

A CASA COMO SÍMBOLO: A RELAÇÃO MÃE-CRIANÇA*

THE HOUSE AS SYMBOL: THE MOTHER-CHILD RELATIONSHIP

Elaine Pedreira Rahinovich¹

RABINOVICH, E. P. A Casa Como Símbolo: A Relação Mãe-Criança. *Rev. Bras. Cresc. Desenv. Hum.*, S. Paulo, 7 (1), 1997.

Resumo: Este artigo é parte de um estudo em que foram propostas dimensões para análise da moradia - símbolo; corporeidade; temporalidade, poética; brasilidade - a partir de três estudos de caso de moradias populares urbanas; rurais e de moradias nas ruas. Neste artigo é proposto o estudo da casa como simbólica da maternagem, ou seja, como substituto do útero sócio-historicamente construído. A relação mãe-bebê é vista como origem da capacidade simbólica entendida como “re-união” de partes separadas. Esta acepção implica em funções psíquicas associadas à proteção mágica, remetendo a uma suposta origem religiosa-mítica do habitar humano.

Palavras-chave: moradia, casa, símbolo, maternagem, construção sócio-histórica, proteção mágica.

Para BACHELARD (1978), “todo espaço verdadeiramente habitado, leva a essência da noção de casa”, a casa e seus significados sendo símbolos dos espaços habitados interiormente. “Antes de ser ‘atirado no mundo’, (...) o homem é colocado no berço da casa. E, sempre, em nossos devaneios, a casa é um grande berço” (p. 200). Bachelard pensa a casa como concha refúgio essencial, abrigo primeiro, ventre, onde “o ser reina em uma espécie de paraíso terrestre da matéria, fundido na doçura de uma matéria adequada” (op. cit., p. 201). LERROY GOURHAN (1977) acrescentaria: “desde o paleolítico superior, a tomada de posse do tempo e do espaço por intermédio de símbolos se traduziu pela criação da casa” (p. 140).

LEFEBVRE (1966) a vê como um espaço aberto para o mundo, ligado a uma materialidade concreta e socialmente produzida. LEFEBVRE (1970) distingue entre habitat, uma função simplificada, restringindo o ser humano a alguns atos elementares, como comer, dormir, reproduzir-se, e habitar, um espaço produzido socialmente, um fato antropológico expresso nas suas produções materiais e simbólicas, uma apropriação. A apropriação é a transformação da natureza o corpo e a vida biológica, o tempo e o espaço dados, em bens humanos. É a meta, o sentido, a finalidade da vida social (p. 173).

CLAVEL (1982) sugere a tenda nômade como uma moradia que une estas duas acepções

* Este artigo é um dos capítulos da tese de doutorado: *Vitrinespelhos transicionais da identidade: um estudo de moradias e do ornamental em espaços sociais liminares brasileiros*. São Paulo, 1997. 330 p - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. Orientadora: Eda T. O. Tassara. Bolsista FAPESP.

¹ Psicóloga clínica, mestrado em Psicologia Experimental/USP - doutorado em Psicologia Social/USP, pesquisadora do Centro de Estudos do Crescimento e Desenvolvimento do Ser Humano, Faculdade de Saúde Pública/USP.
End.: Av. Dr. Arnaldo, 715, subsolo, sala 21. São Paulo - SR CEP: 01246-904 - Tel/fax: (011)3061-3572 e 3066-7775.

do morar, uma dirigida para a casa sonhada e seus valores de intimidade, a outra dirigida ao mundo, para a ação no mundo. Considera a tenda como um abrigo primeiro porque mínimo e irredutível, que nega a importância da solidez da habitação, ligada não a lugares mas a paisagens, e que ocupa um território partilhado com um grupo. “Os Estados modernos lutam para suprimir este modo de vida, de organização e de uso de solos coletivos, incompatíveis com o parcelamento dos espaços, o esmigalhamento do tempo e das atividades” (p. 18).

DESPRÉS (1991), em uma revisão da literatura norte-americana sobre o significado da casa, encontrou quatro modelos principais de interpretação: territorial – adaptada do estudo de grupos de animais para grupos primários humanos; psicológica – de perspectiva psicanalítica, baseada em necessidades humanas hierarquizadas de privacidade, de reconhecimento social ou de status social; sócio-psicológica – em que a auto-identidade é definida com relação a entidades sociais mais amplas; fenomenológica e desenvolvimental que enfatizam os aspectos temporais na experiência da moradia. Després critica os estudos revisados face ao viés seletivo quanto ao tipo de moradias e famílias estudadas – famílias nucleares e casas privatizadas; e o viés interpretativo – ausência de fatores macro-sociais e materiais.

Em nossos estudos (RABINOVICH, 1992, 1994, 1994a), enfocamos moradias populares no Brasil: urbanas, rurais e moradores de rua. Este enfoque correspondeu à análise de Carole Després no sentido de uma visão crítica quanto ao etnocentrismo contido em uma abordagem que privilegiaria um modo de organização sócio-familiar em detrimento de outra(s). Além disso, os aspectos materiais da moradia impuseram-se, vistos como necessariamente influenciando a experiência de e sobre a casa e de e sobre si próprio, a partir da experiência do corpo naquele ambiente construído.

Deste modo, aproximamo-nos da concepção de Clavel, vendo a moradia ou o morar como um espaço produzido socialmente e dirigido à ação do mundo e, concomitantemente, como um símbolo universal do si próprio. Desviado à nossa inserção no campo de estudos, viemos considerar a casa, contudo, como simbólica da maternagem, ou seja, como uma representação da relação mãe-criança em sua função uterina.

Para ROHÉIM (apud MICELA, 1984), “a unidade psíquica do gênero humano se constitui a partir de um fundo mítico comum à humanidade, determinado pela relação mãe-filho. A disposição para elaborar símbolos teria seu próprio fundamento nessa situação originária. Esse originário é universal porque é algo constante em toda

cultura: uma entidade que se põe acima dos indivíduos e das sociedades. Fundamento do “inconsciente coletivo”, essa relação explicaria o simbólico e o social. Seria no interior da dinâmica psíquica dessa relação que toda cultura se formaria” (p. 21).

COOPEK (1976) assume a casa-como-simbolo-do-self como uma manifestação do inconsciente coletivo, ainda em contato com um simbolismo arquetípico de não separação eu/não eu; “o assim chamado adulto normal, tendo sido socializado com respeito ao self e ao ambiente como separados e totalmente diferentes, está quase fora de contato com a realidade da unicidade do ambiente que crianças pequenas esquizofrênicos, povos iletrados e adeptos de certas religiões orientais aceitam completamente”. A força do símbolo casa viria da casa simbolizar o self “desde que este deve ser um arquétipo tão universal e quase tão arcaico quanto o próprio homem, o que explica a universalidade de sua forma simbólica, a casa” (p. 447).

Neste sentido, a casa pode ser vista como um ineta-símbolo, ou seja, um símbolo dos outros símbolos estando na origem da capacidade de simbolização e configurando o primeiro símbolo.

