

**Natureza, Incesto e Cultura:
crítica da teoria estrutural do incesto,
da aliança e da reciprocidade**

José Filipe Pinheiro Chagas Verde

**Departamento de Antropologia Social
Instituto de Ciências do Trabalho e da
Empresa (I.S.C.T.E.)**

**Trabalho de síntese previsto pelo
artigo 58º do Estatuto da carreira
docente, para efeitos de prestação
de provas de aptidão científica e
pedagógica**

**Orientador: Prof. José Carlos Gomes
da Silva**

Lisboa, Setembro 1994

**NATUREZA, INCESTO E CULTURA:
CRÍTICA DA TEORIA ESTRUTURAL DO INCESTO,
DA ALIANÇA E DA RECIPROCIDADE**

FILIFE VERDE
1994

Introdução.....	1
I.....	5
II.....	14
III.....	20
IV.....	29
V.....	43
VI.....	56
VII.....	66
VIII.....	87

Creemos que a cultura foi criada sob o impulso das necessidades vitais e à custa da satisfação dos instintos e que ela é sempre recriada em grande parte da mesma maneira, cada novo indivíduo que entra na sociedade humana renovando, em proveito do conjunto, o sacrificio dos seus instintos. Entre as forças instintivas assim recalcadas, as emoções sexuais desempenham um papel considerável; elas submetem-se a uma sublimação, são desviadas do seu objectivo sexual e orientadas para fins socialmente superiores e que já nada têm de sexual. Mas trata-se de uma organização instável; os instintos sexuais são mal domados, e cada indivíduo que deve participar no trabalho cultural corre o perigo de ver os seus instintos sexuais resistir a esse recalçamento. A sociedade não vê maior ameaça à sua cultura que a constituída pela libertação dos instintos sexuais e o seu regresso aos seus objectivos primitivos.

Sigmund Freud

INTRODUÇÃO

Nenhuma obra em antropologia social dispensa tanto apresentações como a de Claude Lévi-Strauss. Certamente o mais importante antropólogo senão do século pelo menos da sua segunda metade, os seus escritos, com uma dimensão física rara e imponente, contribuíram para revolucionar todos ou quase todos os campos e princípios teóricos que tradicionalmente definem a disciplina. A importância dessa obra, cujas consequências se podem medir não apenas pelos caminhos por ela abertos mas também por aqueles que fechou ou contribuiu decisivamente para a forma que tomaram, tem um dos seus principais indícios no caudal bibliográfico que suscitou, de tal modo que é possível dizer que os comentários por ela suscitados se tornaram quase uma subdisciplina no interior da antropologia. Este trabalho é portanto mais um contributo para um campo em parte já saturado, embora a atenção dedicada a Lévi-Strauss esteja nitidamente em refluxo desde há alguns anos a esta parte, mas no qual haverá sempre coisas a dizer de novo, quanto mais não seja porque o destino das grandes obras a partir de certo momento depende tanto delas próprias como do que sobre elas se escreveu e vem contribuir para multiplicar e enriquecer o número de perspectivas sob as quais elas podem ser consideradas.

Entre os primeiros trabalhos de Lévi-Strauss e as suas obras mais recentes, separados por mais quarenta anos, há um percurso assumido pelo próprio e pelos seus mais importantes comentadores e interlocutores como dotado de uma continuidade e congruência que advém do facto das suas premissas teóricas e metodológicas terem permanecido no essencial as mesmas. A evolução desse pensamento encontrar-se-ia não tanto ao nível de mudanças na forma como se definem e analisam os objectos mas sim na evolução destes. A seu tempo teremos ocasião de verificar que efectivamente a passagem dos sistemas de parentesco para a lógica das classificações sensíveis e destas

para o mito, reflecte uma progressiva adequação entre um método e os objectos que por ele são abarcados, e que há de facto uma coerência nessa evolução na medida em que cada vez mais esses objectos são identificáveis com o modelo linguístico que constituiu o principal fundamento teórico da reflexão de Lévi-Strauss.

Nesta perspectiva, é sem dúvida possível - e isso já foi feito por mais do que um autor - tratar a obra de Lévi-Strauss de modo a fazer ressaltar a coerência global do percurso nela empreendido e a sua identidade por relação a outros esforços de teorização no domínio das ciências humanas. No fundo trata-se de fazer, à escala respectiva, o mesmo que se faz frequentes vezes a propósito da história de uma disciplina. A partir de um ou mais fios condutores, procura-se ordenar todo um conjunto de autores e ideias de forma a evidenciar os seus pontos comuns, as suas linhas de transformação e evolução, num exercício que tem como preço a criação de uma dupla ilusão. Em primeiro lugar cria-se a falsa ideia de que há uma linha necessária de progressão das ideias, uma linha sem fracturas que conduz segundo uma lógica que lhe é intrínseca a um presente que, assim visto, nunca poderia deixar de ser o que é. Em segundo lugar, assume-se o risco, em nome de períodos ou temáticas mais ou menos arbitrariamente definidos, de fazer desaparecer do âmbito da análise o que nessa história se revela mais singular e particular, tudo o que nela permanece à margem do que à luz actual são consideradas as suas correntes principais, criando-se um "caixote do lixo" no interior do qual se podem encontrar o que poderia revelar que, afinal, a linearidade da história da disciplina é muito mais construída do que real.

Não pretendemos aqui criar por relação à obra de Lévi-Strauss a ilusão inversa, defender que ela é destituída de uma coerência própria que atravessa e unifica os seus diferentes momentos mas, sem querer pôr em causa essa coerência, queremos no entanto trazer à luz algo que tem sido sistematicamente ignorado quer pelo próprio Lévi-Strauss, quer pelos seus principais comentadores e continuadores: o facto de a evolução dos objectos abarcados pelo seu pensamento ser reveladora não apenas de um esforço de progressiva adequação entre eles e a metodologia estrutural, mas também,

esforço de progressiva adequação entre eles e a metodologia estrutural, mas também, simetricamente, do abandono daqueles que se revelaram inadequados aos pressupostos dessa metodologia.

O que se propõe neste trabalho é um regresso às origens da obra de Lévi-Strauss, mais especificamente, a esse clássico da antropologia que é Les structures élémentaires de la parenté, a primeira grande contribuição deste autor para a teoria antropológica. As razões que justificam esse regresso são várias e muito desiguais em importância. Por um lado está o facto eminentemente subjectivo de que o livro despertou ao autor destas linhas o interesse suficiente para que se tornasse objecto de uma concentração algo obsessiva, traduzida num sem número de leituras e num confronto com o que outros autores escreveram sobre ele e sobre temáticas conexas, e com o que Lévi-Strauss escreveu posteriormente. Esse interesse radicou fundamentalmente no facto de, enquanto estudante da licenciatura de antropologia, ter sido alertado para que alguns dos seus aspectos teóricos centrais parecerem ser altamente questionáveis, mais especificamente, para o facto de a relação entre o fenómeno da reciprocidade e da regulamentação da sexualidade não ser de forma alguma tão linear quanto Lévi-Strauss a apresenta. O inquérito a esse aspecto acabou por se revelar no entanto um autêntico novelo cuja descoberta tornou irresistível o seu desenrolar sob o impulso de atingir a ponta escondida do fio e de desfazer os muitos nós que inevitavelmente foram aparecendo pelo caminho, e que por vezes enredaram e quase fizeram perigar o empreendimento. Não estou certo de ter atingido essa ponta, se acaso isso é possível, ou tão pouco de ter conseguido desatar todos os nós, ou de não ter afinal criado outros que os leitores críticos deste trabalho têm a tarefa de descobrir através de um esforço que, espero, tenha por resultado pelo menos o contribuir para trazer alguma luz aos temas aqui tratados.

A mais importante razão para que se retome a discussão sobre Les structures élémentaires de la parenté consiste porém no facto de o livro tratar temáticas que subsequentemente desaparecerão do âmbito de interesses do seu autor e que o levaram

a introduzir em pontos centrais do seu argumento um conjunto de concepções que são alheias e mesmo contrárias às premissas básicas do método estrutural, tal como ele se desenvolveu no encontro com a lógica classificatória e com o mito. Como veremos, a natureza de algumas das questões e dos temas levantados e tratados em Les structures élémentaires de la parenté conduziram Lévi-Strauss a uma proximidade em relação a perspectivas disciplinares que posteriormente só serão por si referidas a partir de uma perspectiva de contraste e crítica, o que torna esse seu trabalho uma espécie de laboratório, um lugar de todos os cruzamentos e experiências onde é possível encontrar o estruturalismo ainda precariamente definido a nível teórico e o seu autor a avançar interpretações e hipóteses que o desenvolvimento do seu pensamento fez desaparecer sem deixar rasto.

Em síntese e em jeito de apresentação, este trabalho consiste essencialmente numa análise da coerência interna e teórica de Les structures élémentaires de la parenté, tomando por referência algumas questões que giram em torno do interdito do incesto e da noção de reciprocidade. No que toca ao interdito do incesto, trata-se de demonstrar o carácter surpreendentemente convencional das ideias e argumentos de Lévi-Strauss neste domínio, e de as reconsiderar à luz de dados e conhecimentos então inexistentes para assim desfazer alguns equívocos que estiveram por trás daquele que é talvez o maior dos mal entendidos que o livro gerou. É a partir daí que surge o segundo grande núcleo temático deste trabalho, que considero o mais importante e que tem por centro o uso por parte de Lévi-Strauss da ideia maussiana de reciprocidade. As questões em causa são as seguintes: é a reciprocidade uma base suficiente para explicar a razão de ser do interdito do incesto, ou, em termos mais gerais, da regulamentação da sexualidade?; serve ela de princípio de explicação das características formais dos sistemas terminológicos de parentesco associados ao que Lévi-Strauss chamou de estruturas elementares do parentesco?; será a reciprocidade enquanto conjunto de princípios normativos que regulam as relações entre indivíduos e grupos redutível a uma explicação de natureza estrutural?; e não sendo explicável em termos estruturais

como se explica ela?, e o que é que revela a estratégia de Lévi-Strauss perante esta questão acerca do âmbito e dos limites de uma reflexão estrutural sobre o parentesco e a sociedade?

Uma tal perspectiva tem como consequência que se deixem de fora as páginas de Les structures élémentaires de la parenté onde, uma vez expostas as suas premissas teóricas, Lévi-Strauss inventaria e analisa toda uma série de dados etnográficos que por um lado sustentam, ou visam sustentar empiricamente essas premissas, e que por outro estão na base da tipologia dos sistemas prescritivos de aliança aí desenvolvida e da explicitação do modo como estes se correlacionam com os dados da organização social, com os modos de organizar as relações de descendência e residência. No entanto, o sucesso ou insucesso de qualquer trabalho desta natureza depende em grande medida de uma restrição que é condição de exaustividade dentro do campo assim definido, e cremos que a perspectiva que aqui seguimos dá acesso a questões que permaneceram à margem das muitas páginas que os seus exegetas e críticos sobre ele escreveram mas que, apesar do desinteresse a que foram votadas, são centrais para uma avaliação geral de Les structures élémentaires de la parenté e para compreender a evolução de alguns aspectos essenciais do pensamento de Lévi-Strauss quando consideramos globalmente a sua vasta obra.

I

Foi através da leitura de Morgan e Granet que Lévi-Strauss terá percebido que no campo do parentesco as ciências humanas estavam perante um objecto passível de uma análise tão objectiva quanto as das ciências naturais. Morgan havia demonstrado a significação sociológica das terminologias de parentesco, que eram comparáveis enquanto totalidades, e que tal comparação evidenciava o seu carácter sistemático. Granet por seu turno, na análise dos sistemas de parentesco chineses, demonstrara a possibilidade de os desmontar como mecanismos tendo em vista reconhecer as suas partes constituintes e o seu modo de funcionamento, e havia articulado essa análise com ideias expressas por Mauss no seu ensaio sobre a dádiva, tendo chegado à conclusão que "Les faits chinois... ne poussent pas... à penser que les habitudes, en matière matrimoniale, ont été d'abord dominées par la volonté d'*interdire*, en vertu de certaines règles de filiation, certains mariages. Ces habitudes apparaissent comme expression d'une tendance à régler la *circulation* de ces prestations particulièrement efficaces que sont les prestations de femmes, de manière à obtenir des *retours* réguliers, favorables au maintien d'une certain équilibre entre groupes traditionnellement associés" (Granet, cit. por Lévi-Strauss 1967:359). No entanto, nem Morgan nem Granet haviam desenvolvido as implicações destas suas descobertas fundamentais. O primeiro saltara da explicitação e comparação dos sistemas de parentesco e casamento para as especulações do evolucionismo social características do período, o segundo por seu turno, devido à sua pouca familiaridade com os estudos do parentesco, interpretara o sistema chinês como uma singularidade sem equivalente, o que o afastara da possibilidade de compreender o carácter universal da relação, para Lévi-Strauss absolutamente essencial, entre os factos do parentesco e os factos da troca recíproca. Por outras palavras, faltava a Morgan o conhecimento de Mauss e a Granet o conhecimento de Morgan, e a partir de um recurso às ideias destes dois autores que

excluisse os aspectos históricos e evolutivos presentes sob diferentes formas no pensamento de ambos, poder-se-ia estabelecer uma nova e abrangente síntese no domínio do parentesco. É bem isso que Lévi-Strauss se propõe fazer, Les structures élémentaires de la parenté não seriam aliás de acordo com as intenções iniciais do seu autor senão o primeiro passo de um projecto, posteriormente abandonado, de criar uma "teoria geral do parentesco".

A combinação da ideia de que o parentesco constitui um sistema, ao nível das suas terminologias e do sistema de atitudes a elas associados, e de que esse sistema está ao serviço de uma finalidade essencial em termos sociológicos, as trocas matrimoniais entre grupos, só poderia no entanto ser levada às suas últimas consequências na condição de se ultrapassarem as ilusões naturalistas, particularistas, empiristas e funcionais que caracterizavam na altura a antropologia americana e inglesa. Em 1945, altura em que redigia Les structures élémentaires de la parenté, Lévi-Strauss publicou na revista Word um artigo-programa onde afirmava a possibilidade e fecundidade da aplicação do método da linguística estrutural, que tinha dado os seus resultados mais espectaculares no campo da fonologia, aos domínios da sociedade e cultura que pudessem se considerados homólogos à linguagem. Nesse artigo afirma-se pela primeira vez a analogia entre os factos do parentesco e da linguagem, analogia que é estabelecida a dois níveis, directamente relacionados com a principal dicotomia introduzida por Saussure na linguística, entre língua (*langue*), entendida como a parte colectiva e sistemática da linguagem, e fala (*parole*), plano referente ao uso da língua por parte do indivíduo no processo de comunicação. Por um lado, tanto a linguagem como os sistemas de parentesco obedecem a uma lógica de sistema, são totalidades compostas por um número finito de elementos mínimos que se relacionam opositivamente segundo princípios de estrutura que devem ser descritos a partir de uma análise sincrónica e imanente. Por outro lado, tal como a linguagem que tem como função a comunicação de mensagens entre interlocutores, o parentesco é definível a

partir da sua função de troca-comunicação, na condição de se assimilarem os objectos dessa troca, as mulheres, a sinais e/ou mensagens.

A identificação entre linguagem e parentesco, e a conseqüente afirmação da possibilidade de transpôr a metodologia estrutural da linguística para o campo sociológico e cultural é explicada por Lévi-Strauss em função da posição privilegiada que a linguística pós-saussureana ocupava no quadro das ciências humanas. Pela primeira vez era possível definir neste campo o conceito de explicação não a partir de uma analogia precária e artificiosa com relação às ciências naturais mas a partir do modo como a linguística, segundo princípios originais e por meios dedutivos, tinha explicado o seu objecto - não como a descrição causal, genética ou funcional de um determinado fenómeno, mas sim como a descrição da lógica das relações que constituem a sua estrutura inteligível.

No artigo de 1945, republicado em Anthropologie structurale, Lévi-Strauss visou essencialmente dar uma resposta original à questão do avunculato e de como o sistema de atitudes estava ou não estava relacionado com diferentes modos de definir institucionalmente as relações de descendência, questão que durante o período concentrava a atenção de muitos autores, mas que é sem dúvida marginal quando comparada com os objectivos, bem mais grandiosos, de Les structures élémentaires de la parenté, sem dúvida o trabalho essencial de Lévi-Strauss no domínio do parentesco.

Segundo Leach o livro constitui "a contribution to incest theory, a study of the relevance of reciprocity to all institutionalized forms of marriage, an analysis of the structural implications of the several varieties of cross-cousin marriage, and a general theory of social evolution" (Leach 1961:77). Esteja-se ou não de acordo com esta enumeração de objectos e temáticas, e a afirmação de que o livro contém uma teoria geral da evolução social é em certa medida equívoca, há que estabelecer uma hierarquia entre esses objectos, pelo menos no sentido em que de entre eles há inequivocamente um que se sobrepõe aos outros - o casamento entre primos cruzados.

Em síntese e a uma primeira abordagem, o que está aí essencialmente em causa é o seguinte. De acordo com Lévi-Strauss a mente humana tem uma capacidade inata de perceber o real, no caso as relações parentais, sob a forma de sistemas de oposição, a partir de "uma certa estrutura lógica". Uma das dicotomizações que é possível criar neste domínio estabelece uma oposição entre relações colaterais paralelas e cruzadas (as primeiras definem-se como aquelas que a relação de um Ego a um colateral faz-se por intermédio de pessoas do mesmo sexo, e as segundas por intermédio de pessoas de sexo diferente), oposição que se manifesta em muitas terminologias de parentesco pelo facto de os parentes paralelos serem designados por categorias idênticas àquelas que se aplicam aos membros da família elementar, e de os parentes cruzados serem distinguidos destes. Porque os interditos matrimoniais nas sociedades com sistemas terminológicos deste tipo visam não tanto indivíduos particulares (a "mãe", "irmã" ou "filha" de determinado sujeito) como categorias parentais (todas as pessoas que são classificadas como "mãe", "irmã" ou "filha"), resulta daí que para cada homem um grande número de mulheres ficam excluídas do leque de conjuges possíveis. Acrescenta-se a isso que abundam nos registos etnográficos exemplos em que tal situação dada ao nível dos princípios subjacentes à classificação parental das pessoas e dependente da acção de uma regra negativa é reforçada pela lei ou pelo costume através de uma regra positiva, na medida em prescrevem o casamento com uma categoria específica de parentes cruzados. É esta situação que é descrita pelas primeiras linhas de Les structures élémentaires de la parenté: "Nous entendons par structures élémentaires de la parenté les systèmes où la nomenclature permet de déterminer immédiatement le cercle des parents et celui des alliés; c'est-à-dire les systèmes qui prescrivent le mariage avec un certain type des parents; ou, si l'ont préfère, les systèmes qui, tout en définissant tous les membres du groupe comme parents, distinguent ceux-ci en deux catégories: conjoints possibles et conjoints prohibés" (*ibid*:ix).

Pelo operar das mesmas propriedades formais (oposição e correlação lógica entre categorias), os sistemas elementares de parentesco e aliança definem três tipos possíveis de formas de organização das relações de casamento entre primos cruzados, consoante estabelecem ou não uma distinção entre relações matri- e patrilaterais e consoante a configuração dos interditos e prescrições que recaem sobre as classes assim formadas. A esses três tipos de casamento entre primos cruzados, correspondem por seu turno, ainda que num dos casos de uma forma imperfeita e equívoca, duas grandes formas de troca matrimonial.

A - Sistemas de troca restrita ou directa, resultantes da não distinção entre primos cruzados matri e patrilaterais e que têm como consequência que a troca de mulheres se estabelece directa e simetricamente entre grupos em número múltiplo de dois. Esta forma de casamento, que se encontra em quase todas as partes do mundo mas que tem a sua área privilegiada na Austrália, adquire a sua expressão simultaneamente mais sistemática e simples no quadro das organizações dualistas, definidas neste contexto como sociedades formadas por dois grupos unilineares exogâmicos e que constituem "la formule hautement spécialisée d'un système dont le mariage entre cousins croisés lance l'amorce" (*ibid*:119). Esta forma de casamento pode no entanto adquirir contornos mais complexos se "l'on suppose qu'à une dichotomie fondée sur l'un des deux modes de filiation, se superpose une dichotomie fondée sur l'autre, on aura un système à quatre sections au lieu de deux moitiés. Que le même processus se répète, et le groupe comprendra huit sections au lieu de quatre. On assistera donc à une progression régulière, sans rien qui ressemble à un changement de principe, ou à un brusque renversement" (*ibid*:170). Os sistemas de troca restrita estão associados ao que Lévi-Strauss denomina de "regimes desarmónicos", isto é, ao facto de nas sociedades em que vigoram não haver coincidência entre a regra de descendência e a regra de residência, assumindo uma de duas alternativas, descendência patrilinear e residência matrilocal, ou então, simetricamente, descendência matrilinear e residência patrilocal.

B - Sistemas de troca indirecta ou generalizada, que se fundam no reconhecimento da oposição entre matri e patrilateralidade e se constituem em dois subtipos definíveis pelo facto de a regra de casamento interditar o casamento com a prima patrilateral e prescrevê-lo com a matrilateral, ou o contrário. No entanto, o casamento com a prima cruzada patrilateral constitui sobretudo uma possibilidade formal e, segundo Lévi-Strauss, menos que um sistema, é um "procedimento", dado que dificilmente se pode criar uma sociedade coerente a partir das suas premissas. Com efeito, o traço essencial deste sistema é que em cada geração se inverte o sentido da circulação matrimonial, impossibilitando a criação ou existência de ciclos vastos de reciprocidade, permanecendo as relações de intercambio matrimonial, e portanto de solidariedade e coerência social, num estado de precaridade perpétua. Pode-se portanto dizer que este sistema não constitui realmente um troca generalizada, dado que a própria inversão do sentido da troca, que a torna "descontínua", cria uma troca directa sequênciada geracionalmente entre dois grupos. O casamento com a prima cruzada matrilateral pelo contrário estabelece uma relação circular e contínua de troca entre um mínimo de três grupos que mantêm entre si uma relação assimétrica e indirecta, no sentido em que o sistema implica que nenhum grupo recebe mulheres do mesmo grupo a quem as dá. Este sistema de casamento, contrariamente ao anterior, é sociologicamente viável, seria frequente na Ásia num eixo que em termos aproximativos vai da Birmânia à Sibéria, e seria em termos lógicos e históricos a origem do sistema de castas indiano - dado que o alargamento do número de grupos envolvidos na troca matrimonial implica uma menor certeza de recebimento de uma compensação que é consequência e causa de estratégias de aprovisionamento e de afirmação de estatutos sociais que tenderiam a fragmentar o círculo de intercâmbio criando no interior da sociedade grupos hierarquizados hipergâmicos. A troca generalizada, diferentemente da restrita, está associada aos "regimes harmónicos", isto é, aqueles em que há coincidência entre regra de descendência e regra de residência.

Esta tipologia das estruturas elementares não tem porém uma correspondência unívoca com os modos de funcionamento dos sistemas matrimoniais de sociedades concretas, dado que embora estes tipos sejam discutidos por referência a exemplos etnográficos específicos, "partout où l'échange restreint existe, il est accompagné d'échange généralisé, et l'échange généralisé lui-même n'est jamais libre de formes allogènes" (*ibid*: 532). Esta não correspondência directa entre os tipos de casamento de primos cruzados e as práticas sociais concretas, nas quais se mistura o que a tipologia distingue, justifica-se primeiro que tudo e segundo Lévi-Strauss pelo facto de os diferentes tipos de troca matrimonial serem cognitivamente inseparáveis - eles "constituent un couple indissoluble d'oppositions (...) et ne peuvent pas être pensées l'une sans l'autre, au moins inconsciemment" (*ibid*: 521). No entanto tal explicação não é suficiente, dado que a justaposição no plano empírico de estruturas que têm primeiro que tudo uma existência conceptual, plano no qual se excluem mutuamente e onde "on peut, sans doute, concevoir de façon idéale un système pur" (*ibid*: 522), tem de fazer recurso a elementos estranhos a uma explicação de natureza estrutural, isto é, a realidades que já não têm os seus campos de determinação apenas ou essencialmente no domínio cognitivo. É isso que em grande medida justifica o vocabulário usado por Lévi-Strauss, que quando aborda a questão e abandona o plano ideal das "estruturas puras", nos fala de formas "impuras", "anómalas" e "contaminadas" de troca, um vocabulário que evidencia quanto os factores irracionais da história e da vida concreta são perturbadores, ou pelo menos estranhos, à reflexão estrutural. Como teremos ocasião de analisar mais à frente neste trabalho, estes aspectos são essenciais se quisermos compreender o desenvolvimento do pensamento de Lévi-Strauss após Les structures élémentaires de la parenté e as condições a partir das quais se torna possível reflectir sobre o parentesco a partir de premissas estruturais sem cair nos equívocos e ambiguidades que caracterizam este livro, mas o que nos importa de momento é que esse desenvolvimento encontra as suas vias numa alternativa criada pela situação aqui em causa. Segundo M.C. Dupré, este hiato entre "estruturas puras" e a irracionalidade

da história e da vida concreta, implica uma escolha entre "ou bien inclure dans le schéma structural ces forme impures et imaginer un modèle qui justifie cette perpétuelle intrusion du concret et de l'histoire; ou bien mener l'observation jusqu'au bout, avec les seuls utils forgés au départ (la structure pure), au risque de mutiler la matière sur laquelle on travaille." (Dupré 1981: 32) A escolha de Lévi-Strauss recaiu sobre a segunda destas duas alternativas, o que implicou um tratamento muito particular dos materiais empíricos a partir dos quais ergueu a sua teoria, e que se caracterizou sobretudo pelo facto de muitas vezes ter trocado a complexidade contraditória das regras e práticas em acção pela simplicidade estrutural do modelo dominante de troca matrimonial que a sua análise aí revelou, e pelo facto de muitas vezes ter utilizado as suas fontes e raciocinado como se esse modelo fosse o único presente - o que sendo imperdoável aos olhos dos preceitos empiristas, encontra no entanto uma justificação na perspectiva em que Lévi-Strauss se coloca, no campo de um intelectualismo segundo o qual o objecto da ciência é constituído mais por princípios de natureza mental e cognitiva e não tanto pelo modo como estas se traduzem no plano prático e institucional.

