

# O OLHAR DISTANCIADO

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Título original: *Le Regard Eloigné*

© *Librairie Plon*, 1983

Tradução de *Carmen de Carvalho*

Revisão de *José António Braga Fernandes*

Capa de Edições 70

Bastão polinésio, mulher pintada (ilhas Audaman), vasilha Zuni e poste de casa Haida

Ilustrações no interior: Anita Albus, *Der Garten der Lieder* e

Anita Albus, *Vanitas Schrank* in *Eia Popoia et-cetera*

Direitos reservados para Portugal por Edições 70, Lda., Lisboa

Todos os direitos reservados para a língua portuguesa por Edições 70, Lda., Lisboa — PORTUGAL

EDIÇÕES 70, LDA. — Avenida Duque de Ávila, 69-r/c Esq. — 1000 LISBOA  
Telef. 578365/556898/572001

Telegramas: SEIENTA

Telex: 64489 TEXTOS P

Delegação do Norte: Rua da Fábrica, 38-2.º, Sala 25 — 4000 PORTO  
Telef. 38 22 67

Distribuidor no Brasil: LIVRARIA MARTINS FONTES  
Rua Conselheiro Ramalho, 330/340 — São Paulo

Esta obra está protegida pela Lei. Não pode ser reproduzida, no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado, incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor. Qualquer transgressão à Lei dos Direitos de Autor, será passível de procedimento judicial.

*F. A. Silva*

*7/11/86*



edições 70

Tão clara parece a palavra, tão próxima da experiência quotidiana a realidade que ela encobre, que o que se diz sobre a família não deveria constituir mistério. No entanto, os etnólogos descobrem a complicação até nas coisas «familiares». A verdade é que o estudo comparado da família suscitou entre eles discussões encarniçadas e que ele resultou, para a teoria etnológica, numa reviravolta espectacular.

Durante a segunda metade do século XIX e uma parte do século XX, sob a influência do evolucionismo biológico, os etnólogos procuraram dispor em série unilíneas as instituições que observavam por todo o mundo. Partindo do postulado de que as nossas eram as mais complexas e as mais evoluídas, eles viam nas instituições dos povos ditos primitivos a imagem daquelas que teriam podido existir em períodos anteriores da história da humanidade. E, uma vez que a família moderna assenta essencialmente sobre o casamento monogâmico, inferiam daí que os povos selvagens, assimilados pelas necessidades da causa a uma humanidade ainda na infância, não poderiam ter tido senão instituições de características exactamente opostas.

Foi então preciso tratar e deformar os factos para que eles se vergassem às hipóteses. Inventaram-se pretensos estados

arcaicos, como a «promiscuidade primitiva» e o «casamento de grupo», para guarnecer uma época em que o homem era ainda tão bárbaro que simplesmente não teria podido conceber essas formas requintadas e enobrecidas da vida social cuja fruição pertencia unicamente ao civilizado. Arrumado no lugar previsto de antemão, devidamente etiquetado, cada costume diferente dos nossos podia ilustrar uma das etapas percorridas pela humanidade desde a sua origem até aos nossos dias.

Esta posição foi-se tornando cada vez menos sustentável à medida que a etnologia se foi enriquecendo com novos dados. Estes demonstravam que o género de família caracterizado, nas sociedades contemporâneas, pelo casamento monogâmico, pela residência independente dos jovens esposos, pelas relações afectivas entre pais e filhos, etc. — traços por vezes difíceis de destringar no emaranhado que para nós constituem os costumes dos povos selvagens — também existe nitidamente nas sociedades que permateceram, ou que regrediram a um nível cultural que julgamos rudimentar. Para nos limitarmos a alguns exemplos, os insulares Andaman, do Oceano Índico, os Fuegianos, da ponta meridional da América do Sul, os Nambikwara, do Brasil central, os Bosquímanos da África do Sul, viviam em pequenos bandos seminómadas; quase não tinham organização política e o seu nível técnico era muito baixo: alguns destes povos ignoravam ou não praticavam a tecelagem, a cerâmica, e não construíam habitações permanentes. Entre eles, contudo, a única estrutura social digna desse nome era a família, muitas vezes mesmo monogâmica. O observador não tinha qualquer trabalho em identificar os pares casados, estreitamente unidos por laços sentimentais, por uma cooperação económica de todos os instantes e por um interesse comum que prestavam aos seus filhos.

A família conjugal predomina, pois, nas duas pontas da escala em que se pode ordenar as sociedades humanas em função do seu grau de desenvolvimento técnico e económico. O facto foi interpretado de duas maneiras. Nas sociedades que collocavam no fundo da escala, alguns viram os últimos testemunhos de uma espécie de «idade de ouro», que teria reinado antes de os homens terem sofrido os rigores e sido expos-

tos às perversões de uma vida mais civilizada. Neste estádio arcaico, pretendeu-se, a humanidade conheceu os benefícios da família monogâmica, para em seguida os esquecer, até o cristianismo os ter voltado a descobrir. Mas, se exceptuarmos a Escola de Viena, da qual tenho esta o a referir a posição, a tendência geral é mais a de admitir que a vida de família existe no conjunto das sociedades humanas, mesm'q naquelas onde os costumes sexuais e educativos parecem os mais afastados dos nossos. Assim, depois de terem afirmado, durante perto de um século, que a família, tal como se observa nas sociedades modernas, é um fenómeno de aparição relativamente recente, produto de uma longa e lenta evolução, os etnólogos inclinam-se hoje para uma opinião oposta: a família, baseada na união mais ou menos duradoura, mas socialmente aprovada, de dois indivíduos de sexos diferentes que fundam um lar, procriam e educam os seus filhos, aparece como um fenómeno praticamente universal, presente em todos os tipos de sociedades.

Estas posições extremas pecam pelo simplismo. Conhecem-se casos, raros, é verdade, em que os laços de família tal como nós os concebemos parecem não existir. Entre os Nayar, importante população da Índia da costa do Malabar, os homens, absorvidos pela guerra, não podiam fundar uma família. Cerimonialmente puramente simbólica, o casamento não criava laços permanentes entre os cônjuges: a mulher casada tinha tantos amantes quantos quisesse e as crianças pertenciam à linha materna. A autoridade familiar, os direitos sobre a terra, não eram exercidos pelo marido, personagem apagada, mas sim pelos irmãos das esposas. E como uma casta inferior ao serviço dos Nayar aliviava estes dos trabalhos agrícolas, os irmãos de uma mulher podiam consagrar-se ao officio das armas tão livremente como o seu insignificante marido.

Desprezam-se muitas vezes estas instituições bizarras, vendo-se nelas um vestígio de uma organização social muito arcaica, outrora comum à maior parte das sociedades. Altamente especializada, esta dos Nayar é o produto de uma longa evolução histórica e não pode ensinar-nos seja o que for sobre as etapas antigas da vida da humanidade. Em contrapartida, não se pode pôr em dúvida que os Nayar fornecem

uma imagem ampliada de uma tendência mais frequente nas sociedades humanas do que geralmente se crê.

Sem irem tão longe quanto os Nayar, numerosas sociedades restringem o papel da família conjugal: reconhecem-na, mas como uma fórmula entre outras. É o caso, em África, dos Masai e dos Chagga, entre os quais os homens da classe adulta mais jovem, destinados às ocupações guerreiras, vivem em formações militares a estabelecerem relações sentimentais e sexuais muito livres com as raparigas adultas da classe correspondente à sua. Era somente quando saíam deste período activo que se podiam casar e fundar uma família. Dentro de um sistema destes, a família conjugal acompanha portanto uma promiscuidade institucionalizada.

Embora por razões diferentes, o mesmo duplo regime existia entre os Bororo e outras tribos do Brasil central, entre os Múria e outras tribos da Índia e do Assame. Poder-se-ia arrumar todos os exemplos conhecidos numa ordem em que os Nayar representariam o caso mais coerente, mais sistemático e levado até às suas últimas consequências. Mas a tendência que ele ilustra manifesta-se também noutros locais e vemos-a reaparecer sob uma forma embrionária mesmo nas nossas sociedades modernas.