Haveria duas definições de símbolo, em psicologia, oriundas de duas maneiras de se estudar e enfocar a simbolização: uma decorre do que podemos chamar, algo genericamente, de abordagens cognitivistas, a outra, de abordagens “psicodinâmicas”.

Numa, o símbolo seria a capacidade de “representar” algo em sua ausência, sendo um predicado do aparelho cognitivo (PIAGET, 1984), enquanto para teorias psicodinâmicas, os símbolos são produzidos afetivamente e sinalizam os conteúdos da vida psíquica. Para JUNG (1976), por exemplo, “símbolo vivo é o que (...) constitui a máxima expressão possível do pressentido, mas ainda não conhecido” (p. 546), e para FREUD (1948), “a relação simbólica parece ser um resto e um signo de uma identidade antiga” (p. 429).

Estas duas acepções, complementares, são fonte de desacordo entre especialistas pois a função simbólica, caso da cognição, não equivale à simbolização, base da vida afetiva. As teorias cognitivistas assumiriam o símbolo como representação, enquanto as psicodinâmicas, fazem-no como substituição. Segundo Eda Tassara, poderiam corresponder a sistemas lógicos e designificação (HEGEMBERG et al., 1989; RAMOZZI-CHIAROTTINO, 1991).

Para ROCHBERG-HALTON (1981), as transações com os objetos podem ser tanto representativas – um modelo de algum aspecto do ambiente – quanto ser ativamente estimulante e cria-

tiva – um modelo para o ambiente. A partir deste segundo aspecto, criticam as teorias de Piaget, Freud, Jung e Durkheim pela sua abordagem estruturalista dentro de uma tradição cartesiana que vê o significado ocorrer por causa de estruturas da mente, não pela experiência; por causa da língua (o sistema geral da linguagem), não da palavra (o ato de fala ou interação reais); por causa da forma, não do conteúdo. Nestas visões, “o *self* é colocado à parte de seu ambiente e o mundo (...) se torna mera fachada mascarando idéias subjacentes” (p. 42). A experiência real que as pessoas têm em suas vidas e com as “coisas” seria a base a partir de onde se operam as transações que as pessoas têm com elas em um contexto existencial. Nossa discussão encaminha-se para esta mesma direção ao apontarmos as diferenças entre um mundo “abstrato” e um mundo “concreto” em sua materialidade.

No presente trabalho, estamos propondo a casa como um substituto do útero materno gem sócio-historicamente construído. Nesta mesma direção, estamos também assuinindo uma terceira definição de símbolo: a de algo que tem um valor evocativo, mágico ou místico.

A CASA COMO META-SÍMBOLO

A casa é um meta-símbolo, em primeiro lugar, porque ela substitui o útero, em suas funções de proteção, sendo uma extensão e um reflexo da maternagem. Em segundo lugar, porque, ao fazer isto ou por fazer isto, isto é a simbolização. A maternagem é tanto a fonte da simbolização quanto configura o primeiro símbolo. Devido a isto, a casa permanece como uma espécie de símbolo original: pois denota a origem-útero-terra-cavema-montanha e conota a vida relacional que está na origem do psiquismo humano.

A casa como categoria estético-antropológica: o ornamental.

Para ALTMAN e CHEMERS (1984), “uma das definições de território é que seus ocupantes personalizam os lugares de algum modo animais por secreção, excreção e ruídos, e humanos pelo uso de símbolos e artefatos como cercas e sinais” (p. 121).

Para MORIN (1979), foi na interseção entre o sonho e o real que se configurou o “homo demens”, a híbris da desordem, o lado delirante, místico, dionisíaco, sofrido, angustiado, do ser humano. “A arrebatada do imaginário, as derivações mitológicas e mágicas, as confusões da subjetividade, a multiplicação de erros e a proliferação da desordem estão ligadas aos prodigiosos desenvolvimentos do homo sapiens” (p. 117).

A evolução humana não significou apenas o *homo sapiens*, com o seu incrível cérebro hipercotnplexo, mas, devido a isto este cérebro funcionar a partir de possibilidades, virtualidades, erros. A vivência do erro e da separação entre o real e o imaginário seria o fundamento do psiquismo humano. em que haveria uma quebra, uma fenda, uma brecha entre o mundo “natural”, ou naturalmente dado, e um mundo imaginário, psiquicamente dado, que ilumina e atenua. que colore, matiza e dramatiza a experiência para o próprio ator. Esta fenda seria por onde se produz e se insere a capacidade imaginária que transforma o homem ao refletí-lo: a cultura.

O ornamental. para BONNE (comunicação em aula. 1995), é uma categoria estético-antropológica que configura a culturalidade da cultura. Ele não é um signo entre outros, mas a própria simbolização especializada. É uma categoria transversal sen un *topos* único, pois está presente onde houver uma especialização. É a brecha antropológica na “a-topia” especializada. É a mediância – “o seir humano”. O fazer-sc homem no fazer-se espaço. É o momento estrutural e estruturante do “ser humano”, onde o ser encontra o outro. e produz a cultura.

O ornamental, portanto, é uma condição da humanidade que conduziu a humanidade. Ele retete a condição de sujeito. e de subjetividade, ao se concretizar em objetos e objetividade. O ornamental é a objetivação da subjetivação. Nesta medida, ele permite, como os comportamentos e sendo ele uma operatividade, analisar os conteúdos internos que o motivaram. Porém, para além dos comportamentos, eles participam da conjugação dentro-fora, como símbolos, como simbolização.

Neste sentido, a categoria universal compreendida no ornamental pode ser vista, em sua especificidade, através de uma Iitura arqueológica, como uma categoria sócio-histórica e como uma categoria subjetiva individual.

A CASA COMO SUBSTITUTO DA MATERNAGEM

WINNICOTT (1975) teorizou, a partir da maternagem, a criação de um espaço, nem real nem ilusório. mas que se dava na confluência dos dois, que denominou potencial. Potencial, virtual, possível: o domínio do possível sobre o evento certo do mundo animal.

Para ele, a sincronia entre mãe e bebê é que possibilita neste o aparecimento da crença de que seus desejos se realizam magicamente: o seio é oferecido no momento em que o bebê o alucina

– com isto inaugurando tanto o processo de paulatina desilusão, de desistência da onipotência e do pensamento mágico onipotente em favor do princípio da realidade, do Outro, quanto a crença de que é possível criar, é possível imaginar e acontecer, é possível transformar no sentido de amoldar o mundo a “mim”.

Devido a isto, o espaço potencial é o espaço da cultura onde transitam objetos transicionais.

Objetos transicionais são objetos reais com funções ilusórias que satisfazem necessidades reais. São os primeiros objetos simbólicos, pois neles o bebê encontra a proteção e os cuidados na ausência materna. São substitutos do corpo materno e de seus conteúdos, feitos de matéria do mundo mas vivenciados como pertencentes ao corpo do bebê. São objetos intermediários dentro-fora, estando localizados na confluência eu-outro, eu-mundo. São objetos sincréticos, embora Whicott não os tenha visto deste modo, pois misturam dois corpos em uma matéria, realizando uma consubstancialização da “idéia” na “matéria”.

