

JOSEFINA LÚCIA PIMENTA LOBATO DE MELLO

A TEORIA DAS ESTRUTURAS ELEMENTARES EM LÉVI-STRAUSS

Uma nova concepção do parentesco e do casamento

Belo Horizonte

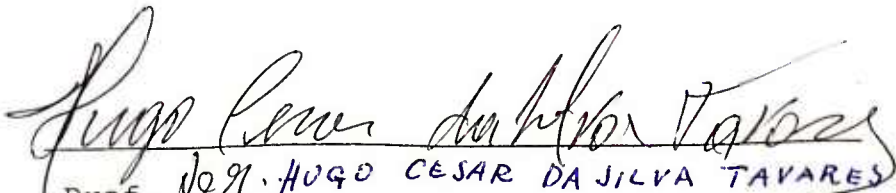
1 9 8 5


ERRATA

- página 9 - linha 20 - onde se lê nautral, leia-se natural
- página 14 - última linha - onde se lê Daí a relevância, leia-se Daí a irrelevância
- página 16 - nota 19 - linha 7 - suprimir Ele pode dar à mulher, pode dar sem receber.
- página 19 - último parágrafo - leia-se: Analisando a diferença entre a situação do homem solteiro e a do casado nestas sociedades, ele constata, inicialmente, que, do ponto de vista da "satisfação sexual", a situação de ambos se equipara. As sociedades "primitivas", mais ainda que a nossa, propiciam aos homens a possibilidade de obter esta satisfação fora das relações matrimoniais:
- página 39 - linha 13 - onde se lê nota 74, leia-se nota 73
- página 40 - linha 16 - penúltima do 1º parágrafo - onde se lê realiza, leia-se realize
- página 45 - linha 11 - onde se lê parece, leia-se aparece
- página 54 - nota 12 - onde se lê (MALINOWSKI. Moeurs et coutumes des melanesiens. nota 1 p. 34) leia-se (MALINOWSKI. Moeurs et coutumes des melanesiens. nota 1 p. 34).
- página 56 - 3º parágrafo - linha 8 - suprimir ou com a expectativa de uma retribuição,
- página 64 - 4º parágrafo - última linha - onde se lê solidão, leia-se solidão
- página 82 - 1º parágrafo - 5a. linha - onde se lê Represnetando, leia-se Representando
- página 94 - 9a. linha - onde se lê o conjunto, leia-se do conjunto

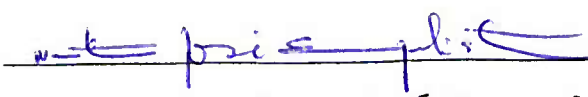
Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção de grau de Mestre em Filosofia.

Dissertação defendida e aprovada pela
~~não aprovada~~
banca examinadora, constituída dos Senho-
res:


Prof. DR. HUGO CESAR DA SILVA TAVARES


Prof. DR. JOSEPH FRANÇOIS PIERRE SANCHIS

Orientador:


Prof. Dr. Walter José Evangelista

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Federal de M. Gerais

Belo Horizonte, 27 de junho de 1985.

Para Paulo, Pedro, Nando e
Ângela.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Walter José Evangelista, cujos seminários propiciaram o desenvolvimento do tema desta dissertação, agradeço por sua esclarecida orientação.

Ao Professor Hugo César da Silva Tavares, minha gratidão pelas valiosas sugestões dadas.

Sou grata ao Professor Joseph François Pierre Sanchis pelo incentivo e apoio que me dispensou, durante a elaboração deste trabalho.

Quelles sont, alors, les raisons de la prédilection que nous éprouvons pour ces sociétés que, faute d'un meilleur terme, nous appelons primitives, bien qu'elles ne le soient certainement pas?

La première, avouons-le franchement, est d'ordre philosophique. Comme l'a écrit M. Merleau-Ponty, "chaque fois que le sociologue (mais c'est à l'anthropologue qu'il pense) revient aux sources vives de son savoir, à ce qui, en lui, opère comme moyen de comprendre les formations culturelles les plus éloignées de lui, il fait spontanément de la philosophie". En effet, la recherche sur le terrain, par quoi commence toute carrière ethnologique, est mère et nourrice du doute, attitude philosophique par excellence. Ce "doute anthropologique" ne consiste pas seulement à savoir qu'on ne sait rien, mais à exposer résolument ce qu'on croyait savoir, et son ignorance même, aux insultes et aux démentis qu'infligent à des idées et à des habitudes très chères, celles qui peuvent les contredire au plus haut degré.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*
deux. Paris, Plon, 1973, p. 37.

INTRODUÇÃO

Em *As estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss faz a teoria de um tipo específico de sistema de parentesco: a estrutura elementar.

Este trabalho de dissertação tem como objetivo determinar os conceitos básicos utilizados na elaboração dessa teoria e indicar certos aspectos da concepção de ciência subjacente ao método estruturalista. As questões que irão norteá-lo se concentrarão em torno de um tema central: há uma diferença radical entre Lévi-Strauss e os teóricos que o antecederam ou sua teoria utiliza apenas uma nova terminologia para expressar os mesmos problemas já levantados ou solucionados anteriormente?

No primeiro capítulo será feita uma caracterização das estruturas elementares que, neste primeiro momento, tendo como ponto de apoio as definições contidas no prefácio da primeira e da segunda edição, não fará menção às leis de troca subjacentes a estes sistemas, uma vez que isto implicaria em uma série de conceitos que só serão desenvolvidos posteriormente.

O segundo capítulo visa expor a forma pela qual a proibição do incesto é explicada e, ao mesmo tempo, detectar a diferença que separa esta explicação das outras com as quais ela é contraposta.

Com este intuito, demonstrarei que para Lévi-Strauss, ao contrário dos autores citados que buscam, em alguma causa biologicamente intrínseca às pessoas interditas, a razão desta interdição, ou que negam a existência desta causa mas permanecem presos às mesmas questões, a proibição do incesto deve ser vista como uma regra que propicia o controle sobre as mulheres e assegura a circulação destas, por meio de dons recíprocos, no seio do grupo social. Demonstrarei também que esta diferença tem sua raiz na maneira pela qual o caráter natural da proibição é concebido. Já quanto ao valor da mulher, isto é, quanto à sua qualidade de bem essencial à vida do grupo, será levantada a hipótese de que ele está relacionado à sua função procriativa. Esta hipótese, além de não ser incompatível com as idéias de Lévi-Strauss, é, de certa forma, sugerida por elas.

O objetivo do terceiro capítulo será o de determinar o que há de inovador na concepção de Lévi-Strauss sobre o princípio de reciprocidade. Para tanto recorrerei às duas fontes clássicas no que se refere aos dons recíprocos: Mauss e Malinowski, a fim de mostrar que, enquanto para estes dois autores o que importa é explicar o que faz com que a coisa dada seja retribuída, para Lévi-Strauss o que importa é determinada as leis que regem este "dar, receber e retribuir", concebidas não no seu sentido jurídico, mas "como uma relação constante entre variáveis".