Foi o caso da Alemanha nazi, onde a célula familiar se começou a cindir: de um lado os homens, entregues aos trabalhos políticos e militares e gozando de um prestígio social que lhes valia uma grande liberdade de conduta; do outro, as mulheres, a quem os «três K» resumiam toda a vocação: *Küche, Kirche, Kinder*, a cozinha, a igreja, os filhos. Esta separação das funções masculinas e das funções femininas, prolongada durante séculos ao mesmo tempo que aumentava a desigualdade dos estatutos respectivos, teria podido vir a desembocar num tipo de organização social sem célula familiar reconhecida, como entre os Nayar.

Os etnólogos já tiveram muito trabalho para demonstrar que mesmo entre os povos que praticam o empréstimo de mulheres (aquando de festas religiosas, ou, de maneira mais regular, entre os membros de alianças privadas que comportam tais direitos recíprocos), estes costumes não constituem sobrevivências do «casamento por grupo»: eles coexistem com

a família conjugal e implicam-na. É verdade que, para poder emprestar a sua mulher, é preciso primeiro ter uma. No entanto, diversas tribos australianas, como os Vunambal, no Noroeste do continente, julgam «muito avarent» um homem que se recuse a emprestar a sua mulher a outros maridos potenciais no decurso de cerimónias: ele procura guardar para si próprio um privilégio que, aos olhos do grupo, pode ser reivindicado por todos aqueles que, por muito numerosos que possam ser, lhe têm igualmente acesso. Como esta atitude é acompanhada por uma denegação oficial da paternidade fisiológica, é a um duplo título que estas populações não reconhecem os laços entre o marido de uma mulher e os filhos desta. A família não é mais do que uma associação económica em que o homem contribui com os produtos da caça, a mulher com os da colecta e da apanha. Quando se afirma que uma tal célula social, fundada em prestações de serviços recíprocos, prova que a família existe em toda a parte, não se está a defender uma tese mais convincente do que aquela segundo a qual a «família» assim definida não tem absolutamente mais nada em comum com a família, tomada na acepção corrente do termo, do que o nome.

É conveniente ser também prudente no que respeita à família polígama, isto é, aquela em que prevalece tanto a poligamia — união de um homem com diversas mulheres —, como a poliandria — união de uma mulher com diversos homens. Estas definições sumárias devem ser graduadas. Por vezes, a família polígama consiste em várias famílias monógamas justapostas: o mesmo homem é o esposo de um certo número de mulheres, cada uma delas instalada, com os seus filhos, numa morada em separado. Isto observa-se com frequência em África. Pelo contrário, entre os Tupi-Kawahib do Brasil central, o chefe desposa, simultaneamente ou em sucessão, várias irmãs ou uma mulher e as suas filhas que tenham nascido de uma união precedente. Estas mulheres criam em conjunto os seus respectivos filhos sem se preocuparem muito, ao que parece, com o facto de a criança de que se ocupam ser ou não a sua. Além disso, o chefe empresta de boa vontade as suas mulheres a irmãos mais novos, aos seus companheiros ou a hóspedes de passagem. Trata-se, pois, de uma combina-

ção de poliginia e de poliandria, que, os laços de parentesco entre os co-esposos vêm ainda complicar. Conheci entre estes índios uma mulher e a sua filha casadas com o mesmo homem; elas cuidavam conjuntamente dos filhos, que eram ao mesmo tempo enteados para as duas, netos para uma e meios-irmãos ou meias-irmãs para a outra.

Quando à poliandria propriamente dita, ele pode revelar-se de formas extremas, como entre os Toda da Índia, em que vários homens, em geral irmãos, partilhavam a mesma mulher. Quando nascia um filho, era o pai legal quem celebrava uma cerimónia especial e ele continuava a sê-lo de todas as crianças que viessem, até que um outro marido decidisse cumprir, por seu turno, os ritos da paternidade. No Tibete e no Nepal, a poliandria parece explicar-se por razões sociológicas da mesma ordem que as já encontradas nos Nayar: para homens submetidos à vida errante de guias ou de carregadores, a poliandria oferece uma oportunidade de haver sempre um marido em casa para zelar pelos assuntos domésticos.

Nem a poliandria nem a poliginia impedem que a família conserve a sua identidade legal, económica, ou mesmo sentimental. O que se passará nos casos em que as duas famílias coexistem? Até um certo ponto, os Tupi-Kawahib ilustram esta conjuntura: o chefe, como já se viu, exerce um privilégio poligâmico e empresta as suas mulheres a diversas categorias de indivíduos, membros ou não da sua tribo. O laço entre os esposos difere, mais em grau do que em natureza, de outros laços, que podem ser alinhados em ordem decrescente: amantes regulares, semipermanentes, ocasionais... Mas, neste caso, contudo, só o casamento verdadeiro determina o estatuto dos filhos, a começar pela sua filiação no clã.

A evolução dos Toda no decurso do século XIX aproximou-nos mais daquilo a que se chamou «casamento por grupo». Os Toda praticavam uma forma de poliandria favorecida pelo infanticídio das raparigas, que criava à partida um desequilíbrio entre os sexos. Quando a administração britânica proibiu este último costume, os Toda continuaram a praticar a poliandria, com a diferença de que, em vez de se partilhar uma única mulher, os irmãos poderiam tomar várias.

Como no caso dos Nayar, não se poderia interpretar um sistema tão afastado da família conjugal com uma sobrevivência. Ele surgiu numa época relativamente recente, resultado inesperado de um conflito entre os costumes locais e a vontade do colonizador.

Seria pois errado abordar o estudo da família com um espírito dogmático. A cada instante, o objecto que se pensava entender oculta-se. Dos tipos de organização social que prevaleceram em etapas muito antigas da história da humanidade não conhecemos muito. Mesmo no que respeita ao paleolítico superior — não considerando as obras de arte, difíceis de interpretar —, os restos de ossadas, e utensílios líticos, velhos de uma a duas dezenas de milénios, são pouco propícios para nos esclarecerem sobre a organização social e sobre os costumes. Também ao percorrer o imenso repertório das sociedades humanas, sobre as quais possuímos informações desde Heródoto, tudo quanto se pode dizer, do ponto de vista que nos interessa, é que a família conjugal surge nelas com muita frequência e que, onde quer que seja, que ela pareça falhar, se trata geralmente de sociedades muito evoluídas e não, como se poderia esperar neste caso, de sociedades mais rudimentares e mais simples. Em contrapartida, existem tipos de família não conjugal (polígama ou não); só este facto basta para convencer de que a família conjugal não provém de uma necessidade universal, sendo, pelo menos, concebível que uma sociedade possa existir e manter-se sem ela. Dal o problema: se a universalidade da família não é o efeito de uma lei natural, como explicar que a encontremos por quase todo o lado? Para avançar na direcção de uma solução, tentemos definir a família, não de maneira indutiva, adicionando as informações recolhidas nas sociedades mais diversas, nem nos limitando à situação que prevalece na nossa, mas sim construindo um modelo reduzido de alguma propriedade invariante que um rápido golpe de vista nos permitiu já discernir. Essas propriedades invariantes, ou caracteres distintivos da família, são os seguintes:

1) A família tem a sua origem no casamento;

2) Ela inclui o marido, a mulher, os filhos nascidos da sua união, formando um núcleo em torno do qual outros parentes se podem, eventualmente, agregar;

3) Os membros da família estão unidos entre si por:

- a) Laços jurídicos;
- b) Direitos e obrigações de natureza económica, religiosa, ou outra;
- c) Uma rede precisa de direitos e proibições sexuais e um conjunto variável e diversificado de sentimentos, como o amor, o afecto, o respeito, o medo, etc.

Examinemos, um após outro, estes três aspectos.

