con orgullo como *negro* y no tener como opción de ascenso social solamente las tradicionales estrategias de blanqueamiento.

El valor de estas formas alternativas de identidad depende del que los “otros” (y las propias colectividades) le dan a cada identidad. Siempre han existido identidades más valoradas en comunidades pobres, asociadas con el desempeño de ciertos papeles sociales, posiciones dentro del campo religioso y en otras esferas asociativas. Existen formas de ser “mujer negra” que tienen gran respeto entre pobres y elites blancas, como las Madres de Santo del Candomblé. A continuación ofrezco otro ejemplo, reconociendo que en la lucha cotidiana por ganar el respeto de otros y autorrealizar el “yo” están en juego una variedad de estrategias e identidades distintas. Lejos de ser explicables en términos de la anomia, la descomposición social, u otras características negativas que surgen de las perspectivas normativas, las estructuras de las familias matriarcales negras contemporáneas —como la estudiada en Bahía y similares a las de otros estudios en el Caribe y Estados Unidos— demuestran tener lógicas de organización de relaciones internas alternativas que merecen ser mejor comprendidas (Carol Stack, 1974; Solien González, 1979; Hita, 2004; Posso, 2006).

De igual forma que en la sociedad brasileña en su conjunto, en el modelo de la familia matriarcal operan tanto mecanismos de exclusión (es marcadamente jerárquico en su estructura interna) como de inclusión (por su operación en red y por la inclusión en el hogar de otros miembros que no son puramente consanguíneos o de descendencia directa).

ARREGLOS FAMILIARES EXTENSOS

La composición extensa de hogares es uno de los arreglos que mejor representa el perfil de la pobreza latinoamericana de las últimas décadas, y sin embargo, ha sido poco tenido en cuenta, pues el modelo y la ideología del arreglo nuclear y patriarcal continúan siendo pensados como los principales u operantes, aun cuando datos provenientes de múltiples estudios den claras evidencias de la falta de correspondencia entre ambos modelos. Es necesario desarrollar mejores modos de dimensionar, definir y comprender las dinámicas de la organización doméstica en América Latina, que consideren más los procesos históricos específicos de cada localidad y establezcan mayores diálogos entre la sociología de la familia y otras disciplinas, como la antropología, la historia y la demografía.

En una encuesta aplicada en 120 domicilios de un barrio popular de Salvador en 1992,⁵ el arreglo doméstico más significativo fue el de “familias extensas”, que identifiqué como las conformadas por uno o más núcleos familiares y por la inclusión de otros individuos —distintos del modelo nuclear puro o biológico (padre, madre y respectivos hijos). En el arreglo extenso, el núcleo básico o independiente puede estar ya sea completo (arreglo nuclear puro o extenso) o incompleto (un padre o madre sin pareja). No siempre es clara la definición de cuál de los núcleos presentes o miembros del hogar es el jefe de éste. En muchos hogares, los jefes son los abuelos que viven con la familia completa de alguno de sus hijos, y no los jefes y administradores de sus domicilios. En la Tabla 1 se observa la distribución de arreglos domésticos, donde encontramos que el 51,6% de los domicilios eran extensos.

⁵ Investigación “Processos de Fragilização e Proteção à Saúde Mental na Trajetória de Mulheres de Classe Trabalhadora Urbana”, financiada por la Fundación Carlos Chagas (FCC) y el Consejo Nacional de Investigación (CNPq) y coordinada por Paulo César Alves y Maria Gabriela Hita. Este fue el primer contacto con las casas matriarcales, seguidas durante diez años.

Tabla 1
Tipos de organización familiar en el Nordeste de Amaralina

	<i>Total</i>	<i>%</i>
Familias extensas	62	51,6%
Familia nuclear pura	42	35%
Familia nuclear incompleta	13	10,8%
Domicilio unipersonal	3	2,6%
Total	120	100%

Fuente: Encuesta de la investigación “Processos de Fragilização...” (Alves e Hita, 1997).

La familia extensa puede tener como componentes tanto a abuelos, padres, hermanos, hijos, nietos, sobrinos, etc. (del jefe de hogar o su pareja), como a miembros sin ningún parentesco. Defino como extenso todo y cualquier arreglo que va más allá del modelo de familia nuclear pura/biológica (donde también un arreglo recompuesto, como el de una nueva pareja, y el hijo de sólo uno de los miembros de la pareja, sería extenso). El arreglo extenso es característico de contextos de pobreza en Brasil,⁶ nunca aparece aislado de una red más amplia de relaciones (de parentesco o vecindad), y extrapola las de un único arreglo doméstico —o casa/domicilio.

Un dato importante en el modelo matriarcal es la existencia de “hijos de crianza” o la del “niño en circulación”⁷ —nietos o sobrinos, por lo general— que “circulan” entre dos o más casas, dependiendo del momento de vida de los niños y de las trayectorias de cada hogar.