No quarto capítulo, farei em primeiro lugar uma exposição do modo pelo qual o princípio de reciprocidade é aplicado para explicar as proibições matrimoniais das estruturas elementares. Tal aplicação tornou-se possível, é cla-

ro, somente após ter sido pensado que a troca é o fenômeno fundamental resultante da proibição do incesto, que o casamento é uma troca de mulheres entre homens e que esta é efetivada por meio de dons recíprocos. Depois, procurarei relacionar o modelo, que é o objeto próprio das análises estruturais, com a realidade empírica, a fim de explicar, de forma mais clara, o método estruturalista, tal como ele é praticado em *As estruturas elementares do parentesco*.

Para elaborar este trabalho de dissertação, foram consultadas as duas edições francesas de *As estruturas elementares do parentesco*, a de 1949 e a de 1967, e a portuguesa de 1976, que será designada pela sigla EEP. A edição francesa de 1967, referida pela sigla EEPF, será mencionada somente em casos especiais.

As citações de livros que ainda não foram traduzidos aparecerão em português, sendo suas traduções de minha responsabilidade.

CAPÍTULO I

AS ESTRUTURAS ELEMENTARES E AS COMPLEXAS

As estruturas elementares são definidas por Lévi-Strauss da seguinte forma:

Entendemos por estruturas elementares do parentesco os sistemas nos quais a nomenclatura permite determinar imediatamente o círculo dos parentes e o dos aliados, isto é, os sistemas que prescrevem o casamento com um certo tipo de parente.¹

Esta definição torna-se mais clara quando se percebe que a determinação imediata do círculo dos parentes e o dos aliados implica na predeterminação, pelo sistema de parentesco, das relações matrimoniais, de afinidade e de aliança, isto é, quando se percebe que por aliados são designados os cônjuges, os afins e os aliados propriamente ditos. Com efeito, para Lévi-Strauss, as relações conjugais² e as de afinidade³ são sempre simultaneamente relações de aliança.⁴

A predeterminação das relações matrimoniais⁵ é ênfatisa

¹EEP p. 19.

²Este uso do termo aliança é encontrado, por exemplo, em EEP p. 69 e em Análise estrutural em linguística e em antropologia. (In: LÉVI-STRAUSS. *Antropologia Estrutural*. p. 65).

³Os etnólogos franceses geralmente empregam o termo *alliance* para designar as relações de um indivíduo com os parentes de seu cônjuge.

⁴Apesar de dizer inúmeras vezes que o casamento é um instrumento da aliança, Lévi-Strauss não pensa em momento algum que a troca ou o dom das mulheres seja o único meio de estabelecê-la. (EEP p. 524).

⁵Normalmente, nas sociedades onde existem estruturas elementares, as relações de parentesco organizam não só as relações matrimoniais, como também quase todos os outros direitos e

da, na citação anterior, quando é dito que as estruturas elementares são sistemas "que prescrevem o casamento com um certo tipo de parente" . Já no prefácio da segunda edição é enfatizada de um outro modo:

O critério de uma estrutura elementar... reside inteiramente no fato do cônjuge, quer preferido quer prescrito, ser tal pela exclusiva razão de pertencer a uma categoria de afinidade⁶ {alliance} ou de possuir com Ego⁷ uma certa relação de parentesco.⁸

Em ambas as passagens, vê-se que o cônjuge preferido ou prescrito⁹ pertence ao círculo dos aliados e possui com Ego uma certa relação de parentesco.

De fato, no momento em que duas ou mais unidades unilineares de parentesco mantêm relações de aliança predeterminadas, os cônjuges preferidos ou prescritos tornam-se parentes, a partir da segunda geração. Por exemplo, se os homens do grupo A casarem-se sempre com as mulheres do grupo B, o grupo B passa a conter ao mesmo tempo os aliados e os parentes maternos dos membros do grupo A.

Evidentemente, os parentes referidos só o são no sentido biológico do termo, pois pertencem a dois grupos unilineares diferentes.

As estruturas elementares opõem-se às complexas na medi-

e deveres dos indivíduos, uns em relação aos outros. A dominância do parentesco, apesar da determinação em última instância do econômico, é uma questão discutida pelos antropólogos, que, como Godelier e Terray, procuram aplicar o materialismo histórico ao estudo das sociedades "primitivas".

⁶Somente neste trecho é que, na edição portuguesa citada, a palavra *alliance* (EPPF p. XXI) foi traduzida por afinidade e não por aliança.

⁷O termo latino *Ego* é convencionalmente usado para designar o indivíduo de referência na descrição das relações de parentesco.

⁸EPP p. 30.

⁹Lévi-Strauss utiliza indiferentemente os termos prescritivo e preferencial para se referir às determinações matrimoniais das estruturas elementares. Ele repudia a distinção feita por

dida em que nestas últimas as relações de aliança, no triplo sentido anteriormente referido, não são predererminadas pelo sistema de parentesco. Este limita-se a impedir, pela proibição do incesto, certos tipos de casamentos, deixando a "tarefa de proceder à determinação do cônjuge" a "mecanismos, econômicos ou psicológicos".¹⁰ A razão da prescrição ou da preferência por um determinado cônjuge deve-se, assim, ao "fato da esposa desejada ser loura ou esbelta, ou inteligente, ou porque pertence a uma família rica e poderosa".¹¹

Observando nosso sistema de parentesco, constata-se que, somente após o casamento, os cônjuges encaixam-se neste sistema como genro e nora, cunhado e cunhada, tio e tia, sobrinho e sobrinha dos parentes do outro cônjuge. Seus futuros filhos, por sua vez, tornar-se-ão netos, sobrinhos e primos dos pais, irmãos e sobrinhos de cada um dos cônjuges. Vê-se também que estas relações, que emergem após o casamento, ficam na dependência de uma escolha feita a partir dos critérios mencionados e que nosso sistema de parentesco enquadra-se nas estruturas complexas.

A oposição entre as estruturas elementares e as complexas está vinculada, portanto, a certas diferenças interiores a estes sistemas e não a considerações históricas ou geográficas como o seria, por exemplo, se fossem designados por estruturas elementares os sistemas de parentesco das sociedades "primitivas" e, por estruturas complexas, os das sociedades "civilizadas".

alguns de seus intérpretes entre sistemas prescritivos e preferenciais (EEP p. 28-32).

¹⁰ EEP p. 19.

¹¹ EEP p. 30.

Esta oposição, no entanto, não é rígida "entre os sistemas que indicam o cônjuge e aqueles que o deixam indeterminado, há formas híbridas e equívocas".¹²

Na seqüência de sua exposição, pode-se observar que Lévi-Strauss parte do geral para o particular. Inicialmente, procura explicar a proibição do incesto, que é comum a todos os sistemas de parentesco conhecidos e, posteriormente, sua atenção concentra-se nas prescrições e proibições matrimoniais, peculiares às estruturas elementares, que constituem o objeto de sua reflexão teórica.¹³

o0o

¹²EEP p. 20.