A tipologia das estruturas elementares da troca matrimonial, que o próprio Lévi-Strauss reconhece hoje estar ultrapassada, inclui-se numa outra, mais geral e que só seria explicitada em termos definitivos no prefácio à segunda edição do livro. Com efeito, há que distinguir entre estruturas elementares, isto é, "les systèmes où la nomenclature permet de déterminer immédiatement le cercle des parents et celui des alliés; c'est à dire les systèmes qui prescrivent le mariage avec un certain type de parents" (*ibid.*: ix); e estruturas complexas, "les systèmes qui se limitent à définir le cercle des parents, et qui abandonnent à d'autres mécanismes, économiques ou psychologiques, le soin de procéder à la détermination du conjoint" (*ibid.*: ix). Entre estruturas elementares e estruturas complexas, encaixar-se-iam as estruturas semi-complexas, características dos sistemas de nomenclatura conhecidos na literatura antropológica sob o nome Crow-Omaha, e que "relèvent des structures élémentaires

par les empêchements au mariage qu'ils formulent en termes sociologiques, et (...) relèvent des structures complexes par le caractère aléatoire du réseau d'alliances qui résulte indirectement de conductions négatives seules posées" (*ibid.*: xxvii).

II

Um dos indícios da novidade teórica de Les structures élémentaires de la parenté é não apenas a quantidade de livros e artigos que sobre ele se debruçaram, mas também o nome sonante dos autores que assinaram muitos deles. E. Leach, R. Needham, L. de Heusch, D. Maybury-Lewis, D. Sperber, J. de Jong e L. Dumont, entre muitos outros, dedicaram todos eles muitas páginas ao livro, segundo perspectivas por vezes tão diferentes quanto as conclusões e avaliações resultantes. Não pretendemos aqui fazer uma súpula dessas discussões, algumas das quais suscitaram a resposta do próprio Lévi-Strauss, mas apenas inventariar alguns dos pontos aí em debate segundo um duplo critério: o da sua importância para a caracterização de pontos essenciais do livro, e o de nos permitirem identificar o que permaneceu à margem da maioria delas, ponto de partida para o nosso trabalho de avaliação crítica de questões até agora pouco ou nada exploradas.

A maior parte dos comentários e críticas ao livro provieram da antropologia de tradição britânica, baseada no empirismo, num rigor analítico apurado e num enfoque algo particularista nas sociedades que os seus autores "monografavam" e que ilustravam cada uma a seu modo a necessidade funcional da articulação dos níveis institucionais aí distinguidos, com atenção especial dada aos sistemas de parentesco, infraestrutura que garantia pelo princípio da sucessão genealógica a reprodução da estrutura de relações políticas e sociais. Lévi-Strauss, com a publicação de Les structures élémentaires de la parenté, virava toda essa tradição de pernas para o ar, não sendo por isso surpreendente o número de críticas que daí advieram e, por vezes, a sua virulência. O empirismo dava lugar a uma reflexão sobre os modelos, construídos a

partir de uma síntese de dados referentes ao parentesco que só teve par em Social Structure, de Murdock, curiosamente editado no mesmo ano. A perspectiva substancialista da estrutura social dava lugar à consideração de estruturas mentais inconscientes caracterizadas por um total ou elevado grau de autonomia em relação aos domínios da organização económica, política, ou de quaisquer outras considerações de tipo prático, num passo que subalternizava também o acento na família elementar e as relações de descendência para colocar no seu lugar as relações de aliança matrimonial entre grupos. Por último, o encerramento estrito numa perspectiva sociológica que na boa tradição durkheimiana parecia ainda dispensar a atitude de "repensamento" da antropologia britânica à luz do seu confronto com esquemas conceituais vindos de outros campos disciplinares, chocava com um livro que abordava o coração da teoria antropológica, o parentesco, a partir de uma perspectiva que trazia a marca da tradição da antropologia americana e em que se evocavam disciplinas como a linguística estrutural, a etologia, a psicologia infantil, a psicanálise, a genética e a análise algébrica...

Leach foi o primeiro a apontar as baterias para o livro. Com a atitude polémica que se lhe conhece, conhecedor directo da sociedade Kachin, utilizada em Les structures élémentaires de la parenté como um dos exemplos privilegiados dos sistemas de troca generalizada, logo em 1951 publicou um artigo ("The structural implications of matrilineal cross-cousin marriage") no qual se discutem detalhadamente algumas das interpretações e conclusões de Lévi-Strauss. Para além de uma crítica em relação a liberdades "soberbas" em relação ao modo de tratamento e interpretação dos materiais históricos e etnográficos, o essencial das críticas de Leach centra-se no facto de Lévi-Strauss não ter compreendido a necessidade de articular a análise do parentesco com os domínios da demografia e da organização política e económica. Leach mantém aí uma atitude que caracterizaria todos os seus comentários posteriores à obra de Lévi-Strauss. Por um lado crítico feroz, por outro adepto incondicional de muitas ideias e princípios que utilizou nos seus trabalhos, este autor nunca deixou de se

autodefinir teoricamente como o operador, muito idiossincrático como sabemos, de uma síntese, algo contra natura, entre o funcionalismo e o estruturalismo. No entanto, num pequeno livro dedicado a divulgar as ideias de Lévi-Strauss, sublinhou que era em relação ao parentesco que mantinha com ele as maiores discordâncias, o que não o impediu de lamentar que, após a publicação de Les structures élémentaires de la parenté este tenha abandonado aquele que é o "hard core" da teorização em antropologia.

O caso de Needham é mais complexo. Mentor da tradução inglesa do livro, autor de Structure and Sentiment, onde empreende a sua defesa contra as interpretações e críticas de Homans e Schneider sob a convicção "that Les structures élémentaires de la parenté is a masterpiece, a sociological classic of the first rank" (Needham 1962:2), seguidor atento da evolução do pensamento de Lévi-Strauss e tendo durante muitos anos contribuído para a clarificação teórica de muitos dos princípios metodológicos do estruturalismo (de que são exemplo os seus ensaios em Right and Left: essays on dual symbolic classification), a sua posição evoluiria para um cada vez maior distanciamento que culmina com o facto de nos seus últimos trabalhos de vulto se comprazer numa total omissão de referências a Lévi-Strauss, mesmo quando os assuntos tratados estão directamente ligados ao estruturalismo, como é o caso da sua crítica teórica ao conceito de oposição em Counterpoints. No domínio que aqui está em causa, a sua contribuição foi porém decisiva, e não é possível abordar Les structures élémentaires de la parenté sem referir a famosa distinção entre prescrição e preferência, dado que, em última análise, o que aí está em causa é aquilo em que consiste afinal o objecto do livro.

A discussão, que fez correr rios de tinta, radica numa crítica de Needham ao uso indiferenciado que Lévi-Strauss faz dos termos "preferencial" e "prescrito". Segundo aquele, o uso do conceito de prescrito deveria restringir-se aos casos onde pudesse comprovar-se a presença de uma tripla condição: primeira, a presença de regras positivas e negativas de determinação do conjugue; segunda, a existência no sistema

terminológico da distinção correspondente, isto é, de dois termos diferentes para os conjugues prescritos e interditos; terceira, um cumprimento efectivo da regra, de tal forma que uma maioria significativa dos casamentos realizados seja conforme com ela. A discussão teve como referente central aquele que é o mais equívoco dos três tipos de casamento entre primos cruzados que Lévi-Strauss isolou, o casamento com a prima cruzada patrilateral. Segundo Needham, enquanto no caso dos sistemas baseados na regra de casamento com a prima cruzada matrilateral é fácil definir uma prescrição rigorosa, no sentido em que define uma classe que inclui um número de indivíduos o suficientemente amplo para que o casamento se realize efectivamente ou com um alto grau de probabilidade com um dos seus membros, no caso dos hipotéticos sistemas baseados na regra de casamento com a prima cruzada patrilateral o mesmo não acontece, sendo portanto difícil ou impossível definir uma prescrição rigorosa e cumpri-la. Uma conclusão imediata é a de que "as far as the ethnographic evidence goes, there is only *one* form of prescriptive unilateral cross-cousin marriage, the matrilateral" (Needham 1962:107), mas uma outra conclusão, menos imediata mas de consequências muito mais pesadas, é que, em função dos critérios definidos por Needham, a maior parte dos sistemas conhecidos e analisados em Les structures élémentaires de la parenté devem, à luz da distinção de Lévi-Strauss entre estruturas elementares e complexas, ser colocados do lado das segundas e não das primeiras, dado que a escolha dos conjugues não resulta do carácter formal das terminologias mas de outros factores.

A resposta de Lévi-Strauss, dada na *Huxley Memorial Lecture* de 1965 e no prefácio à segunda edição francesa da obra, não contribuiu para desfazer equívocos e polémicas, dado que em grande medida interpretou unilateral e restritivamente as ideias de Needham. Desprezando o facto de que este baseara o seu argumento numa análise não apenas da concordância entre regra matrimonial e frequência estatística do seu cumprimento em cada sociedade, mas também na análise formal das terminologias associadas, Lévi-Strauss organizou a sua defesa como se o uso de Needham de

"preferencial" e "prescritivo" denotasse apenas o carácter obrigatório ou facultativo da regra matrimonial. Afirmou assim o carácter relativo das duas noções, dado que "un système préférentiel est prescriptif quand on l'envisage au niveau du modèle, un système ne saurait être que préférentiel quand on l'envisage au niveau de la réalité, à moins qu'il ne sache assouplir à tel point sa règle que (...) il finira pour ne plus rien signifier" (*ibid.*: xx), e, deste modo, "une structure élémentaire peut être indifféremment préférentielle ou prescriptive" (*ibid.*: xi).

Apesar de tanto Lévi-Strauss como Needham se terem retirado do debate este não esmoreceu, e do lado de cada um dos dois campos continuaram a esgrimir-se argumentos. Dumont criticou Needham afirmando que a sua definição de casamento prescritivo é excessivamente rígida e delimita demasiado o que se pode incluir sob a rubrica de casamento de primos cruzados (Dumont 1970:131-135); L. de Heusch demonstrou a viabilidade lógica e empírica do sistema de casamento com a prima cruzada patrilateral a partir de um exemplo etnográfico específico, os Pende, uma sociedade banta, na condição de se considerarem os parâmetros ideológicos que envolvem a instituição (Heusch 1971:72-85); Maybury-Lewis aceitou sem reservas as críticas de Needham e procurou clarificá-las por meio da eliminação das referências genealógicas que segundo ele contribuíam para enredar as discussões sobre o tema numa dialética por elas próprias criada (Maybury-Lewis 1965:207-230); e Korn, que dedicou todo um livro a Les structures élémentaires de la parenté, defendeu vigorosamente Needham e Leach, aos quais juntou a a sua voz na afirmação de que "as time goes on, it becomes increasingly difficult to understand what Lévi-Strauss really means by 'elementary structures'" (Leach 1970:98; Korn 1973:140), e que termina dizendo que "we have indeed been able to demonstrate the triviality or the wrongness of certain analyses in *Les structures élémentaires*, but we have not found it possible to illustrate any respects in which it is theoretically brilliant or even regularly right. (...) It is a problem, rather, to account for the renown of a theoretician who is

unimpressive as a analyst and whose theories, which are seldom original, are regularly refuted by the facts" (Korn 1973:145)!

Independentemente da maior ou menor valia dos argumentos e dos dados invocados pelos dois campos, e apesar da importância deste debate para a avaliação não apenas da coerência da teoria e tipologia dos sistemas de parentesco propostas por Lévi-Strauss, ela teve pelo menos uma consequência negativa. É que ela se tornou tão preponderante na consideração do livro, tão incontornável aos olhos de quase todos os que sobre ele se debruçaram, que acabou por obscurecer o que nele está para além dela - e que não é assim tão pouco numa obra desta dimensão e ambição. Concretamente, permaneceram à margem da consideração da maior parte dos trabalhos que se debruçam sobre Les structures élémentaires de la parenté pelos menos dois temas que aqui estarão particularmente em foco - por um lado as teses referentes ao interdito do incesto; por outro, o lugar ocupado pela noção maussiana de reciprocidade na arquitectura do livro e no esquema explicativo de Lévi-Strauss. Ficaremos portanto neste trabalho muito longe das longas e complexas páginas onde Lévi-Strauss se dedica à análise de toda uma série de dados referentes ao parentesco provenientes de sociedades que em grande medida ficaram famosas na antropologia devido a essas mesmas análises e debates que suscitaram, assim como das questões e temáticas que inventariamos até este momento. Esta espécie de desvio daquilo que geralmente constitui o centro das atenções e debates encontra a sua justificação não apenas devido ao facto de haver aí muito por explorar dado o desinteresse a que até agora tais temas têm sido votados, mas também porque assim teremos ocasião de inquirir e avaliar um conjunto de ideias que sustentam em termos teóricos essas análises, constituindo portanto premissas básicas que, como tal, são vitais a todos os níveis de consideração da obra.

III

O livro abre com uma discussão acerca do que é apresentado como uma espécie de antinomia ou grande enigma do pensamento sociológico, as categorias de natureza e cultura e os problemas associados à definição dos seus limites e das suas relações. O capítulo de abertura intitula-se exactamente "Natureza e Cultura", e aí Lévi-Strauss começa por alertar para o facto de não ser possível dar uma significação histórica a essas duas categorias, dado que o homem não existe nem se pode definir como tal fora da sociedade e da cultura. Devemos no entanto reconhecer que elas têm um valor lógico e metodológico, que justifica a sua tomada em consideração e o seu uso enquanto princípio de método. Mas a relação entre natureza e cultura tem sido desde sempre uma fonte de problemas e equívocos, dado que não houve ainda quem encontrasse um critério válido de distinção entre elas. A primeira questão de Lévi-Strauss é portanto a de saber onde acaba a natureza e começa a cultura, como distinguir o que pertence a uma e que pertence a outra. Para responder a tal questão socorre-se de trabalhos que descrevem a vida social dos grandes símios, sublinhando o facto de que o que caracteriza o comportamento destes animais é a imprevisibilidade, o carácter casuístico do comportamento individual e colectivo - "la vie sociale des singes ne se prête à la formulation d'aucune norme. En présence du mâle ou de la femelle, de l'animal vivant ou mort, du sujet jeune ou âgé, du parent ou de l'étranger, le singe se comporte avec une surprenante versatilité. Non seulement le comportement du même sujet n'est pas constant, mais aucune régularité ne peut être dégagée du comportement collectif" (*ibid*:7). Estamos portanto perante um comportamento não regulado, não sujeito a nenhuma regra constante e comum, e esse facto tem consequências decisivas, dado que "cette absence de règles semble apporter le critère le plus sûr qui permette de distinguer un processus naturel d'un processus culturel" (*ibid*:9). Estamos já perante o princípio orientador de todo o livro, na charneira entre natureza e cultura, duas realidades que agora podemos delimitar e distinguir com segurança, é a presença ou

ausência de regras que permite essa distinção, o que implica que "tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier" (*ibid*:10) A ideia de regras em abstracto é porém uma base insuficiente para estabelecer tal distinção, dado que não há domínio da vida social do homem que não esteja determinado ou condicionado em algum grau por regras, e sobretudo porque nenhuma regra, pelo facto de, como regra, relevar da cultura, permitir entrever o ponto de contacto entre natureza e cultura e aceder ao que no homem permanece como determinação natural. Há no entanto um domínio que constitui uma excepção, o domínio da sexualidade que "exprime au plus haut point la nature animal de l'homme, et (...) atteste, au sein même de l'humanité, la survivance la plus caractéristique des instincts". A vida sexual, cujos fins são a satisfação de desejos individuais "dont on sait suffisamment qu'ils sont parmi les moins respectueux des conventions sociales", contém porém em si algo que é promessa de emancipação da natureza e prenúncio da vida em sociedade, dado que "l'instinct sexuel et le seul qui, pour se définir, ait besoin de la stimulation d'autrui". A conclusão de Lévi-Strauss é que "c'est sur le terrain de la vie sexuelle, de préférence à tout autre, que le passage entre les deux ordres peut e doit nécessairement s'operer" (*ibid*:14)

Vemos facilmente para onde se encaminha o argumento de Lévi-Strauss. Para a identificação, no campo da vida sexual, de uma regra que transponha fronteiras históricas e culturais e que apresente um carácter de generalidade suficiente para que possa ser considerada universal. A regra em causa é obviamente a proibição do incesto. Lévi-Strauss apressa-se a pôr de lado possíveis contestações à universalidade de tal proibição. Por um lado há que compreender que nas condições sociais e materiais da maioria das sociedades humanas uma distribuição minimamente equitativa das mulheres é condição básica da racionalidade social. As mulheres são um bem raro cuja distribuição, a não ser regulamentada, seria demasiado desigual devido à "tendência natural e universal" por parte do homem para o privilégio poligâmico, desigualdade

que seria contrária às necessidades implícitas às formas de organização económica da esmagadora maioria das sociedades humanas ao longo da sua história. Por outro lado, os exemplos de excepções ao interdito só podem ser encarados como tal a partir de um prisma comparativo e relativo, dado que "toute société fait exception à la prohibition de l'inceste, quand on l'envisage du point de vue d'une autre société dont la règle est plus stricte que la sienne" (*ibid*: 10-11). Assim, os famosos exemplos de sociedades que admitem e aceitam a sexualidade entre parentes não podem ser considerados exemplos de incesto apenas porque na nossa própria sociedade, mais restritiva, eles são considerados como tal.

Afirmada a universalidade da proibição, estamos então perante "le phénomène qui présente simultanément le caractère distinctif des faits de nature et le caractère distinctif - théoriquement contradictoire du précédent - des faits de culture" (*ibid*:12). A proibição do incesto "n'est, ni purement d'origine culturelle, ni purement d'origine naturelle; et elle n'est pas, non plus, un dosage d'éléments composites empruntés partiellement à la nature et partiellement à la culture. Elle constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la nature à la culture. En un sens, elle appartient à la nature, car elle est une condition générale de la culture, et par conséquent il ne faut pas s'étonner de la voir tenir de la nature son caractère formel, c'est à dire l'universalité. Mais en un sens aussi, elle est déjà la culture, agissant et imposant sa règle au sein de phénomènes qui ne dépendent point, d'abord d'elle" (*ibid*:29)

A uma distância de mais de quarenta anos, estas teses de Lévi-Strauss aparecem como datadas a vários níveis.

Lévi-Strauss passa por cima de problemas definicionais que são clássicos nos trabalhos sobre o tema e a partir dos quais se tem mesmo levantado a questão de saber se é legítimo pensar se há, numa perspectiva comparativa, qualquer coisa que se possa designar como "incesto". Partindo de uma perspectiva relativista, que aliás é também a de Lévi-Strauss quando recusa as "excepções", Needham e Schneider, embora por vias

algo diferentes, recusaram a possibilidade de se identificar através de uma perspectiva transcultural um conjunto de fenómenos que possa constituir uma classe definível pelo termo incesto (Needham 1971; Schneider 1976). A extrema diversidade dos interditos, das sanções, e do campo semântico dos termos que em diferentes culturas nós traduzimos por "incesto", ou até mesmo, em casos localizados, a ausência de um ou mais desses três traços indispensáveis para a definição do fenómeno, poria em causa a possibilidade de se criar uma teoria sociológica do incesto. Este posicionamento parece porém esquecer que a definição da classe de fenómenos ao qual se aplica uma teoria não tem forçosamente que anteceder a sua criação, sendo que muitas vezes, pelo contrário, é só após a criação desta que aquela se define na sua totalidade. A história da ciência fornece-nos um excelente exemplo através de Newton. A sua teoria da gravitação foi criada para dar resposta a questões não explicadas pela cosmologia kepleriana referentes ao movimento dos planetas no sistema solar, mas uma vez criada a teoria e explicada a mecânica deste, ela revelou-se também capaz de explicar o movimento pendular e o ritmo e intensidade das marés, dois fenómenos que, à partida, não faziam parte das interrogações de Newton e que, portanto, não formavam, a par do movimento dos planetas, uma mesma e única classe. Mas poderíamos argumentar segundo uma outra perspectiva contra a posição de Needham e Schneider. Com efeito, F. Hérítier forneceu um excelente argumento contra esse pessimismo teórico ao dizer que "l'expérience ethnologique montre en effet qu'il existe à tout le moins une tendance universelle à régler les rapports sexuels entre proches" (Hérítier 1979:209). A posição de Needham e Schneider revela-se portanto insustentável pois que contra ela se erguem obstáculos não apenas de carácter factual (é possível pensar o conjunto de regulamentações sexuais como uma classe de fenómenos passíveis de reflexão teórica), mas também de carácter epistemológico (dado que a definição da classe de fenómenos explicáveis ou interpretáveis por uma dada teoria não constitui forçosamente um dado prévio à criação desta) - e o ensaio de Hérítier constitui bem uma prova que não apenas é possível pensar em termos transculturais a classe de fenómenos referentes às

regulamentações e representações referentes à sexualidade, mas também de que é possível fazê-lo com um elevado grau de novidade e fecundidade, o que constitui uma proeza notável numa discussão tão antiga e viciada como esta.

No entanto, a atitude de Needham e Schneider tem algum valor como alerta contra a excessiva facilidade com que na antropologia durante muito tempo se falou do interdito do incesto, e ao excessivo optimismo que muitos ostentaram, entre os quais o próprio Lévi-Strauss, perante a possibilidade de um dia o tema deixar de ser, como já o dizia Lévy-Bruhl, uma questão vexante para a ciência. Por um lado, como afirma W. Arens num trabalho recente sobre o assunto, há que ter em mente que "if some societies exhibit an explicit rule in the form of a prohibition against certain sexual behavior for all, while others have the same injunction for most but expect others to contravene it, and still others have no such verbal precept, then we are clearly dealing with cultural variation rather than uniformity. The crucial failure to recognize cultural differences implied by the statement that 'the incest taboo' is universal with some exceptions will simply not do. (...) In sum, despite the opinion in contrary contained in myriad textbooks, it is essential to recognize that the incest taboo is not universal and to proceed from there" (Arens 1986:6-7) - tese talvez excessiva e que se levada às suas últimas consequências vai de encontro a um pessimismo que impede a antropologia de refletir sobre o fenómeno numa perspectiva transcultural, mas que é bem reflexo de quanto as estratégias explicativas universalistas seguidas pela disciplina foram mal dirigidas e propiciadoras desse pessimismo. Por outro lado é preciso ter em mente que quando falamos de incesto estamos a falar de um conjunto muito diversificado de fenómenos, e não nos referimos à tese de Needham da intraduzibilidade das diferentes categorias culturais, mas sim ao facto de tal termo cobrir relações muito diversas e radicar em campos de determinação tão diferentes (sociais e culturais, históricos e demográficos, psicológicos e biológicos) que é inútil perseguir a utopia de uma explicação de natureza causal ou funcional abrangente e unitária.