En arreglos extensos, así como en los matriarcales, mujeres en edad madura y en mejores condiciones económicas se ofrecen o aceptan criar hijos de otros. Integran en sus hogares a niños abandonados, descuidados por sus padres o encomendados por ellos para que se les ofrezca un techo, ropa, protección y alimentos. Aunque estos niños suelen tener más deberes y menos derechos que los hijos biológicos, reciben un apoyo y lugar, que de otro modo no tendrían. Por tal razón, es una estrategia recurrente para atenuar la pobreza y el alarmante proceso de desafiliación mencionado por Castel (1997). Esta práctica de “inclusión” está encarnada en la historia brasileña: constan registros de su existencia desde hace más de dos siglos, a partir de la época de la colonia y esclavitud (Fonseca, 2000), y no es resultado exclusivo de la falta de políticas públicas y habitacionales de las últimas décadas.

⁶ Claudia Fonseca (2000) señala que es un arreglo bastante común en contextos de pobreza del sur de Brasil.

⁷ Dos tipos de lo que Fonseca (2000) denomina “adopción a la brasileña”. El primero corresponde a niños sin lazos de parentesco, y el segundo a consanguíneos.

El arreglo extenso no es un remanente de estructuras arcaicas del pasado colonial patriarcal: este fenómeno es actual, moderno y postcolonial, y corresponde a una condición vigente. El factor estructural asociado a las dificultades de la pobreza y la falta de recursos y espacio para que las nuevas parejas armen sus vidas en casas separadas es importante para comprender su presencia actual. Pero en el contexto estudiado, el aspecto cultural de un legado africano recreado luego de la experiencia de la esclavitud, es igualmente relevante para la comprensión de la lógica interna que adopta el tipo de arreglo matriarcal y el prestigio que tienen estas jefas de familia de avanzada edad.

El arreglo familiar extenso puede estar encabezado tanto por hombres como por mujeres. Datos analizados llevan a creer que los hogares extensos con jefas mujeres (matriarcales) son más de la mitad de éstos y aproximadamente un 25% de los hogares de la encuesta mencionada. Este 25%, sumado al de madres solteras (u hogares incompletos) dieron un total de 35% de hogares con jefas de hogar. Se trata de valores aproximados, ya que en 1992 no se preguntó quiénes eran jefes de hogar, asunto que sí fue el objetivo central de la investigación posterior.

FAMILIAS ENCABEZADAS POR MUJERES

Bahía es uno de los primeros estados de Brasil en cuanto al aumento de hogares encabezados por mujeres, tendencia que se observa en todo el mundo. Los censos de 1991 y de 2000 indican un crecimiento de aproximadamente un 35,3% en el transcurso de la década. Dos de las capitales del nordeste brasileño aparecen como las ciudades con mayores índices de jefas mujeres (Salvador y Recife), precedidas apenas por Porto Alegre, en el sur, con 38,2%. En el barrio estudiado encontramos que en 2000, casi el 40% de los hogares tenían jefas de hogar.

¿Cómo entender la diversidad creciente de modelos familiares en sociedades modernas postindustriales? La realidad estudiada en un contexto urbano de pobreza presenta una diversidad de arreglos familiares, donde la presencia y el papel ejercido por otro tipo de parientes introduce nuevos ingredientes en la reflexión sobre la familia, que insisto en que necesitan ser explicados. Mi estudio etnográfico sobre el *modo de ser y estar en el mundo*⁸ del modelo matriarcal ofrece una explicación alternativa sobre la lógica que gobierna la estructura y el ciclo reproductivo de este tipo de hogares.

⁸ Concepto de fenomenología de Alfred Schultz. Véase su uso en Merleau-Ponty (1994).

¿MATRIARCADO, MATRIFOCALIDAD O MATRIARCALIDAD?

Atacando la idea de aislamiento de la familia nuclear defendida en el modelo de familia *parsoniano*, diversos estudios indican que en algunas sociedades el papel del parentesco sigue siendo más importante de lo que se pensaba, especialmente en barrios obreros, donde las dificultades económicas impiden que los hijos adultos (al inicio de su vida conyugal o iniciando la procreación) tengan sus propios hogares, siendo muchas veces forzados a continuar viviendo con sus respectivos padres, mediante la coresidencia de distintos núcleos y generaciones en una misma casa.

Estudios sobre redes sociales y de parentesco en el mundo entero (especialmente en la pobreza) indican que muchas familias buscan establecerse y vivir muy próximas a su parentela; particularmente, que las hijas mujeres tienden a vivir muy cerca de sus madres, desarrollando distintas redes de intercambios, reciprocidades y ayuda mutua, relaciones fundamentales para la supervivencia de cada grupo familiar (Bott, 1976; Durham, 1978; Segalen, 1981). Sin embargo, esta reciprocidad viene siempre acompañada, igualmente, de intensos conflictos y desafectos.

Durante algún tiempo esa tendencia, identificada con la centralidad de las mujeres en estas redes y denominada por algunos como *matrifocalidad*, fue asociada a un patrón vigente en familias negras en estudios realizados en el Caribe, Estados Unidos y Bahía (Clarke, 1972; Smith, 1973; Solien González, 1979; Stack, 1974; Woortmann, 1987; Marcelín, 1996). Entretanto, de acuerdo a lo que extensa bibliografía afirma a partir de 1970, la matrifocalidad va más allá del reino de acción de grupos y familias puramente negras⁹ (Segalen, 1981; Fonseca, 2000). La adopción del término ampliado de matrifocalidad permitió lanzar nuevos temas y problemas de investigación, pero oscureció la visibilidad del problema racial y de la lógica específica que estos arreglos extensos adoptan en comunidades descendientes de esclavos. Al dislocar el debate, que en estudios de los años cuarenta abordaban de un modo perverso el tema racial (sobrecargados de preconceptos), para sustituirlo por otro, que priorizó aproximaciones relacionadas con las clases sociales, se descuidaron las especificidades de ciertos grupos étnicos y temas como los de “familias negras”, que fueron poco desarrollados en Brasil.