¹³"Reconhecemos, portanto, que um certo número de sociedades denominadas primitivas prendem-se de fato a estruturas de parentesco complexas. Entretanto, como este livro limita-se a tratar da teoria das estruturas elementares, ..." (EEP p. 145).

CAPÍTULO II

A PROIBIÇÃO DO INCESTO

2.1. O CARÁTER NATURAL E CULTURAL DA PROIBIÇÃO DO INCESTO

Para Lévi-Strauss, a proibição do incesto é uma regra, uma vez que é socialmente estabelecida, mas "uma regra que, única entre todas as regras, possui ao mesmo tempo caráter de universalidade".¹

Sob esta perspectiva, ela aparece como um escândalo, pois apresenta ao mesmo tempo os atributos de duas ordens, a da natureza, devido à universalidade; e a da cultura, por ser socialmente imposta.²

A existência em algumas sociedades de casamentos³ que, do ponto de vista da nossa, são considerados como incestuosos, não invalida tal universalidade: significa simplesmente que ela abrange aí um domínio mais restrito do que entre nós. Da mesma forma, podem existir em nossa sociedade certos tipos de casamento que, do ponto de vista de outras, são considerados co

¹EEP p. 47.

²Segundo Lévi-Strauss, os dois critérios, o da regra e o da universalidade, oferecem, dentro de certos limites, o princípio de uma análise ideal, por meio da qual torna-se possível estabelecer que no comportamento humano o que é universal pertence à ordem da natureza e o que é socialmente regulamentado pertence à da cultura.

³Desde este primeiro momento, a proibição do incesto é tratada como uma proibição de casamento e não como uma mera proibição sexual. (EEP p. 47-48).

mo incestuosos. Somente se houvesse exceções no sentido absoluto, isto é, se existissem sociedades nas quais nenhum tipo de casamento entre parentes fosse considerado incestuoso e proibido como tal, o que inegavelmente até hoje não pôde ser demonstrado, é que a universalidade da proibição poderia ser contestada.

Mas não é só sob este ângulo que a proibição do incesto é ao mesmo tempo uma regra social e pré-social. A vida sexual, que ela visa regulamentar, "exprime no seu mais alto grau a natureza animal do homem, e atesta, no próprio seio da humanidade, a sobrevivência mais característica dos instintos".⁴

Este seu duplo caráter, natural e cultural, torna-a ambígua. As diversas teorias anteriores e contemporâneas à de Lévi-Strauss, que, na sua concepção, preocuparam-se quase que exclusivamente em reduzir esta ambiguidade, são classificadas em três tipos principais.

Os partidários do primeiro, que acreditam que a proibição do incesto foi instituída para proteger a espécie humana das conseqüências perniciosas provenientes do casamento entre parentes próximos conservam o caráter natural e cultural da proibição, "mas limitam-se a estabelecer entre um e outro uma conexão extrínseca, constituída por uma atitude racional do pensamento".⁵

Essa explicação, que segue uma crença popular existente em várias sociedades, inclusive na nossa, é vista por Lévi-Strauss como uma racionalização,⁶ *a posteriori*, de uma proibição

⁴EEP. p.50.

⁵EEP. p.62.

⁶"É a relação social, situada além do vínculo biológico, implicado pelos termos 'pai', 'mãe', 'filho', 'filha', 'irmão' e 'irmã' que desempenha o papel determinante. Por este motivo, sobretudo, as teorias que tentam explicar a proibição do incesto pelas conseqüências nocivas das uniões consanguíneas (inclusive numerosos mitos primitivos que sugerem esta interpretação) só podem ser consideradas como racionalizações". (EEP. p. 70).

ção cuja verdadeira causa deve ser procurada em outra parte.⁷

Para melhor compreensão das afirmativas anteriores, é preciso salientar que o caráter natural invocado por estes teóricos não é a universalidade da regra, nem a base instintual da relação à qual ela é imposta, mas os resultados genéticos nefastos do casamento entre parentes próximos, pois, é esta diferença, não explicitada, que lhe permite considerar irrelevante a existência ou não destas conseqüências genéticas.⁸

Os adeptos do segundo reduzem a proibição do incesto a uma mera projeção, no plano social, de um sentimento ligado à natureza humana: o horror do incesto.

Além disso, esta explicação é insatisfatória por outras razões. Primeiro por esta repugnância ser bem duvidosa, na medida em que o incesto é praticado possivelmente com maior freqüência do que se supõe. Depois, porque se houvesse um horror instintivo não seria necessário estabelecer uma proibição, pois, só se proíbe aquilo que pode ser realizado. E principalmente porque, se o incesto é proibido, é por ser considerado como prejudicial à sociedade; logo, é preciso, de qualquer forma, descobrir as razões pelas quais ele ameaça a ordem social.

Tais críticas, formuladas por Lévi-Strauss, dividem-se

⁷ "... a exogamia tem um valor menos negativo do que positivo, afirma a existência social de outrem, e só proíbe o casamento endógamo para introduzir e prescrever o casamento com um grupo diferente da família biológica. Certamente não é porque algum perigo biológico se ligue ao casamento consanguíneo, mas porque do casamento exógamo resulta um benefício social". (EEP, p. 521).

⁸ "A respeito da causalidade biológica, limitar-me-ei agora a dizer, repetindo uma fórmula célebre, que, para explicar as proibições do casamento, a etnologia não tem necessidade dessa hipótese". (EEP, Prefácio da segunda edição, p. 26).

por conseguinte, em duas partes. Em uma é condenada a redução do cultural ao natural e, em outra, é demonstrado que este fenômeno dado como natural é duvidoso e, que, mesmo se não o fosse, seria insuficiente para explicar a proibição do incesto.

Apesar de não ter sido enfatizado, é preciso ressaltar que, ao reduzir o cultural ao natural, esse tipo de explicação o reduz a um natural que nada tem a ver com o concebido por Lévi-Strauss.

O terceiro tipo "vê a proibição do incesto como uma regra de origem puramente social, cuja expressão em termos biológicos é um aspecto acidental e secundário".⁹

Para que estes teóricos a existência de inúmeras sociedades nas quais a proibição recai sobre indivíduos que, apesar de serem considerados como parentes, não têm entre si nenhuma relação de consangüinidade ou só têm uma relação muito distante, demonstra, ao mesmo tempo, que a definição da pessoa proibida nem sempre é feita a partir de um critério biológico e que esta é uma regra de origem puramente social.

Mesmo criticando esta redução, Lévi-Strauss aceita como válida que, em algumas sociedades, é a nomenclatura do parentesco que equipara as pessoas interditas a parentes biológicos. Para ele, além desta aceitação não significar necessariamente que a proibição do incesto seja uma regra de origem puramente social - pressupõe somente que em certas sociedades ela atinge "o fenômeno puramente social pelo qual dois indivíduos sem verdadeiro parentesco acham classificados na classe

⁹EEP p. 57.

dos 'irmãos' ou das 'irmãs', dos pais ou dos 'filhos'"¹⁰ - o fato de que a proibição "não se exprime sempre em função das regras de parentesco real"¹¹ é um dado que deve ser levado em conta na resolução do problema do incesto.