Uma outra concepção de Lévi-Strauss que o tempo se encarregou de desmentir é que é no domínio da sexualidade, ou mais exactamente, na ausência ou baixa frequência de relacionamento sexual entre pessoas próximas em termos de consanguinidade, que se deve procurar a linha que separa o humano do não humano, a cultura da natureza. Estudos referentes a muitas diferentes espécies de mamíferos demonstram "that inbreeding is not a social pattern for those animal species we refer to as the lower orders. Therefore, on this issue of sexual behavior, humans cannot presume a major social advance over animals. As a consequence, it is necessary to dismiss the assumption that human sexuality was brought under control by a major cultural advance in the form of avoidance or, as usually stated, by the prohibition of incest. This position is no longer tenable, so that the constantly sought-after difference between human and animal will have to be found elsewhere" (Arens *op. cit.*:92). Trabalhos de demografia parecem ir no mesmo sentido, embora as suas conclusões se baseiem em premissas reconhecidas como conjecturais e indemonstráveis no plano empírico. Dois autores (W. Wallis 1950; M. Slater 1958), chegaram a conclusões semelhantes através da criação de modelos demográficos da sociedade primitiva que incluem como variáveis a taxa de nascimento e de fertilidade, a idade da maturação sexual e a esperança de vida, a ordem e espaçamento dos nascimentos, tendo concluído que a sexualidade entre membros da família nuclear seria muitíssimo improvável nas condições demográficas prevalentes - a sociedade pré-humana não era uma sociedade incestuosa. Daqui tira-se a conclusão de certo modo surpreendente de que o incesto é aparentemente senão uma invenção, pelo menos uma criação humana - "human culture created incest" (Arens *op. cit.*:99), hipótese que, involuntariamente, o próprio Lévi-Strauss ecoa quando afirma que "la société n'interdit que ce qu'elle suscite" (Lévi-Strauss *op. cit.*: 22)!

O tempo também retirou muita da pertinência de algumas críticas que Lévi-Strauss endereçou a alguns dos seus ilustres antecessores na procura de dar uma resposta acerca da razão de ser do interdito do incesto. Westermarck, segundo o qual não faz

sentido falar de interdito mas sim de evitamento do incesto, dado que este é naturalmente evitado pelo homem devido ao facto de o contacto íntimo e prolongado entre pessoas levar ao desinteresse ou mesmo à repulsa sexual, começa desde há alguns anos a esta parte a ser reabilitado, com base em estudos etnográficos e, sobretudo, na análise dos casamentos entre pessoas cosocializadas nos kibbutz (ver J. Shepher 1983:43-67). Tudo parece de facto indicar que Westermarck, durante anos criticado e ridicularizado em todos os trabalhos sobre o tema, está a obter uma vingança póstuma, através do reconhecimento da validade das suas teses. Estas mantêm um valor parcial, dado que nelas permanece por explicar o "evitamento" sexual entre mãe e filho e, sobretudo, entre pai e filha, mas a famosa crítica de Frazer, inevitavelmente referida por todos os críticos de Westermarck entre os quais o próprio Lévi-Strauss, perde muita da sua eficácia se se avaliarem as suas ideias em função da consideração das formas de socialização e organização familiar em cada sociedade concreta e não como afirmando uma tendência universal e independente destas. Do mesmo modo, já não é possível contrariar Morgan com uma simples afirmação de que a sexualidade entre parentes próximos não tem, conforme uma supostamente iludida opinião popular ocidental, consequências nefastas sob o ponto de vista genético, dado que os trabalhos que sustentavam essa crítica estão errados. A razão pela qual durante tanto tempo se persistiu nesse engano deve-se por um lado à falta de dados para analisar seriamente a questão (em regra os seres humanos não procriam incestuosamente), e por outro porque o diálogo entre antropólogos e biólogos nunca foi muito eficaz, dado que estes últimos raramente se interessaram em dar resposta ao que os primeiros deles queriam saber. Nos anos 60 e 70 dois importantes estudos foram feitos neste domínio: um (Adams e Neel) analisou um total de 18 casos, 12 resultantes de uniões entre irmão e irmã e 6 de uniões entre pai e filha; outro (Seemanová) comparou um grande número de crianças resultantes de relações incestuosas (161) com meios irmãos (95) filhos das mesmas mães (ver Arens, *op. cit.*). Os resultados foram inequívocos. A consequência da reprodução entre parentes

próximos é um substancial aumento da taxa de mortalidade infantil, da percentagem de deformações congénitas, e um menor nível médio de inteligência. Note-se no entanto que não é inevitável que o resultado da reprodução incestuosa seja o aparecimento de taras e anormalidades, dado que um número não desprezível de crianças incluídas nas amostras era perfeitamente normal. Assim, o que se pode inferir é que "incest, if it were to result in reproduction, would also be more likely than not to have negative consequences for a particular child." (Arens *op. cit.*:21)

A questão pode ser considerada sob outro ponto de vista, que incide não sobre indivíduos particulares mas sobre populações, mas aí não existem ainda conclusões consensuais sobre o assunto. O que está em causa é o seguinte: as uniões incestuosas permitem uma muito maior probabilidade de que os parceiros sexuais tenham genes recessivos idênticos. Para o indivíduo resultante de tais uniões tal situação é nefasta, sendo portanto muito menos provável que ele atinja a idade e as condições físicas ou psicológicas requeridas para a reprodução, mas exactamente por esta razão as uniões incestuosas, à escala de uma população considerada sob uma perspectiva evolutiva e adaptativa, teriam, pelo menos teoricamente, um efeito positivo - permitem num espaço de tempo relativamente breve eliminar tais genes que, noutras circunstâncias, permaneceriam parte do património genético da população em causa. E mesmo que o resultado das relações incestuosas se traduza inicialmente por uma maior taxa de mortalidade infantil é possível pensar que delas não resultam consequências negativas sob o ponto de vista demográfico, dado que em termos populacionais os aumentos da taxa de mortalidade infantil são geralmente compensados pelo aumento da taxa de natalidade, que assim age compensatoriamente. Ademais, se de facto esse padrão reprodutivo tivesse consequências benéficas do ponto de vista genético, a médio e longo prazo estas seriam um factor de decrescimento das taxas de mortalidade infantil e morbidade e, por tabela, de aumento demográfico. No entanto tudo isto se passa num plano teórico, dado que todo este argumento supõe um isolado populacional, único contexto em que um processo eugénico desta natureza se poderia manter ao

abrigo da reintrodução dos genes recessivos por qualquer novo membro proveniente do exterior. É em grande medida a partir destas hipóteses, que supõem a consideração de aspectos históricos e evolutivos, que Lévi-Strauss critica a ideia que é possível explicar o interdito do incesto por causas biológicas e genéticas. Sem dúvida que os interditos sexuais, tal como os conhecemos a partir dos dados referentes a sociedades contemporâneas, não se explicam simplesmente por causas desse tipo, mas mesmo a consideração do assunto por referência a populações está nos dias de hoje sujeita a um olhar crítico devido ao carácter altamente teórico das suas premissas (nomeadamente e sobretudo a do isolado populacional) e à indemonstrabilidade no plano empírico das suas conclusões (Arens, *op. cit.* cap 2).

O próprio Lévi-Strauss, no prefácio à segunda edição do livro, reconhece ter tratado da questão genética com excessiva ligeireza, facto que no entanto não o levou a introduzir qualquer alteração nas páginas que tratam o assunto, o que se compreende apenas na medida em que nenhuma das importantes mudanças ocorridas neste campo pode evitar a consideração de questões que na perspectiva da antropologia serão sempre capitais e que são independentes de considerações biológicas ou genéticas. Com ele, há que reconhecer e sublinhar que a regulamentação sexual, que é algo que abarca muito mais do que a regulamentação das relações sexuais entre consanguíneos, se faz em todas as sociedades humanas e em grande medida independentemente de considerações de proximidade ou distância biológica e de considerações referentes à reprodução, e que a elucidação da lógica subjacente a essa regulação terá sempre que tomar em primeira linha de atenção as capacidades linguísticas e cognitivas que estão por detrás da criação das categorias de parente e não-parente e da criação de regulações abstractas que ditam o que deve e não deve ser feito nesse domínio.

O problema essencial das teses referentes ao interdito no incesto defendidas por Lévi-Strauss está portanto muito longe de ter a sua raiz numa desactualização em relação a temáticas que, como vimos, permanecem apenas como um pano de fundo e não como um dado essencial no inquérito aos aspectos culturais subjacentes. O

problema essencial está no facto dessas teses serem, contrariamente a tudo ou quase tudo que saiu da pena de Lévi-Strauss, não apenas altamente convencionais, o que em si mesmo não é criticável se acaso fossem correctas, mas também contraditórias. Com efeito, como procuraremos demonstrar, a "teoria do incesto" patente em Les structures élémentaires de la parenté caracteriza-se por uma dupla ilusão, de natureza funcional e de natureza histórica, que a tornam muito frágil. Mas para perceber o que está em causa há que olhar mais de perto para a explicação do interdito do incesto.

IV

Segundo Lévi-Strauss a questão básica de qualquer tentativa de explicação do interdito do incesto "consiste à se demander quelles causes profondes et omniprésentes font que, dans toutes les sociétés et à toutes les époques, il existe une réglementation des relations entre les sexes" (*ibid*:27). Colocada a questão desta forma, postulando e destacando o facto da universalidade da regulamentação, o inquirido a empreender tem forçosamente por objectivo o identificar de uma necessidade também ela universal à qual essa regulamentação dê uma resposta funcional. Por outras palavras, a questão levantada por Lévi-Strauss - quais as causas profundas e omnipresentes da regulamentação da relação entre os sexos, qual a razão da universalidade dessa regulamentação - conduz a uma explicação de tipo finalista.

Já entrevimos parte da resposta dada por Lévi-Strauss. A natureza da economia primitiva exige uma distribuição o mais equitativa possível das mulheres, um recurso raro dada a tendência natural do homem para a poliginia. Através dos interditos à sexualidade e ao casamento entre consanguíneos "le groupe affirme son droit de regard sur ce qu'il considère légitimement comme un valeur essentielle. Il refuse de sanctionner l'inégalité naturelle de la distribution des sexes au sein des familles, et établit, sur le seul fondement possible, la liberté d'accès aux femmes du groupe, reconnue à tous les individus" (*ibid*:49).

A resposta tem no entanto outra e mais importante componente, que situa Lévi-Strauss numa longa genealogia que tem o seu fundador em Sto. Agostinho, e que inclui S. Tomás de Aquino, Lutero, Tylor, o primeiro antropólogo da série, e ainda L. White e R. Fortune - todos defensores da chamada "teoria da aliança", que Lévi-Strauss apresentou na sua forma mais sofisticada (ver Maisch 1973; White 1948; Fortune 1932).

Tomando como ponto de partida o facto de certas sociedades generalizarem as categorias de parentesco aplicáveis aos membros da família nuclear a pessoas exteriores a ela, formando-se assim classes de "pais", "mães", "irmãos" e "irmãs" que incluem um vasto número de indivíduos, alguns dos quais apenas muito remotamente relacionados em termos de consanguinidade, Lévi-Strauss assimila o interdito do incesto à exogamia, sob o argumento de que ambos têm o mesmo valor funcional. Com efeito, "la prohibition de l'usage sexuel de la fille ou de la soeur contraint à donner em mariage la fille ou la soeur à un autre homme et, en même temps, elle crée un droit sur la fille ou la soeur de cet autre homme. Ainsi, toutes les stipulations négatives de la prohibition ont-elles une contrepartie positive". Ou ainda, "la prohibition de l'inceste n'est pas seulement (...) une interdiction: en même temps qu'elle défend, elle ordonne. La prohibition de l'inceste, comme l'exogamie qui est son expression sociale élargie, est une règle de réciprocité" (*ibid*:60).

Postulada a identidade funcional entre interdito sexual e exogamia, é possível explicar então as "causas profundas e omnipresentes" que estão por detrás da regulamentação das relações entre os sexos. A exposição mais clara e sintética dessas causas por parte de Lévi-Strauss encontra-se num artigo posterior a Les structures élémentaires de la parenté mas que no essencial consiste numa sùmula das principais conclusões desta obra: 'Comme Tylor l'avait déjà compris il-y-a un siècle, l'explication dernière (do interdito do incesto) se trouve probablement dans le fait que l'homme a su très tôt qu'il lui fallait choisir entre "either marrying-out or being killed-out": le meilleur, sinon le seul moyen pour des familles biologiques, de ne pas être poussées à

s'exterminer réciproquement, c'est de s'unir entre elles par des liens de sang. Des familles biologiques qui voudraient vivre isolées, juxtaposées les unes aux autres, formeraient chacune un groupe clos, se perpétuaient par lui-mêmes, inévitablement en proie à l'ignorance, à la peur et à la haine. En s'opposant aux tendances séparatistes de la consaguinité, la prohibition de l'inceste réussit à tisser des réseaux d'affinité qui donne aux sociétés leur armature, et à défaut desquels aucune ne se maintiendrait (Lévi-Strauss 1983: 83-84).

A precaridade desta tese é evidente a pelo menos dois níveis. Primeiro, dá como adquirida a equivalência entre inexistência de trocas matrimoniais e hostilidade, e existência dessas troca e cooperação, o que não parece ser de forma nenhuma uma regra geral - Seligman refere dois exemplos em que a exogamia estava associada a conflitos com consequências desastrosas para os grupos envolvidos nessa "cooperação" (B. Seligman 1950: 308). Segundo, e este é o aspecto essencial, identifica interditos sexuais e princípios matrimoniais, proibição do incesto e exogamia, que sob vários e importantes aspectos são coisas muito diferentes. Com efeito, e como sempre se apressaram a afirmar os detractores da teoria da aliança, vários argumentos se podem invocar que fazem cair por terra a tese de que é possível considerar e explicar o interdito do incesto, e em termos mais gerais a regulamentação sexual, como uma simples condição e contrapartida do casamento.

Um primeiro exemplo a considerar são as sociedades em que a filiação é unilinear e em que as trocas matrimoniais se estabelecem entre os grupos assim definidos. Como o próprio Lévi-Strauss o nota em duas passagens, sem que no entanto disso retire qualquer consequência, numa sociedade matrilinear o incesto entre pai e filha não põe em causa as relações de exogamia, dado que pertencem a grupos diferentes, o mesmo se passando, no caso patrilinear, na relação mãe-filho. Por outro lado, em algumas sociedades não há uma correspondência entre interditos sexuais e regras matrimoniais. É o caso das sociedades Tallensi e Trobriand, nas quais é permitida a sexualidade entre pessoas que não podem casar entre si. Por fim há que considerar os casos (como

o Nambikwara) em que a par de uma regulamentação da sexualidade heterossexual, está também presente uma regulamentação das relações homossexuais, que nada têm a ver ou em nada interferem com o casamento que permanece como relação entre pessoas de sexo diferente.

Estes exemplos não apenas ilustram quanto a regulamentação da sexualidade se encontra determinantemente ligada a condicionantes que nada têm a ver com o dado biológico e procriativo, mas também, e é por isso que eles aqui são evocados, que a identificação entre interdito de incesto e exogamia é muito falaciosa e que de forma alguma podemos explicar o primeiro pela segunda. Sem dúvida que é possível descobrir em certos contextos uma equivalência entre as duas coisas, nomeadamente no caso Arapesh referido por M. Mead e utilizado por Lévi-Strauss em apoio das suas teses, e no qual a estranheza desencadeada pela ideia de dormir com a irmã é acompanhada pela afirmação do carácter absurdo de tal relação dado que ela seria impeditiva do estabelecimento de relações de casamento, cooperação e amizade para além do círculo da família consaguínea, mas tal exemplo, uma teoria ou racionalização indígena de que o próprio Lévi-Strauss em outros momentos da sua obra nos ensina a duvidar, não deve autorizar a confusão da árvore com a floresta, isto é, a explicação dos interditos sexuais pela sua redução à exogamia.

A esta espécie de ilusão funcional, concomitante de uma explicação finalista, através da qual Lévi-Strauss pretende explicar o interdito do incesto, junta-se porém uma outra com consequências mais decisivas e que radica no contexto conceptual em que se desenvolve todo o seu argumento.

Se retomarmos as teses de Lévi-Strauss referentes às categorias de natureza e cultura constatamos que há aí algo de contraditório. Se por um lado somos advertidos que "la distinction entre état de nature et état de culture, à défaut d'une signification historique acceptable, présente un valeur logique qui justifie pleinement son utilisation, par la sociologie moderne, comme un instrument de méthode" (*ibid*:3), por outro lado, verifica-se que afinal Lévi-Strauss conceptualiza a relação entre as duas ordens não a

partir do seu valor "lógico" mas sim enquanto dois estádios históricos sequencial e evolutivamente ligados entre si. Um dos indícios disso é o uso recorrente do termo "passagem" quando se refere à relação entre as duas ordens - ver, por exemplo, páginas 4, 6, 14, 29, 35, 73, 79 e 157 - e toda uma série de outras afirmações espalhadas ao longo do livro, alguma das quais claríssimas quanto ao que pretendemos demonstrar: "cette union (entre natureza e cultura) n'est ni statique ni arbitraire, et *au moment* où elle s'établit, la situation totale s'en trouve complètement modifiée. En effet c'est moins une union qu'une *transformation* ou un *passage*: *avant* elle, la culture n'est pas *encore* donnée; avec elle, la nature *cesse d'exister*, chez l'homme, comme un règne souverain" (*ibid*:29, ênfases nossos); do mesmo modo, ao justificar o facto de as regras emergirem nos domínios do comportamento que a natureza deixou abertos à indeterminação, lê-se que "si l'on admet, en accord avec l'évidence, une *antériorité historique* de la nature par rapport à la culture, ce peut être seulement grâce aux possibilités laissées ouvertes par la première que la seconde a peu, sans discontinuité, insérer sa marque et introduire ses exigences propres" (*ibid*:36, ênfases nossos).

O que uma tal conceptualização das relações entre natureza e cultura implica é que o interdito do incesto, a charneira entre os dois campos e simultaneamente o operador da passagem de um ao outro, não pode deixar de ser pensado e explicado a partir de uma perspectiva que inquire não apenas do seu valor funcional mas também acerca da sua origem. Esta ilusão genética, já indiciada pela aderência de Lévi-Strauss às teses de Tylor, que estava interessado em explicar a origem do interdito do incesto e, como vimos, o fazia pelo imputar-lhe de uma função sociológica, não apenas implica a inclusão no argumento de um elemento especulativo, dado que nada nos pode informar acerca da verdadeira natureza da sociedade onde o interdito teria emergido, mas também conduz necessariamente ao paradoxo de fazer derivar a origem da regra de uma situação social que a pressupõe.

P. Bidou foi um dos autores que melhor expressou quanto é contraditório procurar explicar o interdito do incesto por referência à sua origem, ou, o que é o mesmo,

conceber a relação entre animalidade e humanidade por referência ao interdito do incesto enquanto elemento que marca a passagem de um estado ao outro: "n'y a-t-il pas là un étrange cercle vicieux? Il s'agirait en quelque sorte de mettre en place une règle, la prohibition de l'inceste, mais pour ce faire il apparaîtrait nécessaire que soit déjà donnée une structure (la famille) qui, en elle-même, signifie que la société tout entière est déjà présente et, par là même, bien sûr, la règle en question", paradoxo que, segundo este autor, tem a sua raiz principal "dans notre propre structuration mentale par rapport à l'histoire e à l'explication" (Bidou 1979:113)

Como evitar cair nesse círculo vicioso? A estratégia de Lévi-Strauss para o evitar é engenhosa, consiste em considerar o interdito do incesto, e a (inseparável) exogamia, como algo que traz em si a marca da natureza e da cultura - segundo ele a sua universalidade radicaria na primeira das duas ordens, e o seu carácter de regra na segunda. Já acompanhámos o suficiente o argumento de Lévi-Strauss para aprofundar o que é implícito a esta definição dual do interdito. O seu carácter universal corresponde, como vimos, a uma necessidade também ela universal de superar o carácter conflitual e violento da relação entre os grupos humanos. O seu carácter cultural não se pode definir de modo tão simples, dado que aquilo que o identifica é a sua variabilidade, mas corresponde a tudo o que nas sociedades e culturas humanas visa garantir e organizar a troca matrimonial através da qual se previne o seu colapso no quadro desse sempre potencial conflito hobbesiano, e que inclui os sistemas terminológicos do parentesco, prescrições e proibições sobre a sexualidade e o casamento, formas de organização social e de exercício da autoridade, meios de coerção, enfim, o que fôr cultural e socialmente necessário para a organização e manutenção dessas trocas.

Mas problema não é iludido por esta estratégia pois que subsiste sempre a questão de como articular esta definição dual com a ideia de que natureza e cultura estão ligadas não apenas em termos "lógicos", isto é, enquanto duas determinantes indissociáveis do comportamento social do homem, mas também por um laço

histórico, a primeira precedendo a segunda. Neste quadro, a única solução viável consiste em dissociar as causas que conduziram os homens a optarem pelo segundo termo da alternativa entre "morrer fora ou casar fora", do conjunto de princípios formais e normativos que garantem e organizam, nas sociedades que são objecto da antropologia, as trocas através das quais se evita a possibilidade de "morrer fora". Por outras palavras, a única saída consiste em dissociar a explicação da emergência do interdito numa hipotética sociedade original, da explicação do modo como os sistemas de parentesco, as obrigações e as proibições, e tudo o que a isso se associa, organizam as relações entre os sexos e as trocas matrimoniais nas sociedades contemporâneas.

Ora essa dissociação é efectivamente feita em Les structures élémentaires de la parenté. Quando se discute o facto de o interdito, ao invés do que pode parecer a um primeiro olhar, não diminuir mas aumentar o número de mulheres potencialmente disponíveis para um dado homem, Lévi-Strauss afirma que "si l'on objecte qu'un tel raisonnement est trop abstrait et artificiel pour venir à l'esprit d'une humanité très primitive, il suffira de remarquer que le résultat, qui seul importe, *ne suppose pas un raisonnement en forme mais seulement la résolution spontanée de tensions psycho-sociales* qui, elles, constituent des données immédiates de la vie collective" (*ibid*:49, ênfases nossos). Do mesmo modo, lê-se pouco mais à frente que "la renonciation au privilège ne requiert pas nécessairement, pour son explication, l'intervention du calcul ou de l'autorité: elle peut n'être que la *résolution d'un conflit affectif dont on observe déjà le modèle à l'échelle de la vie animale*" (*ibid*:49, ênfases nossos).

Se para uma "humanidade muito primitiva", a renúncia às mulheres do grupo não requer um raciocínio formalizado, nem tão pouco a intervenção do cálculo e da autoridade, mas consiste apenas numa resposta a conflitos psíquicos e afectivos, resposta essa cujo modelo não tem nada de especificamente humano, vemos que a cultura enquanto fenómeno caracterizado não apenas pela sua componente normativa mas também pelo facto de ser concomitante de capacidades cognitivas sem par na

escala animal, nada tem a ver com a emergência de um padrão de relações entre os sexos de que está excluída a sexualidade entre consanguíneos. A conclusão lógica desta tese é a de que o evitamento, por causas naturais, do incesto, precede a proibição que, essa sim, traz a marca da cultura, dado que apenas a proibição supõe a presença de um raciocínio formalizado e uma capacidade de criar e impôr o cumprimento de regras.

Mas o que é interessante destacar nesta tese de Lévi-Strauss e no quadro em que ela se desenvolve, é o facto de ela revelar que o modelo através do qual se explica o interdito do incesto não é afinal um modelo estrutural - aquele que caracterizaria e identificaria a antropologia de Lévi-Strauss. Os indícios de tal facto são vários: a explicação do interdito do incesto faz intervir considerações de história (visto que o que aí está em causa é a origem do interdito); faz intervir um propósito e uma deliberação consciente (dado que os homens escolheram casar fora em função de um reconhecimento da vantagens sociológicas do intercasamento); e, por último, não toma por condição dessa emergência e por base da sua explicação o aspecto formal do fenómeno do parentesco (as suas terminologias), mas sim os aspectos vivenciais e subjectivos inerentes a uma certa ideia do que caracteriza a "vida colectiva".

Estas características do modelo a partir do qual Lévi-Strauss refletiu e procurou explicar o interdito do incesto, estiveram na origem de uma das mais famosas polémicas desencadeadas por Les structures élémentaires de la parenté, e que tem por base um equívoco de que nenhum dos seus intervenientes, G. Homans e D. Schneider em Mariage, Authority, and Final Causes: A study of unilateral cross-cousin marriage e Needham em Structure and Sentiment: a test case in Social Anthropology, se deu conta. O que está em causa explica-se em poucas palavras.