Diferenciámos dois grandes tipos de casamento: monogâmico e poligâmico, e é preciso sublinhar que o primeiro, de longe o mais vulgar, é-o ainda mais do que um inventário rápido deixaria pensar. Entre as sociedades ditas poligâmicas, um bom número são-no no pleno sentido da palavra; mas, outras estabelecem uma diferença entre a «primeira» esposa gozando sozinha de todas as prerrogativas do estado matrimonial, e as esposas secundárias, que não são nunca mais do que concubinas oficiais. Por outro lado, em todas as sociedades polígamas poucos homens podem, de facto, ter várias mulheres. O que é fácil de perceber, uma vez que, em qualquer população, o número de homens e mulheres é aproximadamente o mesmo, com um desnível normal de cerca de dez por cento em favor de um ou outro sexo. A prática da poligamia depende, assim, de determinadas condições: quer por que se suprima voluntariamente as crianças de um dos dois sexos (costume verificado em alguns casos, como o infanticídio das raparigas entre os Tuda), quer porque a esperança de vida difere conforme o sexo, como, por exemplo, entre os Inuit ou em várias tribos australianas em que os homens morrem mais cedo do que as mulheres, devido aos perigos a que se expõem na caça à baleia ou então na guerra. Também é preciso considerar o caso de sociedades fortemente hierar-

quizadas, onde uma classe privilegiada devido à idade, à riqueza, ou por prerrogativas mágico-religiosas, se atribuiu uma fracção substancial das mulheres do grupo, em desfavor dos membros mais jovens ou menos bem aquinhoados.

Conhecem-se sociedades, sobretudo em África, em que é preciso ser-se rico para ter muitas mulheres (devido ao casamento por compra), mas onde, ao mesmo tempo, uma pluralidade de esposas permite ao homem enriquecer ainda mais: ele dispõe, desse modo, de um excedente de mão-de-obra, constituído pelas próprias mulheres e pelos seus filhos. No entanto, é evidente que a poligamia erigida em sistema encontraria automaticamente o seu limite nas modificações de estrutura que ela iria impor à sociedade.

A predominância do casamento monogâmico não tem, pois, nada de surpreendente. Que a monogamia não é um atributo da natureza humana, basta a existência da poligamia em numerosas sociedades, e sob modalidades diversas, para o confirmar. Mas se a monogamia constitui a forma mais frequente isso acontece simplesmente porque, numa situação normal e na ausência de uma disparidade voluntária ou involuntariamente introduzida, qualquer grupo humano compreende mais ou menos uma mulher para cada homem. Nas sociedades modernas, razões morais, religiosas e económicas conferem ao casamento monogâmico um estatuto oficial (não sem proporcionar toda a espécie de meios para conformar a regra: liberdade pré-nupcial, substituição, adulterio...). Em sociedades onde não existe qualquer tipo de preconceito contra a poligamia, ou que até mesmo lhe concedem honras, a falta de diferenciação social ou económica pode conduzir ao mesmo resultado: cada homem não tem nem os meios nem o poder de se oferecer mais de uma mulher; assim, é preciso fazer da necessidade virtude.

Quer o casamento seja monogâmico ou poligâmico (e, neste último caso, polígamico ou poliandrico, ou mesmo os dois ao mesmo tempo), quer se obtenha um cônjuge por livre escolha, quer por respeito de uma regra prescritiva ou preferencial, quer ainda por obediência à vontade dos seus ascendentes, em todos os casos se impõe uma distinção entre o casamento, laço legal, socialmente aprovado, e as uniões

temporárias ou permanentes resultantes da violência ou do consentimento. Pouco importa que a intervenção do grupo seja expressa ou tácita; o que conta é que cada sociedade disponha de um meio para distinguir as uniões de facto das uniões legítimas. Isso consegue-se de várias maneiras.

No seu conjunto, as sociedades atribuem um grande valor ao estado conjugal. Onde quer que existam classes etárias, sob uma forma difusa ou institucional, tende-se a enfileirar numa categoria os jovens adolescentes e os adultos solteiros, numa outra os adolescentes mais velhos e os maridos sem filhos, numa terceira os adultos casados na plena posse dos seus direitos, regra geral após o nascimento do primeiro filho: distinção tripartida reconhecida não só por muitos povos ditos primitivos, como também pelas comunidades camponesas da Europa ocidental, quanto mais não fosse por ocasião de cerimónias e banquetes, até ao princípio do século xx. Ainda hoje, no sul da França, os termos «rapaz novo» e «solteiro» são muitas vezes tomados como sinónimos (tal como, no francês vulgar, os termos «rapaz» e «solteiro»), dando como resultado que a expressão corrente, mas já significativa, «um solteiro», se torna aí, de maneira ainda mais reveladora, em «um rapaz velho» (1).

O celibato surge mesmo como repugnante e condenável, para a maior parte das sociedades. Não é exagero dizer-se que os solteiros não existem nas sociedades sem escrita, pela simples razão de que eles não poderiam sobreviver. Lembremo-nos de ter reparado um dia, numa aldeia bororo do Brasil central, num homem com cerca de trinta anos, de aspecto descuidado, aparentemente mal alimentado, triste e solitário, que comecei

(1) Sendo difícil de traduzir com completa correcção palavras com sentidos subjacentes por vezes muito diversos das mesmas palavras na nossa língua, optámos por «rapaz novo» para «jeune homme», cujos sinónimos em português são *rapaz, jovem, novo, moço*. Para a palavra «garçon», os sinónimos em português são mais ou menos os mesmos, pelo que optámos por *rapaz*. Parecem-nos estes os termos mais adequados ao sentido subjectivo das palavras francesas, no contexto em que surgem. O mesmo quanto a «un vieux jeune homme», que optámos por traduzir por «um rapaz velho». (N. do T.)

por crer estar doente. «Ah, não»; responderam às perguntas que fiz, «é um solteiro». E a verdade é que, numa sociedade em que reina a divisão do trabalho entre os sexos e em que só o estado conjugal permite ao homem rozar dos produtos do trabalho feminino — incluindo-se aí o catar dos piolhos e outros cuidados a dar aos cabelos, a pintura do corpo, além da jardinagem e da cozinha (uma vez que a mulher bororo cultiva o solo e faz cerâmicas) —, um solteiro é somente metade de um ser humano.

O que é verdadeiro para um solteiro é-o também, num menor grau, para o casal sem filhos. Não há dúvida que os esposos poderiam levar uma vida normal e prover às suas necessidades, mas muitas sociedades recusam-lhes um lugar integral, não somente no seio do grupo, como também para além do grupo na sociedade dos antepassados, tão importante, senão mais, que a dos vivos; porque ninguém pode esperar ascender ao lugar de antepassado se não houver descendentes que lhe rendam culto. Por fim, o órfão partilha muitas vezes o lugar do solteiro. Algumas línguas fazem duas palavras os mais graves insultos; equiparam-se por vezes os solteiros e os órfãos aos doentes e aos feituçeiros, como se estas condições resultassem de uma mesma maldição sobrenatural.

Podemos acontecer que a sociedade exprima de maneira solene o interesse que atribui ao casamento dos seus membros. Assim acontece entre nós, em que os futuros esposos, se tiverem a idade estabelecida pela lei, devem publicar os banhos e depois garantir os serviços de um representante autorizado do grupo para celebrar a sua união. A nossa sociedade não é certamente a única que subordina o acordo dos seus indivíduos ao da autoridade pública, mas o mais frequente é o casamento interessar não tanto a pessoas privadas, por um lado, e à sociedade global, por outro, mas antes as comunidades mais ou menos inclusivas de que cada particular é uma parcela: famílias, linhagens, clãs; e é entre estes grupos, não entre as pessoas, que o casamento cria um laço. Há várias razões para tal.