Acrescente-se ainda que seus representantes mais famosos dão uma explicação insatisfatória desta suposta origem, na medida em que fundam uma proibição, comum a todas as sociedades humanas, em uma seqüência tão fortuita, que seria impossível conceber que possa ter ocorrido em todas estas sociedades.

Em consequência, as críticas a este terceiro tipo de explicação dividem-se, também, em duas partes. Na primeira, é condenada a redução do natural ao cultural e, na segunda, é demonstrado que a origem social dada é inconcebível.

E da mesma forma que nas anteriores, também neste caso, a diferença quanto ao caráter natural da proibição não é explicitada. É esta diferença, contudo, que faz com que a aceitação de que a proibição do incesto atinja a um "fenômeno puramente social" não implique na negação do caráter natural desta.

¹⁰ EEP p. 69.

¹¹ EEP p. 69. Lévi-Strauss, nas passagens citadas, usa duas expressões: "verdadeiro parentesco" e "regras de parentesco real", para designar as relações de parentesco que se fundam na consangüinidade e fala em fenômeno puramente social, quando se refere às relações de parentesco entre pessoas que não têm entre si nenhuma relação de consangüinidade ou cuja relação de consangüinidade (o verdadeiro parentesco) não corresponde às relações de parentesco em que estão socialmente enquadradas e sob a qual recai a proibição. Os casos de adoção, em nossa sociedade, por exemplo, estabelecem situações nas quais a proibição do incesto atinge pessoas que não são parentes no sentido biológico. Naquelas onde o parentesco é classificatório, as pessoas que, do ponto de vista do "parentesco real", seriam tios e sobrinhos ou primos e primas, podem ser enquadradas, pela terminologia, na categoria de pais e filhos, irmão e irmã, o que, é preciso observar, não implica no desconhecimento dos pais "verdadeiros".

Tal distinção não nos deve fazer pensar, entretanto, que as relações de parentesco, que se fundam na consangüinidade, sejam mais reais ou verdadeiras que as outras. Não é esta a

Poder-se-ia, porém, pensar que Lévi-Strauss também reduz a proibição do incesto a um fenômeno puramente social, quando, no prefácio da segunda edição de *As estruturas elementares do parentesco*, afirma que a "proibição do incesto explica-se inteiramente por causas sociológicas"¹²

Mas a procura de uma causa sociológica ou de uma origem puramente social não exclui a origem natural da proibição tal como ele a entende, atesta somente que apenas enquanto regra social é que esta pode ser explicada:

*Se a raiz da proibição do incesto está na natureza, entretanto é apenas por seu termo, isto é, como regra social que podemos apreendê-la.*¹³

idéia de Lévi-Strauss nem de outros antropólogos que a usam. Em *Linguagem e sociedade* (In: LÉVI-STRAUSS. *Antropologia cultural*. p. 70), ele diz: "Um sistema de parentesco não consiste nos elos objetivos de filiação ou consangüinidade dados entre os indivíduos, é um sistema arbitrário de representações".

Atualmente, para evitar mal entendidos, procura-se distinguir a *filiação*, vista como princípio que governa a transmissão do parentesco e que atribui a cada indivíduo uma determinada posição social, da *consangüinidade*, que é uma noção biológica:

"*Filiação* e *consangüinidade*" são, pois, duas noções distintas e diferenciadas em todas as sociedades: por exemplo, nas sociedades em que o parentesco se transmite unicamente por via masculina (*filiação patrilinear*), entre o homem e o filho da sua irmã (ou o filho da sua filha) há um laço de *consangüinidade* mas não um laço de *filiação* - um e outro pertencem a dois grupos de parentesco diferentes -; nas sociedades em que o parentesco se transmite por via uterina (*filiação matrilinear*) há um laço de *consangüinidade* entre o pai e o filho, mas este faz parte do grupo de parentesco da mãe - o laço de *filiação* (social) é entre a mãe e o filho, entre o irmão da mãe (*tio materno*) e o filho desta (*sobrinho uterino*), mas não entre o filho e o pai (no fim das contas, este só é considerado como progenitor)." (AGHASSIAN et alii. *Introdução ao vocabulário do parentesco*. In: AUGÉ. org. *Os domínios do parentesco*. p. 21-22).

¹² EEP p. 25. E quando na página 161 é dito que: "Justamente porque abstrai do fator biológico, o casamento de primos cruzados deve permitir não somente estabelecer a origem puramente social da proibição, mas também qual é a natureza dela".

¹³ EEP p. 69. A afirmação de que a raiz da proibição do incesto está na natureza não é contraditória à negação, feita anteriormente, da necessidade de uma definição biológica do grau de parentesco proibido, porque o caráter natural ou biológico da proibição, a que este trecho se refere, nada tem a ver com o caráter biológico negado, mas sim com a base instintual da relação à qual ela é imposta.

O malogro praticamente geral dessas teorias levou alguns sociólogos a confessar sua impotência e a admitir que a proibição do incesto acha-se fora do seu domínio. Já para Lévi-Strauss a análise das causas deste malogro torna possível o reajustamento dos princípios e dos métodos.

A diferença reconhecida e explicitada entre sua explicação e as outras refere-se ao modo pelo qual o duplo caráter, natural e cultural, da proibição deve ser abordado:

A proibição do incesto não é nem puramente de origem cultural nem é puramente de origem natural, e também não é uma dosagem de elementos tomados de empréstimo parcialmente à natureza e parcialmente à cultura. Constitui o passo fundamental graças ao qual, pelo qual, mas sobretudo no qual se realiza a passagem da natureza à cultura.¹⁴

Todavia, conforme foi demonstrado, existe uma diferença quanto ao caráter natural da proibição, que, embora efetiva, não é explicitada.

Quando Lévi-Strauss diz que a raiz da proibição do incesto está na natureza, ele se refere ao fato de que a "regulamentação das relações entre os sexos constitui uma invasão da cultura no interior da natureza"¹⁵ e de que esta regulamentação é imposta de certa forma pela natureza e não aos resultados genéticos nefastos das relações incestuosas ou ao horror instintivo a elas. Daí a relevância dada à possível existên-

¹⁴EEP p. 62.

¹⁵EEP p. 50. Normalmente, quando Lévi-Strauss fala em uma "regulamentação das relações entre os sexos", não está pensando apenas no ato de regular a relação sexual entre o homem e a mulher, mas se referindo a uma regulamentação das relações entre o homem e a mulher em um sentido mais amplo. Neste caso, "as relações entre os sexos" implica, no nível animal, no acasalamento e, no nível social, nas relações matrimoniais, o que, por sua vez, conforme será visto posteriormente, implica na consideração da mulher como valor. (EEP pp. 78, 154, 534 e 537).

cia destes resultados nefastos ou deste horror instintivo. Para ele, a resolução do problema do incesto não depende destas questões.