Homans e Schneider, tomando o livro de Lévi-Strauss por referência, procuraram explicar a razão pela qual o casamento com a prima cruzada matrilateral seria tão frequente e o com a prima cruzada patrilateral tão raro. Argumentaram que para Lévi-Strauss isso se devia ao facto de os homens perceberem que o primeiro é *melhor*

para a sociedade do que o segundo, dado que criaria uma maior integração e solidariedade social. Portanto, e segundo eles, o modelo explicativo de Lévi-Strauss seria de natureza finalista e eficiente, no sentido em que pressupunha o reconhecimento de uma finalidade (a integração e solidariedade social), e a acção da inteligência e deliberação humana (que instituiria com maior frequência o primeiro dos dois tipos de casamento unilateral em função dessa finalidade). Seguindo uma tal interpretação do argumento de Lévi-Strauss propuseram então correlacionar e fazer depender a escolha por uma outra regra de casamento do facto de a regra de descendência ser matrilinear ou patrilinear. Uma e outra teriam diferentes consequências sob o ponto de vista da distribuição da autoridade, que por seu turno influenciaria a configuração dos sentimentos por relação aos tios maternos e paternos, que por seu lado determinaria a motivação para os indivíduos casarem com uma ou outra das primas. Recorrendo aos Human Relations Area Files procuraram demonstrar estatisticamente tal hipótese e, tendo-o pretensamente feito, argumentaram que o uso da causalidade eficiente por parte de Lévi-Strauss era incorrecto, na medida em que as escolhas dos indivíduos têm por base não aquilo que é melhor para a sociedade mas para si mesmos.

A resposta de Needham, que foi classificada por M. Harris como a mais sádica das respostas jamais publicadas nos anais da ciência, percorre demolidoramente todos os pontos do argumento de Homans e Schneider e da sua interpretação de Les structures élémentaires de la parenté. Não nos deteremos em pormenores, pois que o que interessa destacar são as suas afirmações de que "Homans and Schneider have misunderstood and misrepresented the work they attack. Lévi-Strauss's is not a teleological or deterministic theory, and he does not argue for a final cause type of sociological explanation; while what might be thought to correspond to efficient cause in his theory is not conscious human intelligence, as Homans and Schneider maintain, but is constituted by unconscious processes of the human mind" (Needham 1962:39); e de que Lévi-Strauss não introduz "considerations of history, conscious assessment, and

deliberate decision which are quite foreign to the structural factors which are his concern" (*ibid*: 21).

O que toda esta discussão tem por detrás é o facto de Les structures élémentaires de la parenté terem um duplo objecto (interditos sexuais e sistemas matrimoniais prescritivos) que não são reconhecidos como tal pelo seu autor que, devido à ilegítima identificação entre interdito do incesto e exogamia, afirma a sua identidade funcional e, portanto, a sua identidade enquanto objecto. Acresce a isso que a esse duplo objecto corresponde um modelo de explicação também ele duplo - causal e finalista quando se trata do interdito do incesto, formal quando se trata dos sistemas prescritivos de casamento. Como nem Homans e Schneider nem Needham se deram conta de tal facto, cada um deles pode esgrimir argumentos invocando sempre a referência a Lévi-Strauss, tendo todos eles razão apesar das leituras completamente antagónicas que fizeram do livro. Há no entanto que atribuir uma maior razoabilidade aos argumentos de Needham do que aos de Homans e a Schneider, dado que o terreno no qual se travou a discussão, o do casamento de primos cruzados, o modelo usado por Lévi-Strauss é, fundamentalmente, o modelo estrutural.

Les structures élémentaires de la parenté é de facto uma obra complexa, e é-o em grande medida devido ao carácter contraditório das ideias aí patentes. Mas podemos dizer que a mesma ambição e indisciplina que foram responsáveis pelos aspectos problemáticos da argumentação e que aqui temos vindo a analisar (suposições inverificáveis, o uso ambíguo e contraditório dos conceitos, a identificação entre fenómenos diferentes, o uso de modelos explicativos diferentes é antagónicas ao nível das suas premissas, a vontade de dar resposta a questões tão vastas quanto a de apreender o domínio e as modalidades da definição do género humano), foram por vezes e também as responsáveis pelo facto de podermos encontrar nas páginas desse mesmo livro as intuições a partir das quais é possível encontrar uma via em direcção ao desfazer de algumas dessas contradições.

No prefácio à segunda edição do livro, Lévi-Strauss retoma a discussão sobre a definição e a relação entre natureza e cultura para reconhecer que "divers phénomènes sont apparus qui rendent la ligne de démarcation, sinon moins réelle, en tout cas plus ténue et tortueuse qu'on ne l'imaginait il y a vingt ans", facto que no entanto não o leva a pôr de parte a ideia por ele proposta de "tracer la ligne de démarcation entre les deux ordres en se guidant sur la présence ou l'absence du langage articulé" (*ibid*:xvi). O surpreendente desta última afirmação reside no simples facto de que Lévi-Strauss não a propôr uma única vez ao longo de todo o livro. No entanto ela tem obviamente algum fundamento, e isto em dois planos. Por um lado e no plano factual, parece ser de facto aí que reside a diferença qualitativa essencial entre o humano e o não humano (E. Benveniste 1966:cap.5). Por outro lado, e no plano do seu lugar na arquitectura conceptual de Les structures élémentaires de la parenté, porque tal concepção, apesar de não aparecer em termos explícitos, constitui em grande medida o pano de fundo de toda a reflexão de Lévi-Strauss neste domínio.

Como vimos, Lévi-Strauss propõe-se distinguir os processos naturais dos culturais pela presença ou ausência de regras, e, num segundo momento, afirma que é o interdito do incesto que opera a "passagem" entre as duas ordens. Mas vimos também que a explicação do interdito parte da consideração das terminologias do parentesco, mais concretamente do aspecto classificatório destas, que "generalizam" os termos aplicados aos membros da família elementar a pessoas que são exteriores a ela, e que deste modo levam à proclamação de que é possível e legítimo identificar sob o ponto de vista funcional interditos sexuais e exogamia. Ora, porque não é possível pensar a existência de tais terminologias independentemente de uma capacidade de nomear, classificar e correlacionar segundo princípios de natureza formal a realidade (de pensar as relações biológicas "sob a forma de sistemas de oposição"), e porque tais capacidades, por seu turno, requerem e são concomitantes da presença da linguagem, vemos que não é possível conceber o interdito do incesto independentemente dessa presença. Então, e em rigor, a insistir-se na procura de uma "passagem" entre as suas

ordens ela não deve ser procurada no campo da regulamentação sexual mas no que é condição dessa regulamentação, as "structures du système nerveux central, propres seulement à l'homme, (que) semblent commander l'aptitude à dénommer les objets" (*ibid*:xvi)

A partir deste reformular da forma como se concebem as relações entre natureza e cultura, podemos reescrever todo o argumento de Lévi-Strauss referente às "origens" de forma a torná-lo não contraditório e a actualizá-lo às conclusões da ciência biológica e genética moderna. Talvez não tanto por razões relacionadas com conflitos de ordem psicológica e afectiva, como propõe Lévi-Strauss, mas mais provavelmente devido ao facto de a reprodução entre consanguíneos ter consequências negativas sob o ponto de vista biológico, a explicação para a inexistência ou baixa frequência de relações sexuais entre consanguíneos deve ser procurada na natureza, visto que esse evitamento, contrariamente ao que se supunha na época em que Lévi-Strauss escrevia, é generalizado entre os mamíferos e nada autoriza a supôr que o homem constitua ou constituísse alguma vez excepção. A este evitamento natural vieram juntar-se e sobrepôr-se as capacidades humanas e culturais de ordenar conceptualmente as relações parentais e definir regras, capacidades a partir das quais se criaram novos campos de possibilidade e impossibilidade no campo da sexualidade. Estas regras por um lado seguiram as determinações e interesses da natureza, dado que numa elevada percentagem interditaram a sexualidade entre parentes próximos, mas por outro lado ultrapassaram-nas claramente, visto que o campo das proibições e das prescrições sexuais se definiu em grande medida independentemente de proximidade ou distância biológica, por vezes proibindo a relação entre pessoas sem qualquer grau de parentesco biológico, e por vezes permitindo ou prescrevendo mesmo a relação entre parentes próximos - caso de algumas das famosas "excepções".

Assim, o que podemos concluir é que a discussão das noções de natureza e cultura por referência ao incesto assume contornos muito menos lineares do que provavelmente Lévi-Strauss supunha. Rigorosamente, e como acabámos de ver, a

referência aos aspectos naturais e universais numa tal discussão remete não para uma regra negativa mas sim para um *evitamento*, generalizado pelo menos à escala dos mamíferos, e cujas causas e origens são questões que dizem respeito não à antropologia ou sociologia mas sim a ciências como a biologia, a sociobiologia e a etologia. No que toca aos aspectos culturais do incesto aí sim há lugar para a antropologia, que por um lado terá que se confrontar não com princípios universais mas com todo o vasto leque de variações que caracterizam o campo dos valores, ideias e atitudes perante o fenómeno, e que por outro deve abandonar os equívocos em que durante muito tempo se enredou sempre que se envolveu com a questão. A prudência em relação a especulações que nunca poderão abandonar o plano do inverificável aconselha a que se ponham de parte as buscas para encontrar algo como uma origem ou função universal do interdito, deixando espaço para esforços talvez pouco menos ambiciosos mas orientados por questões diferentes mas mais exequíveis e que levam à procura da lógica subjacente às representações do incesto, ou do conjunto de associações e significados que o envolvem enquanto representação ou acto de natureza simbólica que expressa algo acerca do homem e da sociedade. A primeira via tem sido a seguida por F. Hérítier que, num trabalho a que voltaremos, procurou fazer um exame escrupulosos de um aspecto olvidado da proibição do incesto, que ela define como o "*systeme d'explication idéologique qui ferait apparaître l'inceste et sa prohibition comme étroitement liés dans chaque culture à des ensembles totaux de représentations portant sur la personne, le monde, l'organisation sociale et les multiples interrelations entre ces trois univers*" (Hérítier 1979:210), e que visa trazer à luz a "lógica universal" subjacente às crenças simbólicas sobre o assunto. A segunda via, defendida por D. Schneider no mesmo artigo em que mostra o seu cepticismo em relação às teorizações e explicações de natureza histórica ou funcional "clássicas", difere da primeira apenas no facto de a procura de determinantes universais dar lugar à questão de saber "what is the meaning of incest in any particular culture? What does incest symbolize, what do these symbols mean? What place has it, that is to say, in the

total symbolic and meaningful system which constitutes a culture? How do the symbols and meanings of one culture compare with those of others?" (Schneider 1986:160). Os pontos de contacto entre os objectivos de um e outro autor são óbvios e abstraíndo-nos das referências teóricas que guiam um e outro, Lévi-Strauss e o modelo da antropologia estrutural no caso de Hérítier, C. Geertz e a antropologia interpretativa ou hermenêutica no de Schneider, parece ser possível conciliar as contribuições de ambos numa análise que mantendo a consciência da universalidade dos aspectos formais ou lógicos que sustentam qualquer discurso simbólico sobre o incesto, procure por outro lado inquirir acerca do sentido e motivação subjectiva inerentes ao uso do símbolo em cada cultura e segundo o universo particular das suas associações e contextos de utilização.

Portanto, é possível encontrar em Les structures élémentaires de la parenté as ideias necessárias para evitar algumas das armadilhas que se colocam a quem tiver a vã pretensão, como teve o próprio Lévi-Strauss, de querer defender a ideia de que a proibição do incesto surge como forma de regulamentar uma promiscuidade sexual natural e primitiva entre consanguíneos, ou de que seja no campo sexual que é possível traçar a linha de demarcação entre natureza e cultura. Talvez que o mais correcto e menos portador de equívocos seja pura e simplesmente pôr de parte o uso de tais conceitos quando a discussão versa outro assunto que não o da sua relação semântica oposta e denotadora, no quadro ideológico, da concepção de que existe uma descontinuidade entre o mundo humano e o mundo não humano, ideia à volta da qual o homem, na sua actividade simbólica, não se cansa de especular e criar formas de representar. Que a ciência também cai por vezes nessa tentação, e que como a mitologia usa a ideia do incesto e da sua interdição como meio de representar essa descontinuidade, é o que demonstram Les structures élémentaires de la parenté.

V

Acabámos de ver que as teses referentes ao interdito do incesto presentes em Les structures élémentaires de la parenté se caracterizam por uma dupla ilusão. Por um lado, uma ilusão histórica ou genética, pela qual a explicação do interdito se confunde com a explicação da sua origem, tese que se baseia numa série de suposições inverificáveis, nomeadamente acerca da natureza das relações sociais no quadro de uma sociedade original de contornos algo míticos; e por outro lado, uma ilusão funcional, segundo a qual o interdito encontra a sua causa ou finalidade devido ao facto de a impossibilidade de exercício da sexualidade no interior do círculo de parentes próximos obrigar à troca de mulheres entre grupos e, por consequência, ao instaurar de relações de aliança que propiciam a abertura em direcção à cooperação entre esses grupos que de outra forma se manteriam fechados e ferozmente hostis uns em relação aos outros.

O livro não tem porém por objecto central o interdito do incesto. A atenção dada nos primeiros capítulos às regulações sexuais é apenas o preâmbulo ao que constitui o coração de Les structures élémentaires de la parenté: as regulações matrimoniais, e, dentro destas, os sistemas que, segundo Lévi-Strauss, podem ser vistos como uma espécie de contraponto do interdito do incesto, as chamadas estruturas elementares do parentesco. Enquanto o primeiro é uma regra negativa, que se limita a proibir a sexualidade entre certos parentes, as segundas fundam-se e definem-se pelas suas regras positivas, pelo facto de prescreverem o casamento com uma certa classe de parentes. Tal diferença não deve no entanto obscurecer o que de essencial os une, o facto de estarem ambos associados a uma mesma finalidade, a de assegurarem a existência do que desde Mauss se sabe ser o elemento básico de definição da vida em sociedade e a sua condição, a existência de relações de troca recíproca entre os grupos cujo conteúdo e motivação ultrapassa e não se confunde com a necessidade e o interesse de natureza económica. O interdito do incesto enquanto regra negativa

constitui a condição básica para que essa troca se estabeleça ao seu nível mais significativo, enquanto troca desses "bens mais preciosos" que são as mulheres, "le suprême cadeau, parmi ceux qui peuvent s'obtenir seulement sous la forme de dons réciproques" (*ibid*:76).

O que interessa a Lévi-Strauss uma vez definido o lugar do interdito enquanto condição da aliança, são as modalidades através das quais a regra negativa se converte numa estipulação positiva, isto é, as formas segundo as quais ela é organizada segundo princípios prescritivos, e que constituem desde sempre para a antropologia um insondável e fascinante mistério dado que, como o sublinhava um espantado Frazer, parece estar-se aí perante um fenómeno que indicia a possibilidade de se encontrar na sociedade humana um determinismo radical, perante algo que quase permite a ousadia de "prétendre que la société soit soumise à une loi physique en vertu de laquelle les communautés humaines tendraient, comme les cristaux, à s'intégrer et à se désintégrer automatiquement et inconsciemment, selon des règles mathématiques rigides, en éléments rigoureusement symétriques" (Frazer, citado por Lévi-Strauss *ibid*:157).

O que desencadeia um tal fascínio são duas instituições, ambas relativamente frequentes, distribuídas no mapa etnográfico de forma a tornar vã qualquer pretensão de as conceber a partir de uma origem histórica única e comum, e que sob certos aspectos são sobreponíveis - as organizações dualistas e o casamento de primos cruzados. A sua característica comum mais importante é o facto de a elas estar inevitavelmente associado o tipo de terminologia do parentesco que Lévi-Strauss toma como ponto de partida de todo o seu trabalho e que tem como traço essencial o facto de ser dicotómica, isto é, de distribuir a parentela em duas grandes classes, os parentes paralelos, designados pelos mesmos termos que se aplicam aos membros da família elementar, e os parentes cruzados, distinguidos destes e muitas vezes designados por termos que indiciam aquela que segundo Lévi-Strauss a consequência mais importante no plano social de tal terminologia, o facto de determinar em simultâneo e "imediatamente" o campo das interdições e prescrições matrimoniais.

Podemos sintetizar assim a relação entre interdito do incesto, casamentos de primos cruzados e organização dualista, tal como é vista por Lévi-Strauss:

INTERDITO DO INCESTO	CAS. PRIMOS CRUZADOS	ORG. DUALISTA
Reciprocidade inorgânica	Reciprocidade organizada (-)	Reciprocidade organizada (+)
Não define classes	Define classes com limites maleáveis e relativamente restritas	Define classes de limites rigorosamente definidos e de dimensões mais vastas
Não define em termos positivos os conjuges possíveis	Delimitação dos conjuges possíveis pela consideração das relações genealógicas	Delimitação automática dos conjuges possíveis

A frequência de tal terminologia e a sua razão de ser; o que explicaria o facto de ela tanto aparecer associada a sociedades dualistas ou divididas num número de classes múltiplo de dois como em sociedades que não apresentam qualquer vestígio de alguma vez terem tido uma organização social desse tipo; e a questão de saber qual das instituições teria primazia histórica e causal em relação à outra, todas essas interrogações desencadearam longos debates na antropologia, aos quais Lévi-Strauss dedica engenhosas páginas de sumário e crítica em nome de uma perspectiva inequivocamente inovadora.

Segundo ele, há fundamentalmente que pôr de parte dois equívocos que desde sempre impediram a compreensão da verdadeira natureza das duas instituições. O primeiro é a de que se deve e pode encontrar uma relação histórica entre ambas, uma precedendo a outra que dela é uma derivação, estratégia que traz a marca de um evolucionismo que radica nos aprioris do observador e não em nenhum facto intrínseco da realidade que assim e ilusóriamente se pretende ter explicado; a segunda é a de que se pode aceder à sua compreensão através do isolamento de um traço que as explicaria globalmente, estratégia condenada à partida ao fracasso porque os factores através dos quais se pretende explicar essas instituições são menos gerais que as próprias instituições, mantendo por isso com elas uma relação senão de contingência pelo

menos não necessária, e que radica por isso não tanto nelas como em outros e particulares níveis das culturas a partir das quais elas são consideradas.

Como proceder então? A ideia básica é a de que é preciso encontrar o elemento comum a todas as manifestações particulares do fenómeno, elemento esse que não pode estar senão no parentesco, mas no parentesco entendido como uma estrutura global ou, como diz Lévi-Strauss logo na abertura do livro, como uma realidade que integra "les règles du mariage, la nomenclature, le système des privilèges et des interdits, (que) sont des aspects indissociables d'une même réalité, qui est la structure du système considéré" (*ibid:ix*).

Esta perspectiva estrutural é sem dúvida o marco distintivo e revolucionário da análise a que Lévi-Strauss submete o parentesco, e é nela que radica, a par da inteligência e criatividade do seu manipulador, a importância que Les structures élémentaires de la parenté tiveram e têm no plano teórico e na história da antropologia.

A referência básica é, claro, a linguística, mas curiosamente, durante a discussão que aqui temos vindo a expôr, Lévi-Strauss nunca se refere a ela em termos explícitos como ponto de partida teórico da sua análise. A defesa da perspectiva estrutural faz-se contra as tradições de explicação pela história, e pela imputação de um propósito deliberativo e racional, duas estratégias de explicação contrárias a dois dos princípios basilares da revolução trazida por Saussure e pela linguística estrutural no domínio das ciências humanas: o princípio da sujeição da perspectiva diacrónica à perspectiva sincrónica; e o princípio de que a lógica ou organização que sustenta a língua (ou uma outra instituição) está ou pode estar aquém da consciência dos seus utilizadores. Mas a influência da linguística não se detém aí, pois que ficaria de fora aquele que é o seu atributo mais essencial, a ideia de sistema ou de estrutura, designando uma totalidade que encontra em si mesma os princípios da sua organização e cujo conteúdo são relações que têm primazia sobre os termos, dado que estes só existem na e pela sua relação recíproca no quadro dessa estrutura. Tudo isso, e o modo como contribuiu para uma nova concepção da natureza e formas de apreensão das organizações dualistas e

do casamento de primos cruzados, se encontra sintetizado numa página de Les structures élémentaires de la parenté que nos parece essencial citar apesar da sua extensão:

"On avait cru qu'on avait seulement le choix entre l'acceptation de l'origine transcendante du concept et son impossible reconstruction à partir de pièces et de morceaux. Cette opposition s'est évanouie devant la découverte expérimentale de l'immanence du rapport.

"Le même changement d'attitude commence à se produire dans l'étude des institutions humaines: elles aussi sont des structures dont le tout, c'est-à-dire le principe régulateur, peut être donné avant les parties, c'est-à-dire cet ensemble complexe constitué par la terminologie de l'institution, ses conséquences et ses implications, les coutumes par lesquelles elle s'exprime, et les croyances auxquelles elle donne lieu. Ce principe régulateur peut posséder une valeur rationnelle, sans être conçu rationnellement; il peut s'exprimer dans des formules arbitraires, sans être lui même privé de signification. C'est à la lumière de considérations de cet ordre qu'on doit définir les rapports entre les organisations dualistes et le mariage des cousins croisés. Non que nous proposons d'inverser simplement l'hypothèse de la priorité des premières sur le second: nous croyons qu'ils trouvent l'un et l'autre leur origine dans l'appréhension, par la pensée primitive, de structures tout à fait fondamentales, et dans lesquelles réside l'existence même de la culture. En ce sens on peut dire, mais on peut dire seulement, que le mariage des cousins croisés et l'organisation dualiste correspondent à deux stades différents de la prise de conscience de ces structures; et la pratique du mariage entre cousins croisés, présentant plus le caractère d'une tentative que d'un système codifié, il constitue, de ce point de vu psychologique seul, un procédé qui ne requiert pas une prise de conscience aussi complète, et définitive, que l'institution des organisations dualistes" (*ibid*:117)

Chegado aqui, Lévi-Strauss define o nível estratégico a partir do qual é possível aceder à estrutura em causa. Esse nível é o do casamento dos primos cruzados, e isto

por diversas razões. Em primeiro lugar e por um lado porque aí a delimitação dos conjugues possíveis faz-se seguindo caso a caso as vias das relações parentais, o que o torna homólogo ao interdito do incesto, apenas com a diferença de no caso deste último se identificarem não os parceiros prescritos mas os proibidos; por outro lado porque se definem assim classes, coextensivas a tais relações, o que por sua vez o torna homólogo à organização dualista, com a diferença de que nesta a classe inclui não apenas primos cruzados mas também parentes de graus mais afastados. Portanto, das três instituições o casamento de primos cruzados é a única que retém elementos das outras duas, o que a coloca numa posição analiticamente privilegiada. Em segundo lugar porque instaura a forma de troca matrimonial mais simples que se pode conceber. Em terceiro lugar porque pelo facto de interditar e prescrever o casamento e a sexualidade entre indivíduos que do ponto de vista biológico são intercambiáveis, revela o carácter puramente social e não biológico da instituição e, por tabela, permite descobrir o princípio não apenas dessa instituição mas também do interdito do incesto, que é sua condição. Por último porque é a regra de parentesco que, a seguir ao interdito do incesto, mais se aproxima da universalidade.

A análise do casamento de primos cruzados faz-se tendo por pano de fundo as teses de Frazer, o qual segundo Lévi-Strauss havia desenvolvido uma "teoria profunda" que no entanto se perdeu na história das discussões sobre o tema por culpa do próprio Frazer que não foi capaz de levar as suas teses até às suas últimas consequências, ofuscado pela miragem evolucionista e por uma causalidade de natureza económica desajustada em relação aos fenómenos em causa. Em síntese, a tese de Frazer é a seguinte: algures no passado da humanidade surgiu e desenvolveu-se progressivamente um sentimento de repúdio e condenação do que até então fora uma prática corrente - o casamento entre familiares. Tal condenação levou à necessidade de os homens agirem em função de uma dupla alternativa. Ou comprarem as mulheres a homens de outro grupo, ou trocaram uma mulher por outra mulher, uma esposa por uma irmã. Devido às condições da economia primitiva, caracterizada pela escassez de bens materiais,

quanto mais de um sistema monetário, esta última solução era a única viável. Ora se numa geração um homem dá a sua irmã a um outro homem que por seu turno dá uma irmã ao primeiro, e se na geração seguinte os seus filhos procederem da mesma maneira, então cada um dos homens desta segunda geração terá casado com a sua prima cruzada. Portanto, e segundo Frazer, o casamento de primos cruzados teria a sua origem na troca de irmãs e esta, por seu turno, explicar-se-ia por um lado por um sentimento de repulsa e condenação do casamento entre familiares próximos, questão que ele recusa a procurar explicar, e por outro lado pelas condições da economia primitiva.