⁹ El uso del término matrifocalidad se fue ampliando, y algunos lo asocian a cierta centralidad de las mujeres en la familia o su relación más estrecha con sus hijos y parentela. Por ejemplo, Christopher Lasch (1991), quien al criticar el tema del matriarcado negro, refiere que el fenómeno del “momismo” se presenta también en la fuerte imagen de la madre judía, en estudios de esquizofrenia de Gregory Bateson y en estudios de redes sociales en diversas clases sociales.

Sobre familia negra en Estados Unidos —y Bahía—, fue bastante conocida la polémica de Frazier y Herskovits. Dos posturas antirracistas distintas en los años cuarenta del siglo XX, que polarizaron sus respuestas alrededor de la siguiente pregunta: ¿Cuál es la parte del legado africano en la constitución del negro —y de sus familias— en las Américas? La primera respuesta¹⁰ defendía que el “matriarcado negro” (centrado en la díada “madre-hijos”, “inestabilidad conyugal” y marcado por la ausencia del padre, indicadores de organización doméstica matrifocal de diversas etnografías) era expresión de una “desorganización familiar” resultante de la adaptación de los negros a la experiencia de la esclavitud, y no resultado de un legado africano. Frazier fue entonces acusado por Herskovits (1941) de haber analizado negativamente el pasado negro en África, sin conocerlo, y cargarlo de sus prejuicios morales al interpretar ciertos datos de “inestabilidad conyugal” o “prácticas de conyugalidad poligámicas y patriarcales” como anómicas y de desorganización familiar. Para Frazier, el proceso de aculturación del africano en el nuevo mundo impidió la formación de “familias” saludables (como las de los hombres blancos).

La postura del antropólogo Melville Herskovits —también norteamericano, blanco— enfatizaba el pasado africano por la revalorización de la supervivencia de africanismos en prácticas y costumbres de los negros americanos; entre otros, Herskovits cita prácticas de conyugalidad poligámica y patriarcal predominantes en la costa oeste africana. En términos concretos, se trata de la relación de un hombre con distintas mujeres con las que tiene hijos, que viven en casas separadas con sus madres. Desde un punto de vista analítico distinto al suyo, se puede hablar de varios hogares matrifocales por los que este hombre circula. A diferencia de Ruth Landes —norteamericana, autora de *Ciudad de las mujeres*, que visitó Bahía—, Herskovits no se preguntó sobre la centralidad y el poder que tienen las mujeres en los arreglos domésticos matrifocales del contexto bahiano. Estas ideas lo escandalizaron a él y a sus colegas de aquella época, quienes se opusieron a la publicación de su obra. En este sentido, Frazier parecía dialogar más que Herskovits con los datos de Landes (al hablar del matriarcado), aunque ambos los interpretaron de un modo muy distinto al de Landes.¹¹ Inicialmente, las tesis de Herskovits no tuvieron gran impacto en el campo de los estudios de la familia, y durante mucho tiempo las tesis de Frazier dominaron en el imaginario que relacionaba la idea de matriarcado con significados de patología social, carencia y anomia.

¹⁰ Funcionalista, con base en las tesis de sociólogo negro norteamericano Franklin Frazier (1939).

¹¹ La obra de Landes fue publicada tardíamente en Estados Unidos (1947) y Brasil (1967); hoy se reconoce la innovación de los temas tratados en su obra. Véase Healey (1996).

Sobre el legado africano en las costumbres y en el campo religioso, los estudios actuales indican que no se trata de puros africanismos, ya que son adaptaciones y recreaciones de un conjunto de distintas matrices africanas en Brasil, resultantes de las influencias de distintas naciones africanas, pero que también está muy lejos de tratarse de un simple proceso de aculturación y adaptación de la esclavitud a la sociedad blanca colonial. Posturas recientes articulan ambas posturas en diferentes matices (Lima, 2003; Harding, 2000; Reis, 2001).

El término “matriarcado” aparece en estudios clásicos, como en el libro de Ruth Landes (1967), y estudios sobre la familia-de-santo y del *candomblé* en Brasil, más directamente asociado al campo de los estudios religiosos (Lima, 2003; Carneiro, 1936). Después de los años setenta hubo un vuelco hacia el término matriarcalidad, usado por algunos autores de modo ambiguo, como sinónimo o indiferenciado de la idea de matriarcalidad, que rescato en mi tesis.

Nuevos enfoques de estudios de familias resultaron en la expansión del término matriarcalidad a otras situaciones distintas a las de los negros, en el resurgimiento del debate sobre familias extensas y en la centralidad de las redes sociales y de parentesco en estudios de la pobreza.¹² El término *matriarcado* cayó en desuso y se prefirió el de matriarcalidad (o uxoro-localidad), en estudios de grupos negros (Stack, 1974; Woortmann, 1987; Marcelin, 1996; Slenes, 1999; Sardenberg, 1998).