O conceito de espaço potencial complementa o de ornamental: enquanto um traça o desenvolvimento ontológico do “espaço da cultura”, o outro o descreve no universal antropológico. Ambos apontam a culturalidade da cultura na brecha antropológica do imaginário e da ilusão do *homo demens*. Ambos desenham o sofrimento do ser lançado no mundo, desamparado limitado como a condição psíquica orientadora do céu e do inferno; em resumo, a perda da onipotência advinda da desistência do objeto apenas interno para o objeto externo do qual o bebê depende e pode perder é a base a partir da qual o homem procura a proteção através dos recursos que esta mesma condição de perda de onipotência propiciou: a entrada no mundo do possível.

O mundo do possível seria construído a partir da angústia ante a perda o que implica em um desdobramento do tempo em passado presente e futuro. Teve-se algo que foi perdido não se tem e desejar-se-á ter: o desejo diferentemente do instinto mas brotando das mesmas pulsões. encontra no imaginário a sua condição e o seu limite: o limite do ser humano que ao realizar seus desejos confronta-se com uma perda que é o desejo de onipotência para sempre perdida.

A perda da onipotência primeira é a perda do útero e de seus significados: o paraíso, o lugar eterno o uno a vivência oceânica, o nirvana o vazio Deus o tudo o nada o “lugar sem mal” (VAINFAS, 1995). Este é o primeiro deslocamento e recolocamento em outro lugar: a noção de que eu sou diverso e separado. A partir deste lugar um espaço começa a surgir: o espaço de quem “eu sou” onde “eu sou”, *com quem* “eu sou”.

Para CERTEAU (1994), os lugares vividos são como presenças de ausências (p. 189). A subjetividade articula-se sobre a ausência que a estrutura como existência e a faz “ser aí”. Este ser-aí só se exerce em práticas de espaço ou seja “em maneiras de passar ao outro” onde se deve reconhecer como experiência originária que se repete a diferenciação que ocorre quando a criança percebe ser outro corpo que o da mãe. Aí se inaugura a possibilidade de espaço e de uma localização (um “não-tudo”) do sujeito. A brincadeira da criança com uma bobina fazendo-a sucessivamente aparecer e desaparecer (exemplo retirado de Freud) simbolizaria a saída da mãe ao constituir uma localização e uma exterioridade sobre um fundo de ausência. *estar aí sem* o outro mas numa relação necessária com o objeto desaparecido é uma estrutura espacial original. Praticar o espaço é no lugar *ser outro* e *passar ao outro* (p. 190/1).

Estudos com o que se denominou o bebê competente mostram o bebê humano como um ser capacitado para se comunicar e interagir. O processo evolutivo teria adaptado o bebê para sua sobrevivência dotando-o dos recursos necessários a ela; a maternagem seria a contraparte biológica de um ser biologicamente dado sendo a cultura ela própria parte desta biologia. Faria parte do ser humano o seu ambiente cultural “não há natureza humana sem cultura, o ambiente natural do homem é a cultura (CARVALHO, 1989, p. 83).

Deste ponto de vista o bebê nasceria adaptado para a socialização e para a comunicação emitindo e recebendo sinais adequados para a sua sobrevivência como o choro (BELL et al. 1972), por exemplo. O neonato reconhece e prefere a face materna (FIELD, 1984), prefere o tom de voz infantilizado com que o adulto, preferencialmente de uma mulher e entre estas de sua mãe, dirige-se a ele conhecido como *baby-talk* (FERNALD, p. 985). As dificuldades no desenvolvimento adviriam muitas delas de falhas na linguagem comunicacional de uma das partes ou de ambas.

O bebê nasceria também com uma rudimentar noção de si próprio de seu próprio corpo e da sua localização no espaço. Não haveria nada parecido com uma barreira aos estímulos; ao contrário ele seria dotado especialmente para perceber e responder a certas categorias de estímulos como o som da voz (DeCASPER et al. 1980) e odor da mãe (CERNOCH et al., 1985). Além disso haveriam sistemas intersensoriais geneticamente dados não construídos através do uso ou da aprendizagem (MELTZOFF et al. 1985). Ao contrário ocorreria uma desaprendizagem (MEHLER, 1978) ou seja uma eliminação das sinapses não utilizadas durante os primeiros quatro meses de

vida, através do que o bebê selecionaria as reações adaptadas ao ambiente em que nasceu.

Para CRAMER (1987), não mais se pode considerar que o funcionamento psíquico do neonato se passa em um vazio perceptivo; “o objeto exterior não pode continuar sendo definido essencialmente como um depósito de projeções, mas ele torna-se um apoio indispensável ao desenvolvimento da criança desde o começo” (p. 70). Haveria uma descentração para o mundo desde os primeiros momentos de vida, uma consideração pelo objeto, uma reação a ele, uma procura ativa por ele. Enquanto o narcisismo primário, usualmente pressuposto na base do funcionamento psíquico infantil, supõe um sistema fechado e passivo, estes estudos indicam o bebê humano como um sistema aberto e ativo. O sistema responsável pela lenta independentização do ser humano, quando comparado com os primatas superiores, seria o sistema motor. Uma desconexão teria ocorrido em função do diâmetro máximo da pélvis feminina que tanto permitisse a marcha ereta quanto a abertura do canal pélvico durante o parto. Deste compromisso, surgiu a não fixação do pescoço em relação à coluna do nascituro, com a conseqüente lentidão da organização postural e motora.

No que se refere ao espaço potencial e aos objetos transicionais, estes estudos projetam com mais intensidade as diferenças nas formas de maternagem como ocasionando diferentes espaços potenciais e objetos transicionais. Na medida em que o bebê interage com o ambiente desde o início de sua vida a influência deste no bebê também é possível de ser pensada mais atuante. Corresponderia ao que relata SCHAPPI (1987): “uma psicanalista de Genebra que viveu muito tempo na África me expôs um dia esta tese: a paixão pela dança que se constata na maioria dos africanos é seguramente devida ao fato de que, desde o nascimento, eles estão constantemente sendo transportados sobre o corpo da mãe; a criança ocidental, ao contrário, deitada num carrinho de bebê, desenvolve, na idade adulta, um amor imoderado pelo carro” (p. 93).

Na *transação* sócio-afetiva da maternagem – em uma interação mútua e reciprocante – vai se configurar o vir-a-ser do novo ser. A maternagem é o processo de socialização. Mãe e criança participam de um contexto sócio-histórico, ecológico, cultural. A maternagem é o sistema de cuidados que responde às necessidades básicas e fornece a base segura de onde a criança poderá se emancipar. O não-narcisismo coloca o recém-nascido aberto para o mundo, para certos padrões de estímulos

do mundo que nós denominamos “mãe”. A “mãe” é como um atrator, um organizador que ordena e significa o mundo. O sistema de significados é dado nesta relação, que por sua vez, está significada dentro do todo da sociedade. Os aspectos cognitivos são parte deste todo, e como estudos estão mostrando (DAMÁSIO, 1996), o cérebro, em seu funcionamento, utiliza-se das mensagens dos núcleos inferiores, hipotalâmicos e outros, para valorar, balizar e decidir. Portanto, o próprio funcionamento cognitivo é parte deste todo e funciona como parte deste todo: as mentes estariam “encarnadas” não apenas no cérebro mas no corpo todo.