Mesmo sociedades de nível técnico e económico muito baixo atribuem uma tão grande importância ao casamento que os pais preocupam-se desde muito cedo com encon-

trar um cônjuge para os seus filhos; assim, estes ficam pro-  
metidos a partir da infância. Além disso, e por um paradoxo  
sobre o qual nos será necessário vir a debruçar-nos, se cada  
casamento dá lugar ao nascimento de uma nova família, é a  
família, ou melhor, são antes as famílias que produzem o casa-  
mento, principal meio socialmente aprovado de que dispõem  
para se aliarem umas às outras. Como se costuma dizer na  
Nova Guiné, o casamento tem menos por objectivo a procura  
de uma esposa do que o de obter cunhados. Desde que foi  
reconhecido que o casamento une mais os grupos que os  
indivíduos, muitos costumes ficaram esclarecidos. Compreen-  
de-se porque razão, em diversas regiões da África que traçam  
a descendência em linha paterna, o casamento não se torna  
definitivo senão quando a mulher dá à luz um filho: só com  
esta condição é que o casamento cumpriu a sua função, que  
é perpetuar a linhagem do marido. O levirato e o sororato  
dependem dos mesmos princípios: se o casamento cria um  
laço entre os grupos, estes podem ser, logicamente, obrigados  
a substituir o cônjuge em falta, que tinham fornecido antes,  
por um irmão ou uma irmã. Por morte do marido, o levirato  
consiste num direito preferencial, dos seus irmãos solteiros  
sobre a viúva (ou, expresso por outras palavras, um dever,  
partilhado pelos irmãos sobreviventes, de tomar conta da viúva  
e dos seus filhos). De igual modo, o sororato constitui um  
direito preferencial sobre as irmãs da mulher se o casamento  
for poligâmico, ou, em caso de monogamia, permite ao marido  
que exija uma irmã em lugar da sua mulher se esta for estéril,  
se a sua conduta justificar o divórcio, ou se ela morrer. Mas,  
seja qual for a maneira como a sociedade se declare parte  
interessada no casamento dos seus membros — pelo canal dos  
grupos particulares aos quais estes pertenciam, ou, mais direc-  
tamente pela intervenção do poder público —, continua a ser  
verdade que o casamento não é, jamaiz foi, nem pode vir a  
ser um assunto privado.

É preciso recorrer a casos tão extremos como o dos Nayar  
para encontrar sociedades em que não existe, nem que seja tem-  
porariamente, uma união de facto entre o marido, a mulher

e os filhos. Mas não esqueçamos que se este núcleo constitui,  
entre nós, a família legal, muitas sociedades decidiram de outro  
modo. Quer por instinto, quer por tradição ancestral, a mãe  
cuida dos seus filhos e é feliz por fazê-lo. É provável que  
disposições psicológicas expliquem também que um homem,  
vivendo em intimidade com uma mulher, sinta afecto pelas  
crianças que esta dá à luz e das quais ele segue de perto o  
crescimento físico e o desenvolvimento mental, mesmo que  
as creanças oficiais lhe neguem qualquer papel na sua procria-  
ção. Algumas sociedades procuram unificar estes sentimentos  
através de costumes como o da *cuvaca*: que o pai partilhe  
simbolicamente as indisposições (naturais ou impostas pelo  
uso) da mulher grávida ou em trabalho de parto foi muitas  
vezes explicado pela necessidade de consolidar tendências e  
atitudes que, tomadas por si sós, talvez não ofereçam uma  
grande homogeneidade.

No entanto, a maior parte das sociedades não dão muita  
atenção à família elementar, tão importante para algumas de  
entre elas, incluindo a nossa. Regra geral, como vimos, são os  
grupos que contam e não as uniões particulares entre indiví-  
duos. Além disso, muitas sociedades insistem em determinar  
o parentesco das crianças quer pelo grupo do pai, quer pelo  
da mãe e conseguem-no com a nítida separação dos dois tipos  
de laços, reconhecendo um em exclusão do outro, ou então  
atribuindo-lhes campos de aplicação distintos. Por vezes, os  
direitos sobre a terra são herdados de uma linha, os privilégios  
religiosos e as obrigações de outra; outras vezes, o estatuto  
social e o saber mágico são igualmente repartidos. Poderia-  
mos citar inúmeros exemplos de todas as fórmulas, provenien-  
tes da África, da Ásia, da América ou da Oceania. Para citar  
apenas um, os índios Hopi, do Arizona, dividem cuidadosa-  
mente diferentes tipos de direitos jurídicos e religiosos entre  
as linhas paterna e materna; mas, ao mesmo tempo, a frequên-  
cia dos divórcios tornava a família tão instável que muitos  
pais não viviam sob o mesmo tecto que os seus filhos, pois  
as casas pertenciam às mulheres e as crianças seguiam, em  
direito, a linha materna.

A fragilidade da família conjugal parece ser muito vul-  
gar nas sociedades estudadas pelos etnólogos, o que não impede

que nelas se attribua valor à fidelidade entre os esposos e aos laços affectivos entre pais e filhos. Mas estes ideais morais situam-se num registo diferente das regras de direito, as quaes, com grande frequência, traçam o parentesco exclusivamente em linha paterna ou em linha materna, ou então distinguem os direitos e as obrigações respectivamente affectadas a cada linha. Conhecem-se casos-limite, como o dos Émerillons, pequena tribo da Guiana Francesa, a qual, há uns trinta annos, não excedia os cinquenta membros. Nesta época, o casamento era tão precário que cada individuo, durante a sua existência, poderia desposar, em successão, todos os do outro sexo: também se conta que a lingua tinha nomes especiais para distinguir de qual das, pelo menos, oito uniões consecutivas tinham saído as crianças. Trata-se neste caso, provavelmente, de fenómenos recentes, explicáveis pelo muito pequeno numero de pessoas do grupo e pelas condições de existência, gravemente alteradas desde há um ou dois séculos atrás. Mas, por exemplos como este, é evidente que existem casos em que a familia conjugal se torna praticamente inatingível.

Em contrapartida, outras sociedades dão uma base mais ampla e mais firme à instituição familiar. Assim, por vezes até ao século XIX, havia várias regiões europeias em que a familia, unidade-base da sociedade, era de um tipo a que se pode chamar mais doméstico do que conjugal. O mais velho dos ascendentes ainda vivo, ou uma comunidade de irmãos saídos de um mesmo ascendente já falecido, detinha o conjunto dos direitos de fundiários, exercia a sua autoridade sobre o grupo familiar e dirigia a exploração agricola. O *bratvo* russo, a *zadruga* dos Eslavos do Sul, a *maison* franceza, eram grandes familias constituídas em torno de um velho pelos seus irmãos, pelos filhos, sobrinhos e netos e suas esposas, as filhas, sobrinhas e netas solteiras, e assim successivamente, até aos bisnetos. Em inglês, chama-se *joint families*, em francês «familias extensas», a tais formações, que incluem até várias dezenas de pessoas que vivem e trabalham sob uma autoridade comum: termos cômodos, mas enganadores, pois levam a acreditar que essas enormes unidades se compõem, desde o incio, de diversas pequenas familias conjugais associadas. Ora, mesmo entre nós, a familia conjugal não obteve um

reconhecimento legal senão ao cabo de uma evolução historica muito complexa, só em parte attribuível a uma progressiva tomada de consciencia do seu fundamento natural; porque esta evolução consistiu em dissolver a familia extensa, para dela não deixar subsistir senão um núcleo, no qual, a pouco e pouco, se concentrou um estatuto juridico que anteriormente regia conjuntos muito mais vastos. Neste sentido, não cairemos em erro se rejeitarmos termos como estes de *joint family*, ou de «familia extensa»: é a familia conjugal que convém denominar, de preferéncia, de «familia restrita».

Vimos que quando a familia tem um fraco papel funcional tende a descer abaixo do próprio nível conjugal. No caso inverso, ella actualiza-se por cima. Tal como existe nas nossas sociedades, a familia conjugal não é, pois, a expressão de uma necessidade universal nem está tão pouco inscrita no âmago da natureza humana: ella representa uma solução intermédia, um certo estado de equilibrio entre fórmulas que se opõem a ella e que outras sociedades effectivamente preferiram.

Para completar o quadro, é necessário, enfim, considerar os casos em que a familia conjugal existe, mas sob formas que certamente não seriamos os únicos a julgar incompatíveis com os fins que os humanos se propõem quando fundam um lar. Os Tchuktchec da Sibéria oriental não viam inconveniente no casamento de uma rapariga de vinte e tal annos com um petiz de dois ou três annos. A jovem mulher, muitas vezes já mãe, se tivesse amantes, criava ao mesmo tempo o seu filho e o seu pequenino marido. Na América do Norte, os Mojave observavam a prática inversa: um homem adulto desposava uma rapariguinha de tenra idade e tomava conta dela até estar em condições de cumprir os seus deveres conjugais. Considerava-se que tais casamentos eram muito sólidos: a recordação dos cuidados paternais prodigalizados pelo marido à pequena esposa reforçava, acreditavam, o affecto natural entre os esposos. Conhecem-se casos análogos nas regiões andinas e nas regiões tropicais da América do Sul e também na Melanésia.