Por otro lado, durante mucho tiempo, bajo el predominio del paradigma *freyriano* de familia patriarcal dominante en un Brasil agrario colonial (Freyre, 1992 [1933]), la familia esclava y negra (incluso la liberta o libre) fue vista como inexistente, o subsumida en la categoría de “agregados” de la casa grande patriarcal del señor blanco, o bien vista negativamente y asociada a características como la inestabilidad, la falta de autonomía y la ilegitimidad, desde una perspectiva similar a la desarrollada en los argumentos de Franklin Frazier y Daniel Moynihan. A lo largo de la historia brasileña, el tema de la familia negra quedó subsumido al análisis de modelos hegemónicos: la patriarcal en el pasado y la nuclear de clase trabajadora en el presente (Hita, 2004).

Desde una mirada que busca rescatar la importancia del estudio de la familia extensa matriarcal como modelo alternativo y contrapunto del nuclear, propuse el término de *matriarcalidad* (rescatando la noción de matriarcado

¹² La obra de Carol Stack (1974) critica estudios realizados sobre familias negras y pobreza en Estados Unidos, que las asocian a ideas de “cultura de la pobreza”. Considera que fallan al no evidenciar el papel central que en estos contextos tienen las redes de parentesco y vecindad, y los distintos criterios de unión sexual. Ella sugiere la ventaja del análisis del estudio de redes sociales, que permite al investigador rechazar la categorización de estos sistemas sociales como “desorganizados”. El modelo de redes explica un conjunto particular de relaciones desde varios puntos de vista y es una estable estrategia de supervivencia en la pobreza.

de su raíz). Recupero en ella algunos indicadores descritos en el concepto de “matriarcado negro” (inestabilidad conyugal y relación centrada en la díada madre-hijos) de estudios de los años cuarenta y cincuenta, pero desligados del etnocentrismo y el carácter negativo que era atribuido a este modelo en el paradigma funcionalista. También me apoyé en la definición de Alfred Radcliffe-Brown sobre sociedades matriarcales y matrilineales.¹³ No rechazo la idea de matrifocalidad, pero la considero amplia y abarcadora de lo que entiendo por *matriarcalidad*, que a mi modo de ver es una forma específica y particular de manifestación de la matrifocalidad. En esta nueva noción, busco diferenciar, por ejemplo, familias con jefes de hogar mujeres en arreglos matrifocales o de “madres solteras”, de otros arreglos familiares extensos encabezados por viejas y poderosas matriarcas, como las que estudié en mi tesis.

Para Posso (2006: 257), que hace un análisis similar al nuestro, la familia extensa negra en Colombia:

[...] se puede definir como un esquema exogámico de circulación masculina entre unidades domésticas de carácter matrifocal, estructurando un orden familiar poligínico que sustenta la reproducción social y económica. La matrifocalidad se constituye en una estrategia para la cohesión y solidaridad entre los miembros de la unidad doméstica. Así la relación fundamental o más estrecha en estas comunidades es la relación madre-hijo a través del sistema de parentesco materno [...]. Los roles de género a lo largo del ciclo de vida de los individuos obedecen a esta estrategia socio cultural dirigida a la extensión de la parentela con la circulación del hombre y la consolidación de la figura de la madre como eje de referencia del grupo de parentesco.

El modelo matriarcal no es exclusivo de los grupos negros, ni caracteriza a este grupo racial o a los contextos de pobreza, pues convive con una diversidad de otros grupos. Pero la asociación de este modelo matriarcal extenso a una matriz cultural afroamericana ya descrita es central para la comprensión de las conclusiones de mi investigación. Como lo sugiere Landes en los años cuarenta y Klass Woortmann en los ochenta, intento demostrar la posible asociación entre el mantenimiento de una serie de principios y reglas en la estructura de la organización doméstica con los de patrones culturales encontrados en la

¹³ Radcliffe-Brown (1973) buscó aclarar ciertas confusiones entre términos como “matrilinealidad” y “matriarcado”, y ofreció una clara distinción, que adapté en mi definición de matriarcalidad. Él dice: “[...] Por outro lado, uma sociedade pode ser chamada matriarcal, quando a descendência, herança e sucessão estão na linha feminina, quando o casamento é matrilocal (o marido muda-se para a casa de sua mulher), e quando a autoridade sobre os filhos é exercida pelos parentes da mãe” (Radcliffe-Brown, 1973: 35). Véase también Radcliffe-Brown y Forde (1960).

estructura de la familia-de-santo de los “*terreiros*” de *candomblé*. Muchos han reconocido la herencia africana en las religiones del *candomblé*, pero hasta la fecha pocos estudios correlacionan de modo directo la posible asociación entre familias de santo y profanas (grupos domésticos); aunque autores como Landes (1976), Vivaldo Lima (2003), Woortmann (1982) y Louis Marcelin (1996) lo insinúan, no llegan a desarrollarlo.¹⁴

Parto del postulado de que analizar la “inestabilidad conyugal” y “la ausencia paterna” desde otra perspectiva interpretativa —una que asocia estos dos indicadores a la importancia de la mujer en las redes de parentesco y la centralidad de la díada madre-hijos— exige revelar los significados que estos elementos tienen en esta lógica/estructura, que son distintos de las interpretaciones que sólo veían una patología. Así, la *matriarcalidad* es entendida como una forma específica y alternativa de organización familiar que precisa ser *reconocida* como tal.