Lévi-Strauss critica Frazer num triplo plano. Em primeiro lugar toda a explicação se ergue a partir da evocação de um "sentimento crescente" contra as uniões consaguíneas que permanece por explicar. Em segundo lugar há um erro na forma como se compreende a troca primitiva, que, como o ensinou Mauss, não deve ser considerada sob um ponto de vista exclusiva nem predominantemente económico e, como tal, não pode ser explicada por uma causa ou motivação dessa natureza. Em terceiro lugar, dissocia a explicação da preferência do casamento entre primos cruzados da explicação da proibição do casamento entre primos paralelos, evocando para explicar esta última uma teoria acerca das origens e evolução das organizações dualistas que combina a especulação histórica evolucionista com um propósito e uma consciência legisladora cujos resultados ou não condizem com as intenções que se lhe imputam ou as ultrapassam.

Vejamos então o modo como Lévi-Strauss explica o casamento de primos cruzados e a terminologia dicotómica que constitui, a par do interdito do incesto, a sua condição.

O primeiro princípio a ter em conta é que a exogamia tem subjacente, ao nível dos sistemas terminológicos que a "codificam", certas "orientações estruturais", fundadas na capacidade do pensamento conceber segundo princípios abstractos e estruturais as relações parentais. Ora, no caso do casamento de primos cruzados e das organizações

dualistas a orientação estrutural básica centra-se na ideia "que la relation *frère/soeur* est identique à la relation *soeur/frère*, mais que l'une et l'autre diffèrent de la relation *frère/frère* et de la relation *soeur/soeur*, ces deux dernières semblables entre elles; ou plus sommairement, c'est le principe selon lequel des différences considérables de statut sont attachées à la structure symétrique ou asymétrique (du point de vue de l'arrangement des sexes) des relations collatérales" (*ibid.*:149). Esta primeira diferença, traz consigo uma outra, que se manifesta nas relações estabelecidas por intermédio da referência a diferentes gerações - a posição estrutural de um indivíduo por relação a outros da sua geração não é a mesma consoante esses outros indivíduos são filhos de um irmão do pai ou de uma irmã da mãe, por um lado, ou são filhos de uma irmã do pai ou um irmão da mãe. Os primeiros são primos paralelos, identificados em termos terminológicos com os irmãos e irmãs, os segundos, primos cruzados, designados por categorias distintas.

Em função de uma tal situação, Lévi-Strauss levanta três questões. A primeira consiste em saber a razão pela qual a diferença no facto de se mudar ou não de sexo quando se passa da linha directa à linha colateral se traduz numa oposição - porquê a distinção terminológica entre relações paralelas e cruzadas? A segunda consiste em saber a razão pela qual se identificam as relações colaterais paralelas com as relações em linha directa, por exemplo, por que é a irmã da mãe uma "mãe" e a prima paralela uma "irmã"? Terceira questão: por que razão é prescrito o casamento entre parentes cruzados e interdito entre parentes paralelos?

É através da criação de um modelo, de uma espécie de ideal-tipo weberiano, uma construção idealizada e simplificadora da realidade que acentua alguns dos seus traços em desfavor de outros em função da questão que através dele se pretende analisar, que Lévi-Strauss responde a tais questões.

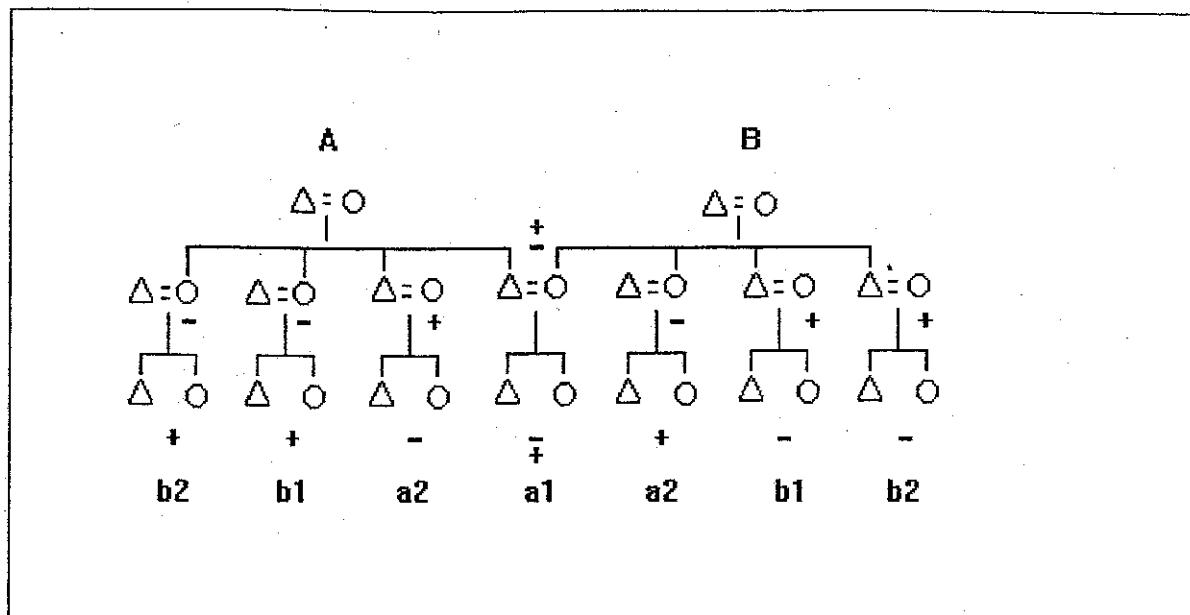
Sigamos Lévi-Strauss. Suponham-se duas famílias, A e B, patrilineares e patrilocais e a presença do interdito do incesto, pelo qual nenhum membro masculino de cada uma dessas famílias pode casar com a sua "mãe", "irmãs" e "filhas". Nessas

circunstâncias a única solução para obter uma mulher é recebê-la, tal como o propunha Frazer, do outro grupo através de uma relação de troca que é simétrica, dado que ao recebimento de uma mulher deve corresponder à dádiva de uma outra. Em função de tal situação, e colocando-nos na perspectiva do grupo A, o casamento de um dos seus membros masculinos corresponde a uma aquisição (dado que o grupo recebe assim uma mulher de B), enquanto que o casamento dos seus membros femininos corresponde a uma perda (dado que é transferida para o grupo B), o mesmo se passando se adoptarmos a perspectiva do grupo B. Assim, e nas palavras de Lévi-Strauss, há "une opposition entre deux types de femmes, ou plutôt entre deux types de rapports où l'on peut être vis-à-vis d'une femme: soit soeur ou fille, c'est à dire femme cédée, soit épouse, c'est à dire femme aqoise, femme parente ou femme allié" (*ibid*:160)

Tal oposição traduz-se na figura apresentada pelos sinais (+) e (-), aplicados a cada um dos casais consoante, na perspectiva de cada um dos grupos, ele resulte do recebimento de uma esposa (+), ou da dádiva (-) de uma irmã ou de uma filha.

Segundo Lévi-Strauss, a passagem da segunda à terceira geração, é acompanhada de uma mudança de sinal, consoante "du point de vu du groupe initial, le père a reçu une épouse ou la mère a été transférée au-dehors", denotando aí os sinais o facto de que "les fils ont droit à une femme, ou doivent une soeur" (*ibid*:152).

Fizemos apenas uma alteração à figura apresentada por Lévi-Strauss na página 153, a inclusão na sua base dos índices a1, a2, b1 e b2, tendo em vista facilitar a sua leitura. Com efeito, o modo como o diagrama está construído faz com que ao nível da segunda e da terceira geração, haja, excepto no caso a1, uma duplicação de todas as relações, que faz com que os quatro pares de casamentos (na segunda geração representada) e os quatro pares irmãos (na terceira geração) se desmultipliquem na figura em sete.



Seguindo ainda Lévi-Strauss, "rien n'empêche de supposer (...) que l'échange s'est déjà produit à la génération des parents; dans ce cas tous les mariages seront conformes au mariage du couple-pivot (que ocupa a parte central do diagrama e que é afectado pelos dois sinais), c'est-à-dire entre hommes *a* et femmes *b* ou entre hommes *b* et femmes *a*, et les enfants seront croisés ou parallèles, à la fois dans la ligne paternelle et dans la ligne maternelle, (...) la structure générale restant la même". Do mesmo modo, "on peut aussi supposer que l'échange initial ait pris place entre les grands-parents, la grand-mère *a* étant la soeur du grand-père *b*, et inversement; dans ce cas, la génération suivante (celles des parents) sera composée déjà de cousins croisés entre eux, et la génération des enfants aura la même structure que dans le cas précédent" (*ibid*:153).

Se considerarmos o modelo proposto, verificamos que em nenhum momento este faz referência a categorias ou relações terminológicas, e que a única forma de caracterização das relações aí presentes se baseia na consideração das relações de troca recíproca. Os sinais (+) e (-) referem-se aos termos extremos a partir dos quais é

possível conceber uma relação de troca: o crédito, de acordo com o qual um grupo ou indivíduo pode reclamar de outro algo a que tem direito, porque esse outro indivíduo ou grupo ocupa por relação a este primeiro uma posição oposta, isto é, de débito. Por outras palavras, o modelo toma por princípio de explicação aquilo que Lévi-Strauss chama de "une structure de réciprocité (...) selon laquelle le groupe qui a acquis doit rendre et celui qui a cédé peut exiger" (*ibid*:160), estrutura a partir da qual seria possível deduzir: a) a razão da oposição entre paralelos e cruzados; b) a razão da identificação entre os parentes em linha directa e os colaterais paralelos; c) o porquê da preferência pelos cruzados em detrimento dos paralelos enquanto parceiros sexuais e matrimoniais.

A primeira questão encontra a resposta no facto de que "il suffit (...) d'envisager la génération des cousins pour constater que tous ceux qui sont dans la relation (+ +) ou (- -) sont parallèles, tandis que tous ceux qui sont dans la relation (+ -) ou (- +) sont croisés. La notion de réciprocité permet donc de déduire immédiatement la dichotomie des cousins" (*ibid*:152).

Da mesma forma e simetricamente, a identificação terminológica entre os parentes em linha directa e os colaterais paralelos explica-se por uma "qualidade comum" que se funda "dans le fait que les frères et les soeurs, comme les cousins parallèles, se trouvent orientés de la même façon, et affectés du même signe, au sein d'une structure de réciprocité" (*ibid*:164).

Por último, a razão pela qual há uma assimetria entre paralelos e cruzados sob o ponto de vista da regra matrimonial, deve-se ao facto de, para cada grupo, os primeiros ocuparem no quadro da estrutura de reciprocidade uma posição de "equilíbrio estático", isto é, de que está ausente o direito ou o dever de reivindicar ou dar uma mulher, enquanto os cruzados se encontram numa posição de "desequilíbrio dinâmico", em função da qual se definem esses direitos e deveres que estão na base da aliança matrimonial e das vias prescritivas cuja finalidade, assim, é compensar um desequilíbrio criado pela própria troca.

A troca, apreendida não como um acto discreto e com uma causalidade económica, mas sim como uma "estrutura global de reciprocidade" é portanto a realidade à qual é necessário remontar para explicar as instituições matrimoniais - "que ce soit sous une forme directe ou indirecte, globale ou spéciale, immédiate ou différée, explicite ou implicite, fermé ou ouverte, concrète ou symbolique, c'est l'échange, toujours l'échange, qui ressort comme la base fondamentale et commune de toutes les modalités de l'institution matrimoniale" (*ibid*:548-549)

A troca recíproca, o "princípio de reciprocidade", impregna todos os níveis da vida social do homem, é à sua luz que o pensamento sociológico acede à compreensão totalizante e unificadora dos fenómenos que são dados à consciência e à observação como entidades discretas e qualquer relação entre si. A simples partilha do vinho entre duas pessoas que ocasional e efemeramente dividem uma mesma mesa de restaurante e a complexidade do Kula melanésio trazem em si uma mesma e essencial "paixão da dádiva", que Lévi-Strauss, discípulo de Mauss, afirma ser o traço definidor da sociedade e cultura humanas. O carácter geral do princípio da reciprocidade não implica porém que não se deva reconhecer nele e nas suas múltiplas manifestações um nível que se sobrepõe a todos os outros, pois que "l'exogamie doit être reconnue comme un élément important - sans doute comme, de très loin, l'élément le plus important - de cet ensemble solennel de manifestations qui, continuellement ou périodiquement, assurent l'intégration des unités partielles au sein du groupe total" (*ibid*:551).

É esta centralidade da reciprocidade enquanto condição e princípio organizador da vida social, e dentro da própria reciprocidade a centralidade assumida pela exogamia, que conduz Lévi-Strauss à pretensão de aceder através da análise do interdito do incesto e dos sistemas de parentesco a algo maior que tudo isso, à Cultura enquanto princípio geral definidor do humano enquanto ser social. No interdito do incesto, arquétipo da Regra, encontra-se a sua condição geral, o elemento a partir do qual a relação social se torna um facto necessário, inelutável e permanente; nos sistemas

matrimoniais, e dentro destes com os sistemas prescritivos, encontramos as instituições que dão forma à indeterminação que o interdito do incesto por si só deixa em aberto, mas com ou sem prescrições positivas e precisas, da forma "elementar do casamento de troca" constituída pelo casamento dos primos cruzados, até às formas "complexas", nada se altera ao nível do princípio explicativo geral e essencial, o valor funcional que define a aliança matrimonial "un effort permanent vers une plus grande cohésion, une solidarité plus efficace, et une articulation plus souple" (*ibid*:550).

No ponto anterior deste trabalho vimos porém que a explicação pela reciprocidade do interdito do incesto parte não apenas de uma identificação ilegítima entre sexualidade e casamento, como deixa resíduos, na medida em que é possível identificar um conjunto de relações sobre as quais recai o interdito mas que não põem em causa a existência da troca. Se a regulamentação da sexualidade se explica pela necessidade da troca por que é que o leque dos interditos é mais vasto do que o requerem as necessidades dessa mesma troca? Podemos dizer que a explicação do interdito do incesto pela finalidade da troca leva Lévi-Strauss a um erro que ele próprio aponta à explicação de Frazer da proibição de casamento entre primos paralelos pelas consequências da organização dualista, pois que "pour qu'on puisse légitimement inférer les intentions à partir des résultats, il faut, au moins, qu'il y ait une certaine adéquation entre les résultats constatés et les intentions supposées" (*ibid*:163), o que manifestamente não acontece na sua própria explicação do interdito do incesto.

Tocamos aqui aquela que é a questão central deste exercício de avaliação teórica de Les structures élémentaires de la parenté. Sendo a reciprocidade o mecanismo explicativo básico de todo o livro, um inquérito às suas possibilidades a esse nível e à coerência do seu uso e formas de definição é uma tarefa essencial, que nos coloca numa posição privilegiada para avaliar, no mais elevado grau de generalidade, a validade das teses defendidas por Lévi-Strauss. Verificámos já que no que se refere à regulamentação da sexualidade há graves deficiências na explicação a partir da

reciprocidade. De seguida questionaremos a possibilidade de a partir dela se explicar o aspecto estrutural das terminologias do parentesco, para, mais à frente, questionarmos as formas de definição e explicação da própria reciprocidade.

VI

Segundo Lévi-Strauss, a análise do casamento de primos cruzados constitui a "experiência crucial" do estudo das proibições matrimoniais. Encontramos nessa instituição como que um laboratório privilegiado para analisar o parentesco como um fenómeno global e de natureza estrutural no qual se sobrepõem e determinam mutuamente as relações entre "les règles du mariage, la nomenclature, le système des privilèges e des interdits" (*ibid*:ix). No entanto, e dentro desse conjunto de aspectos que é possível isolar no quadro do parentesco enquanto fenómeno global, dois são merecedores de uma atenção particular por parte de Lévi-Strauss - as nomenclaturas e as regras do casamento. Como vimos, aquela que é a principal demonstração teórica levada a cabo por Lévi-Strauss centra-se exactamente na questão de elucidar, a partir do casamento de primos cruzados, a relação entre esses dois aspectos. Tomando por base um "esquema teórico", procura-se demonstrar que as relações de aliança, a exogamia entendida como uma manifestação desse "princípio" essencial da vida social que é a reciprocidade, constitui a realidade a partir da qual é possível aceder ao sistema estrutural de oposições das nomenclaturas do parentesco. Através desse modelo, Lévi-Strauss pretende provar que a reciprocidade é "a razão de ser" de tais sistemas e do seu aspecto formal mais essencial, a oposição entre as relações paralelas e as relações cruzadas, entre parentes e aliados - "le principe de réciprocité explique, à la fois, la distinction des oncles et des tantes, des cousins e des cousines, enfin des neveux et des nièces, en croisés et parallèles (*ibid*:167). Se o efeito é deduzível da sua causa, trata-se então de deduzir da reciprocidade as propriedades formais da nomenclatura e os seus traços definidores.

Vimos que, segundo Lévi-Strauss, para cada um dos dois grupos familiares representados no modelo, cada casamento se traduz numa perda ou num ganho, consoante ele envolva uma mulher ou um homem nele nascidos. Coloquemo-nos na perspectiva do grupo A. Do primeiro casamento, correspondente à primeira geração do diagrama, resultaram quatro nascimentos, dois homens e duas mulheres. Cada um desses quatro irmãos casa com um membro, da mesma geração que a sua, a segunda, do grupo B. Os casamentos que uniram um homem de A com uma mulher de B traduzem-se para o primeiro desses grupos pela aquisição de uma posição de débito, os casamentos que uniram uma mulher de A com um homem de B, traduzem-se por seu turno pela aquisição de uma posição de crédito. Seguindo ainda Lévi-Strauss, os filhos resultantes desses casamentos, e que formam a terceira geração do diagrama, são marcados por um sinal contrário ao da geração superior - "on change de signe en passant de la génération précédente à la génération suivante: selon que, du point de vu du groupe initial, le père a reçu une épouse ou que la mère a été transférée au dehors, les fils on droit à une femme ou doivent une soeur" (*ibid*:152).

Será uma tal conclusão correcta? Se olharmos para a segunda geração representada, vemos que cada um dos dois grupos é composto por dois homens e duas mulheres. As duas mulheres B casam com os dois homens A, e as duas mulheres A casam com os dois homens B. Então, das trocas ocorridas nesta geração resulta uma situação equiestatutária do ponto de vista das relações de débito e crédito. Porquê então afirmar que "un homme ne peut recevoir une épouse que du groupe duquel une femme est exigible, parce que, à la génération supérieure, une soeur ou une fille a été perdue; tandis qu'un frère doit au monde extérieure une soeur (ou une père, une fille), parce que, à la génération supérieure, une femme a été gagnée" (*ibid*:152)? J. C. Gomes da Silva coloca esta mesma questão de uma outra forma: "est-on vraiment en droit d'affirmer que je dois une soeur parce que mon père a reçu une femme? En réalité, tout ce l'on peut constater c'est que je reçois une épouse tout comme mon père a reçu son

épouse; ou que je donne ma soeur, tout comme il a donné la sienne" (Gomes da Silva: inédito:2).

Como fazer então derivar a troca de mulheres na terceira e última geração representada no diagrama de "un déséquilibre dynamique qui est l'héritage de la parenté"? Dir-se-ia que na geração dos primos a troca é motivada não porque o dador detém um débito e o receptor um crédito mas sim porque, tal como na geração anterior e por via do interdito do incesto, do carácter classificatório das terminologias, e da filiação unilinear, nenhum indivíduo encontra no seu próprio grupo (família, linhagem ou metade) mulheres disponíveis.

O problema que a argumentação de Lévi-Strauss envolve encontra-se já no seu artigo de 1945 a que já fizemos referência e que tem como tema central o avunculado. Nesse ensaio, onde se propõe pela primeira vez uma análise estrutural do parentesco, Lévi-Strauss procura explicar a definição cultural das atitudes que caracterizam a relação entre tio materno e sobrinho uterino por uma estrutura, o "elemento do parentesco", que inclui não apenas os membros da família elementar mas também um representante masculino do grupo dador da mulher. Nas suas palavras: "dans la société humaine, un homme ne peut obtenir une femme que d'un autre homme, qui la lui cède sous forme d'une fille ou de soeur. On n'a donc pas besoin d'expliquer comment l'oncle maternel fait son apparition dans la structure de la parenté: il n'y apparaît pas, il y est immédiatement donné, il en est la condition" (Lévi-Strauss 1958:56-57). A partir desse elemento ou átomo do parentesco, Lévi-Strauss procurou demonstrar que a natureza da relação avuncular é independente do carácter matri- ou patrilinear da filiação e só pode ser compreendida pela consideração de uma estrutura global que inclui também as relações pai-filho, marido-mulher e irmão-irmã, estrutura que é regida por "une loi synchronique de corrélation", segundo a qual "la relation entre oncle maternel et neveu est, à la relation entre frère et soeur, comme la relation entre père et fils est à la relation entre mari et femme" (*ibid*:52)

Gomes da Silva demonstrou o carácter falacioso do raciocínio envolvido - "en vertu de l'explication donnée, *ce n'est pas un oncle maternel mais un beau-frère* qui est la condition de la structure de la parenté. Lévi-Strauss se rend bien compte de cette difficulté puisqu'il s'empresse de noter: 'si la relation des beaux-frères forme l'axe inévitable autour duquel se construit la structure de parenté, pourquoi faire intervenir l'enfant issu du mariage dans la structure élémentaire? Il doit être entendu que l'enfant représenté peut être aussi bien l'enfant né, ou à naître. Mais, cela dit, l'enfant est indispensable pour attester de caractère dynamique et téléologique de la démarche initiale, ce qui fonde la parenté sur et à travers l'alliance'. Soit. Mais nous ne connaissons toujours pas la raison d'être du *rapport particulier* qui unit le neveu et son oncle maternel: la relation entre beaux-frères ne peut rien nous apprendre sur la spécificité du rapport entre le fils de la soeur et le frère de la mère" (Gomes da Silva 1984:237-238).

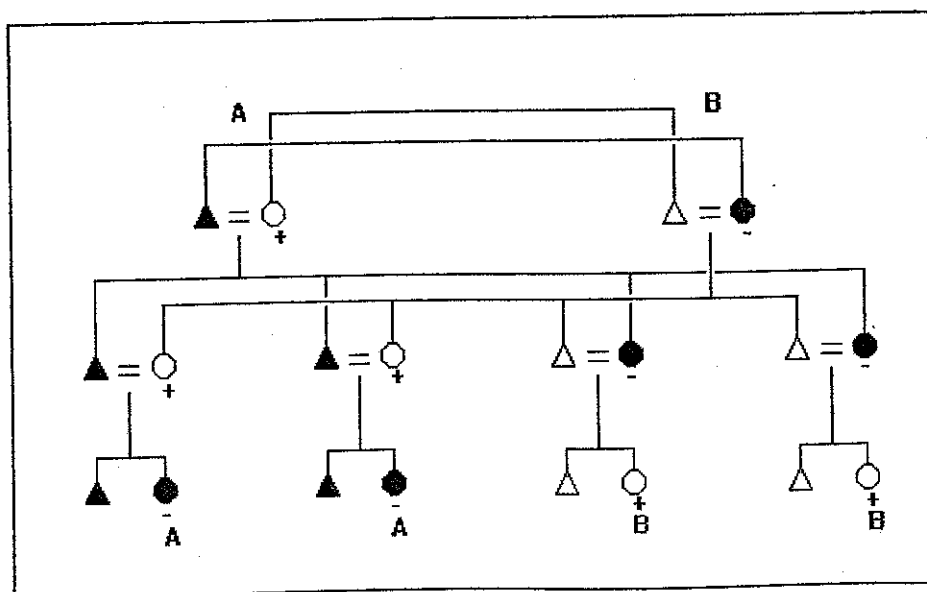
Como se constata, a questão levantada a propósito da explicação da relação avuncular é exactamente a mesma que referimos a propósito do modelo teórico que temos vindo a analisar. A distinção entre relações paralelas e cruzadas, as proibições e prescrições que recaem sobre tais relações, assim como a inclusão do sobrinho uterino no átomo do parentesco, tudo isso se explica por referência a um princípio e finalidade teleológica ancorada no facto de "dans la plupart des systèmes de parenté, le déséquilibre initial qui se produit, dans une génération donnée, entre celui qui cède une femme et celui qui la reçoit, ne peut se stabiliser que par les contre-prestations prenant place dans les générations ultérieures" (*ibid*:57).