Haveriam outras formas de mente, além do pensamento conceptual, abstrato, categórico: existiriam “sistemas da base mimética do cérebro, esse modo antigo de cognição”, a mimese, ela própria, uma capacidade da mente (SACKS, 1995). Além de fornecer uma possível explicação para a capacidade de bebês recém-nascidos de imitar gestos emitidos por adultos, fornece indícios sobre possíveis outras formas de interação precoce criança-ambiente.

Contudo, mesmo face a esses estudos, a questão da onipotência parece-nos central ao desenvolvimento do psiquismo. O espaço potencial, que é uma decorrência do modo de se enfrentar as perdas decorrentes das limitações impostas pela não onipotência, refletiria, ilustraria e indicaria onde estaria ocorrendo esta perda e como ela manifestar-se-ia.

Esta indicação seria feita pelos objetos transicionais. O ornamental em suas cristalizações corresponderia a tais objetos. A nossa hipótese geral é que em cada cristalização do ornamental está algo que se perdeu naquilo que ele representa e substitui algo ausente, tendo um valor evocativo de religar o que foi espaçado e de magicamente trazer de volta o que foi perdido.

CERTEAU (1995) aponta para o “museu imaginário” da paisagem urbana fornecido pelos *out-doors*, como indicando uma *mitologia publicitária* da felicidade “que revela aquilo que não se ousa mais acreditar e que por isto se busca ‘em imagem’”. Muitas das palavras e imagens narram uma perda e uma impotência, isto é, exatamente o contrário do que elas prodigalizam. Instalam na ficção o objeto que elas mostram e, como um espelho, proporcionam apenas a imagem invertida da felicidade” (p. 44). “As palavras nomeiam o que não dão; soletram as ausências, ao expressar realidades. Falar tornou-se um ato que desnatura. Ela nega a realidade do prazer para instaurar a significação simbólica” (p. 51).

A maternagem como um útero substituto

Implícito no raciocínio anteriormente apresentado está a noção de que há uma continuidade – e uma descontinuidade – entre a vida pré e pós-uterina. Os estudos envolvendo o denominado “bebê competente” têm mostrado aspectos anteriormente desconhecidos enfatizando a continuidade entre estes momentos. Esta continuidade seria fornecida pela audição, por exemplo, além de outras sensações presentes na vida intra-uterina, que seriam “reconhecidas”, na vida pós-uterina.

O bebê nasceria mais apto a selecionar e reconhecer estímulos com os quais conviveu anteriormente, como vozes, sons, batimentos cardíacos, ritmos, sensações ligadas ao equilíbrio, e mesmo, alguns estímulos visuais.

O meio, por sua vez, naquilo que se denomina maternagem, tende a reproduzir algumas condições de vida intra-uterina, como ambiente calmo e reação rápida à solicitação do neonato. Tende-se a controlar a quantidade de estímulos de modo a não desorganizar o recém-nascido, ao mesmo tempo que algumas condições do “ambiente” uterino são reproduzidas externamente.

Estas condições podem ser vistas principalmente através de dois conjuntos de cuidados: os referentes ao sono e os referentes ao aleitamento. Estes dois conjuntos referem-se-iam ao lugar, concebido por TUAN (1983) como um centro de calor, de valor, de ser, em oposição a espaço, definido pelo mesmo autor como o sentido de espaçamento, de “espaciosidade” ou liberdade.

Espaço e lugar podem corresponder às categorias de experimentação/independência e apego/dependência em psicologia do desenvolvimento. Através do aleitamento e do manejo do sono, teríamos indicadores do *lugar*, enquanto a exploração e o uso dos objetos e espaço, seriam indicadores do *espaço* (RABINOVICH, 1992).

Estes conjuntos de cuidados, que formam um sistema funcionando de modo integrado ao contexto ambiental e relacionei do modo de vida total, decorrem deste modo de vida.

Quando se estuda sociedades chamadas “tradicionais”. ou seja, em que o tempo parece determinar mudanças mais lentas, pode-se perceber porque HARKNESS (1999) desenvolveu o conceito de nicho desenvolvimental para analisar o desenvolvimento em seu contexto. O modo de vida acha-se absolutamente imbricado com os aspectos ecológicos que, através de longos tempos, propiciaram relações econômicas e sociais, indissociáveis da vida cotidiana. São sistemas coesos e altamente eficientes no que se refere àquele habitat particular. Os valores, por sua vez, parecem resultar de experiências bem sucedidas

que se transformam em verdades ou normas indiscutíveis; ou seja, o sistema valorativo decorre de adaptações vantajosas para o grupo que são transmitidas intergeracionalmente como normas a serem obedecidas.

Os !Kung, por exemplo, são um povo de caça e coleta que viveu no deserto de *Kalahari*, na África Central, principalmente na atual *Botswana* mas também nos países vizinhos, dado seu *habitat* ser o deserto, comum a vários países. Eles estão nesta região há cerca de 50.000 anos, sendo representantes de como se imagina terem vivido nossos antepassados longínquos, antes da agricultura e do assentamento. Foram objeto de vários estudos enfocando o modo de vida e a relação mãe-criança (KONNER, 1977; KONNER, 1981; DeVORE, 1974; RABINOVICH, 1992).

Como nômades, carregam sua cultura em suas cabeças, e não nas suas costas, na forma de canções, danças e histórias: no seu corpo, está inscrita a memória do grupo.

As crianças, assim como a coleta, são carregadas pelas mães em sacos denominados *kaross*. As mães percorrem grandes distâncias na sua atividade de coleta, responsabilidade feminina respondendo por 70% da carga nutritiva do grupo, carregando seus filhos em tais sacos até estes poderem acompanhá-las ou passarem para o grupo das crianças. O bebê é aleitado continuamente, antes de um pedido; vive no corpo da mãe como uma espécie de útero externo. A matéria com que é feito o mundo pode ser dito ser o corpo da mãe.

A casa é redonda, totalmente coberta de palha, afora uma abertura para a entrada: é um útero, feito a partir da natureza. “A forma circular seria a forma mais “natural” dado que o ângulo reto não aparece freqüentemente na natureza (p. 166). O sol é redondo, os frutos, as formas do corpo humano, os territórios animais. A forma retangular permite, por seu lado, uma separação mais fácil de funções” (ALTMAN et al., 1984. p. 168).

A *matéria* com que é feita a casa é a natureza. Assim como o corpo materno é a casa da criança, a natureza é a casa do homem.