La *matriarcalidad* designa un conjunto de relaciones centradas en la figura de la madre, donde la mujer que es bisabuela y madre es el centro de su red consanguínea, la persona a través de quien pasan la descendencia y herencia, y quien ejerce el poder sobre su casa y familia. Es el principal foco-difusor, a partir del cual se multiplican las relaciones entre todos los otros miembros de su red de parentesco, que generalmente va más allá de los límites físicos de su unidad doméstica en cuanto local específico de residencia (una casa). Ellas son las dueñas (tienen la propiedad) de sus casas y de los principales recursos para la manutención de su grupo doméstico, son jefas de la casa y también del grupo familiar, donde no es raro encontrar varios hombres adultos (y padres de otros hijos) que trabajen (parientes o no). Por ello tampoco es la ausencia masculina —de un esposo— lo que determina la matriarcalidad.

IMPLICACIONES SOBRE EXCLUSIÓN SOCIAL Y POBREZA

A la luz de lo presentado, queda claro que, a diferencia de la mayoría de los estudios sociológicos sobre jefas de hogar, el análisis hecho en mi etnografía —referente a dos bisabuelas, una partera y otra madre-de-santo del *candomblé* y vendedora de *acarajé*— no remite a la idea de grupos más vulnerables o carentes dentro de las condiciones económicas que ocupaban en su comunidad, aunque tampoco son ejemplos de grupos privilegiados en las *favelas*. Los dos casos estudiados son atípicos en este sentido: demuestran trayectorias ascendentes a lo

¹⁴ De este intento de correlacionar estas dos esferas sale el título de mi tesis: *La casa de las madres en otro “terreiro”*... (me refiero al terreno del grupo doméstico y familiar, con una lógica similar, indisociable de la encontrada en los *terreiros de candomblé*).

largo de la vida de estas mujeres, que identifiqué como auténticas representantes de un “matriarcado negro”, papel muy presente y valorado en la cultura popular bahiana y registrado en estudios de otros lugares del mundo.

Las dos “matriarcas” concentraban y transmitían un poder que podría ser entendido como un don o lo que llamé “fuerza simbólica circulante” (FSC), que se fundamenta en el prestigio, poder y propiedad por ellas conquistados. Este poder se traduce, en concreto, en la propiedad de su casa y en sus fuentes de rendimientos estables. La casa es un bien que será heredado por sus descendientes, pero cuya distribución antecede muchas veces a la muerte de las matriarcas —según criterios jerárquicos encontrados de género, generación, consanguinidad y “consideración”¹⁵— que ceden terrenos o espacios de sus casas a sus predilectos en vida, manipulando la existencia de distintos miembros de sus redes. El poder económico en el caso de la madre-de-santo era fruto del sueldo, y en el de la partera, de sus distintas pensiones —la propia, la del marido como viuda y la de invalidez de un hijo, enfermo mental, que ella misma administraba. El prestigio que ellas adquirieron en su comunidad señala el *status* de sus profesiones entre sus iguales y de las propiedades que acumularon.

Ambas matriarcas poseían la categoría de “madres”, siendo vistas como “madres de todos”,¹⁶ una madre social o colectiva, creando o recibiendo por temporadas en sus casas a personas, nietos, bisnietos y niños de otras mujeres, introduciéndolos a su familia por la consideración. También son madres, simbólicamente hablando, por sus trayectorias y por el tipo de funciones desempeñadas, la de partera en el caso de Doña Cida, al prestar servicios en el campo de la salud y al ser una de las responsables de traer al mundo a una gran parte de las nuevas generaciones de su vecindad. La otra matriarca, bahiana de *acarajé* (conocido local que vende delicias de comida típica bahiana) y madre-de-santo de *candomblé*, es vista como una “madre de todos” en el campo espiritual, por sus poderes y habilidades en el cuidado de los santos, y era llamada por muchos “madre Dialunda”.

Ellas pertenecen al conjunto de familias nordestinas de baja renta que están en condiciones de existencia bajo la línea de pobreza. Pero el prestigio y autonomía económica conquistados les conceden, antes que una posición de “vulnerabilidad” asociada en la literatura a las jefas de hogar, una posición destacada entre los suyos. Las dos matriarcas son las principales depositarias

¹⁵ La consideración, idea próxima a la de parentesco social o ficticio (Schneider, 1984), trasciende la idea del parentesco constituido únicamente por lazos de sangre, donde el pariente lo es sólo cuando es reconocido como tal, como en casos de adopción o ciertas relaciones de compadrazgo.

¹⁶ Al respecto, véanse también Silverstein (1979) y Segato (1985).

de esa FSC, que puede verse traducida en varios elementos, como los bienes y propiedad de la casa, el nombre de la casa o grupo familiar, el prestigio y *status* como miembros de esta stirpe, entre otros. Esta FSC es una riqueza colectiva, de la cual todo su grupo de parentesco se beneficia, antes que un bien de propiedad individual, aunque esté concentrada en las manos de las matriarcas y sea controlada y distribuida por ellas. Porque fueron ellas, con su esfuerzo individual y trabajo, durante sus trayectorias de vida, las principales creadoras de ese bien, hoy colectivo. La FSC es así además un bien colectivo, un legado que sus descendencias tienen la responsabilidad de reproducir y mantener (y como el don de Mauss (1988) [1950], éste circula).