Por muito bizarros que nos possam parecer, estes tipos de casamento ainda têm em conta a differença dos sexos, condição essencial a nossos olhos para a fundação de uma familia

(embora as reivindicações dos homossexuais comecem a abrir-lhes fendas). Mas, em África, mulheres de alta posição tinham muitas vezes o direito de desposar outras mulheres, que amantes autorizados engravidavam. A mulher nobre tornava-se o «pai» legal das crianças e, segundo a regra patrilinear em vigor, transmitiam-lhes o seu nome, a sua posição e os seus bens. Em outros casos, a família conjugal servia para procriar as crianças, mas não para as criar, pois as famílias rivalizavam entre si para adoptar os seus respectivos filhos (se possível, de uma posição mais alta); assim, acontecia por vezes que uma família retinha o filho de uma outra mesmo antes de ele nascer. Costume era frequente na Polinésia e numa parte da América do Sul. Podemos aproximar-lhe o hábito de confiar os rapazes a um tio materno, testemunhado entre os povos da costa noroeste da América do Norte até uma época recente e entre a nobreza europeia da Idade Média.

*D. Afonso Henriques - JEAS (Venezia)*

Durante séculos, a moral cristã teve o comércio sexual por um pecado, se não se produzisse dentro do casamento e com a finalidade de fundar uma família. Conheceram-se outras sociedades, aqui e ali, que limitam da mesma forma a sexualidade lícita, mas são raras. Na maior parte dos casos, o casamento nada tem que ver com o prazer dos sentidos, pois existe toda a espécie de possibilidades a este respeito, fora do casamento e por vezes em oposição a ele. Na Índia central, os Muria, de Bastar, metem os rapazes e as raparigas púberes em casas comuns, onde gozam de uma completa liberdade sexual; mas quando chega o tempo do casamento proibem-na entre aqueles e aquelas que anteriormente eram amantes, de modo que no seio da comunidade aldeã todos os homens desposam mulheres que eles sabem terem sido amantes do seu ou dos seus vizinhos.

Regra geral, as preocupações de ordem sexual intervêm assim pouco nos projectos matrimoniais. Pelo contrário, são as de ordem económica que desempenham um papel de primeiro plano, pois é sobretudo a divisão do trabalho entre os sexos que torna o casamento indispensável. Ora isto tanto acontece com a divisão sexual do trabalho, como com a fami-

lia: esta também assenta mais sobre um fundamento social do que sobre um fundamento natural. É evidente que, em todos os agrupamentos humanos, são as mulheres que trazem as crianças ao mundo, que as alimentam e as criam, enquanto que os homens encarregam-se da caça e da guerra. No entanto, mesmo esta divisão aparentemente natural das tarefas nem sempre foi nítida: os homens não dão à luz, mas, nas sociedades em que se pratica a cuvada, eles devem conduzir-se como se o fizessem. E há uma grande diferença entre um pai Nambikwara que vela ternamente o seu bebé, que o limpa quando ele se suja, e o nobre europeu, a quem, não há muito tempo, levavam cerimoniosamente os filhos, saídos por alguns instantes dos aposentos das mulheres onde ficavam confinados até estarem em idade de aprender a equitação e a esgrima. Em contrapartida, as jovens concubinas do chefe Nambikwara desdenham os trabalhos domésticos e preferem acompanhar o esposo nas suas expedições aventurosas. Talvez um costume do mesmo género, assinalado em outras tribos sul-americanas, onde uma categoria especial de mulheres, semicortesãs, semiservas, ficavam solteiras e seguiam os homens para a guerra, tenha estado na origem da lenda das Amazonas.

Quando se considera ocupações que se opõem de maneira menos marcada do que os cuidados para com as crianças e a guerra, torna-se ainda mais difícil de compreender regras gerais que rejam a divisão do trabalho entre os sexos. As mulheres Bororo cultivam a terra, mas entre os Zuni são os homens; conforme a tribo considerada, a construção das casas ou dos abrigos, a cerâmica, a tecelagem, a cestaria competem a um ou ao outro sexo. É então preciso distinguir o facto da divisão do trabalho, praticamente universal, e as modalidades segundo as quais, aqui e além, as tarefas são repartidas entre os sexos. Essas modalidades dependem, também elas, de factores culturais; elas não são menos artificiais do que as formas da própria família.

Uma vez mais, por consequência, nos vemos confrontados com o mesmo problema. Se as razões naturais, que poderiam explicar a divisão sexual do trabalho, não parecem decisivas a partir do momento em que nos afastamos do terreno sólido das diferenças biológicas, se as modalidades da divisão do

trabalho variam de uma sociedade para outra, por que razão existe? Já nos pusemos a mesma questão a propósito da família: o facto da família é universal, as formas sob as quais ela se manifesta não têm qualquer pertinência, pelo menos no que respeita à necessidade natural. Mas, após termos encarado o problema sob vários aspectos, talvez estejamos em melhor situação para nos apercebermos o que eles têm em comum e de discernir alguns traços gerais que fornecem um princípio de resposta. No domínio da organização social, a família surgiu como uma realidade positiva (há mesmo quem diga a única) e, por este facto, nós somos levados a defini-la exclusivamente por meio de caracteres positivos. Mas, de cada vez que tentamos demonstrar o que é a família, devíamos, ao mesmo tempo, dar a perceber o que ela não é, e talvez esses aspectos negativos tenham tanta importância como os outros. O mesmo para a divisão do trabalho: verificar que um sexo está encarregado de determinadas tarefas equivale a verificar que elas estão proibidas ao outro sexo. Vista nesta perspectiva, a divisão do trabalho institui um estado de dependência recíproca entre os sexos.

Este carácter de reciprocidade também pertence, evidentemente, à família encarada sob o ângulo das relações sexuais. Nós proibimo-nos de o reduzir a este aspecto, pois, como se viu, a maior parte das sociedades não estabelecem entre família e sexualidade esta ligação íntima que se afirmou na nossa. Mas, como se acaba de fazer para a divisão do trabalho, também pode definir-se a família por uma função negativa: desde sempre e em toda a parte, a existência da família implica proibições, tornando impossíveis, ou, pelo menos, condenáveis, certas uniões.

Essas restrições à liberdade de escolha variam consideravelmente de uma sociedade para outra. Na antiga Rússia, existia um costume, chamado *svokatchevo*, que concedia ao pai direitos sexuais sobre a jovem esposa do seu filho. Em outras, o filho da irmã exercia um direito simétrico sobre a esposa do seu tio materno. Nós próprios já não levantamos objecções a um novo casamento de um homem com a irmã da sua mulher, prática incestuosa na óptica do direito inglês ainda em vigor em pleno século XIX. E é bom não esquecer que qualquer sociedade conhecida, antiga ou actual, afirma

que se a relação entre cônjuges (e, eventualmente, quaisquer outros, como acabámos de ver) implica direitos sexuais recíprocos, outros laços de parentesco — também eles função da estrutura familiar — tornam as relações sexuais imorais, passíveis de sanções legais, ou simplesmente inconcebíveis. A proibição universal do incesto proclama que os indivíduos, nas relações de pais e filhos ou de irmãos e irmãs, não podem ter relações sexuais e ainda menos casar-se. Algumas sociedades — o antigo Egipto, o Peru pré-colombiano, diversos reinos africanos, polinésios e do Sueste asiático — definiam o incesto de maneira menos rígida e permitiam-no (ou mesmo prescreviam-no), sob certas formas, à família reinante (no antigo Egipto talvez fosse mais alargado), mas não sem lhe fixar limites: com a meia-irmã, ficando excluída a irmã germana, ou então, em caso de casamento com a irmã germana, era a mais velha, ficando excluída a mais nova ...

Depois de este texto ter sido escrito e publicado, há perto de vinte anos, diversos autores especialistas de etnologia animal, quiseram ver na proibição do incesto um fundamento natural. Parece, com efeito, que diversas espécies de animais sociais evitam as uniões sexuais entre indivíduos estreitamente aparentados (estas uniões ou não se produzem, ou produzem-se muito raramente), mesmo que seja apenas porque os mais velhos do grupo expulsam os jovens logo que estes atingem a idade adulta.