O encaminhar de suas argumentações não terá nada a ver, portanto, com a procura de alguma causa biologicamente intrínseca às pessoas proibidas de se relacionarem sexualmente, que justifique a interdição do casamento entre elas, como o faz o primeiro e o segundo tipo de explicação, nem com a negação destes fatores biológicos, como o faz o terceiro. O que lhe interessa é "procurar que causas profundas e onipresentes fazem com que, em todas as sociedades e em todas as épocas, exista uma regulamentação das relações entre os sexos."¹⁶

2.2. A REGULAMENTAÇÃO DAS RELAÇÕES ENTRE OS SEXOS

Para descobrir as razões pelas quais em todas as sociedades humanas as relações entre os sexos são regulamentadas, Lévi-Strauss opõe a filiação, vista como uma relação genética entre pais e filhos e não como uma relação social entre pessoas que estão enquadradas pela terminologia do parentesco na categoria de pais e filhos, à aliança, vista como uma "relação entre macho e fêmea"¹⁷ e as analisa segundo o duplo ritmo de receber e dar.

¹⁶EEP p. 61.

¹⁷Este é um uso inusitado do termo aliança. Quanto à "relação entre macho e fêmea" tudo indica que esta se refere à "relação entre os sexos" (Cf. nota 15 deste capítulo) no estágio da vida animal, isto é, à formação de casais tendo em vista a procriação e o cuidado com a prole e não em uma mera relação sexual. Tal inferência se confirma pelo fato de que em A família (In: LÉVI-STRAUSS; GOUGH; SPIRO. *A família; origem e evolução*. p. 34) ele diz explicitamente que o que não conhece regras na natureza são as condições biológicas do acasalamento e da procriação: "O certo é que nunca se insistirá o suficiente no fato de que se a organização social teve um princípio, este só pode

No que se refere ao expesso na filiação, que é um receber e dar gens, a cultural é impotente: "a hereditariedade da criança está integralmente inscrita no interior dos gens veiculados pelos pais. Tais sejam estes, tal será o filho".¹⁸

No que tange à aliança, não é especificado, de uma maneira clara, o que está sendo dado e recebido.¹⁹ É dito somente que a natureza contenta-se em exigir sua realização, mas não a determina:

Ao contrário naquilo que se refere à aliança, a natureza contenta-se em afirmar a lei, sendo indiferente ao conteúdo dela. Se a relação entre pais e fi-

ter consistido na proibição do incesto; isto explica-se pelo fato de que, como mostramos, a proibição do incesto não é mais do que uma espécie de remodelação das condições biológicas do acasalamento e da procriação (que não conhecem regras como se pode ver observando a vida animal) que as compõe a perpetuarem-se unicamente num marco artificial de tabus e obrigações."

¹⁸ EEP p. 70.

¹⁹ Posteriormente, será mostrado que, nas transações matrimoniais, o que está sendo recebido e dado são as mulheres. Entretanto, se pensarmos no processo de fecundação desencadeada pela relação sexual entre macho e fêmea, e é a isto que Lévi-Strauss nos convida a pensar, e aplicarmos a este processo o "receber e dar", poderíamos dizer que o homem, ao fecundar a mulher, pode dar sem receber. Ele pode dar à mulher, pode dar sem receber. Ele pode dar à mulher a possibilidade de ser mãe sem que ela lhe dê em troca a possibilidade de ser pai. Seja no sentido social, dando-lhe o direito de filiar como seus os filhos dela, seja no sentido social e biológico, dando-lhe a possibilidade de saber que o filho que dela nasceu foi gerado por ele. Neste segundo caso seria preciso que ela lhe desse também a exclusividade sexual durante o período em que a criança fosse gerada. *A relação pai e filho não pode, portanto, jamais ser considerada como uma relação natural.* Mesmo quando o vínculo de parentesco coincide com os "elos objetivos de filiação ou consangüinidade", isto é, mesmo quando há entre eles um "parentesco real" (Cf. nota 11 deste capítulo) os laços que os unem não podem ser considerados naturais, pois o reconhecimento da paternidade biológica depende não só do conhecimento do papel do homem e da mulher no processo procriativo, como também da obtenção por parte do homem da exclusividade sexual da mulher, durante o período em que a criança for gerada.

lhos²⁰ é rigorosamente determinada pela natureza dos primeiros, a relação entre macho e fêmea²¹ só é determinada pelo acaso e pela probabilidade.²²

Esta imposição da "relação entre macho e fêmea", aliada à sua indeterminação, que, por ter sua raiz na natureza, é comum a todas as sociedades humanas, faz com que a cultura, "assim como uma fonte jorrante preenche primeiro as depressões que cercam sua origem", preencha sempre e em toda parte, esta "forma vazia"²³. Deste modo, justifica-se ao mesmo tempo a universalidade da proibição e seu caráter de regra:

Porque se a natureza abandona a aliança ao acaso e ao arbitrário, é impossível a cultura não introduzir uma ordem, de qualquer espécie que seja, onde não existe nenhuma. O papel primordial da cultura está em garantir a existência do grupo como grupo, e portanto em substituir neste domínio como em todos os outros, a organização ao acaso.²⁴

Entretanto, resta ainda "a questão de saber porque esta regra apresenta o caráter geral de proibir certos graus de parentesco".²⁵ Após ter sido demonstrado que, em todas as épocas e em todos os lugares, é preciso regulamentar as relações entre os sexos para "garantir a existência do grupo", ainda é preciso demonstrar porque o incesto, da mesma forma, ameaça a "existência do grupo como grupo".

²⁰ Apesar de Lévi-Strauss não especificar explicitamente, é importante lembrar que ele está se referindo à filiação vista do ângulo da genética.

²¹ Cf. nota 17 deste capítulo.

²² EEP p. 71.

²³ EEP p. 71-72.

²⁴ EEP p. 72. Segundo Lévi-Strauss, a observação do comportamento sexual dos macacos superiores, como o orangotango, o chimpazé e o gorila, mostra-nos que entre eles não se pode perceber nenhuma regularidade, tanto nas modalidades das relações sexuais, quanto na determinação das ligações entre os parceiros, isto é, na formação de casais:

"O comportamento instintivo perde a nitidez e a precisão que encontramos na maioria dos mamíferos, mas a diferença é puramente negativa e o domínio abandonado pela natureza permanece sendo um território não ocupado". (EEP. p. 46).

²⁵ EEP. p. 72.

Para tanto, a proibição do incesto é explicitamente tratada como uma proibição matrimonial e vista como uma norma cujo objetivo é regulamentar "a distribuição das mulheres".²⁶ A necessidade desta regulamentação justifica-se pelo fato de que as mulheres constituem um valor²⁷ e, como tal, equiparam-se aos "bens, de um lado escassos e de outro essenciais à vida do grupo".²⁸

O duplo sentido da palavra mulher, tanto em francês quanto em português, pode, no entanto, nos levar a pensar que é o acesso sexual às mulheres que precisa ser regulamentado, enquanto que, na realidade, o que está em questão, é a disputa em torno da obtenção de esposas.²⁹

2.3. O VALOR DA MULHER

Para justificar a escassez das mulheres, apesar do equilíbrio biológico entre os nascimentos masculinos e femininos³⁰,

²⁶EEP p. 73.