La FSC de un grupo doméstico o de parentesco es aquello que da identidad al grupo, que indica la pertenencia de sus miembros al mismo: es el nombre de la *Casa* (aquí en el sentido dado al término por Lévi-Strauss (1984; 1991), Bourdieu (1972) y Marcelin (1996), es decir, como grupo familiar y no apenas como espacio físico); el ser hijo, nieto o miembro de tal o cual *Casa* (esto es, stirpe, madre o determinado “nombre” de familia). Todo eso es una manifestación de lo que llamé “fuerza simbólica circulante”, que es desigualmente distribuida por estas matriarcas entre sus descendientes en su estructura de parentesco altamente jerarquizada, y por tanto, excluyente para algunos, de acuerdo a criterios de género, generación, consanguinidad y consideración; pero que a su vez es incluyente, desde otro nivel de análisis, al integrar en su hogar a personas excluidas, que de otro modo podrían ser rechazadas por la sociedad o carecer de condiciones mínimas para la supervivencia. Esa FSC es disputada por todos en sus relaciones cotidianas y negociada con las respectivas matriarcas, aún en vida, mediante el sentido dado a sus respectivas trayectorias y por las interacciones que establecen con ellas y el grupo, aproximándose o alejándose de sus expectativas y proyectos, ganando o perdiendo el derecho a una parte mayor o menor de su legado y casas.

Lo que caracteriza el arreglo matriarcal familiar es esa fuerza centrípeta, la centralidad y el papel primordial desempeñado por la Madre de todos (la matriarca). Definí la matriarcalidad, básicamente, a partir de la centralidad de la relación “madre-hijos”. Por eso el análisis de mi estudio se centró principalmente en la descripción de las relaciones de esa diada, cuyo principal foco es el papel de la Madre y/o Abuela en la relación que establecen con sus hijos y/o nietos. Para esto fue preciso ver cómo estas relaciones se tradujeron en la circulación constante de personas por las distintas casas de sus redes de parentesco y cómo los distintos movimientos estructurales y físicos de sus propias casas (levantando paredes, pisos, nuevos espacios, etc.) iban traduciendo al mismo tiempo este principio organizacional e imprimiendo la marca de las distintas relaciones —tanto de alianzas como de conflictos entre distintos subgrupos— y

los distintos momentos del curso de vida de estas casas. Este fue uno de nuestros principales hallazgos metodológicos: el descubrir la potencialidad de este poderoso indicador (las transformaciones físicas de sus casas) para la comprensión de los diversos procesos vitales por los que pasaron estos grupos domésticos. Ese principio actúa sobre la vida de sus miembros y es fundamental en la constitución de la identidad y el curso de vida de cada uno de ellos.

Al observar las formas de habitar sus casas en medios populares, se sabe que los individuos no se distribuyen en ellas de modo constante a lo largo de sus vidas (Fonseca, 2000; Marcelin, 1996). La circulación entre distintas casas de una red de parentesco es intensa, principalmente en la infancia. Por la movilidad constante en la forma de residir en las periferias es difícil circunscribir a ciertos individuos en una única unidad doméstica, pues algunos de ellos circulan en varias otras de sus redes sociales, y en una red más amplia de “configuración de casas”. Por eso, la casa debe ser pensada en sus múltiples relaciones con otras casas que también participan de su propia construcción y red (Marcelin, 1996).

La casa es para los miembros que la habitan tanto una referencia temporal, un lugar de pasaje, como una referencia permanente; es el lugar en el cual sus miembros se definen como individuos integrantes de un grupo social, y un importante referente de pertenencia, porque es un “bien simbólico colectivo” (una matriz simbólica) en la que nacen la colectividad familiar y sus mitos. Pero es también pasajera, porque se formarán nuevos núcleos. Así, la casa (en minúsculas) es por un lado esa construcción física que no puede estar separada de los cuerpos que la habitan y transitan, ni de las relaciones personales que la modelan. Y por otro lado es la referencia a esa matriz simbólica que le otorga identidad (*Casa* en cursiva y con mayúscula inicial), que constituye cada grupo familiar. Esas relaciones entre los miembros son las que componen las relaciones domésticas dentro de la unidad social y física de la casa. En cuanto construcción física (casa) y como institución social total, la “casa” se convierte en uno de los mejores registros de los momentos de articulación y de movilización de alianzas intra e intergeneracionales entre sus miembros, e indica los ciclos de transformaciones que la acompañan. En este estudio pensamos la “casa” como un proceso, un devenir indisociable de la permanente construcción de alianzas y tensiones entre las personas que la habitan y que son traducidas en términos de sus relaciones de parentesco (Marcelin, 1996; Hita, 2004).