COSTA (1989) mostra como o habitat guarani permaneceu sendo o meio florestal, a casa surgindo como um corolário e contra-partida humana da floresta natural (p. XIX). Este mesmo autor aponta que a visão ocidental contemporânea, comprometida com o desenvolvimento tecnológico, com o consumo, e com o materialismo e com o hedonismo, “tende a não considerar os aspectos culturais oriundos de baixas tecnologias, muitas vezes comprometidas com uma visão religiosa dos homens, da sociedade e da natureza” (p. 89-90).

A estrutura uterina é encontrada também na casa dos sem casa: os moradores de rua fazem casas-casulo, de material sucateado, a natureza das cidades, cujas principais finalidades são garantir alguma intimidade e proteção. A idéia de algo envolvente, dentro da qual há refúgio e proteção, parece estar no centro da noção de casa. Para KAUFMANN (1988), “a casa, isomorfa do nicho, concha, colo maternal, reproduz as duas sensações principais do ser primitivo: o calor e o dentro” (p. 80).

No entanto, o nomadismo destes grupos apontou para o que AMPHOUX e MONDADA (1989) chamaram de espaço objetivante em contraposição a espaço objetivado: o primeiro recobriria a noção de território, no sentido de um espaço delimitado e defendido – ordem da separação e da medida – com a conotação de privacidade, enquanto no segundo não haveria a posse mas o modo de apropriação do morador – ordem da reunião e da criação –, uma des-territorialização no sentido animal onde espaço e limites não são necessários à definição da moradia, e uma re-territorialização humana no sentido de uma orientação do ser.

A proteção ensejada pela moradia pode ter dois sentidos: um objetivo e um subjetivo. Como sentido objetivo, significa o que entendemos atualmente por segurança, ou seja, como o meio ambiente está sendo vivido e representado (RAUTENBERG, 1990; BERNARD, 1991). Como sentido subjetivo, significa o que entendemos por amuleto, ou seja, proteção mágica.

MORIN (1994) aponta para a subjetividade e a magia como alternâncias dia/noite do sonho: o universo mágico é a visão subjetiva que se crê real e objetiva e a visão subjetiva é a visão mágica em estado latente ou atrofiada. Quando os sonhos se destacam e se corporificam no mundo, é a magia; quando o duplo entra no corpo e se localiza no cérebro ou no coração, é a alma. Para este autor, a evolução tendeu a inferiorizar a magia: ela se tornou a alma, donde a magia se torna sentimento. A magia corresponde não somente à visão pré-objetiva do mundo, mas também a um estado pré-subjetivo do fluxo de afetividade. Entre a magia e a subjetividade se estende uma nebulosa incerta que é o reinado das projeções-identificações ou participação afetiva. A participação afetiva se estende dos seres às coisas, e reconstitui fetichizações, venerações, cultos. Uma ambivalência dialética une os fenômenos do coração e as fetichizações. Para este autor, a magia faz parte da estrutura humana: ela é ineliminável. Deste modo, pode-se compreender como o de-cor, o ornamental, tem uma função mágica: pois ele é sempre uma corporificação materializada do du-

plo, mesmo quando, através da “hipertrofia da vida interior e afetiva e (...) da consciência racional e objetiva” (p. 194), a magia tenha sido feita recuar até “sua toca”. Para nós, o espaço potencial seria a nebulosa incerta, uma espécie de raiz comum tanto à subjetividade quanto à magia, pois noite e dia estão nele ainda fundidos, não cindidos.

A CASA COMO AMULETO

Uma casa, localizada ao lado do Viaduto do Tatuapé, foi por nós denominada “casa amuleto” por ser definida pelo ornamental, tendo este um caráter mágico-religioso: ou seja, uma casa que protegia através de funções mágico-religiosas. A função amuleto seria a função de transformar a realidade pelo pensamento, adequando a realidade a este (TASSARA, com.pes., 1995).

No exterior da casa, encontravam-se um planta “comigo-ninguém-pode” e uma planta “espada de São Jorge”, ambas utilizadas frequentemente para afastar os maus espíritos. Nas paredes, havia um quadro representando um escravo, provavelmente de autoria dá Rugendas, e uma figura de “preto velho”. São referências a um passado africano, de sofrimento, de desenraizamento. Sua colocação no exterior da casa, contudo, enviava uma mensagem de orgulho, de superação ao denunciar uma situação que se reproduzia ali agora, relacionando-a a este passado histórico. Havia também um ornamento feito de fios de ráfia, com característica artesanal.

Na porta, do lado externo, encontravam-se enfeites natalinos, e do lado interno, um berrante feito de corno de boi. Duas faces do sincretismo: a origem rural, o cristianismo citadino.

A casa, consistindo de um único cômodo, estava toda ornada com coisas dependuradas no teto. Esta é uma dimensão vertical, que encontramos nos denominados altares no Piauí. Essa casa, toda ela era um altar pois vários quadros representando São Jorge, Jesus e o Sagrado Coração de Maria, Santo Antônio pendiam do teto, fornecendo esta dimensão vertical. Estavam dependurados também folhinhas, uma sacola de supermercado, uma foto com três faces de mulheres brancas, um chifre inteiro de boi com um pedaço do crânio, uma gaiola vazia. Havia, formando pequenos cantos, mas localizados no alto, dois altares a São Jorge. Várias bonecas de louça, uma sapateira de plástico, uma grande jarra de água e uma outra gaiola pintada de branco eram os demais objetos que se destacavam. Dentro desta gaiola, estava uma grande pluma rosa vivo, maravilha.

Não havia janelas, a não ser a porta de entrada, de modo que uma semi-obscuridade “coloria” este ambiente com uma penumbra verticalizada. Esta característica era a responsável pela sensação de religiosidade mágica do todo da casa. Em uma única “casa”, encontramos algo semelhante: uma casa dentro da estrutura da ponte, denominada por nós de casa “de caverna” ou troglodita, em um segundo cômodo, em uma penumbra total, havia um altar a uma santa, iluminado por velas. Ou seja, penetrando-se no fundo da caverna ou das “entranhas da terra”, no solo original, na terra-útero, encontramos o altar colorido, iluminado pelas chamas das velas, em uma referência a uma religiosidade tão profunda e antiga quanto esta imersão nestes espaços ancestrais, a uma religiosidade fundante do ser, e não apenas um atributo dele.

A casa-amuleto respirava o mesmo alento-animo-anima. Esta casa ilustra, ao nosso ver, uma potencialidade genérica presente em todas as casas: a de proteção mágica.

A funcionalização da sociedade nos afasta de tais conteúdos míticos e os transforma, através da *mito-poesis*, em conteúdos miticohistorizados, ou seja, circunscritos no tempo e sem o caráter de eternidade dos mitos originais; mas pertencem a este mesmo universo, como lembranças de coisas esquecidas mas que persistem nas coisas.

Na vida cotidiana encontra-se a resistência às racionalidades hegemônicas. Conforme GRUZINSKI (com. em aula, 1995) os mesmos objetos ou palavras são usados para conter-esconder-mantem antigos significados, desejos, mitos.

No caso dos altares, antigas práticas estáticas foram mantidas através de cultos de devoção que, dentro de um sistema representacional cristão, remetia a práticas pagas, fazendo encontrar a magia através da matéria.