²⁷Quando Lévi-Strauss fala em "valor da mulher", está se referindo ao seu caráter de bem essencial à vida do grupo, à sua utilidade para o homem, ou, de acordo com a terminologia marxista, ao seu valor-de-uso. Não lhe interessa determinar seu valor-de-troca. Para ele, uma mulher é sempre trocada por outra mulher.

"Leach parece atribuir-me a absurda idéia que na sociedade Katchin as mulheres são trocadas por bens. Nunca disse nada dessa espécie. É claro que, como em qualquer outro sistema social, as mulheres são trocadas por mulheres". (EEP p.285).

²⁸EEP p. 76. Esta mesma idéia é expressa também em EEP. pp. 83 e 521.

²⁹Para Lévi-Strauss, o desejo de possuir "é, antes de tudo, uma resposta social. E esta resposta deve ser compreendida em termos de poder, ou melhor, de impotência. Quero possuir por que se não possuir não poderei talvez obter o objeto, caso venha algum dia a ter necessidade dele. O 'outro' o conservará para sempre. Não há pois contradição entre propriedade e comunidade, entre monopólio e partilha, entre arbitrário e arbitragem." (EEP p. 125).

³⁰MEILLASSOUX (*Mulheres, celeiros e capitais*, p. 50-56) mostra-nos que o equilíbrio biológico entre os nascimentos masculinos e femininos ocorre somente em populações numerosas. Nas pequenas comunidades pode haver um desequilíbrio, seja

Lévi-Strauss invoca uma tendência inerente ao homem de multiplicação ou, por assim dizer, de acumulação de esposas:³¹

... a tendência polígama profunda cuja existência pode ser admitida em todos os homens, faz aparecer sempre insuficiente o número de mulheres disponíveis ... Por conseguinte, a demanda de mulheres, atual ou virtualmente, está sempre em um estado de desequilíbrio e de tensão.³²

Entretanto, para justificar a equiparação das mulheres aos bens essenciais à vida do grupo e assim explicar o caráter verdadeiramente trágico do desequilíbrio e tensão em sua demanda, provocado por esta tendência polígama, ele abandona a busca de uma explicação universal e limita-se a procurar as razões pelas quais, nas sociedades "primitivas" as mulheres (como esposas) têm um valor fundamental.

Analisando a diferença entre a situação do homem solteiro e a do casado nestas sociedades, ele constata, inicialmente, que, do ponto de vista da "satisfação sexual", mais ainda que a nossa, propiciam aos homens a possibilidade de obter esta satisfação fora das relações matrimoniais:

pelo nascimento de um maior número de mulheres do que de homens, seja pelo inverso. Como a capacidade de fecundação do homem é ilimitada, o déficit no nascimento masculino não ameaça a reprodução destas. Já um déficit no nascimento feminino pode levá-las à extinção. Um dos meios utilizados para solucionar este problema é o *rapto* de mulheres de outras comunidades.

³¹ ENGELS (*A origem da família da propriedade privada e do Estado*, p.49-50) atribui a escassez das mulheres à instituição da "união conjugal por pares" e não a uma tendência polígama profunda inerente ao homem:

"Enquanto nas anteriores formas de família os homens nunca passavam por dificuldades para encontrar mulheres, e tinham até mais do que precisavam, agora as mulheres escasseavam e era necessário procurá-las. Por isto começam, com o matrimônio sindiástico, o *rapto* e a *compra* de mulheres, *sintomas* bastante difundidos, mas nada além de sintomas de uma transformação muito mais profunda, que se havia efetuado. Mac-Lennan, esse escocês, pedante, transformou por arte de sua fantasia tais *sintomas*, que não passam de *simples métodos de adquirir mulheres*, em diferentes classes de famílias, sob a forma de 'matrimônio por rapto' e 'matrimônio por compra'." (Os últimos grifos são meus).

³² EEP. p. 78.

... quase em toda a parte a extrema liberdades das relações pré-maritais, permitiriam aos adolescentes conseguir facilmente uma esposa, se a função de esposa se limitasse às satisfações sexuais.³³

Já do ponto de vista econômico, não se pode dizer o mesmo. Devido à divisão de trabalho entre os sexos, a subsistência para um homem solteiro torna-se quase impossível:

A situação é inteiramente diversa nos grupos onde a satisfação das necessidades econômicas repousa inteiramente sobre a sociedade conjugal e sobre a divisão do trabalho entre os sexos. Não somente o homem e a mulher não têm a mesma especialização técnica, dependendo portanto um do outro, para a fabricação dos objetos necessários às tarefas cotidianas, mas dedicam-se à produção de tipos diferentes de alimentos. Uma alimentação completa, e sobretudo regular, depende por conseguinte desta verdadeira "cooperação de produção" que constitui uma família. "Quanto mais mulheres há, mais há o que comer", dizem os pigmeus, que consideram "as mulheres e as crianças como parte mais preciosa do ativo do grupo familiar". Igualmente as mulheres Hotentote, durante a cerimônia do casamento, celebram em coro o noivo e os homens que como ele, "procuram mulher, embora hoje tenham o suficiente para comer".³⁴ {grifos meus}.

A visão de um jovem índio, numa aldeia do Brasil Central, que se encontrava sombrio, mal cuidado, magro e no estado de mais completa abjeção e cuja causa de tais malefícios decorria unicamente do fato de ser solteiro, "tal era com efeito a única razão desta aparente maldição"³⁵, causou-lhe profunda impressão. A mesma experiência renovou-se frequentemente desde então. E não era somente a vítima direta (o solteiro), que ficava colocada em uma situação insuportável, seus parentes e amigos se viam também em uma situação difícil:

³³EEP. p. 78.

³⁴EEP. p. 78-79.

³⁵EEP. p. 79.

*Não é portanto exagerado dizer que nessas sociedades o casamento apresenta uma importância vital para cada indivíduo. Porque cada indivíduo está duplamente interessado não somente em encontrar para si um cônjuge, mas também em prevenir a ocorrência, em seu grupo, dessas duas calamidades da sociedade primitiva, a saber, o solteiro e o órfão.*³⁶

Mas, curiosamente, o que se evidencia, após todas essas argumentações utilizadas para justificar o valor³⁷ da mulher como esposa nas sociedades "primitivas", é a importância do casamento para ambos, uma vez que tanto o marido quanto a mulher são reciprocamente dependentes do ponto de vista econômico. Por conseguinte, sob este ângulo, seria tão importante para a mulher obter um marido quanto para este obter uma mulher e o destino da solteira, que não foi levado em consideração em momento algum, seria tão trágico quando o do solteiro.³⁸

Em decorrência, é lícito supor que, apesar de Lévi-Strauss afirmar que "a primeira etapa de nossa análise foi justamente destinada a colocar em relevo este caráter de bem fundamental representado pela mulher na sociedade primitiva, e a explicar as razões deste fato"³⁹, as justificativas apresentadas não nos permitem compreender o motivo pelo qual a mulher, nes-

³⁶EEP. p. 79.