Aunque los resultados a largo plazo de las alianzas y peleas (descritas en mi etnografía) entre las personas y unidades que en su conjunto constituyeron la configuración de las casas no son fáciles de prever, y la reproducción social de la casa implica su transformación física y espacial, conforme se va dando la for-

mación de nuevas familias dentro de su seno, mis estudios de caso demuestran una clara reproducción de la estructura que llamo matriarcal.¹⁷

CONCLUSIONES

Las políticas públicas y de desarrollo sostenible que busquen enfrentar la pobreza y promover el acceso a los derechos humanos básicos para mayores contingentes poblacionales son de poca eficacia si no parten de genuinos conocimientos de la realidad, contexto y poblaciones a las que se destinan. Una buena comprensión de la complejidad de la realidad social demanda sensibles percepciones de cómo viven, piensan y reaccionan distintos grupos sociales en sus diversos contextos, y para eso es importante dar voz a los “nativos”, para identificar la forma como ellos mismos organizan su universo de significados: en una postura de apertura a la alteridad y de respeto a las diferencias culturales. No basta con incorporar voces y narrativas en generalizaciones abstractas, y fuera de los contextos que las originaron, pues ellas sólo tienen sentido en la relación que establecen con su realidad social. Es identificando cómo distintos grupos organizan sus valores culturales, prácticas y vivencias específicas —desde marcadores sociales como los de clase, género, generación, etnia, religión, etc.— que se puede construir parte de ese conocimiento. Eso fue lo que pretendió este estudio sobre relaciones de parentesco en grupos pobres y negros del nordeste brasileño.

El modelo descrito no es el único, ni esencial de un modo de ser de grupos negros en la pobreza, aunque sí aparece como un tipo de organización doméstica muy recurrente en estos grupos étnicos. Además, en el contexto estudiado, opera al lado de otros modelos con los cuales se relaciona, construyendo, a partir de la experiencia subjetiva de los miembros de estas familias, las creencias y normas que orientan sus comportamientos, como las estrategias, valores y opiniones que dan cuenta de las lógicas que gobiernan sus prácticas cotidianas, lo que constituye una caracterización específica de este medio, coyuntura social y grupo estudiado.

Una pregunta relevante que emergió de esta investigación y que orienta las actuales, con la que cierro este artículo es: ¿cuál es el lugar que ocupa el hombre en este modelo matriarcal marcado por la centralidad de la figura materna?

En este modelo, la paternidad, sin estar ausente, adopta formas de expresión distintas y menos centrales que, por ejemplo, la de filiación que opera más fuertemente en el imaginario masculino en este modelo analizado. El lugar que

¹⁷ La etnografía completa de la tesis se encuentra en fase de publicación.

el hombre parece ocupar en este modelo diádico madre-hijos es central y de los más privilegiados después de la madre: la del hijo varón (adulto).

En este modelo matriarcal un lugar central del hombre se ejerce desde el lugar del hijo (el otro término de la dualidad madre-hijos), que debe su reciprocidad a su madre, antes que a su compañera o madre de sus hijos. Constituye entonces un papel operacionalmente más central que el del padre/esposo, con vínculo consanguíneo eterno. Es en los hijos varones, como miembros permanentes de la casa, que este modelo deposita las expectativas de protección y autoridad que la sociedad sigue proyectando sobre la figura masculina desde una lógica patriarcal vigente. Así, los hijos (u otros que ocupan su lugar,) operan en estos casos como un lazo importante, que articula este modelo matriarcal de familia con otro más general y patriarcal, de acuerdo con el modelo normativo vigente en la sociedad más amplia. Esta centralidad del hombre consanguíneo puede ser una reactualización de la tesis sobre la centralidad de la figura del tío o hermano de la madre en la literatura sobre sociedades matrilineares africanas.

BIBLIOGRAFÍA

- Alves, Paulo Cesar y Maria Gabriela Hita (1997). "Processos de Fragilização e Proteção à Saúde Mental na Trajetória de Mulheres de Classe Trabalhadora Urbana". Informe final de investigación presentado al CNPq y FCC.
- Bajoit, Guy (2004). "Olhares sociológicos, imagens da pobreza e concepções de trabalho social", en Anete Brito Leal Ivo y Ilse Scherer-Warren (orgs.), *Caderno CRH*, Vol. 17, N° 40, enero-abril.
- Bott, Elizabeth (1976). *Família e rede social*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Bourdieu, Pierre (1972). "La maison ou le monde renversé", en *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Droz.
- Bourgois, Philippe (1996). *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. San Francisco: State University y Cambridge University Press.
- Brito Leal Ivo, Anete e Ilse Scherer-Warren (2004). "Pobreza, dádiva e cidadania", en *Caderno CRH*, Vol. 17, N° 40.
- Carneiro, Edson (1936). *Religiões Negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Castel, Robert (1997). "A dinâmica dos processos de marginalização: da vulnerabilidade à 'desfiliação'", en *Caderno CRH*, Vol. 17, N° 26-27, enero-diciembre.
- Clarke, Edith (1972) [1957]. *My Mother who Fathered me: A Study of the Family in Three Selected Communities in Jamaica*. London: George Allen & Unwin.
- Corrêa, Mariza (1982). "Repensando a família patriarcal brasileira (notas para o estudo das formas de organização familiar no Brasil)", en Maria S.K. de