É sem dúvida estranho que modelos de explicação que se pretendem rigorosamente sincrónicos façam afinal intervir (a propósito de problemas tão diferentes como o são a definição cultural das atitudes e as regras prescritivas de casamento e o carácter estrutural das terminologias que lhes são subjacentes) um elemento diacrónico. Da mesma forma, é também estranho que modelos que tomam como condição da objectividade a consideração do que na sociedade e cultura releva de infraestruturas

inconscientes, ancorem a sua explicação na consciência de um desequilíbrio e na finalidade da sua estabilização. Por último, é ainda estranho que Lévi-Strauss aceite como *a priori* a associação, não fundamentada ao nível dos modelos, do princípio da reciprocidade com um "desequilíbrio" que, mais do que a reciprocidade em si mesma, constitui a base explicativa quer dos sistemas prescritivos, quer da relação avuncular - e a questão da legitimidade de uma tal associação pode-se também colocar sem ser ao nível dos modelos, como o demonstra P. Etienne a partir da consideração das alianças matrimoniais que unem Aladianos e Dida numa relação de reforço permanente desse suposto "desequilíbrio inicial" (ver Etienne 1971:104).

Mas, sendo assim e regressando ao modelo proposto em Les structures élémentaires de la parenté, como justificar que as relações (+ +) e (- -), por um lado, e as relações (+ -) e (- +), por outro, coincidam respectivamente com as relações paralelas e cruzadas? É que, em função do pressuposto da filiação unilinear e do facto de nenhum homem casar com uma "irmã", que por isso é dada em casamento a um homem do outro grupo, resulta forçosamente que os filhos da irmã do seu pai, assim como os filhos do irmão da sua mãe, pertencerão a outro grupo que não o seu, e, simetricamente, os filhos do irmão do seu pai e da irmã da sua mãe, pertencerão ao seu próprio grupo. Por outras palavras, podemos e devemos colocar no lugar dessas relações não os índices de uma suposta estrutura de reciprocidade, mas sim os índices da pertença dos indivíduos a um ou outro dos dois grupos. Onde há sinais idênticos temos indivíduos pertencentes a um mesmo grupo, onde há sinais diferentes, indivíduos pertencentes a grupos diferentes. Portanto, a afirmação que "les cousins parallèles entre eux sont issus de familles qui se trouvent dans la même position formelle (...), tandis que les cousins croisés sont issus de familles qui se trouvent dans des positions formelles antagonistes" (Lévi-Strauss 1967:160), pode-se traduzir por outra, bem menos espectacular e que diz algo de muito trivial: os primos paralelos pertencem ao "mesmo grupo" que Ego, enquanto os primos cruzados pertencem a um "outro grupo".

Podemos constatar mais facilmente tal facto se representarmos de uma outra forma as relações de intercassamento entre os dois grupos. Como vimos, o modo como Lévi-Strauss construiu o diagrama implica que, ao nível da segunda e terceira geração e com excepção do casal-pivot e dos seus filhos, todos os indivíduos nele figurem duas vezes. Se representarmos essas relações sem qualquer duplicação e distinguindo a todos os níveis a pertença dos indivíduos a um ou outro grupo (a negro os indivíduos A, e a branco os B), evidencia-se claramente que as relações (+ +) e (- -), por um lado, e as relações (+ -) e (- +), por outro, coincidem exactamente com o facto de os indivíduos assim relacionados pertencerem a um mesmo grupo (+ +) e (- -), ou a grupos diferentes (+ -) e (- +). Este diagrama, construído a partir da perspectiva do grupo A, tem a virtude de evitar muitos dos equívocos a que se presta o apresentado por Lévi-Strauss, e permite evidenciar o autêntico truísmo em que consiste o seu argumento. Em qualquer geração as mulheres são assinaladas por sinais (+), mulheres recebidas ou a serem recebidas, e (-), mulheres cedidas ou a serem cedidas, e isto pela simples razão de o sistema terminológico de parentesco que assimila os parentes paralelos aos parentes em linha directa; a filiação patrilinial pela qual os filhos pertencem ao grupo do seu pai; e o interdito do incesto que proíbe a sexualidade entre "mãe" e "filho", "pai" e "filha", "irmão" e "irmã", determinarem em conjunto que os únicos parceiros sexuais e matrimoniais possíveis estejam no "outro grupo".



A resposta de Lévi-Strauss à questão de saber a razão porque se distinguem as relações cruzadas das paralelas e porque se identificam estas últimas com as relações em linha directa, é em grande medida condicionada pelas suas teses referentes ao interdito do incesto, que se explicaria pela finalidade e função da troca e não por qualquer razão ou consideração de ordem biológica. A centralidade analítica dessa forma elementar de troca que é o casamento de primos cruzados reside em grande medida e por sua vez no facto de através dessa instituição se poder demonstrar quanto as considerações biológicas são irrelevantes para a explicação dos interditos e prescrições matrimoniais. É em função destas premissas que Lévi-Strauss afirma a necessidade e a possibilidade de explicar a dicotomia dos primos e a identificação entre germanos e paralelos, por um "princípio" ou "estrutura" de reciprocidade, isto é, por um mecanismo de natureza sociológica. Mas, como vimos, afinal essa suposta "estrutura de reciprocidade" permite deduzir não a dicotomia dos primos e a identificação entre germanos e paralelos mas sim as relações de filiação que são elas próprias uma premissa do modelo apresentado, ou seja, não permite deduzir nada e, portanto, não constitui um elemento explicativo dos aspectos formais ou estruturais do parentesco.

Que isso é de facto assim demonstra-o aquele que é um dos mais importantes trabalhos feitos recentemente no campo do parentesco e no âmbito da teoria da aliança - L'exercice de la parenté, de F. Héritier. Tomando por base a tipologia das estruturas do parentesco avançada por Lévi-Strauss em Les structures élémentaires de la parenté, e debruçando-se particularmente sobre os sistemas semi-complexos, Héritier abordou nesse seu trabalho estas questões que temos vindo a debater. Retendo apenas o que aí se revela pertinente neste contexto, centraremos a nossa atenção em dois aspectos. O primeiro, mais geral, centra-se nas ideias avançadas para responder à questão de saber "quelles sont les lois générales à partir desquelles se sont élaborées les terminologies de la parenté?" (Héritier 1981:10); o segundo centra-se na natureza da relação existente entre as regras que presidem à aliança e essa oposição absolutamente central

que se estabelece, nas estruturas elementares como nas semi-complexas, entre relações colaterais paralelas e cruzadas.

No que se refere à primeira questão a grande inovação trazida por Hérítier tem origem no facto de ter sido capaz de reconhecer o que uma vez enunciado é da ordem do óbvio mas que permaneceu durante muitos anos na obscuridade - o facto da lógica subjacente à classificação parental das pessoas partir dos mais elementares dados de natureza biológica, mais concretamente, da diferença de sexos, de gerações e de idades numa mesma geração, "rapports naturels expriment tous les trois la différence" (*ibid*:17).

No que se refere à segunda questão há que acompanhar o desenvolvimento do argumento de Hérítier, que parte de uma falha em que Lowie incorreu quando procurou isolar os diferentes tipos de terminologias do parentesco. A classificação proposta por Lowie é constituída por quatro tipos:

$FB = F = MB$

$(FB = F) \neq MB$

$FB \neq F \neq MB$

$(FB = MB) \neq F$

(Nota: F = Pai; MB = Irmão da mãe; FB = Irmão do pai)

Mas, assinala-o Hérítier, falta uma possibilidade lógica, ausente muito provavelmente porque Lowie, trabalhando a partir de materiais etnográficos, não encontrou nenhum exemplo de realização empírica, o que não é de espantar visto não ser de facto conhecida nenhuma sociedade que tivesse categorizado os parentes a partir das suas premissas. Essa possibilidade é:

$(MB = F) \neq FB$

o que também pode ser expresso, se tomarmos por referência a geração de Ego e não a superior:

$$(G = X) \neq P$$

(Nota: G = Germano; X = Cruzado; P = Paralelo)

Héritier demonstra que um tal sistema é estrutural e sociologicamente viável, e que a explicação para a sua não realização empírica se deve ao facto de ele radicar em premissas que estão para além do limiar do concebível. Com efeito, se, no que se refere ao domínio do parentesco, "la notion de l'identique se concentre sur *la communauté de sexe*", e, concomitantemente, a diferença de sexos é "la marque élémentaire de l'alterité dont la négation absolue est impossible" (*ibid.*: 38 e 39), o facto de tal sistema supôr a identificação terminológica entre indivíduos ligados por pessoas de sexo diferente (MB = F), e, simultaneamente, a distinção entre germanos do mesmo sexo (F = FB), vai contra as leis que orientam universalmente a ordenação conceptual das relações de parentesco.

A questão levantada por Héritier é portanto simétrica em relação àquela que vimos ocupar Lévi-Strauss em Les structures élémentaires de la parenté. Enquanto Héritier questionou a razão da não realização empírica de um sistema terminológico assente na fórmula (MB = F) = FB, ou, (G = X) = P, Lévi-Strauss, inquiriu a razão da frequência dos sistemas assentes na fórmula (FB = F) = MB, ou, (G = P) = X. O carácter simétrico das duas questões indicia que a resposta a uma delas deverá também responder à outra, e, a seguirmos Héritier, é isso que de facto se constata. Com efeito, se a não realização do primeiro destes sistemas se explica pelo facto de ele contradizer o conjunto de leis universais sobre os quais se organizam as nomenclaturas do parentesco, a frequência do segundo deve logicamente explicar-se não apenas pelo

facto de ele não as contradizer, mas também e sobretudo porque é exactamente ele que, de entre todos os tipos possíveis, mais claramente releva do "noyau dur structural à partir duquel se constituent toute organisation sociale et toute idéologie" (*ibid*:39), isto é, da "*loi fondamentale de la parenté, qu'une solidarité croisée n'est jamais plus forte qu'une solidarité parallèle, qu'une relation croisée entre individus ou entre ensembles n'est jamais le support implicite de l'équivalence ou de l'identité*" (*ibid*:38).

A questão de Lévi-Strauss não consistia porém apenas em saber o porquê da frequência de uma tal terminologia, mas sim e sobretudo a de saber, de um mesmo lance, o porquê da oposição entre relações colaterais cruzadas e paralelas e da identificação entre estas últimas e as relações em linha directa. Vimos que a sua resposta consiste na afirmação de que essas duas orientações estruturais se explicam por uma causalidade sociológica, pela troca entendida como acto bilateral e recíproco sobre o qual se constitui a sociedade e o carácter estrutural das próprias terminologias, mas vimos também que o modelo a partir do qual Lévi-Strauss pretende demonstrar a sua tese se revela afinal incapaz de o fazer. Através da referência a Héritier podemos comprovar, com o suporte de uma análise cujo âmbito é muito mais vasto que o nosso, o que havíamos afirmado a partir da análise e crítica desse modelo. Com efeito, segundo esta autora, "nul doute que la nécessité de l'échange entre les groupes humains est particulièrement bien adaptée au traitement différent des germains du même sexe et de sexe opposé, et subséquemment des cousins parallèles et des cousins croisés, *sans en être cependant la cause ou la raison d'être*" (*ibid*:47, ênfases nossos). Ou seja, a troca matrimonial é de facto um dos elementos definidores de todo o edifício do parentesco, e é possível encontrar nele, e sobretudo nas estruturas elementares e semi-complexas, os elementos estruturais que a organizam, mas tal facto não autoriza o imputar à troca de uma prioridade causal e explicativa desses aspectos estruturais - o que se poderia ter tornado evidente a Lévi-Strauss, acaso tivesse explorado as consequências do facto por si conhecido de as terminologias dicotómicas se encontrarem em contextos sociais onde não se pratica o casamento de primos cruzados e que não conhecem a divisão em

metades (Cf. Lévi-Strauss 1967:150). Esses princípios estruturais encontram os seus campos de determinação por um lado nos dados incontornáveis de um substracto biológico universal e, por outro, numa organização cognitiva que explorou "toutes les possibilités logiques de combinaisons paradigmaticues que ce substrat pouvait offrir, et élaboré les grands types de systèmes de parenté dont nous voyons actuellement les formes telles que l'histoire de l'humanité les a infléchies" (Héritier *op. cit.* 16).

VII

A centralidade da noção de reciprocidade na arquitectura de Les structures élémentaires de la parenté reside na proeminência que Lévi-Strauss lhe concede enquanto princípio explicativo e definidor da vida social, e no facto de ser através dela que se unificam enquanto objecto de análise o interdito do incesto, a organização dualista e o casamento de primos cruzados, três instituições que não são senão formas de a estabelecer, organizar ou codificar. Por detrás da heterogeneidade cultural, das variações de conteúdo e de uma "história anedótica" feita de "incidentes, conflitos e destruições", encontramos através dessas instituições o mais claro testemunho de um esforço permanentemente orientado para a finalidade de assegurar um princípio de ordem na vida social, de garantir a existência de um vínculo que obriga à relação pacífica, o reconhecimento de uma parceria construída a partir de um acto de renúncia e da aceitação de uma regra de partilha. A intuição maussiana de que a circulação de bens, serviços, símbolos e pessoas se estabelece em inúmeros contextos sociais não segundo uma pura lógica económica e utilitária, mas segundo uma lógica ideológica ou moral global que vincula indivíduos e grupos a uma relação de compromisso e

obrigação que simultaneamente sublinha a sua união e a sua diferença e que como tal é um elemento essencial da vida em sociedade e da identidade social, torna-se para Lévi-Strauss o fundamento do pensamento etnológico - "la théorie de la réciprocité (...) reste pour la pensée ethnologique, établie sur une base aussi ferme que la théorie de la gravitation l'est en astronomie" (Lévi-Strauss 1958:179-180).

Nenhum princípio de explicação é válido se não for ele próprio explicado. Se a reciprocidade é um princípio básico de toda a construção teórica de Les structures élémentaires de la parenté, há que proceder a um inquérito ao modo como esta é definida e explicada por Lévi-Strauss no quadro da reflexão estrutural sobre o parentesco e a sociedade. Tomando como referência a comparação estabelecida por Lévi-Strauss entre as leis da gravitação e a reciprocidade, trata-se de evidenciar que, do mesmo modo que a explicação de Newton da mecânica do sistema planetário supunha a presença de uma "força" que agia misteriosamente à distância e por meios não mecânicos, a explicação estrutural da reciprocidade faz supôr algo que permanece como misterioso e difícil de sistematizar à luz dos princípios através da qual ela dá inteligibilidade ao seu objecto.

O nosso ponto de partida é o confronto entre duas afirmações de Lévi-Strauss:

"comme tout notre travail a tenté d'en fournir la démonstration des structures formelles, consciemment ou inconsciemment appréhendés par l'esprit des hommes, constituent la base indestructible des institutions matrimoniales, de la prohibition de l'inceste par laquelle l'existence de ces institutions est rendu possible, et de la culture elle-même, dont la prohibition de l'inceste constitue l'avènement" (*ibid*:507).

"que ce soit sous une forme directe ou indirecte, globale ou spéciale, immédiate ou différée, explicite ou implicite, fermée ou ouverte, concrète ou symbolique, c'est

l'échange, toujours l'échange qui ressort comme la base fondamentale et commune de toutes les modalités de l'institution matrimoniale" (*ibid*:549).

A um primeiro olhar o que estas duas afirmações parecem revelar é uma dissociação das formas de apreensão e explicação das instituições matrimoniais. Estas têm uma base "indestrutível" constituída por estruturas formais, e uma base "fundamental" constituída pela troca. Ou seja, e procurando seguir a lógica argumentativa de Lévi-Strauss, devemos compreender o conjunto de fenómenos que definem o campo do parentesco a partir de um dado básico constituído pela aptidão humana para pensar "as relações biológicas sob a forma de sistemas de oposição"; mas, sob uma outra perspectiva, o dado essencial a considerar na compreensão desse mesmo fenómeno é o facto de lhe estar associada uma função, de não ser possível concebê-lo independentemente de uma necessidade implícita à vida em sociedade, tão central que esta é mesmo definível por ela, a troca recíproca.

Como conciliar essas duas perspectivas? Em que sentido e como é que é possível integrar numa explicação unitária a base "indestrutível" e a base "fundamental" das instituições matrimoniais? A resposta só pode ser uma: se se conceber a própria reciprocidade em termos estruturais, se esta, mais do que um "princípio" definidor da vida social, fôr ela própria "estrutura", redutível a uma lógica mental inconsciente.

A linguística revelou através de Saussure que o seu objecto, a língua, é a todos os seus níveis (lexical, morfológico, fonológico) uma realidade estruturada - "da base ao topo, desde os sons às mais complexas formas de expressão, a língua é um arranjo sistemático de partes. Compõe-se de elementos formais articulados em combinações variáveis, segundo certos princípios de " (Benveniste 1966:22). O rigor trazido por esta disciplina à análise do seu objecto assim definido trouxe uma autêntica revolução ao campo das ciências humanas, revolução que não se esgotou no campo da metodologia, dado que trouxe um novo fundamento e uma nova forma de conceber uma noção particularmente importante neste contexto, que a tradição sociológica durkheimiana

supunha mas que não havia sistematizado ou definido a rigor - o inconsciente. Se os fenómenos especificamente sociais são também fenómenos mentais e se ao nível da análise sociológica estes não são redutíveis aos processos ou conteúdos psíquicos individuais, e se, por outro lado, esses fenómenos mentais se definem não a partir de uma perspectiva freudiana que faz resaltar o seu carácter "primitivo", somático e recalcado, mas o seu carácter de totalidade coerente e colectiva de ideias e valores, a concepção saussureana de que os princípios e regras que definem essa instituição social por excelência que é a língua agem a um nível mental inconsciente, trouxe um novo folêgo à concepção de que é esse nível que se deve procurar a objectividade própria dos fenómenos e instituições sociais.

A partir do inconsciente, já não concebido como "o inconsciente freudiano da pulsão, do desejo, no seu poder de simbolização", mas como "um inconsciente categorial, combinatório, uma ordem acabada ou o finitismo de uma ordem" (Ricoeur 1969:34), e a partir de Mauss e Boas, que haviam sublinhado o carácter não consciente das ideias em acção nos fenómenos sociais, Lévi-Strauss procede a uma dupla generalização. Por um lado faz equivaler os princípios estruturais que o definem (designados como "estrutural inconsciente", "estrutura lógica" ou "leis da dialética") às leis da natureza; e por outro, às leis do pensamento e da sociedade. Esse passo é dado por uma citação da Dialética da natureza, de Engels, que afirma: "Bon gré mal gré, le système de l'univers doit se conformer à un système de pensée qui n'est, en fait, que l'expression d'une certaine étape de l'évolution humaine. Si on remet les choses à l'endroit, tout devient simple, et les lois dialétiques, qui paraissent si mystérieuses quand on les envisage d'un point de vue idéaliste, deviennent limpides, et aussi lumineuses que le soleil en plein midi", a que Lévi-Strauss acrescenta: "car les lois de la pensée - primitive ou civilisée - sont les mêmes que celles qui s'expriment dans la réalité physique e dans la réalité sociale, qui n'en est elle-même qu'un des aspects" (*ibid*:520). A reciprocidade, o elemento definidor da vida social, não pode portanto deixar de se explicar em termos estruturais, segundo Lévi-Strauss ela "nasce

inelutavelmente" de um "processo dialético", "comme la synthèse de deux caractères contradictoires, inhérents à l'ordre naturel" (*ibid*:562).

É no entanto no texto de introdução à obra de Mauss, escrito no período imediato à publicação de Les structures élémentaires de la parenté, que encontramos no quadro da obra de Lévi-Strauss a mais desenvolvida explicação do carácter estrutural da reciprocidade.

No seu comentário altamente elogioso a Mauss, Lévi-Strauss distancia-se porém deste autor na forma como concebe e explica a reciprocidade na sua obra fundamental - "Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques". Após ter descoberto na troca primitiva a acção das três obrigações de dar, receber e devolver, Mauss explicou a misteriosa razão que justifica esse processo de circulação por uma teoria Maori, pela ideia de *hau* - "Ce qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte. Même abandonnée par le donateur, elle a encore quelque chose de lui (...) le *hau* poursuit tout détenteur" (Mauss 1924:159). Lévi-Strauss recusa uma tal explicação, afirmando que Mauss se socorreu dela por não ter pensado as três obrigações como um "todo", perspectiva a partir da qual é possível perceber que "le *hau* n'est pas la raison dernière de l'échange: c'est la forme consciente sous laquelle des hommes d'une société déterminée (...) ont appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs" (Lévi-Strauss 1950:XXXIX) Que necessidade inconsciente é essa? Já conhecemos a resposta, ela radica nesse "todo" que são as estruturas mentais humanas, acessíveis através da análise da linguagem e das instituições humanas, e que revelam que "l'échange n'est pas un édifice complexe, construit à partir des obligations de donner, de recevoir et de rendre, à l'aide d'un ciment affectif et mystique. C'est une synthèse immédiatement donnée à et par, la pensée symbolique qui, dans l'échange comme dans toute autre forme de communication, surmonte la contradiction qui lui est inhérente de percevoir les choses comme des éléments du dialogue, simultanément sous le rapport de soi et d'autrui, et destinées par nature à passer de l'un à l'autre" (*ibid*:XLVI).

Confesso a minha total perplexidade perante estas afirmações de Lévi-Strauss. Que nos quer ele dizer? Que a explicação que Mauss dá da troca é deslocada e enganadora, dado que ela não é inteligível a partir de uma perspectiva fenomenológica, das ilusões subjectivas através dos quais os homens lhe conferem sentido. Que a troca é uma forma de comunicação que opera uma síntese simbólica entre os seus agentes. Que essa síntese se faz por intermédio de "coisas" que são percebidas de uma forma contraditória, como parte de um diálogo que as torna minhas e de outro. Que essa condição do homem perante os objectos os torna "destinados por natureza a passar de um ao outro". E que todo esse processo tem por fundamento último o inconsciente estrutural, um conjunto de princípios lógicos e cognitivos definidores do pensamento simbólico.

Sem dúvida que a relação do homem aos objectos e entre os homens é mediada por capacidades cognitivas ímpares, por princípios de natureza estrutural que determinam que a apreensão destes passe pela sua integração em sistemas de relações antitéticas, mas será possível explicar o uso social (a troca ou a não-troca) desses objectos a partir da consideração das propriedades formais dos sistemas que os tornam inteligíveis? Por que razão o tomar lugar dos objectos no quadro da representação e das leis estruturais que lhe são subjacentes os destina por natureza a serem trocados e a serem meios de simbolizar a relação social? Pode a reciprocidade, a troca enquanto relação social, ser explicada por um inconsciente estrutural?

Lévi-Strauss não parece duvidar da possibilidade de a explicar nesses termos, dado que o seu argumento afirma que a necessidade e o facto da troca são inerentes à apreensão simbólica do real, mas, a seguirmos rigorosamente as premissas da linguística e da lógica, constatamos que uma tal pressuposição encerra um mal entendido fundamental. É que, segundo os princípios da lógica, "a diferenciação não cria uma relação entre as coisas diferenciadas, excepto no sentido trivial de contradição" (Hallpike 1979:225), ou, o que é dizer o mesmo, "não tem de haver relações entre classes de coisas só *porque* elas são diferenciadas" (*ibid*). O que é que

no próprio domínio das estruturas mentais justifica e explica a existência de uma relação que não apenas de contradição lógica entre o que elas diferenciam? A resposta é muito simples, se tomarmos tais estruturas à luz do modelo da língua, isto é, como um puro e imanente sistema de diferenças, nada explica a existência de tal relação - como diz Y. Simonis, "a troca e a reciprocidade não existem ao nível dos sistemas de oposição inconscientes (...) o modelo linguístico da fonologia que Lévi-Strauss decidiu explorar até ao fim, recupera a troca de Mauss sem lhe dar uma explicação suficiente." (Simonis 1968:59).

A partir desta constatação da impossibilidade de explicar em termos estruturais a troca, Simonis empreendeu uma crítica de carácter geral à abordagem estrutural dos fenómenos sociais, à luz da qual podemos enquadrar a evolução do pensamento de Lévi-Strauss desde Les structures élémentaires de la parenté até às Mythologiques e o destino que essa evolução reservou à noção de reciprocidade. Tomando como referência as definições de Lévi-Strauss de natureza e cultura que fazem associar a primeira ao domínio das determinações universais e a segunda ao domínio do particular, Simonis afirma que se a reciprocidade é ela própria estrutura, testemunha de uma lógica universal do pensamento humano, a explicação do que é do domínio da cultura e a define faz-se pela evocação de algo que pela sua universalidade é, seguindo as premissas de Lévi-Strauss, do domínio da natureza, e estamos portanto a afastarmo-nos irremediavelmente da possibilidade de apreender o que no humano transcende a natureza, isto é, a própria cultura. É a esta espécie de circularidade que Simonis chama de "ambiguidade permanente" da explicação estrutural dos fenómenos sociais, explicação que torna "o humano inexplicável" e o homem "o grau zero duma ciência particular da natureza"; explicação que, "apaixonada do incesto", faz desaparecer do seu horizonte o seu objecto, dado que o essa "paixão" nega é a existência da própria sociedade (Cf. Simonis 1968:59-60 e também 231-235).