³⁷A sua utilidade para o homem.

³⁸Em um artigo escrito posteriormente, Lévi-Strauss chega a reconhecer que a divisão de trabalho segundo os sexos nada mais é do que um dispositivo para torná-los mutuamente dependentes por razões econômicas e sociais, estabelecendo assim, de maneira clara, que o casamento é melhor que o celibato.

"... se as razões naturais que puderam explicar a divisão sexual do trabalho não parecem desempenhar um papel decisivo (pelo menos mal abandonamos a base sólida da especialização biológica das mulheres na produção de filhos), como explicar então a sua existência?... a divisão sexual do trabalho, não é mais do que um dispositivo para instituir um estado recíproco de dependência entre os sexos." (LÉVI-STRAUSS. A família. In: LÉVI-STRAUSS; GOUGH; SPIRO. A família, origem e evolução. p. 30).

³⁹EEP. p. 105.

tas sociedades, é considerada como um valor essencial. Além disso, mesmo se o permitissem, restaria ainda saber se, em outras sociedades, onde uma alimentação completa e regular não depende da sociedade conjugal, a mulher teria também este caráter de bem fundamental.

Na verdade, para ele, o valor da mulher, que não se limita às sociedades "primitivas", é muito mais um postulado do que alguma coisa que precisa necessariamente ser demonstrada. Algumas vezes é dito que a apreensão da mulher como valor "é um ato de consciência primitivo e indivisível",⁴⁰ ou que é uma atitude "psicológica suficientemente documentada".⁴¹ Outras vezes são citados certos aforismas do Oriente: "Para um homem sem mulher não há paraíso no céu nem paraíso na terra... Se a mulher não tivesse sido criada não haveria nem sol, nem lua, nem haveria agricultura nem fogo".⁴² Mas, em momento algum, é dada uma justificativa realmente satisfatória.

Examinando novamente as argumentações anteriores, verifica-se que, quando é dito que as implicações sexuais na "função da esposa" nas sociedades "primitivas" mais ainda que na nossa são secundárias, o que está sendo dito é que elas o são do ponto de vista da "satisfação sexual".

Entretanto, ao se falar sobre a sexualidade da esposa, é preciso levar em conta sua função procriativa.⁴³ Devido às diferenças biologicamente impostas entre o homem e a mulher,

⁴⁰EEP p. 179.

⁴¹EEP p. 172.

⁴²EEP p. 80.

⁴³Esta idéia é sugerida, de certa forma, por Lévi-Strauss, quando diz que a "proibição do incesto não é mais do que uma espécie de remodelação das condições biológicas do acasalamento e da procriação" (Cf. nota 17 deste capítulo); quando afirma que ao "reconhecer e sancionar a união dos sexos e a reprodução a sociedade impõe-se à ordem natural" (EEP p.529); e quando mostra que o que está sendo "comprado" pelo paga-

no processo procriativo, a relação mãe/filhos, isto é, a relação entre a mulher e as crianças que dá à luz, é uma relação imediata. Já a relação pai/filhos é sempre mediata, uma vez que é estabelecida por meio do reconhecimento de que a criança que uma determinada mulher dá à luz é filha do homem que reivindica este direito.

Não estaria aí, nesta não reversibilidade, biologicamente imposta, entre o papel do homem e da mulher no processo procriativo, o valor que a mulher, como esposa, tem para o homem e que este, como esposo, não tem para ela? Não estaria aí a razão da assimetria das relações entre os sexos?⁴⁴ Se assim o for, teríamos de admitir que, por ter sua "raiz na natureza", ela seria comum a todas as sociedades humanas?

2.3.1. *Estaria o valor da mulher ligado à sua função procriativa?*

Normalmente, é por meio do casamento que a paternidade é estabelecida em quase todas as sociedades conhecidas. A maior parte das definições de casamento enfatizam este fato.⁴⁵

mento do preço da noiva é o direito à progênie da mulher. (EEP. p. 305).

⁴⁴ "... a relação entre os sexos nunca é simétrica... são os homens que trocam as mulheres e não o contrário". (EEP. p. 154).

⁴⁵ "Casamento é um complexo de normas sociais que sancionam as relações sexuais entre um homem e uma mulher e que os liga por um sistema de obrigações e direitos mútuos; por meio desta união, os filhos que a mulher dá à luz são reconhecidos como a progenitura legítima de ambos os pais". (AGHASSIAN et alii. Introdução ao vocabulário do parentesco. In: AUGÉ. Org. *Os domínios do parentesco*. p. 41).

"Pois não é o intercuro sexual que constitui o casamento, tanto na Europa como entre povos selvagens. O casamento é um arranjo pelo qual é dado ao filho uma posição legítima na sociedade, determinada pela paternidade e/ou maternidade no sentido social". (RADCLIFFE-BROWN. *Sistemas africanos de parentesco e casamento*; introdução. In: MELLATTI. org. *Radcliffe-Brown*. p. 64).

"Casamento é uma união entre um homem e uma mulher, de tal

Na poliandria, que é uma das formas mais raras de casamento, a paternidade de cada um dos maridos, em relação aos filhos sucessivos da esposa em comum, é estabelecida por meio de uma cerimônia especial. Quando os vários maridos são irmãos, trata-se de uma poliandria adélfica. Neste caso, os filhos podem ser considerados como descendentes legítimos apenas do irmão mais velho ou de todos os irmãos por igual.⁴⁶

Para melhor compreensão das afirmativas anteriores, é preciso distinguir o *pater*, o pai legal,⁴⁷ do genitor. A palavra pai em português, assim como a palavra *father* em inglês e a *père* em francês são ambíguas. Por englobarem os dois sentidos focalizados, seu uso nos faz pressupor que a paternidade sempre e em toda parte provém do reconhecimento social de uma relação biológica, a existente entre um homem e a prole por ele gerada, e que todos os povos da Terra sabem qual é o papel biológico exercido pelo homem na concepção.

Os estudos etnográficos, entretanto, têm demonstrado que há uma enorme variedade de concepções sobre o papel do homem e da mulher no processo procriativo⁴⁸ e que nem sempre a pa-

forma que as crianças nascidas da mulher sejam reconhecidas como descendentes legítimas de ambos". Esta é a definição de "Notes and Queries", citada por LEACH. (Poliandria, herança e definição de casamento: com referência particular ao direito consuetudinário cingalês. In: _____. *Repensando a antropologia*. p. 162).

⁴⁶ AGHASSIAN et alii. Introdução ao vocabulário do parentesco. In: AUGÉ. Org. *Os domínios do parentesco*. p. 44.