Estas práticas podem ser vistas na casa-amuleto, através dos sincretismos por elas propiciados, sendo o maior deles o próprio espaço habitacional concebido de modo mágico-religioso, mítico.

Esta casa exemplifica a casa como templo, aliás a tese de RAGON (apud RAPOPORT, 1972) e de DUFFONTAINES (1972) para todas as casas, vistas como centro do mundo (ELIADE, 1980) mas dificilmente reconhecido nas casas atuais.

A imagem sincrética máxima é a pluma no lugar da ave/vôo: a pluma aprisionada, além de referir a um Magritte provavelmente desconhecido dos autores, refere a uma ausência através do símbolo, não da coisa. Ou seja, um símbolo no lugar de outro, que é o que queremos dizer com cultura do corpo, em oposição à cultura da coisa.

No caso da cultura do corpo, desaparece a coisa e fica o símbolo, enquanto na cultura da coisa desaparece o símbolo e fica a coisa. A pluma está presa na gaiola vazia, assim como os moradores da casa presos na cidade grande. Mas, ao invés ou concomitantemente ao fato de serem por ela engolidos, eles a engolem, encenando casas na sua ausência, colocando plumas na ausência da liberdade.

A casa-amuleto está ilustrando a casa como proteção mágica, como templo pagão; e ao fazer isto, ilustra também as formas de resistência que mantém a identidade do povo brasileiro dentro do contexto mestiço, sincrético, híbrido como aliás todo povo formado por vários processos civilizatórios, mas, diferentemente e acreditamos, especificamente ao Brasil, devido à sua origem indígena.

O Brasil foi povoado por mamelucos, híbridos de pai europeu e mãe índia. Enquanto os povos indígenas foram sendo dizimados. As marcas corpóreas decorrentes do canibalismo, presentes em vários mamelucos, continuam presentes nisto que denominamos cultura do corpo. Na cultura do corpo, a memória é registrada no corpo, nas comidas, nas roupas, na medicina, na língua coloquial, nas lendas, nos cantos. No Brasil, além disto, não há um modelo identificatório único: no centro, há um vazio, a vacuidade do mito fundante (RIBEIRO, 1995), donde o herói sem nenhum caráter, Macunaíma, como paradigma da brasilidade.

A CASA COMO ÚTERO SÓCIO HISTORICAMENTE CONSTRUÍDO

O exemplo anteriormente citado dos !Kung, ilustra como a proteção oferecida pela maternagem repete o modo de vida total, assim como a casa. Casa e maternagem confluem como sistemas de significação que informam o desenvolvimento infantil, dentro do contexto onde este se dará.

Os !Kung, um povo de caça e coleta, portanto com um modo de vida anterior ao assentamento, carregam tanto a casa quanto o bebê: o corpo materno é o lugar do bebê.

Na Idade Média, o assentamento e a sociedade afluenta codificam a maternagem como um sistema de cuidados dentro de uma estrutura coletivizada, não segmentada e não especializada. Segundo GLEICHMANN (1985), “quando se vê como os visitantes, na idade Média, as crianças e os adultos partilhavam o mesmo leito, pode-se medir a extensão da mudança das relações que se exprime em nosso modo de vida, onde a cama e o corpo se tornaram zonas de perigo psíquico

de tão alto grau (p. 396) e onde há um processo de domesticação, de auto-domesticação que integra todas as atividades no seio da casa, tanto o trabalho quanto o lazer. Como os hábitos do sono, as funções corporais se uniformizaram cada vez mais que se avança na civilização, que as relações sociais se diferenciam e que as coerções externas se convertem, cada vez mais, do controle social a uma auto-coerção. A cada uma das fases da racionalização do trabalho humano correspondem quase as mesmas fases da racionalização social do sono” (p. 393).

Na organização societária da Idade Média, contudo, o lugar do bebê não é mais o corpo materno, mas se encontra fora, no berço. Este, mesmo que pequeno, basculante, protegido objetivamente por cordas e subjetivamente por símbolos-amuletos, indica o lugar separado, desligado, do bebê em relação ao corpo materno.

Este desligamento é acompanhado das arcos, ou seja, não mais *kaross* ou equivalentes, mas lugares individualizados onde os “bens” são trancafiados, isolados: os sistemas econômicos complexificam-se, assim como as relações pessoais onde “segredos” podem ser igualmente trancados, dando início a um processo de individualização-esconderijo-controle como forma de subjetivação.

KOROSEC-SERFATY (1985) comenta que *secreto* e *excremento* são palavras com a mesma origem etimológica, parentesco este traduzido em todos os gostos que criam e reforçam a ordem e limpeza da casa. Mudanças na forma física da moradia e nas condições materiais e sociais afetam o significado do segredo, mas a sua relação sempre pode ser estabelecida em relação ao mostrado.

A individualização como forma de segregação é um fenômeno moderno, e caracteriza-se, especialmente, no que se refere à maternagem, por um espaço único, diferenciado através do ornamental, dado ao nascituro. Isto pode ser visto em um berço do Rei de Roma, do século XVI, onde um berço dourado é ornamentado com símbolos da realeza, águias, coroas, tronos: o berço indica o rei, assim como o ocupante do berço nasce como um rei. O berço paramentado dá a sina ao nascituro, identificando-o através das marcas impressas no seu primeiro leito. A realeza ainda refere-se ao corpo materno como ascendência, como árvore genealógica, como tradição, em oposição à res-pública, mas este leito encontra-se muito longe do leite materno como origem da vida, como nos !Kung.

No estudo de campo realizado no interior do Piauí, conforme pudemos verificar, a rede ainda é o lugar do bebê. A rede é um lugar interme-

diário entre o corpo e a sociedade. coletivista medieval. A rede é portátil, como o *kaross*, embala, como o movimento do corpo materno e o berço basculante, envolve como o *kaross*, é individualizado como o *kaross*. Mas a rede, como na Idade Média, está no ambiente, não no corpo. Ela identifica um ser igualando-o aos demais, e não diferenciando-o através de ornamentos. O ornamental nela implicado está no útero simbolizado como uma extensão do corpo materno, mas separado deste, e dentro de uma ordem sócio-familiar, onde o bebê e a sua rede ocupam o seu lugar: entre as redes dos pais, até ter o “entendimento” que possibilitará afastá-lo destes.

A casa do interior do Piauí é construída a partir de materiais encontrados na natureza, como com os !Kung, mas com formas retas e espaços especializados, embora usados coletivamente. A ausência de intermediações aproxima ainda mais este contexto ao medieval.

Observamos no Piauí um berço, objeto de adoração familiar. Cada membro da família depositou uma oferenda ao bebê – um ser mítico-moderno – dentro do berço. Aparentava um berço usual, não fossem estes rituais, o fato de se encontrar no meio do quarto, e o de a criança ser embalada na rede, como todas as demais da região, até adormecer, quando era colocada no berço. É um berço transicional entre culturas, e transicional para este bebê que recebe a incumbência, à semelhança do Rei de Roma, de realizar esta transição entre dois mundos. É um objeto sincrético: assume a aparência de berço, mas sob ela está o sistema relacional da rede; assume a aparência da funcionalidade “técnica”, mas é um objeto-altar, um centro de energia e de conflitos.