Nos primeiros passos da obra de Lévi-Strauss, quando o objecto privilegiado é o parentesco e no momento em que este autor ainda promete criar uma teoria geral do

parentesco, a viabilidade da transposição do método da linguística estrutural para a análise desse domínio da vida social funda-se numa dupla identificação. Como diz Lévi-Strauss após uma síntese das principais conclusões de Les structures élémentaires de la parenté, 'toute la démonstration (...) a pu être menée à bien à une condition: considérer les règles du mariage et les systèmes de parenté comme une sorte de langage, c'est-à-dire un ensemble d'opérations destinées à assurer, entre les individus et les groupes, un certain type de communication. Que le "message" soit ici constitué par les *femmes du groupe* qui *circulent* entre les clans, lignées ou familles (et non, comme dans le langage lui-même, par les *mots du groupe* qui circulent entre des individus) n'altère en rien l'identité du phénomène considéré dans les deux cas' (Lévi-Strauss 1958:69) Tal identidade não se encontra no entanto apenas ao nível funcional, dado que, como já tivemos ocasião de o constatar, a encontramos também a nível formal. Com efeito, a análise levada a cabo em Les structures élémentaires de la parenté revelou que os sistemas de aliança se fundam na "appréhension, par la conscience individuel, de relations réciproques du type: *A* est à *B* comme *B* est à *A*; ou encore: si *A* est à *D* comme *B* est à *C*, *C* doit être à *D* comme *B* est à *A*." (Lévi-Strauss 1967:154), o que implica o princípio de natureza metodológica segundo o qual "la dualité, l'alternance, l'opposition et la symétrie, qu'elles se présentent sous des formes définies ou sous des formes floues, constituent non des phénomènes qu'il s'agit d'expliquer, que les données fondamentales et immédiates de la réalité mental et sociale, et qu'on doit reconnaître en elles les points de départ de toute tentative d'explication" (*ibid*:158).

Sabemos quais foram os passos dados ao longo da obra de Lévi-Strauss no que se refere aos seus principais centros de interesse. Após o parentesco procedeu-se àquele que foi sem dúvida o grande esforço de generalização do estruturalismo. Em La pensée sauvage e a pretexto da lógica das classificações sensíveis, Lévi-Strauss parece querer percorrer tudo o que na sociedade e cultura é manifestação dos princípios estruturais que governam o universo das representações humanas desde o sistema fonológico até ao mais elaborado sistema cosmológico, o estruturalismo abarca e descreve todas as

transformações possíveis entre fenómenos que vão do totemismo e da casta até ao ritual e aos nomes próprios. Após esse esforço de generalização do modelo estrutural o seu domínio volta a restringir-se, e a atenção de Lévi-Strauss fixa-se naquele que é assumido como o campo de eleição de uma metodologia, o mito, a mais plena manifestação da liberdade de exercício do pensamento e, conseqüentemente, o campo onde encontramos no seu estado mais depurado a natureza dos determinismos internos a que este está sujeito (cf. Lévi-Strauss 1971:561-2). O mito não apenas é constitutivamente linguagem como, para além disso, é o domínio em que ela assume uma forma "hiper-estrutural", dado que nele as leis estruturais estão operantes não apenas ao nível fonológico e gramatical, mas também a um nível em que estão ausentes na linguagem vulgar, o do vocabulário (cf. Lévi-Strauss 1973:148). Aliás, é exactamente através do vocabulário do mito que é possível perceber a continuidade entre as Mythologiques e os seus trabalhos referentes à lógica classificatória. Visto que o mito constrói as suas proposições com o vocabulário concreto oferecido pelo mundo sensível, a procura das suas leis de estrutura e de transformação é também a procura do modo como cada sociedade, cultura ou área cultural, organizou a sua representação do mundo através das suas classificações. Estas agora já não são o ponto focal da análise, mas inevitavelmente elas são consideradas, agora sob um prisma que as tornou imunes a qualquer factor que não o do uso que delas faz a ordem sincrónica e imanente do sistema mítico e onde portanto nada vem perturbar o seu aspecto estrutural.

Estas mudanças ao longo da obra de Lévi-Strauss são o resultado congruente das premissas da linguística estrutural sobre as quais ele construiu a sua reflexão em antropologia. Aquela, a partir da definição de signo e da distinção entre língua e fala (*langue et parole*), constituiu-se como a ciência da língua, entendida como a parte colectiva, codificada e sistemática da linguagem, deixando a dimensão linguística da fala fora do campo dos seus interesses devido ao facto de aí estarmos perante o domínio da intencionalidade, da subjectividade e do probabilístico, isto é, de tudo o que é alheio à ordem inconsciente, formal e objectiva do sistema da língua. O que

queremos destacar é o seguinte: a evolução dos objectos abarcados pela antropologia estrutural pode ser vista como um esforço de progressiva adequação entre esses objectos e a língua, como uma procura cada vez mais acurada do que na sociedade e cultura reflecte, com o menor grau possível de interferências e perturbações externas, os princípios estruturais que estão por detrás e definem o "espírito humano".

Nessa evolução há porém um momento que se nos afigura como particularmente significativo, o momento em que, com *Totémisme aujourd'hui* e *La pensée sauvage*, a atenção de Lévi-Strauss deixa o parentesco e se centra nos "systèmes conceptuels que ne sont pas (ou ne sont que subsidiairement) des moyens de communiquer; ce sont des moyens de penser" (Lévi-Strauss 1962:90). O passo é decisivo, e o que ele consagra é o abandono de um equívoco teórico que sustenta a toda a sua reflexão sobre o parentesco, o abandono da premissa de que é possível explicar a linguagem, ou o que a ela é assimilado, enquanto meio de comunicação, à luz das concepções teóricas que guiam a sua análise enquanto conjunto de princípios ou leis de estrutura; o abandono da premissa segundo a qual o aspecto funcional da linguagem se pode deduzir ou explicar a partir da consideração das regras sintáticas que constituem a sua condição formal. Dorovante, a identificação entre a linguagem e os objectos sob exame, quando essa identificação não é dada à partida, como acontece no mito que é constitutivamente linguagem, faz-se a nível formal e não a nível funcional, e a noção de reciprocidade, uma forma de "comunicação", desaparece progressivamente do pensamento de Lévi-Strauss.

A consideração das formas de definição e explicação da reciprocidade tem a virtude de nos pôr em contacto com algo que é particularmente significativo na perspectiva em que aqui nos colocamos, que procura evidenciar uma descontinuidade teórica no quadro da evolução do pensamento de Lévi-Strauss e a sua razão de ser. É porque Lévi-Strauss apreende o parentesco a partir da noção de troca, a partir de uma perspectiva funcional, e porque o modelo da linguística estrutural não comporta os meios de explicação ou sequer consideração de um tal fenómeno, que este se revela

afinal refractário ao pleno desenvolvimento da antropologia estrutural. Equipada de um corpo de conceitos que tem como seu objecto natural o que na cultura mais claramente releva de processos de natureza cognitiva e formal, do "software" constituído por sistemas de ideias, o estruturalismo, ou o então proto-estruturalismo, começa no entanto por olhar para o "hardware" social, para regras e princípios de interação social, para a sociedade que, definida a partir da reciprocidade, e como sublinhou Simonis, afinal lhe escapa.

Em suma, a linguística estrutural não fornece os fundamentos teóricos adequados à pretensão de Lévi-Strauss de explicar a reciprocidade em termos estruturais. No entanto, e como o vimos, Lévi-Strauss insiste, em Les structures élémentaires de la parenté e, com maior ênfase, em "Introduction à l'oeuvre de M. Mauss", que o que está por detrás dela é um conjunto de princípios formais idênticos aos que definem a língua. A questão a colocar é a de saber então como ler e interpretar as páginas em que essa possibilidade é afirmada por Lévi-Strauss. Posto de parte o fundamento teórico, a única coisa que resta é um artifício retórico, hábil e muito provavelmente inconscientemente executado dado que joga com equivalências lexicais utilizadas continuamente no nosso uso comum da linguagem, facto que no entanto não as torna um suporte viável de uma explicação assente em proposições que devem ser teoricamente fundadas. Concretizando, a "explicação" estrutural da troca parte e reduz-se ao estabelecer de equivalências ou identificações entre o vocabulário utilizado para descrever as propriedades lógicas das relações entre termos no quadro de um sistema e o vocabulário utilizado para descrever algo de muito diferente, as qualidades sociológicas e as formas de apreensão subjectiva das relações entre indivíduos e grupos humanos. Oposição e antagonismo, correlação e cooperação, aí estão dois pares de termos que a um primeiro olhar podem ser considerados sinonimicamente e cuja associação parece natural, mas que não pode ter lugar no contexto de uma discussão teórica que supõe rigor conceptual e definições precisas dos conceitos empregues, a não ser que esse rigor desapareça em função de um uso vago, impreciso e incorrecto

do vocabulário usado. No entanto e aparentemente um tal procedimento tem os seus frutos, e prova disso é a ampla aceitação que as teses de Lévi-Strauss referentes ao parentesco gozaram em tantos círculos sem que nunca se apontasse que o carácter "objectivo" (estrutural) da explicação daquele que é definido como o seu aspecto funcional consiste afinal na tradução de princípios de natureza formal (a oposição e a correlação entre termos no quadro de um sistema) em qualidades subjectivas e sociológicas (o antagonismo, a cooperação), na confusão da integração lógica entre termos simbolicamente opostos com a cooperação sociológica entre indivíduos ou grupos.

O interesse desta crítica não se reduz ao seu próprio exercício, dado que o estabelecer de tais identificações tem, por paradoxal que possa parecer, importantes consequências a nível teórico. Com efeito, elas implicaram o incorporar no quadro de uma explicação que se propõe partir e terminar no inconsciente definido a partir das suas leis estruturais, uma referência a aspectos de natureza fenomenológica, a consideração, enquanto princípio de explicação da reciprocidade, de aspectos vivenciais ou subjectivos que a radicarem num inconsciente é um inconsciente que tem muito pouco de estrutural e muito de freudiano.

Tanto quanto o sabemos, Luc de Heusch foi o primeiro (e talvez mesmo o único) a detectar que a reflexão de Lévi-Strauss sobre o parentesco em Les structures élémentaires de la parenté "n'est pas exactement fidèle au projet phonologique, qui apparaît toujours, en 1958, comme la pierre angulaire de l'édification de l'anthropologie structurale" (Heusch 1971:19). O ponto central da argumentação de L. de Heusch consiste numa crítica aos artificios utilizados por Lévi-Strauss para fundar a analogia funcional entre linguagem e parentesco, entre comunicação e exogamia. Por referência a certos costumes que fazem equivaler o incesto a um abuso de linguagem, Lévi-Strauss pretende que é possível conceber as relações entre os sexos como uma "modalité d'une grande "fonction de communication" (Lévi-Strauss 1967:566), e que

nesse contexto é possível pensar as mulheres "comme des signes, dont on abuse quand on ne leur donne pas l'emploi réservé aux signes, qui est d'être *communiqués*" (*ibid*:568). Mas, segundo de Heusch, o facto de em certas sociedades se estabelecer uma identificação entre o uso ilegítimo da linguagem e a desregulação sexual não autoriza ou prova a natureza linguística do parentesco. Ademais, e seguindo o próprio Lévi-Strauss, importantes diferenças separam mulheres e signos - "la femme ne pouvait jamais devenir signe et rien que cela, puisque, dans un monde d'hommes, elle est tout de même une personne, et que, dans la mesure où on la définit comme signe, on s'oblige à reconnaître en elle un producteur de signes. Dans le dialogue matrimonial des hommes, la femme n'est jamais, purement, ce dont on parle; car si les femmes, en générale, représentent une certaine catégorie des signes, destinés à un certain type de communication, chaque femme conserve une valeur particulière, qui provient de son talent, avant et après le mariage, à tenir sa partie dans un duo. À l'inverse du mot, devenu intégralement signe, la femme est dont restée, en même temps que signe, valeur" (*ibid*:569).

Porque são as mulheres valores? Já referimos o argumento que está por detrás de uma tal tese: nas condições da vida material e económica das sociedades primitivas, a racionalidade a este nível supõe uma divisão sexual do trabalho e uma distribuição tão equitativa quanto possível das mulheres que, no entanto, devido à desigualdade da sua distribuição natural pelas famílias e a tendência natural para o privilégio poligâmico, se encontram sob o "regime do produto escasso". A articulação do homem com a natureza quando procurada através do parentesco e da aliança não se encontra portanto dada em primeiro lugar ao nível dos determinismos cognitivos e formais mas sim dos determinismos socio-económicos que impõem os constrangimentos à luz dos quais se operam as escolhas ideológicas responsáveis pela existência de diferentes tipos de sistemas de parentesco e de organizar a troca matrimonial. Se olharmos e analisarmos o parentesco a partir da perspectiva da aliança e dos sistemas que a organizam em termos prescritivos, a esse determinismo socio-económico junta-se, mas a um segundo

e subordinado nível, um determinismo estrutural, lógico ou cognitivo, dado que a troca opera segundo as vias abertas ou fechadas pela estrutura dos sistemas terminológicos, e portanto, num tal contexto, "la circulation des valeurs implique un système de signes" (Heusch *op. cit.*:97), mas isso não deve obscurecer o facto essencial de que "a aliança não se consegue senão pela troca de "valores", e o "sinal" comò tal não basta para isso" (Simonis *op. cit.*:56), e que, conseqüentemente, "la logique du système de parenté ne se laisse pas réduire à une nécessité linguistique" (Heusch *op. cit.*:21).

Se a troca recíproca não se explica nos termos de uma estrutura inconsciente definida a partir dos ensinamentos da linguística e da análise das propriedades formais da língua, como se explica ela então? Os comentários de L. de Heusch revelaram-nos o recurso à *praxis* e às condicionantes de natureza socio-económica, mas não é aí que devemos procurar os fundamentos últimos da explicação da reciprocidade em Les structures élémentaires de la parenté, mas sim num capítulo sistematicamente ignorado pelos seus comentadores, excepção feita ao próprio L. de Heusch que, no entanto, não leva a sua análise o suficientemente longe para dele retirar todas as suas implicações.

No capítulo VII, "L'illusion archaïque", Lévi-Strauss propõe-se elucidar em que consistem a estruturas mentais a que a sua explicação das organizações dualistas e do casamento de primos cruzados recorre - "En quoi consistent les structures mentales auxquelles nous avons fait appel et dont nous croyons pouvoir établir l'universalité? Elles sont, semble-t-il, au nombre de trois: l'exigence de la Règle comme Règle; la notion de réciprocité considérée comme la forme la plus immédiate sous laquelle puisse être intégrée l'opposition entre moi et d'autrui; enfin, le caractère synthétique du Don, c'est-à-dire le fait que le transfert consenti d'une valeur d'un individu à un autre change ceux-ci en partenaires, et ajoute une qualité nouvelle à la valeur transférée" (*ibid*:98).

As duas últimas "estruturas" não contêm nada de particularmente significativo, consistem essencialmente num retomar de ideias já expressas por Mauss. A primeira, a "exigência da Regra como Regra", pelo contrário, chama a atenção pelo seu carácter

enigmático. Onde radica essa exigência, em que consiste essa regra abstracta cuja importância faz apelo a uma maiúscula, como podemos aceder à necessidade a que ela responde e que em última instância parece constituir o fundamento da sociedade e da cultura?

A resposta encontra-se numa referência à psicologia infantil e aos trabalhos de Susan Isaacs, uma psicóloga que se debruçou sobre os processos de desenvolvimento psicológico e social da criança, referência que procura primeiro que tudo demarcar-se de muitos dos mal entendidos que habitualmente resultam da comparação e do estabelecer de analogias demasiado fáceis entre o pensamento infantil e o pensamento primitivo. Segundo Lévi-Strauss, essa comparação deve evitar a assimilação de um ao outro (dado não ser defensável que a criança preserve as marcas de um suposto estágio da evolução do pensamento que o primitivo representa contemporaneamente, a tese de que a ontogénese repete a filogénese; ou que o primitivo é incapaz de apreender a realidade sob os cânones da racionalidade), e deve estabelecer-se a partir do reconhecimento de que o pensamento das crianças e o dos adultos são qualitativa e estruturalmente idênticos. A principal diferença entre um e outro residiria no facto do pensamento infantil ser "polimorfo" por relação ao carácter mais cristalizado do pensamento adulto, tese que Lévi-Strauss ilustra por referência à linguagem. Do mesmo modo que a criança que ainda não aprendeu a língua manifesta no seu balbuciar a totalidade dos sons que o seu aparelho vocálico pode produzir, e que a aprendizagem daquela consiste em parte numa restrição dessa quase infinita variabilidade ao reduzido número de sons pertinentes no quadro do sistema fonológico da língua aprendida, pode-se dizer que o processo de aprendizagem de uma tradição cultural não consiste senão na selecção, no interior de um campo polimorfo onde todas as possibilidades estruturais estão presentes, do conjunto limitado de estruturas presentes nessa cultura - "la pensée infantile, fournit, à toutes les cultures, un fond commun et indifférentié de structures mentales et des schèmes de sociabilité où chacune puise les éléments qui lui permettront de construire son modèle particulier"

(*ibid*:99). O pensamento infantil é portanto "une sorte de point de rencontre (...) pour toutes les synthèses culturelles possibles" (*ibid*:111), o ponto a partir do qual é possível "accéder, sous la forme la plus fraîche, à ce capital commun de structures mentales et de schèmes institutionnels, qui constituent la mise de fonds initiale dont l'homme dispose pour lancer ses entreprises sociales" (*ibid*).

Podemos sintetizar as teses de S. Isaacs, tal como são sumariadas por Lévi-Strauss, em quatro pontos. O que revela então a psicologia infantil? Em primeiro lugar, que aquilo que constitui para a criança um centro de interesse é imediatamente alvo de um desejo premente de apropriação exclusiva; em segundo lugar, que esse desejo de posse não é um instinto mas sim uma "resposta social", dado que pressupõe (quase sempre) a presença de outrém e a capacidade de reconhecer neste um desejo idêntico; em terceiro lugar, e dada esta situação, que a relação social é marcada pelo egoísmo, pela desconfiança e pela hostilidade; por último, que o conflito assim gerado vai contra uma "necessidade primitiva de segurança" e que esta, por seu turno, implica a emergência das noções de intervenção e arbitragem, a criação e a aceitação consciente de uma regra de partilha.

Se dermos ao capítulo VII de Les structures élémentaires de la parenté a importância que aqui lhe é concedida, eis onde está afinal o fundamento ou a razão de ser da reciprocidade. Outras leituras desta mesma obra poderão colocar o seu ênfase noutros pontos da argumentação de Lévi-Strauss, mas o que procuramos aqui é levar a cabo um exercício de interpretação, aceder à ordem de sentido que um autor, pelos meios sempre imperfeitos da linguagem e da(s) teoria(s), pretendeu explicitar para os outros, mas também e primeiramente para si mesmo. Sem dúvida que é possível procurar articular as normas e os actos da troca e os processos cognitivos e linguísticos que estão necessariamente por detrás de todas as construções humanas, de tal modo que a troca e os processos de comunicação se tornam os elementos reveladores dos mecanismos através dos quais se constitui a identidade, de como nela se se diz e concebe já não tanto a relação como a oposição ou identificação conceptual entre eu e

o outro, mas essas possibilidades de desenvolvimento da questão encontram em Les structures élémentaires de la parenté, e é isso que pretendemos sublinhar e explorar, um tratamento muito específico. Com efeito, e seguindo sempre os argumentos desenvolvidos no capítulo VII, o que encontramos como fundamento da troca e das regras que constituem a sua condição, não é uma necessidade de natureza lógica, de forma nenhuma podemos apreendê-la e explicá-la por referência ao inconsciente enquanto sede de propriedades formais e de uma função simbólica que as explora exaustivamente, aos "esquemas conceptuais" que a partir de La pensée sauvage constituirão o modelo a partir do qual os produtos culturais do homem são considerados. Por detrás dela o que encontramos é afinal o fundo a-social da sociabilidade humana, o facto de a constituição psíquica dos homens, marcada pelo carácter egoísta, imperativo e violento do desejo, os colocar frente a frente numa relação caracterizada por uma "hostilidade fundamental" que é subjectivamente percebida como uma insegurança capaz de abrir o caminho à criação e aceitação de uma regra de partilha e cooperação e à existência de uma sociedade já não inteiramente subordinada a um princípio de violência. É preciso portanto remontar aquém do regime do produto escasso, dos determinismos de natureza prática e económica, a explicação da reciprocidade não se atinge senão compreendendo-se o fundo motivacional da psicologia humana.

Há nesta referência e incorporação teórica ao pensamento e à sociabilidade infantil um *ethos* que surpreende, uma premissa pessimista em relação à qualidade do humano, a aceitação implícita de uma filosofia social. O nome mais evocador é provavelmente o de Hobbes, mas a influência mais próxima e mais significativa é sem dúvida a de Freud.

Se o homem por natureza "has an indiscriminating preference for whatever offers immediate gratification, and it is only harsh reality that forces him to be rational", se o homem "attempts mentally to construct the world as he desires it and it is only when that world does not work that he is obliged to start again, only this time taking

frustrating reality into account" (Hook 1979: 268-269), condição que as teses de S. Isaacs ilustram na perfeição, o problema básico inerente à construção da sociedade na perspectiva freudiana é o conciliar dos aspectos egoístas e agressivos da psicologia e vontade individual com as necessidades da comunidade, o problema do controle do princípio do prazer pelo princípio da realidade, do indivíduo e da sua vontade pela norma social. Se, como o afirma Freud, o indivíduo permanece sempre uma entidade hedonista, se a identidade pessoal passa pelo reconhecimento do outro através de uma relação que obedece a um princípio de sujeição ou de destruição, se o homem, constitutivamente, "est tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utilizer sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer" (Freud 1929:64-65), a questão mais funda que o pensamento sociológico pode colocar é o de compreender como é possível que se chegue a constituir um "nós", ou, nos termos de Lévi-Strauss, como é possível a existência de uma "paixão da dádiva" no quadro de um meio definido por uma "hostilidade fundamental".

A resposta freudiana encontra-se nas suas obras em que os interesses de natureza estritamente psicológica dão lugar a questões do foro sociológico, em que, partindo do quadro conceptual da psicanálise, procede a uma "psicologização do fenómeno social" (Ricoeur 1965:187). Essa psicologização tem o seu primeiro exemplo significativo em Totem e tabú, mas é só em textos como Psicologia colectiva e análise do Eu (1921), O futuro de uma ilusão (1927) e Mal estar na civilização (1930) que encontramos na sua obra um esforço de conceptualizar o fenómeno da interdição moral e da sua institucionalização. A exclusão de Totem e tabú não reside tanto no facto de aí (aliás como na sua última obra, Moisés e o monoteísmo, de 1939) estarmos perante os mais claros exemplos de uma filosofia social altamente especulativa que não deve ser defendida como ciência mas interpretada como mito, mas sim porque nesse momento Freud ainda não criou e desenvolveu o conceito de identificação e a segunda tópica,

entendida como uma justaposição dinâmica (i.e. conflitual) das instâncias definidoras da personalidade - o id, o ego e o superego.