Supondo que estes factos, ignorados ou incompletamente publicados há um quarto de século, tenham sido correctamente interpretados pelos observadores, menosprezou-se, ao extrapolá-los, a diferença essencial que separa as condutas animais das instituições humanas: só estas põem sistematicamente em prática regras negativas para criar laços sociais. O que dissemos acerca da divisão sexual do trabalho pode ajudar-nos a compreender: do mesmo modo que o princípio da divisão do trabalho estabelece uma dependência mútua entre os sexos, obrigando-os assim a colaborar no seio de um casal, também a proibição do incesto institui uma dependência mútua entre as famílias biológicas e força-as a engendrar novas famílias, por cujos officios, somente, o grupo social conseguirá perpetuar-se.

Teríamos apreendido melhor o paralelismo entre as duas iniciativas se, para as designarmos, não tivéssemos recorrido a termos tão dissemelhantes como *divisão*, por um lado, e *proibição*, por outro. Se nós tivéssemos chamado à divisão do trabalho «proibição das tarefas» o seu aspecto negativo teria sido igualmente o único apercebido. Inversamente, poríamos em evidência o aspecto positivo da proibição do incesto se a definíssemos como «divisão de direitos de casamento entre famílias». Porque a proibição do incesto estabelece apenas que as famílias (qualquer que seja a concepção que cada sociedade dela tenha) não podem aliar-se senão umas com as outras e não cada uma delas por sua própria conta, consigo mesma.

Nada seria, pois, mais falso do que reduzir a família à sua base natural. Nem o instinto de procriação, nem o instinto maternal, nem os laços afectivos entre marido e mulher e entre pai e filhos, nem a combinação de todos estes factores o explicam. Por muito importantes que eles sejam, estes elementos não poderiam, por si sós, dar nascimento a uma família, e isto por uma razão muito simples: em todas as sociedades humanas, a criação de uma nova família tem como condição absoluta a existência prévia de duas famílias, prontas a fornecer, uma, um homem, outra uma mulher, de cujo casamento nascerá uma terceira família, e assim indefinidamente. Por outras palavras, o que diferencia o homem do animal é que, entre os humanos, uma família não poderia existir se primeiro não houvesse uma sociedade — pluralidade de famílias que reconhecem a existência de laços além dos da consanguinidade — e que o processo natural da filiação não pode seguir o seu curso senão integrado no processo social da aliança.

Como é que os homens chegaram ao reconhecimento desta dependência social da ordem natural é coisa que, provavelmente ignoraremos para sempre. Nada há que permita supor que a humanidade, quando emergiu da sua condição animal, não estivesse dotada logo à partida de uma forma de organização social que, nas suas linhas fundamentais, em nada diferia daquelas que viria a conhecer mais tarde. Na verdade, haveria dificuldade em conceber o que poderia ser uma organização social elementar sem lhe dar por alicerce a proibição do incesto. Porque esta procede sozinha a uma refor-

mulção das condições biológicas do acasalamento e da procriação. Ela não permite às famílias que se perpetuem senão encerradas numa rede artificial de proibições e de obrigações. É apenas aí que se pode situar a passagem da natureza para a cultura, da condição animal para a condição humana e é apenas por aí que se pode compreender a sua articulação.

Conforme Tylor o tinha já compreendido há um século, a explicação final encontra-se provavelmente no facto de o homem ter sabido desde muito cedo que lhe era necessário escolher entre «*either marrying-out or being killed-out*»: o melhor, senão o único, meio para as famílias biológicas não serem empurradas para o extermínio recíproco é unirem-se entre si por laços de sangue. Famílias biológicas que pretendessem viver isoladas, justapostas umas às outras, formariam cada uma delas um grupo fechado, perpetuando-se por si próprio, inevitavelmente em direcção à ignorância, ao medo e ao ódio. Ao opor-se às tendências separatistas da consanguinidade, a proibição do incesto consegue tecer redes de afinidade que dão às sociedades a armação sem a qual nenhuma delas se manteria.

Não sabemos ainda com exactidão o que é a família, mas por aquilo que precede, entrevimos já quais são as suas condições de existência e quais podem ser as leis que comandam a sua reprodução. Para assegurar esta interdependência social das famílias biológicas, os povos ditos primitivos aplicam, no que lhes diz respeito, regras, simples ou complexas mas sempre engenhosas, que por vezes nos são difíceis de compreender com os nossos hábitos de pensar adaptados a sociedades incomparavelmente mais densas e mais fluidas que as deles.

Para nos assegurarmos de que as famílias biológicas não se fecharão sobre si mesmas e não constituirão outras tantas células isoladas, basta-nos proibir o casamento entre parentes muito próximos. As grandes sociedades oferecem a cada indivíduo a ocasião de contactos múltiplos fora da sua família restrita, garantia suficiente de que as centenas de milhar ou de milhões de famílias que constituem uma sociedade moderna não virão a correr o risco de estagnarem. A liberdade de escolha do cônjuge (salvo no seio da família restrita) mantém

aberto o fluxo das trocas entre famílias; produz-se uma mistura contínua e desse movimento de vaivém resulta um tecido social suficientemente homogêneo nas suas graduações e na sua composição.

Condições muito diferentes prevalecem nas sociedades primitivas. O efectivo demográfico pode variar de algumas dezenas a vários milhares de pessoas, mas continua a ser pequeno em relação ao nosso. Por outro lado, uma menor fluidez social impede cada indivíduo de aí encontrar muitos outros fora da povoação ou dos terrenos de caça. Numerosas sociedades tentaram multiplicar as ocasiões de contacto aquando das festas ou das cerimónias tribais. Mas estes encontros ficam, regra geral, circunscritos ao círculo tribal, onde a maior parte dos povos sem escrita vêem uma espécie de família extensa, em cujos limites se detêm as relações sociais. É mesmo frequente que esse povos vão até ao ponto de negarem a dignidade humana aos seus vizinhos. Existem sem dúvida, na América do Sul e na Melanésia, sociedades que prescrevem o casamento com tribos estrangeiras e, por vezes, inimigas; nesse caso, explicam os indígenas da Nova Guiné, «não se procura uma esposa senão entre aqueles com quem se está em guerra». Mas a rede de trocas assim alargada permanece presa num molde tradicional e, mesmo que inclua diversas tribos em lugar de uma só, as suas fronteiras, traçadas de uma forma rígida, raramente são ultrapassadas.

Sob um regime destes, pode ainda conseguir-se que as famílias biológicas se fundam numa sociedade homogênea mediante procedimentos análogos aos nossos, ou seja, proibindo simplesmente o casamento entre parentes próximos e sem recorrer a regras positivas. No entanto, em sociedades muito pequenas, este método não será eficaz se não se com pensar a fraca dimensão do grupo e a falta de mobilidade social por um alargamento dos impedimentos ao casamento. Para um homem, estes estender-se-ão para além da mãe, da irmã e da filha, até incluir todas as mulheres com as quais, por muito longínquo que seja, lhe possam estabelecer um laço de parentesco. Pequenos grupos caracterizados por um nível cultural rudimentar e por uma organização social e política mal esbo-

çada (como certas populações das regiões semidesérticas das duas Américas) oferecem exemplos desta solução.

A grande maioria dos povos ditos primitivos adoptou um outro método. Em lugar de se remeterem ao jogo das probabilidades para que impedimentos ao casamento suficientemente numerosos assegurassem automaticamente as trocas entre famílias biológicas, preferiram estabelecer regras positivas, obrigatórias para os indivíduos e para as famílias, a fim de que entre estas ou aqueles se fizessem alianças de um determinado tipo.

Neste caso, o campo inteiro do parentesco torna-se numa espécie de tabuleiro de xadrez, no qual se desenrola um jogo complexo. Uma terminologia adequada distribui os membros do grupo por categorias, em virtude de princípios segundo os quais a ou as dos pais determinam direcção ou indirectamente as dos seus filhos e, em conformidade com as suas categorias respectivas, os membros do grupo poderão ou não casar-se entre si. Povos na aparência ignorantes e selvagens inventaram assim códigos que teríamos muita dificuldade em decifrar sem a ajuda dos nossos melhores lógicos e matemáticos. Não entraremos nos pormenores destes cálculos, por vezes tão longos que o recurso às máquinas da informática se impõe, e limitar-nos-emos a alguns casos simples, a começar pelo do casamento entre primos cruzados.