Em Vila Madalena, bairro central da cidade de São Paulo, o estudo de moradias de baixa renda (RABINOVICH, 1993) ampliou o cenário do modo de dormir do bebê: desde a ausência de berço até a presença do berço ornamentado caracterizando o “cantinho do bebê”. As crianças, contudo, dormiam próximas a alguém, mesmo quando havia um quarto com berço só para o bebê.

A ausência de berço implicava em o bebê dormir na cama dos pais. Este cenário, em sua seqüência temporal, ampliava-se para o bebê dormir ao lado da mãe: um berço ou equivalente era colocado do lado materno da cama do casal. Posteriormente, ou a casa era ampliada, ou mudava-se de casa, ou a criança ia dormir na cama com outro irmão mais velho.

Já o “cantinho do bebê” indicava o desejo de uma privacidade espacial, diferenciada e especificada, que não podia ser encontrada objetivamente.

O “cantinho” é a linha rota aplicada às relações humanas; isto é, a imposição da racionalidade sobre a organicidade. A divisão e a análise, correlatas da racionalidade que tudo classifica para poder medir, implica, espacialmente, em espaços estruturados através de coordenadas cartesianas, onde pontos podem ser imediatamente identificados a partir de suas posições no espaço.

O berço do bebê passa a ser um indicador deste espaço metrificado: o cantinho é o ponto de confluência entre pai e mãe, cada um decorrente de seus antepassados, todos determinados sócio-economicamente. O bebê é, ou está, no lugar da confluência que decorre da ocupação no espaço social de seus pais. Esta determinação lança-o para um “cantinho” que, se não é um cantinho da História, é o seu cantinho da sua história.

Privatizado, isolado, separado do corpo da mãe que nunca teve, é-lhe oferecido o mundo material das coisas como objetos substitutos. O mundo transicional é o mundo, dado não haver o mundo do corpo. O mundo transicional como mundo é o mundo das terceirizações, das intermediações, da comunicação à distância.

Sym-ballein, em grego, significava jogar junto ou unir. A frase veio a significar uma moeda que dois amigos dividiam com a esperança de voltar a unir-se. Assim símbolo significava, originalmente, o que reunia as pessoas, enquanto *diaballein*, seu oposto, raiz da palavra *diabólico*, significava jogar fora ou separar. O mal, pois, era o

que separava/dividia uma pessoa de outras, de si própria ou do cosmos.

A casa como símbolo oscila entre a dialética da diferenciação e da integração: separando o possuidor do contexto social, individualizando-o, ou/ e integrando-o ao contexto social (CSIKSZENTMIHALYI & ROCHBERG-HALTON, 1981), conforme o “diabólico” esteja em uma ou outra direção. DUNCAN (1985) interpreta o mau-olhado como uma forma de controle social em sociedades coletivistas onde a presença de diferenças individuais é uma ameaça ao sistema de crenças que busca, basicamente, incorporar o indivíduo ao grupo. O mau-olhado visaria desencorajar a criação de símbolos de individualismo, colocando o medo em quem se diferenciava. O mau-olhado moderno em uma renovação da forma de controle da diferenciação de indivíduos – pode ser um vírus, a infectar o computador e/ou o corpo, em uma “solução global”: só que nestes casos, a Espada de São Jorge e o Comigo-ninguém-pode alcançaram uma forma “des-materializada” onde o isolamento é a proteção.

Nesse “útero”, está a ausência total de útero da proveta: o mago da vida que se produz totalmente a partir do homem, onde a matéria e a substância, inclusive o corpo, passaram a significar uma utopia cibernética, o isolamento sendo uma meta como uma ilha bolha flutuante onde cada ser se protege, dentro de uma onipotência anônima e plural da realidade virtual produzida em massa.

Abstract: This article is part of a study where the following dimensions for the analysis of the dwelling were proposed: symbol; corporality; temporality; poetics; Brazil - based on three case studies of urban popular houses, rural houses and homeless dwellings. In this article I propose the study of the dwelling as symbolic of mothering, that is, as a substitute of a sociohistorically constructed uterus. The mother-child relationship is seen as the origin of the symbolic ability understood as the rejoin of previously separated parts. This conception implicates in psychological functions associated to magical protection, leading to a supposed religious-mythical origin of the human habitare.

Key-words: dwelling “house, symbol, mothering, socio-historical construction, magical protection.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ALTMAN, I. Privacy: a conceptual analysis. *Environ. Behav.*, X (1): 7-29, 1976.
- ALTMAN, I.; CHEMERS, M. Culture and environment. *Monterey, Brooks/Cole*, 1984.
- AMPHOUX, P.; MONDADA, L. Le chez-soi dans tous les sens. *Archit. Comport/Archit. Behav.*, 5 (2): 135-50, 1989.
- BACHELARD, G. *A poética do espaço*. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- BELL, S.M.; AINSWORTH, M. D. S. Infant crying and mother responsiveness. *Child Dev.* 43: 1171-90, 1972.
- BERNARD, Y. Les sciences sociales et le sentiment d'inécurité. In: BERNARD, Y.; SEGAUD, M., eds. *La ville inquiète: habitat et sentiment d'inécurité*. La Garenne-Colombes, Eds. de l'Espece Européen, 1991.
- BONNE, J. C. Séminaire du centre d'histoire et théorie de l'art (C.E.H.T.A.). Paris, *Ecole des Hautes études en Sciences Sociales*, 1994.