O que a segunda tópica consagra na sua tripartição dos papéis e dos sujeitos psíquicos, é o carácter céptico da crítica moral implícita ao pensamento ou filosofia social de Freud. Como Platão, Freud procura investir alguma importância às aptidões e motivações racionais do homem pela criação de um termo intermédio que impede uma divisão demasiado simples entre um pólo racional e um pólo irracional, mas, diferentemente deste que ancora na razão o julgamento moral, Freud separa-os, colocando o ego, a instância racional, representante da totalidade dos interesses do indivíduo, como "escravo" e frágil mediador de uma dupla tirania - a do id, o pólo pulsional, de fundo somático, instintivo, uma vontade cega regida pela pura busca de satisfação do desejo; e a do superego, a instância moral, crítica, inibitória, o fundo interiorizado de normas, valores e punições que restringem em termos socialmente aceitáveis o comportamento humano. A existência da sociedade supõe a presença de mecanismos de inibição da liberdade individual, o controle de uma "pulsão de morte" que age de forma silenciosa a nível físico mas que se manifesta socialmente na agressividade e na destruição, mas, por outro lado, esses mecanismos inibidores, o imperativo ético e a censura, agem sobre o indivíduo de uma forma potencialmente excessiva fazendo emergir as figuras da culpa, da autopunição e da neurose que marcam inevitavelmente com maior ou menor intensidade o ser(-se) social do homem. É nesse campo conflitual onde se debatem o desejo privado e a influência social que se coloca a psicanálise de Freud enquanto ideologia que propugna pela defesa liberal do indivíduo reconhecendo porém a inelutável necessidade da autoridade e do seu germe potencial de irracionalidade como meio de restrição da sua liberdade, e enquanto teoria de interpretação de tudo o que no psiquismo individual e na cultura é expressão desse conflito entre o desejo e a autoridade.

Se quisermos então encontrar o elemento base do laço social há que perscrutar como é que "la civilisation domine la dangereuse ardeur aggressive de l'individu en

affaiblissant celui-ci", como é que ela o desarma "en le faisant surveiller par l'entremise d'une instance en lui-même, telle une garnison placée dans une ville conquise" (Freud *op. cit.*:80). O nó de toda a reflexão de Freud neste domínio, o ponto de fixação de toda a sua psicologização da cultura, é a situação edipiana, a configuração nuclear de desejo, repressão e identificação 'que todas as pessoas experienciarão e de que o superego seria o "herdeiro". Os primeiros investimentos pulsionais, as primeiras formas de expressão libidinal tomariam por objecto de investimento uma figura interdita pela acção repressiva de uma autoridade que não podendo ser alvo de uma agressão directa se converte no alvo de uma identificação que torna essa autoridade e instância repressiva constitutiva, interior ao sujeito.

Em Totem e tabú, onde a reflexão teórica dá lugar às formas narrativas e à ficção de personagens e dos seus actos, onde Freud "attempts to devise a myth of reason with which to contain the terror of history" (Steiner 1971:26), coloca-se o fundamento histórico da cultura na rebelião contra o arbítrio da força de um pai primevo e, sobretudo, na subsequente descoberta que a liberdade assim adquirida trazia o germe hobbesiano da luta contra todos e do remorso e, portanto, o princípio da renúncia a essa mesma liberdade. A descoberta da sedução do mal, ou melhor, da bondade do mal, é correlativa de uma metafísica da autoridade, e a genealogia moral e religiosa da humanidade culminaria no monoteísmo dos filhos de um deus-pai que os considera a todos por igual enquanto expiadores apaixonados de uma culpa que os reúne e identifica enquanto comunidade de irmãos.

Estamos aparentemente longe de Lévi-Strauss e de Les structures élémentaires de la parenté, ou talvez não. Não se trata das similitudes óbvias de pensamentos imersos numa ilusão genética e que colocam o acto fundador e a condição da cultura na regra do interdito do incesto, num colocar sob controle o domínio da vida sexual que "atteste, au sein même de l'humanité, la survivance la plus caractéristique des instincts" (Lévi-Strauss 1967:14). Trata-se do facto mais profundo de que o reconhecimento do outro, a capacidade de identificar a sua própria pessoa com uma outra e,

simetricamente, de a identificar consigo, a condição elementar da sociabilidade, supôr uma mediação de algo que sendo exterior a mim e a ele nos estimula a ambos de uma mesma maneira, segundo um mesmo desejo egoísta de satisfação e apropriação. S. Issacs ensinaria a partir do mundo infantil que a 'l'aptitude à partager, à "attendre son tour", est fonction d'un sentiment progressif de réciprocité, qui résulte lui-même d'une experience vécue du fait collectif, et d'un mécanisme plus forte d'identification à autrui' (*ibid*:100), mas a experiência etnológica demonstraria algo de mais universal e pertinente: que ultrapassada a etapa de Babel, aberto o campo das hostilidades entre humanidades que se concebem como diferentes, a única identificação possível entre elas ocorre apenas através do que é "d'une part, object de désir propre, et donc excitant des instincts sexuels e d'appropriation; et, en même temps, sujet, perçu comme tel, du désir d'autrui" (*ibid*:569), através de um investimento de vontade e desejo que é, afinal, a condição última da cultura e a principal ameaça à sua existência.

Parece-nos assim ser no quadro da explicação do fenómeno da reciprocidade que se encontra mais claramente expresso o que mais singulariza Les structures élémentaires de la parenté por relação a toda a obra posterior de Lévi-Strauss. Associado ao que L. de Heusch chamou de "fenomenologia da troca" está não apenas uma visão da cultura que sublinha o seu aspecto universalista (enquanto conjunto de competências universais que singularizam a humanidade em termos *globais* por relação ao mundo natural) em detrimento da conceptualização plural e relativista que caracteriza a antropologia pós evolucionista, mas também uma filosofia social de fundo pessimista, segundo a qual a cultura tráz em si as marcas de um antagonismo por relação a uma natureza que, como o sublinhou Freud por relação à sexualidade e à agressão, constitui uma ameaça permanente aos seus equilíbrios. Neste sentido, o encontro entre Les structures élémentaires de la parenté e o pensamento freudiano não se circunscreve às páginas onde se procura explicar a necessidade e a emergência da regra, estendendo-se à forma como se conceptualizam os conceitos que enquadram toda a arquitectura do livro - os conceitos de natureza e cultura. É justamente nas últimas e conclusivas

páginas do livro, quando Lévi-Strauss reflecte sobre um mito Andaman e sobre o mito Sumério da idade do ouro, que projectam no passado ou no futuro a imagem ideal de um mundo (incestuoso) onde "les femmes ne seront plus échangées (...), d'un monde où l'on pourrait vivre *entre soi*", e que segundo ele são a expressão de "un désir de désordre, ou plutôt de contre-ordre" (ibid:570) que é mais visível quanto a visão da cultura nele patente se deixa apreender pela ideias de Freud sumariadas na passagem que colocámos como epígrafe deste trabalho.

VIII

Nas conversas com D. Eribon encontramos o regresso fugaz de Lévi-Strauss ao seu primeiro grande trabalho. Em tom informal, num balanço biográfico da sua obra e das suas etapas feito a uma distância de mais de trinta anos, Lévi-Strauss, apesar de reconhecer que muito mudou entretanto nos estudos do parentesco, não enjeita a inspiração original e os resultados obtidos em Les structures élémentaires de la parenté. Algumas discussões morreram, o número e a qualidade das informações etnográficas cresceu enormemente, revelando quão limitados foram os resultados de todos os grandes esforços de sistematização, durante todos esses anos a antropologia continuou a questionar as suas formas de abordagem do parentesco mas, apesar de tudo isso, o livro continuaria a ser um ponto de referência incontornável. Na complexidade e na entropia do mundo social emergem aqui e ali "ilhas de ordem" a que a antropologia deve dedicar a sua atenção. As formas culturalmente diversas através das quais se organizam as relações matrimoniais entre os grupos humanos relevam e trazem a marca dessa ordem. A procura da redução da complexidade das suas manifestações culturais a um pequeno número de princípios, feita a partir da consideração dos casos "elementares" onde eles são mais visíveis e evidentes, revelou

a existência de um campo de possibilidades lógicas entre as quais as diferentes sociedades "optaram". Haveria hoje que completar o inventário dessas possibilidades, que "complicar e modificar o esquema de base", mas o essencial permanece. A prová-lo estão os desenvolvimentos num domínio entrevisto mas inexplorado em Les structures élémentaires de la parenté, o das estruturas complexas e semi-complexas, que F. Héritier demonstrou relevarem dos mesmos princípios em acção nos sistemas elementares: por detrás da multiplicação dos interditos matrimoniais e da ausência de regras prescritivas ou preferenciais encontramos redes probabilísticas que demonstram a inclusão das modalidades elementares de aliança no quadro dos sistemas semi-complexos.

No entanto, Lévi-Strauss marca um certo distanciamento. O livro, como já Lowie o notara na leitura do manuscrito, é por si considerado agora como um trabalho excessivamente ambicioso, uma "vasta síntese" que a prudência da maturidade levaria a evitar escrever. Ademais, a sua escrita, feita "passo a passo", teria obedecido em grande medida a reflexões que iam permitindo "pôr as ideias em ordem" mas que uma reavaliação posterior demonstraria não serem "necessárias à sua economia geral" (Lévi-Strauss e Eribon 1988:130-132). Sem dúvida que o livro é de uma complexidade por vezes desesperante para o leitor não especializado, quando não mesmo para este, que em certas das suas passagens a clareza do estilo dá lugar a formas de expressão pouco rigorosas, que a sua estrutura interna é complicada, e que tudo isso é bem o reflexo da ambição de realizar uma grande síntese. Mas não é certamente isso que justifica as reservas de Lévi-Strauss, e não seria certamente legítimo procurar criticá-lo ou refutá-lo por essa via genérica. A natureza e vastidão dos temas tratados, a multiplicidade de referências teóricas, a quantidade dos materiais empíricos analisados, têm como consequência inevitável que o livro dê amplo flanco às críticas a ele endereçadas, mas esse é o preço a pagar pelo mérito de ter ousado o principal, avançar hipóteses inovadoras, ter assumido os riscos que definem a empresa

teórica enquanto esforço de descoberta de novas e mais eficazes formas de compreensão da realidade.

O que nos parece mais significativo nestes comentários de Lévi-Strauss e no contexto deste nosso esforço de avaliação da obra em causa, é o reconhecimento de que há algo a mais no livro.

Se tomarmos como ponto de referência o conjunto da obra de Lévi-Strauss e, sobretudo, os desenvolvimentos levados a cabo por F. Hérítier no âmbito da teoria do parentesco, torna-se claro em que sentido devem ser lidas Les structures élémentaires de la parenté e o critério de distinção entre o que aí permanece como essencial e o que se tornou marginal.

Uma das lições a tirar de L'exercice de la parenté é a de que o método estutural encontra no parentesco um domínio que nenhuma outra metodologia explorou com tanto sucesso, e que aliás outros autores, sem qualquer filiação teórica à linguística, exploraram também a partir de uma perspectiva formal - os sistemas terminológicos, que Lounsbury analisou de um modo que abandona qualquer intenção explicativa em favor da pura descrição das suas equivalências e relações internas (Cf. Hérítier 1981:11). Estamos aí perante um domínio que é marcado à partida por um conjunto de constrangimentos incontornáveis (os "dados biológicos de base": a diferença de sexos, de gerações e de idades dentro de uma mesma geração) mas que nem por isso deixa de revelar a presença de uma "lógica fundamental" a partir da qual é possível dar resposta às mais importantes questões que Lévi-Strauss levantou no seu tratamento do assunto em Les structures élémentaires de la parenté. Mas uma segunda lição a tirar dos trabalhos de Hérítier é a de que esse método, em termos sintéticos definível como a procura das modalidades de apreensão e organização cognitiva do real a partir da consideração dos produtos culturais do homem, possui meios para abordar fenómenos do campo do parentesco menos imediatamente reconhecíveis como "ilhas de ordem" na confusão que impera no mundo empírico. Referimo-nos ao seu ensaio sobre o incesto, perante o qual qualquer leitor do muito que se escreveu sobre o assunto não

pode deixar de se espantar pela novidade e fecundidade do seu conteúdo. A "ordem" que as teorizações sobre o incesto descobriram na diversidade das formas assumidas pelos interditos ou evitamentos sexuais tendeu a ser uma ordem finalista. A explicação para a quase universalidade do interdito ou evitamento sexual entre os consanguíneos próximos e para a desesperante diversidade das suas "extensões" a relações mais distantes ou mesmo exteriores a qualquer laço biológico, consistiu quase sempre na identificação de uma necessidade de natureza social, psicológica ou biológica a que esses interditos dariam uma resposta funcional. A teorização de Lévi-Strauss neste domínio é, como vimos, altamente convencional, muito mais aliás do que o pode parecer através de uma primeira ou apressada leitura de Les structures élémentaires de la parenté. Como julgamos ter demonstrado, um dos grandes equívocos do livro, reproduzido pelo debate entre Needham, Homans e Schneider, reside no facto de Lévi-Strauss ter reflectido sobre os interditos sexuais e as regras matrimoniais a partir de dois modelos de explicação diferentes: causal e finalista no primeiro caso, estrutural no segundo. Tendo unificado os dois fenómenos através da assignação de um fundamento comum, a reciprocidade, e porque pretendeu explicar esta em termos estruturais, criou a ilusão de que a sua reflexão sobre o incesto mais do que o retomar da explicação finalista tornada clássica por Tylor, revelava também os mecanismos eficientes da acção estruturante e inconsciente da mente humana. Mas não se trata de nada disso, a sua explicação do interdito do incesto não faz intervir em nenhum momento o modelo estrutural através do qual analisou as questões referentes às terminologias do parentesco e aos mecanismos prescritivos da aliança. É exactamente nesse espaço em aberto que se vai encaixar a reflexão de Hérítier. Sem nunca, lamentavelmente, pôr em causa a teoria finalista defendida em Les structures élémentaires de la parenté, a análise vira-se com esta autora para a procura "d'un système d'explication idéologique qui ferait apparaître l'inceste et sa prohibition comme étroitement liés dans chaque culture à des ensembles de représentations portant

sur la personne, le monde, l'organisation sociale et les multiples interrelations entre ces trois univers" (Héritier 1979: 210).

Dispersos por instituições e níveis de acção e conhecimento tão diferentes quanto o interdito do incesto, a soberania sagrada, certos procedimentos mágicos, as crenças referentes à menstruação, ao clima ou à cura medicinal, encontram-se os vestígios de um "sistema global de representações" sobre o qual assenta a "simbólica do incesto", a componente cognitiva e cultural do complexo que assegura "l'orientation de la sexualité vers l'autre sexe aux fins de l'espèce, et la réglementation de cette orientation, aux fins de la construction sociale" (*ibid.*: 233). Através desta perspectiva, Héritier consegue dar uma definição de incesto que torna inteligíveis toda uma série de proibições e sanções que escapavam ao crivo das análises anteriores; trazer luz às razões que se encontram por detrás de algumas das mais famosas excepções ao interdito; e a razão pela qual os interditos explícitos são geralmente de âmbito mais restrito que o número de relações que a moral social qualificaria de incestuosas. Por detrás da concepção de que o facto de dois consanguíneos do mesmo sexo manterem relações sexuais com uma mesma pessoa constitui uma forma de incesto; da compulsão ao incesto que rodeia frequentemente a figura do soberano sagrado; ou do silêncio das normas sobre relações como o incesto homosexual, encontra-se uma mesma lógica assente sobre a relação entre as categorias polares do *idêntico* e do *diferente* - a desregulação sexual é ideologicamente inseparável do quebrar não apenas dos princípios que asseguram a identidade dos indivíduos, mas também do frágil equilíbrio entre os termos contrários sobre os quais repousa uma ordem de *sentido* indissociável da ordem social e cósmica.

O que é porém capital nos trabalhos de Héritier para esta nossa avaliação de Les structures élémentaires de la parenté, é o facto de nos revelarem a possibilidade de considerar os interditos sexuais, as terminologias do parentesco e os caminhos prescritivos ou preferenciais das relações de intercasamento, sob uma perspectiva que os unifica sem ser por referência à reciprocidade. Com efeito, o que caracteriza

fundamentalmente tanto as suas concepções sobre o incesto como sobre os sistemas semi-complexos de aliança, é por um lado a revelação de que por detrás do conjunto de fenómenos assim analisados se prefigura uma lógica identitária comum, e por outro que essa lógica permite dar resposta às mesmas questões que Lévi-Strauss levantou em Les structures élémentaires de la parenté dispensando a referência à reciprocidade. A leitura de L'exercice de la parenté demonstra que o conjunto de identificações e oposições estruturais características dos sistemas terminológicos não são deduzíveis da troca, tendo o seu fundamento no encontro entre a lógica do idêntico e do diferente e o abstracto natural que fornece a base a partir da qual se ergue o exercício de classificação no duplo terreno da diferenciação e da identificação. A leitura de "Symbolique de l'inceste et de sa prohibition" revela, por um alargamento das vias de questionamento que não restringe o interdito do incesto a uma mera condição da troca, que o aspecto cultural do fenómeno é apreensível através da consideração de uma lógica simbólica que todo o trabalho subsequente de Lévi-Strauss demonstrou ser dotada de um elevado grau de autonomia em relação a domínios de tipo prático ou funcional, domínios que, portanto, podem e devem ficar de fora em qualquer reflexão verdadeiramente estrutural sobre o tema.

Em suma, Lévi-Strauss com Les structures élémentaires de la parenté realizou o primeiro e mais significativo passo de transposição das ideias mestras de Saussure para domínios exteriores ao campo linguístico, mas essa transposição partiu de um equívoco dado que, como vimos, coloca a identificação entre linguagem e parentesco a um nível que manifestamente cai fora da alçada do modelo da linguística estrutural. Como consequência, Lévi-Strauss ficou nos braços com uma noção a que pretendeu dar a força de princípio explicativo (e que lhe foi indispensável para afirmar a possibilidade de apreender de um só golpe os interditos sexuais e as formas de organização da aliança matrimonial), mas que é refractária a uma explicação de natureza estrutural. O resultado é a introdução, em pontos relativamente isolados do texto, de concepções que o desenvolvimento subsequente do seu pensamento tornaram contraditórias em

relação aos princípios que definem o estruturalismo "maduro" tal como emergiu das análises da lógica classificatória e do mito.

A leitura aqui proposta do tratado sobre o parentesco, tem assim um valor, ou pretende tê-lo, não apenas ao nível das questões concretas aí levantadas e que permanecem vivas no debates da antropologia, mas também ao nível da historicidade do pensamento de Lévi-Strauss e do modelo estrutural. Quando consideramos um trabalho inaugural a partir da cómoda posição em que ele é contextualizado no quadro mais vasto do conjunto da obra subsequente do seu autor corre-se um risco que no caso de Lévi-Strauss é particularmente evidente - o de os momentos mais marcantes da sua obra posterior funcionarem como uma espécie de filtro que impede a visão de tudo o que não se deixa apreender por eles. Seguindo uma perspectiva simétrica em relação a essa, isto é, considerando a obra global de Lévi-Strauss por referência a uma obra particular, neste caso Les structures élémentaires de la parenté, pomos de parte esse filtro e criamos a possibilidade de aceder ao que de outra forma permaneceria na obscuridade. Seguindo uma tal estratégia esperamos pelo menos ter trazido para o primeiro plano duas coisas que cremos deverem ser tomadas em consideração em qualquer reflexão e avaliação sobre o pensamento de Lévi-Strauss. Primeiro, as dificuldades que o modelo estrutural herdado da linguística enfrenta quando pretende abarcar os fenómenos da regulamentação da sexualidade e do parentesco pela via da reciprocidade tornada um "conceptual ultimate", o elemento de base da compreensão e explicação desses fenómenos. Segundo, uma via de reflexão virtual não seguida por um pensamento que dessa forma abandonou uma concepção de cultura que coloca (ou colocaria) como elemento essencial da sua definição um *pathos* que o pensamento freudiano tomou como elemento central da sua compreensão.

BIBLIOGRAFIA

ARENS, W.

1986 The original sin: incest and its meaning, Oxford, Oxford University Press, 1986.

BENVENISTE, Émile.

1966 Problèmes de linguistique générale, Paris, Gallimard, 1966.

BIDOU, Patrice.

1979 "A propos de l'inceste et de la mort: un mythe des indiens Tatuyo du Nord-Ouest de l'Amazonie", in IZARD, Michel; SMITH, Pierre. (Eds) 1979 La fonction symbolique, Paris, Gallimard, 1979.

DUMONT, Louis.

1970 Introduccion a dos teorias de la antropologia social, Barcelona, Editorial Anagrama, sd.

DUPRÉ, Marie-Claude.

1981 "Sous l'échange, l'inceste: brève relecture des 'Structures élémentaires de la parenté'", in L'Homme, Juil.-Sept. 1981, vol 21 (3), pp 27-37.

ETIENNE, Pierre.

1971 "Du mariage en Afrique occidentale: avant-propos", in AUGÉ, Marc. 1975 Os domínios do parentesco, Lisboa, Edições 70, sd.

FORTUNE, Reo.

1932 "Incest", in Encyclopedia of Social Sciences, 1932, vol 7, pp 620-622.

FREUD, Sigmund.

1929 Malaise dans la civilisation, Paris, Presses Universitaires de France, 11^a Ed. 1989.

GOMES DA SILVA, José Carlos.

"Le Principe de Réciprocité et le Mariage des Cousins Croisés", inédito.

GOMES DA SILVA, José Carlos.

1984 "A qui ressemblent-ils?", in Cahiers d'Études africaines, 94, XXIV-2, 1984, pp 235-250.

HALLPIKE, Christopher Robert.

1979 Foundations of primitive thought, Oxford, Oxford University Press, 1979.

HÉRITIER, Françoise.

1981 L'exercice de la parenté, Paris, Éditions du Seuil, 1981.

HÉRITIER, Françoise.

1979 "Symbolique de l'inceste et de sa prohibition", in IZARD, Michel; SMITH, Pierre. (Eds) 1979 La fonction symbolique, Paris, Gallimard, 1979.

HEUSCH, Luc de.

1971 Pourquoi l'épouser? et autres essais, Paris, Gallimard, 1971.

HOOK, R. H.

1979 "Phantasy and Symbol: a psychoanalytic point of view", in HOOK, R. H. 1979 (Ed) Fantasy and symbol: studies in anthropological interpretation, London, Academic Press, 1979.

KORN, Francis.

1973 Elementary structures reconsidered: Lévi-Strauss on kinship, Berkeley, University of California Press, 1973.

LEACH, Edmund.

1961 Rethinking Anthropology, London, The Athlone Press, 1961.

LEACH, Edmund.

1970 As ideias de Lévi-Strauss, S. Paulo, Editora Cultrix, 2^a Ed., 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

1950 "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", in Mauss, Marcel. Sociologie et Anthropologie, Paris, PUF, 8^a Ed, 1983.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

1958 Anthropologie structurale, Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

1962 La pensée sauvage, Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

1967 Les structures élémentaires de la parenté, Paris, Mouton & Co, 2^a Ed.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

1973 Anthropologie structurale deux, Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

1971 Mythologiques IV - L'homme nu, Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

1983 Le regard éloigné, Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS, Claude.; ERIBON, Didier.

1988 De perto e de longe, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1990.

MAISCH, Herbert.

1968 Incest, London, André Deutsch Limited, 1973, pp 11-64.

MAUSS, Marcel.

1924 "Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in Mauss, Marcel. Sociologie et Anthropologie, Paris, Presses Universitaires de France, 8^a Ed, 1983.

MAYBURY-LEWIS, David.

1965 "Sistemas matrimoniales precriptivos", in DUMONT, Louis. 1970 Introduccion a dos teorias de la antropologia social, Barcelona, Editorial Anagrama, sd.

NEEDHAM, Rodney.

1962 Structure and sentiment: a test case in social anthropology, Chicago, The university of Chicago Press, 1962.

NEEDHAM, Rodney.

1971 "Introduction", in NEEDHAM, Rodney (Ed) 1971 Rethinking kinship and marriage, London, Tavistock Publications, 1971.

RICOEUR, Paul.

1965 De l'interpretation: essai sur Freud, Paris, Seuil, 1975.

RICOEUR, Paul.

1969 O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica, Porto, Rés-Editora, 1988.

SCHNEIDER, David M.

1976 "The Meaning of Incest" in The Journal of Polynesian Society vol 85 (2), 1976, pp 149-169.

SELIGMAN, Brenda Z.

1950 "The problem of incest and exogamy: a restatement" in American Anthropologist, vol 52 (3), July-September 1950, pp 305-316.

SHEPHER, Joseph.

1983 Incest: a biosocial view, New York, Academic Press, 1983.

SIMONIS, Yvan.

1968 Claude Lévi-Strauss ou "A paixão do incesto", Lisboa, Moraes, 2ª Ed., 1979.

SLATER, Mariam K.

1959 "Ecological factors in the Origin of Incest" in American Anthropologist, vol 61 (6), December 1959, pp 1042-1059.

STEINER, George

1971 In bluebeard's castle: notes towards a redefinition of culture, London, Tavistock Publications, 1991.

WALLIS, W.D. 1950 "The Origin of Incest Rules" in American Anthropologist, vol 52 (2), April-June 1950, pp 277-279.

WHITE, Leslie.

1948 "The definition and prohibition of incest" in American Anthropologist, vol 50 (3), July-September 1948, pp 416-435.