Este sistema reparte os colaterais em duas categorias: colaterais «paralelos», se o seu parentesco ascende a germanos do mesmo sexo: dois irmãos ou duas irmãs; e colaterais «cruzados» se ela ascende a germanos de sexos opostos. O tio paterno e a tia materna são, em relação a mim, parentes paralelos; o tio materno e a tia paterna, parentes cruzados. Os primos saídos, respectivamente, de dois irmãos ou de duas irmãs são paralelos entre si e os que saíram, respectivamente, de um irmão e de uma irmã são cruzados. Na geração seguinte, os filhos da irmã — para um homem — e os do irmão — para uma mulher — são sobrinhos cruzados; serão sobrinhos paralelos se — para um homem — nascerem do seu irmão e — para uma mulher — da sua irmã.

Quase todas as sociedades que aplicam esta distinção assimilam os parentes paralelos aos parentes mais próximos na

mesma geração: o irmão do meu pai é um «pai», a irmã da minha mãe é uma «mãe»; chamo aos meus primos paralelos «irmãos» ou «irmãs» e designo os meus sobrinhos paralelos como meus próprios filhos. Com qualquer parente paralelo, o casamento seria incestuoso e, por consequência, proibido. Em contrapartida, os parentes cruzados recebem designações diferentes e é entre eles que obrigatoriamente ou, de preferência a não-parentes, se escolhe o seu cônjuge. Por outro lado, é frequente não existir senão uma única palavra para designar a prima cruzada e a esposa, o primo cruzado e o esposo.

Algumas sociedades levam a distinção ainda mais longe. Umas, proibem o casamento entre primos cruzados e impõem-no ou autorizam-no somente entre os seus filhos: primos cruzados, também, mas em segundo grau. Outras, requintam a noção de primo cruzado e subdividem esses parentes em duas categorias que compreendem, uma, cônjuges permitidos ou prescritos, a outra cônjuges proibidos. Ainda que a filha do tio materno e a da tia paterna sejam do mesmo modo primas cruzadas, encontram-se, estabelecidas por vezes lado a lado, tribos que proibem ou prescrevem quer uma, quer outra. Algumas tribos da Índia consideram a morte preferível ao crime que constituiria, segundo elas, um casamento conforme à regra da sua vizinha.

Difícilmente explicáveis por razões de ordem biológica ou psicológica, estas distinções, e outras que lhes poderíamos acrescentar, parecem privadas de sentido. Elas tornam-se claras, no entanto, à luz das nossas considerações precedentes e se nos lembrarmos de que os impedimentos ao casamento têm essencialmente por objectivo estabelecer uma dependência mútua entre as famílias biológicas. Expressas em termos mais fortes, essas regras traduzem a recusa, por parte da sociedade, de reconhecer à família uma realidade exclusiva. Porque todos estes sistemas complicados de distinções terminológicas, de interdições, de prescrições ou de preferências nada mais são do que processos destinados a repartir as famílias por campos rivais ou aliados, entre os quais poderá e deverá desenvolver-se o grande jogo do casamento.

Consideremos brevemente as regras deste jogo. Todas as sociedades aspiram acima de tudo reproduzir-se; assim, elas

devem possuir uma regra que permita estabelecer a posição dos filhos na estrutura social em função da (ou das) dos pais. A regra da descendência dita unilinear e, neste aspecto, a mais simples: ela torna as crianças membros da mesma subdivisão da sociedade global (família, linhagem ou clã) que a do pai e os seus ascendentes masculinos (descendência patrilinear), ou a da mãe e os seus ascendentes femininos (descendência matrilinear). Também se pode ter em conta, simultaneamente, duas pertencças, ou combiná-las para definir uma terceira, na qual se irá colocar os filhos. Por exemplo, com um pai da subdivisão A e uma mãe da subdivisão B, os filhos serão da subdivisão C; serão da D no caso inverso. Indivíduos C e D poderão casar-se e tanto procriarão filhos A como B, em função das suas pertencças respectivas. Podemos ocupar os nossos ócios a imaginar regras deste género e será de surpreender não se encontrar ao menos uma sociedade que nos ofereça delas um exemplo na sua prática.

Depois de ter sido determinada a regra da descendência, põe-se uma outra questão: quantas formações exógamas compreende a sociedade considerada? Estando o casamento interdito, por definição, no seio do grupo exógamo, deverá haver, pelo menos, um outro, ao qual os membros do primeiro se dirigirão para conseguir um cônjuge. Cada família restrita da nossa sociedade constitui um grupo exógamo; o número desses grupos é tão elevado que se pode esperar que cada um dos seus membros terá uma oportunidade de encontrar onde se casar. Nas sociedades ditas primitivas, esse número é muito mais pequeno, por um lado devido às reduzidas dimensões das próprias sociedades e, por outro lado, também porque os laços de parentesco se estendem muito mais longe do que é o caso entre nós.

Vejamos, primeiro, o caso de uma sociedade de descendência unilinear e que compreenda apenas dois grupos exógamos, A e B. Única solução possível: os homens A casam com mulheres B, as mulheres A casam com homens B. Podemos, pois, imaginar dois homens, respectivamente A e B, trocando entre si as suas irmãs, que se tornarão, cada uma delas, a esposa do outro. Se o leitor quiser fazer o favor de se munir de uma folha de papel e de um lápis para estabelecer a genealogia

teórica resultante de uma tal combinação, verificará que, seja qual for a regra patrilinear ou matrilinear de descendência, os germanos e os primos paralelos cairão num dos dois grupos exógamos e os primos cruzados no outro. É por isso que só os primos cruzados (se o jogo for feito entre dois ou quatro grupos), ou os filhos de primos cruzados (num jogo entre oito grupos; o jogo entre seis constitui um caso intermédio) satisfarão a condição inicial, segundo a qual os cônjuges devem pertencer a grupos diferentes.

Até aqui, limitámo-nos aos casos de grupos exógamos em número par: dois, quatro, seis, oito, e opostos dois a dois. Que acontecerá se a sociedade fosse composta por um número ímpar de grupos? Com as regras precedentes, um grupo permanecerá, se assim se pode dizer, «em branco», sem parceiro com quem pudesse trocar. Assim, é preciso introduzir outras regras, susceptíveis de funcionarem com não importa que número, par ou ímpar, de partes obrigadas às trocas matrimoniais.

Estas regras podem tomar duas formas. Ou as trocas continuarão simultâneas, tornando-se ao mesmo tempo indirectas, ou permanecerão directas, mas com a condição de se escalonarem no tempo. Primeiro caso: um grupo A dá as suas filhas ou as suas irmãs em casamento a um grupo B, B a C, C a D, D a *n* e, finalmente, *n* a A. Quando o ciclo se fecha, cada grupo deu e recebeu uma mulher, embora o grupo a que se dá não seja o mesmo que aquele de que se recebeu. Um esquema fácil de traçar mostra que, com esta fórmula, os primos paralelos recaem, como anteriormente, no grupo em que estão os irmãos e as irmãs; em virtude da regra da exogamia, eles não se podem casar. Mas — e está aí o facto essencial — os primos cruzados subdividem-se em duas categorias, segundo provenham do lado da mãe ou do lado do pai. Deste modo, a prima cruzada matrilinear, ou seja, a filha do tio materno, encontra-se sempre no grupo que dá as mulheres: A se eu for B, B se eu for C, etc.; e, inversamente, a prima cruzada patrilinear, filha da irmã do pai, está sempre no outro grupo a que o meu grupo dá mulheres, mas do qual elas não são recebidas: B, se eu for A, C, se eu for B, etc. Com um sistema destes, por consequência, é normal que se despoze uma

prima cruzada do primeiro tipo, mas e contrário à regra que se despoze uma prima cruzada do segundo.