- Almeida et al., *Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- Durham, Eunice (1978). *A caminho da cidade*. São Paulo: Perspectiva.
- Fonseca, Claudia (2000). *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da Universidade.
- Frazier, Franklin (1939). *The Negro family in the United States*. Chicago: University of Chicago Press.
- Freyre, Gilberto (1992) [1933]. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: Record.
- Giddens, Anthony (2000). *The Third Way and its Critics*. Cambridge: Polity Press.
- Gledhill, John (2005). "Citizenship and the Social Geography of Deep Neo-Liberalization", en *Anthropologica*, N° 47.
- Guimarães, Antônio S.A. (2003). "Como trabalhar com 'raça' em sociologia", en *Educação e Pesquisa*, Vol. 29, N° 1, enero-junio.
- Harding, Rachel E. (2000). *A Refuge in Thunder: Candomblé and Alternative Spaces of Blackness*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Hasenbalg, Carlos (1998). "Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil", en Marcos Chor Maio y Ricardo Ventura Santos (orgs.), *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Healey, Mark (1996). "Os Desencontros da tradição em 'A Cidade das Mulheres': raça e gênero na etnografia de Ruth Landes", en *Cadernos Pagu*, N° 6-7.
- Herskovits, Melville (1941). *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press.
- Hita, Maria Gabriela (2004). "As casas das mães sem terreiro: etnografia familiar matriarcal em bairro popular negro da cidade de Salvador". Tesis de Doctorado. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).
- Jelin, Elizabeth (2004). "Ciudadanía, derechos e identidad", en *Latin American Research Review*, Vol. 39, N° 1. [Forum Larr/Lasa, "From Marginality of the 1960s to the 'New Poverty' of Today"].
- Landes, Ruth (1967) [1947]. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Lasch, Christopher (1991). *Refúgio num mundo sem coração: a família: santuário ou instituição sitiada?* Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Lévi-Strauss, Claude (1984). *Paroles données*. Paris: Plon.
- _____ (1991). "Maison", en Pierre Bonte y Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lima, Vivaldo da Costa (2003). *A Família-de-santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Salvador: Corrupio.

- Maggie, Yvonne (1998). “Aqueles a quem foi negada a cor do dia: as categorias cor e raça na cultura brasileira”, en Marcos Chor Maio y Ricardo Ventura Santos (orgs.), *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Marcelin, Louis HERN (1996). “A invenção da família afro-Americana: família, parentesco e domesticidade entre os negros do recôncavo da Bahia, Brasil”. Tesis de Doctorado en Antropología Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Mauss, Marcel (1988) [1950]. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Perspectivas do Homem y Edições 70.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Perlman, Janice (2004). “The Metamorphosis of Marginality in Rio de Janeiro”, en *Latin American Research Review*, Vol. 39, N° 1. [Forum Larr/Lasa. “From Marginality of the 1960s to the ‘New Poverty’ of Today”].
- Pinho, Osmundo (2006). “A formação do vínculo raça e classe em Salvador”. Ponencia presentada en el Seminario Internacional “Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe”. Cali, Colombia, 23-25 de noviembre.
- Posso, Jeanny (2006). “Mecanismos de discriminación étnico-racial, clase social y género: la inserción laboral de mujeres negras en el servicio doméstico de Cali”. Ponencia presentada en el Seminario Internacional “Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe”. Cali, Colombia, 23-25 de noviembre.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1973). “O irmão da Mãe na África do Sul”, en *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald y Daryll Forde (orgs.) (1960) [1950]. *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press.
- Reis, Isabel Cristina Ferreira dos (2001). “Introdução”, en *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*. Salvador: Centro de Estudos Baianos.
- Roberts, Bryan (2004). “From Marginality to Social Exclusion: From *Laissez Faire* to Pervasive Engagement”, en *Latin American Research Review*, Vol. 39, N° 1. [Forum Larr/Lasa. “From Marginality of the 1960s to the ‘New Poverty’ of Today”].
- Sansone, Livio (2004). *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador/Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal da Bahia (EDUFBA).
- Sardenberg, Cecília (1998). “Mães e filhas: etapas do ciclo de vida, trabalho e família entre o antigo operariado baiano”, en *Cadernos CRH*, Vol. 11, N° 29.

- Scherer-Warren, Ilse (2004). "As múltiplas faces da exclusão nas lutas pela cidadania", en *Caderno CRH*, Vol. 17, N° 40, enero-abril.
- Schneider, David M. (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Segalen, Martine (1981). *Sociologie de la famille*. Paris: Armand Collin.
- Segato, Rita Laura (1985). "Inventando a Natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife", en *Anuário Antropológico*, N° 85.
- Sen, Amartya (1988). *Hunger and Entitlements. Research for Action*. Helsinki: World Institute for Development Economics Research y United Nations University.
- Silverstein, Leni (1979). "Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de Candomblé da Bahia", en *Religião e sociedade*, N° 4.
- Slenes, Robert W. (1999). *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava (Brasil, Sudeste, século XIX)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Smith, Raymond T. (1973). "The Matrifocal Family", en Jack Goody (coord.), *The Character of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solien González, Nancie L. (1979). "La estructura del grupo familiar entre los Caribes negros". Ciudad de Guatemala: José de Pineda Ibarra.
- Stack, Carol B. (1974). *All our kin: Strategies for Survival in a Black Community*. New York: Harper & Row.
- Valentine, Charles (1970). *La cultura de la pobreza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Wacquant, Loïc (1997). "Three Pernicious Premises in the Study of the American Ghetto", en *International Journal of Urban and Regional Research*, Vol. 21, N° 2.
- Wade, Peter (1997). *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.
- Woortmann, Klass (1987). *A família das mulheres*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro y Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).