- CARVALHO, A. M. C. O lugar do biológico na psicologia: o ponto de vista etológico. *Biotemas*, 2(2): 81-92, 1989.
- CLAVEL, M. Éléments pour une nouvelle réflexion sur l'habiter. *Cah. Int. Sociol.*, 72: 17-22, 1982.
- CERNOCH, J.M.; PORTER, R.H. Recognition of maternal axillary odors by infants. *Child Dev.*, 56: 1593-8, 1985.
- CERTEAU, M.D. *A invenção do cotidiano*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1994.
- COOPER, C. The house as symbol of the self. In: PROSIANSKY, H.M. et al., eds. *Environment psychology*. New York, Holt, Rinehart & Winston, 1976. 435-48.
- COSTA, C.R.Z. Habitação Guarani: tradição construtiva e mitologia. São Paulo, 1989. 2v. [Tese de Doutorado - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo].
- CRAMER, B. A psiquiatria do bebê: uma introdução. In: Brazelton, T.B. et al. *A dinâmica do bebê*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1987. 24-74.
- CSIKSZENTMIHALYI, M.; ROCHBERG-HALTON, E. *The meaning of things: domestic things and the self*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1981.
- DÁMASIO, A. R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo, Cia. das Letras, 1996.
- DaMATTA, R. A família como valor: considerações não-familiares sobre a família à brasileira. In: ALMEIDA, A.M. et al. *Pensando a família no Brasil: da colônia à modernidade*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo/UFRRJ, 1987.
- DeCASPER, A.S.; FIFER, W. P. Of human bonding: newborns prefer their mother's voices. *Science*, 208: 1174-6, 1980.
- DES PRÉS, C. The meaning of home: I literature review and directions for future research and theoretical development. *J. Archi^L Plan. Res.*, 8(2): 96-115, 1991.
- DOVEY, K. Home and homelessness. In: ALTMAN, I.; WENER, C. M., eds. *Home environments*. New York. Plenum Press, 1985. v.8: 33-63.
- DUNCAN, The house as symbol of social structure. In: ALTMAN, I.; WERNER, C. M., eds. *Home environments*. New York, Plenum Press, v.8, 1985. 133-51.
- DeVORE, I.; KONNER, M.J. Infancy in hunter-gatherer life: an ethological perspective. In: WHILE, N.F., ed. *Ethology and psychiatry*. Toronto, University of Toronto, 1974.
- ELIADE, M. *Images et symboles*. Paris, Gallimard, 1980.
- DUFFONTAINES, J. *L'homme et sa maison, géographie humaine*. Paris, Gallimard, 1972.
- ELIADE, M. *Images et symboles*. Paris, Gallimard, 1980.
- FIELD, T. M. et al. Mother-stranger face discrimination by the newborn. *Inf. Behav. Dev.*, 7: 19-25, 1984.
- FERNALD, A. Four-month-old infants prefer to listen to motherese. *Inf Behav Dev.* 8: 181-95, 1985.
- FREUD, S. *La Interpretation de los sueños. Obras completas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1948.
- GLEICHMANN, P. R. Le sommeil et ses espaces. *Extenso*, 9: 369-98, 1985.
- CRUZINSKI, S. *Les Ameriques barroques: manifestations Séminaire et répercussions de l'occidentalisation*. Paris, École des hautes Études en Sciences Sociales, 1995.
- HARKNESS, S. Cross-cultural research in child development: a sample of the state of art. *Dev. Psychol.*, 28 (4): 622-5, 1992.
- HEGEMBERG, L.; RAMOZZI-CHIAROTTINO, Z.; TASSARA, E. T. O.; BATRO, A. Distinção entre o sujeito epistêmico e sujeito psicológico em psicologia social: o paradoxo individuo-sociedade. In: CONGRESSO INTERAMERICANO DE PSICOLOGIA, 22., Buenos Aires, 1989. Abstracts. Buenos Aires, *Sociedade interamericana de Psicologia*, 1989. p. 354.
- JUNG, C. *Tipos psicológicos*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
- KAUFMANN, J. C. *La chaleur du foyer*. Paris, Meridiens Klincksieck, 1988.
- KONNER, M. Infancy among the Kalahari desert San. In: LEIDERMAN, P.H. et al., eds. *Culture and infancy* New York, Academic Press, 1977. 287-300.
- KONNER, M. Etologia de um povo que vive de caça e de coleta – aspectos relacionados com o desenvolvimento infantil. In: BLURTON JONES, N., org. *Estudos etológicos do comportamento da criança*. São Paulo, Pioneira, 1981. 295-86.
- KOROSEC-SERFATTY, P. Experience and use of the dwelling. In: ALTMAN, I.; WERNER, C. M., eds. *Home environments*. New York, Plenum Press, v.8: 1985. 65-85.
- LEFEBVRE, H. Préface. In: RAYMOND, H.; HAUMONT, N. et al. *L'habitat pavillonnaire*. Paris, ISU/Centre de Recherches d'Urbanisme, 1966.
- LEFEBVRE, H. *Du rural à l'urbain*. Paris, Anthropos, 1970. 267-85.
- LEROY-GOURHAN, A. *Le geste et la parole*. Paris, Albin Michel, 1977.
- MEHLER, J. *Conhecer desaprendendo*. In: *A unidade do homem: o cérebro humano e seus universais*. São Paulo, Cultrix/EDUSP, v.2: 1978.23-35.

- MELTZOFF, A. N.; MOORE, M. K. Cognitive foundations and social functions of imitation and intermodal representation in infancy. In: MEHLER, J.; FOX, R., eds. *Neonate cognition*. New Jersey, Lawrence Erlbaum, 1985. 139-50.
- MICELA, R. *Antropologia e psicanálise: uma introdução à produção simbólica, ao imaginário, à subjetividade*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- MORIN, E. *O enigma do homem*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- MORIN, E. *La complexité humaine*. Paris, Flammarion, 1994.
- PIAGET, J. *Seis estudos em psicologia*. Rio de Janeiro, Forense Universitário, 1984.
- RABINOVICH, E. P. *Modo de vida e relação mãe-criança: o mamar e o andar, o modo de dormir e o modo de morar*. São Paulo, 1992. 135p. [Dissertação de Mestrado - Instituto de Psicologia - USP].
- RABINOVICH, E.P. Modo de dormir e relação mãe-criança. *Psicol., Ciênc. Prof.*, 13(1 /5): 22-9, 1993.
- RABINOVICH, E. R. O modo de morar e a vida cotidiana como indicadores qualitativos do desenvolvimento infantil: um estudo de uma população de crianças de 0-3 anos na zona rural do Piauí, Brasil. *Cad. Desenv. Inf.*, 1(1): 47-59, 1994
- RABINOVICH, E. P. O modo de vida de crianças “sem casa” “sedentários”: suas casas, suas famílias, suas vidas. *Rev Bras. Cresc. Desenv. Hum.* 4(1): 71-9, 1994.
- RABINOVICH, E. P. *Vitrinespelhos transicionais da identidade: um estado de moradias e do ornamental em espaços sociais liminares brasileiros*. São Paulo, 1997. [Tese de Doutorado - Inst. de Psicologia/ USP.
- RAMOZZI-CHIAROTTINO, Z. Sistemas lógicos e sistemas de significação na obra de Jean Piaget. *Psicol. USP*, 2(1/2): 21-3, 1991.
- RAPOPORT, A. *Pour une anthropologie de la maison*. Paris, Dunod, 1972.
- RAUTENBERG, M. La mémoire domestique: anthropologie et histoire de la maison rurale des Monts d'Or Lyonnais (XV^e - Milieu XX^e siècles). Paris, 1990. [Tese de Doutorado - École des Hautes Études en Sciences Sociales].
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro. A formação e o sentido, do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- ROCHBERG-HALTON, E. *Meaning and Modernity: social theory to the pragmatic attitude*. Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- SACKS, O. *Um antropólogo em Marte*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- SCHAPPI, R. O modelo etológico da relação mãe-bebê. In: BRAZELTON, T.B. et al. *A dinâmica do bebê*. Porto Alegre, *Artes Médicas*, 1987. 93-131.
- TUAN, Y. F. *Espaço e lugar*. São Paulo, Difel, 1983.
- VAINFAS, R. *A heresia dos índios*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- WINNICOTT, D.W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro, Imago, 1975.
- WINNICOTT, D. W. *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.

Recebido em: 23/09/97
Aprovado em?: 30/10/97