A outra fórmula conserva o carácter directo da troca, mas este actua então entre gerações consecutivas: o grupo A recebe uma mulher do grupo B; na geração seguinte, ele dá a B a filha nascida do casamento anterior. Se se continuar a dispor os grupos na ordem convencional, A, B, C, D, ..., *n*, o sistema funcionará como se segue: a um nível de geração, o grupo C (tomado como exemplo) dá uma mulher a D e recebe uma de B; na geração seguinte, C compensa B, por assim dizer, e recebe a sua própria compensação de D. Ainda aqui, o leitor armado de um pouco de paciência verificará que os primos cruzados se subdividem em duas categorias, mas que, ao contrário do caso precedente, a filha da tia paterna é o cônjuge permitido ou prescrito, enquanto que a filha do tio materno é o cônjuge proibido.

A par destes casos relativamente claros, existem um pouco por todo o mundo sistemas de parentesco e regras de casamento sobre cujas naturezas se continua a especular: são os casos de Ambrym, nas Novas Hébridas, dos Murrugin, ou Miwuyt, no Noroeste da Austrália; e do vasto conjunto formado pelos sistemas, principalmente americanos e africanos, a que se chama Crow-Omaha, o nome das populações em que eles foram primeiramente observados. Mas, para se decifrar estes e outros códigos, será necessário proceder como temos vindo a fazer, considerando que a análise das nomenclaturas de parentesco, dos graus permitidos, prescritos ou proibidos desvenda os segredos de um jogo muito particular, que consiste, para os membros de uma família biológica, ou suposta sê-lo, em trocar mulheres com outras famílias, dissociando as já constituídas para ir formar outras, as quais, chegado o momento, serão dissociadas para os mesmos fins.

Este trabalho incessante de destruição e reconstrução não implica que a descendência seja unilinear, tal como havíamos postulado ao princípio para facilitar a exposição. É suficiente que, em virtude de um princípio qualquer, que pode ser a descendência unilinear, mas também, de maneira mais vaga, os

laços de sangue ou outros, concebidos de qualquer outra maneira, um grupo cessionário de uma mulher sobre a qual pensa ter autoridade, se considere credor de uma mulher que substitua aquela, quer esta provenha do mesmo grupo a qual foi cedida uma filha ou uma irmã, ou de um terceiro grupo; ou ainda, em termos ainda mais gerais, contanto que a regra social seja a de que todo o indivíduo possa, em princípio, obter um cônjuge para além dos graus proibidos, por forma a que entre todas as famílias biológicas se instaurem e perpetuem relações de permuta que, no total e no campo da sociedade global, se encontrem aproximadamente equilibradas.

Que as leitoras alarmadas por se verem reduzidas ao papel de objectos de troca entre parceiros masculinos se tranquilizem: as regras do jogo seriam as mesmas se se tivesse adoptado a convenção inversa, fazendo dos homens objectos de troca entre parceiros femininos. Algumas raras sociedades de um tipo matrilinear muito desenvolvido formularam as coisas, em certa medida, dessa maneira. E os dois sexos podem acomodar-se a uma descrição do jogo um pouco mais complicada, a qual consistiria em dizer que grupos, cada um deles formados por homens e por mulheres, trocam entre si relações de parentesco.

Mas seja qual for a formulação por que se opte, a mesma conclusão se impõe: a família restrita não é o elemento de base da sociedade e nem tão-pouco é o seu produto. Seria mais justo dizer que a sociedade não pode existir senão opondo-se à família, embora respeitando as suas imposições: sociedade alguma se manteria no tempo se as mulheres não dessem à luz crianças e se não beneficiassem de uma protecção masculina durante a gravidez e enquanto amamentam e criam a sua prole; enfim, se não existissem regras precisas para reproduzir os contornos da estrutura social, geração após geração.

Em relação à família, no entanto, a sociedade não tem como cuidado primeiro o de a proteger e perpetuar. Tudo demonstra, pelo contrário, que a sociedade desconfia da família e que lhe contesta o direito de existir como uma entidade separada. A sociedade não permite às famílias restritas que durem senão por um determinado espaço de tempo, mais

curto ou mais longo segundo os casos, mas com a condição imperativa de que os seus membros, quer dizer, os indivíduos que as compõem, sejam, sem tréguas, deslocados, empurrados, apropriados, cedidos ou devolvidos, por forma a que com os bocados das famílias desmanteladas outras possam ser construídas antes de, por seu turno, caírem em pedaços. A relação das famílias restritas com a sociedade global não é estética, como a dos tijolos com a casa cuja construção eles ajudaram a fazer; esta relação é dinâmica, reúne em si tensões e oposições que se equilibram de maneira sempre precária. O ponto em que se estabelece este equilíbrio, as possibilidades que ele tem de durar, variam até ao infinito, conforme as épocas e os lugares. Mas, em todos os casos, as palavras das Escrituras: «Deixarás o teu pai e a tua mãe», fornecem a regra de ouro (ou, se se preferir, a sua *dura lex*) ao estado de sociedade.

Se a sociedade depende da cultura, a família é, no seio da sociedade, a emanção de exigências naturais com as quais é absolutamente necessário compor; senão, sociedade alguma, nem a própria humanidade, poderia existir. Não se vence a natureza, ensinou Bacon, senão submetendo-se às suas leis. Também a sociedade tem de reconhecer a família e não é de surpreender que, como os geógrafos demonstraram para a utilização dos recursos naturais, a maior deferência para com a natureza se manifeste nos dois extremos da escala em que se desenvolvimento técnico e económico. As que estão no ponto mais baixo não possuem os meios para pagar o preço que seria necessário para se libertarem da ordem natural; as outras, ensinadas pelos seus erros passados (pelo menos, é o que se lhes deseja), sabem que a melhor política é ainda aquela que permite ter em conta a natureza e as suas leis. Assim se explica que a pequena família monogâmica, relativamente estável, ocupe, nas sociedades julgadas muito primitivas e nas sociedades modernas, um lugar muito maior do que no caso dos níveis a que, por comodidade, se pode chamar intermédios.

Todavia, estes deslocamentos do ponto de equilíbrio não afectam o quadro de conjunto. Quando se viaja lentamente e com dificuldade, é necessário fazer paragens frequentes e pro-

longadas; e se se for capaz de viajar muito e depressa, deve-se-á igualmente fazê-lo, embora por razões diferentes, muitas vezes para ganhar fôlego. É também verdade que quantas mais estradas há, mais numerosas são as probabilidades de elas se cruzarem. A sociedade impõe aos seus membros indivíduos, e aos grupos aos quais o seu nascimento os liga, contínuas contradanças. Considerada sob este ângulo, a vida de família não corresponde a nada mais que à necessidade de retardar a marcha nas encruzilhadas e ter nelas um pouco de repouso. Mas a recomendação é de prosseguir a marcha e a sociedade não consiste em famílias, tanto quanto a viagem não se resume às paragens que momentaneamente interrompem o seu percurso. Famílias na sociedade, pode dizer-se, como pausas na viagem, que são ao mesmo tempo a sua condição e a sua negação.

#### CAPÍTULO IV

### 3:UM «ÁTOMO DE PARENTESCO» AUSTRALIANO

Recentemente uma moda espalhou-se entre os nossos colegas de língua inglesa: a de repudiar todas as aquisições da nossa disciplina, de difamar os seus fundadores e os que se lhes sucederam, de afirmar que é preciso «repensar» a etnologia de alto a baixo e que, do seu passado, nada subsiste. Vimos esta embitteração exercer-se sucessivamente sobre Frazer, Malinowski, Radcliffe-Brown e alguns outros. Devido ao lugar ocupado por Radcliffe-Brown nos estudos australianos, é especialmente a ele que se atiram os jovens etnólogos daquele país. Chega a causar espanto que as suas análises e as suas conclusões sejam recusadas em bloco, e de maneira tão destrutiva, por investigadores por vezes da mais alta qualidade, mas que as actuais condições condenam a não conhecer senão grupos indígenas cuja cultura tradicional está profundamente deteriorada: encerrados em missões, de que sofrem a influência desde há décadas, ou levando uma vida precária na orla das cidades, acampados em terrenos vagos ou entre as vias férreas de qualquer estação de triagem... A tais reservas, os vilipendiadores de Radcliffe-Brown opõem acidamente que ele jamais encontrou outra coisa que não indígenas tão aculturados como os de hoje. Talvez; mas, mesmo sem experiência das realidades australianas, estamos no nosso direito de