⁴⁷ A palavra *pater* será empregada para designar o pai legal, independentemente do fato dele ser o genitor ou não.

⁴⁸ Para alguns povos a criança é gerada tanto pelo homem quanto pela mulher: ambos são considerados como genitores do filho em comum. Para outros, só o homem pode ser considerado como genitor, o papel da mulher se restringe ao de "receptáculo do sêmen" e, para outros, que não os anteriores, a mulher seria a autora única e exclusiva do corpo do filho. Vejamos algumas destas concepções:

"Segundo as idéias Krahô...tanto o homem quanto a mulher contribuem com substâncias que formam o organismo do novo ser humano. Tais substâncias são oriundas dos alimentos que os

ternidade física implica na paternidade social.

Entre os Samo, por exemplo, que habitam os noroeste do Alto-Volta, a paternidade física nem sempre implica na paternidade social:

Toda a rapariga pūbere e pela qual o pai realizou o sacrifício de puberdade, que abre o acesso às relações sexuais (não há, obrigatoriamente, concordância cronológica entre o momento da puberdade real e o da realização do sacrifício pelo pai), antes de ser entregue ao seu marido legítimo, pode entrar em relações socialmente reconhecidas com um homem da sua escolha - mas que não seja nem o seu marido nem qualquer outro homem da linhagem deste - e receba as suas visitas em casa do pai, durante um período que não exceda os três anos. Durante este período, a jovem reside, portanto, sempre em casa do pai e é em casa dele que dará à luz, eventualmente, seu prí

genitores ingerem. Todo homem que tiver relações sexuais com uma mulher grávida, contribui para a formação do organismo do filho que ela traz no ventre. Desse modo, o indivíduo só pode ter uma genitora, mas pode ter mais de um genitor." (MELLATTI. Nominadores e genitores. In: SHADEN. org. *Leituras de etnologia brasileira*. p. 142).

"Os Suyā acreditam que um feto é formado gradualmente pela acumulação do sēmen de um homem no útero de uma mulher. A mulher é considerada apenas como receptáculo do sēmen". (SEEGER. *Os índios e nós*. p. 117).

"A idéia segundo a qual a mulher seria autora única e exclusiva do corpo de seu filho, não cabendo ao homem participação nenhuma na formação do mesmo, é o fator mais importante dentro do sistema legal dos Trobriandeses. Suas concepções sobre o processo da procriação, corroborados por certas crenças mitológicas e animistas, sustentam, sem qualquer sombra de dúvida ou reserva, que o filho é feito da mesma substância que sua mãe, não havendo entre pai e filho vínculos físicos de espécie alguma." (MALINOWSKI. *A vida sexual dos selvagens*. p. 31).

É bom lembrar que, mesmo quando se considera a mãe, aquela que deu a luz à criança, apenas como um "receptáculo", a relação pater/filho é sempre mediada pela mãe, pois, para gerar um filho, o homem precisa primeiro obter uma mulher, que neste caso, mesmo não sendo procriadora, seria, como a terra o é para a semente, o meio necessário para que a criança gerada se desenvolva. Logo, mesmo quando se nega à mulher o papel de genitora e se a considera somente como aquela que deu a luz à criança, um homem tem que afirmar perante os outros homens que uma determinada mulher é "sua mulher" e que os filhos nascidos dela são "seus", tanto no sentido biológico (ele é o genitor), quanto no sentido social (ele é o pater), o que não o livra de, apesar disso, ser enganado, pois, a "sua" mulher pode "se dar" a outros homens sem que ele saiba e, assim dar a luz à crianças das quais ele será o pater e não o genitor.

meiro filho. A nascença desta criança, ou ao fim de três anos, se a união permanece estéril, é levada ao seu marido legítimo, com a criança, a qual é considerada como primogênita da união legítima.⁴⁹

Para mostrar que a paternidade social é geralmente determinada pelo casamento e distingui-la da paternidade física, Radcliffe-Brown cita alguns ditados e relata um costume existente em várias partes da África:

O *dictum* da lei romana era: "pater est quem nuptiae demonstrant". Há um provérbio árabe: "As crianças pertencem ao homem a quem pertence a cama". Havia um grosseiro ditado no inglês arcaico: "Whoso bolet h my kyne, ewere calf is mine" (Quem quer que emprende minhas vacas, suas crias são minhas). A paternidade social, como diferenciada da paternidade física, é enfatizada no provérbio corso: "Chiamu babba a chi mi da pane". Em várias regiões da África há um costume segundo o qual uma mulher pode passar pelo rito do casamento com outra mulher e, desta forma, ficar no lugar de pai (*pater*) da prole da esposa, cujo pai físico (*genitor*) é um amante designado.⁵⁰

Gough também enfatiza o fato de que a paternidade social é usualmente determinada pelo casamento:

A partir do casamento emerge a paternidade social, um vínculo especial de parentesco entre um homem e os filhos(as) de sua esposa, sejam estes ou não seus filhos(as) fisiológicos.⁵¹

Mesmo em sociedades nas quais o sistema de parentesco é matrilinear e, por conseguinte, há um laço de filiação (como princípio que governa a transmissão do parentesco) entre tio

⁴⁹ HÉRITER. O ordenador e o estudo do funcionamento matrimonial num sistema Omaha. In: AUGÉ. org. *Os domínios do parentesco*. p. 135.

⁵⁰ RADCLIFFE-BROWN. Sistemas africanos de parentesco e casamento; introdução. In: MELLATTI. org. *Radcliffe-Brown*. p. 63.

⁵¹ GOUGH. A origem da família. In: LÉVI-STRAUSS; GOUGH; SPIRO. *A família; origem e evolução*. p. 30.

(irmão da mãe) e sobrinho, onde, algumas vezes, a herança (princípio que governa a transmissão dos bens) e a sucessão (princípio que governa a transmissão das funções) se fazem de tio para sobrinho, um homem, ao se casar, obtém o direito de manter uma relação de *pater/filho* com os filhos de sua esposa.

Nestas, o direito à progênie de uma mulher é dividido entre o irmão e o marido desta. Enquanto o primeiro tem o direito de filiar (de incorporar) os filhos de sua irmã ao seu grupo de parentesco, o segundo tem o direito de filiar (de manter uma relação de *pater/filho*) os filhos de sua esposa.

Existe, porém, uma sociedade cuja linhagem é matrilinear e matriloal, o que só ocorre muito raramente: os Nayar de Malabar, que, segundo os autores consultados e que serão citados posteriormente, excluem do seu sistema de parentesco o *pater*.

Para os que aceitam as definições de casamento citadas anteriormente, considerando assim que por meio deste o homem adquire o direito à paternidade das crianças nascidas de sua mulher, só seria possível aos Nayar tal exclusão na medida em que o marido também o fosse.

É esta a opinião de Linton. Para ele as mulheres Nayar teriam um "marido" somente por três dias. Seus amantes, com os quais elas mantêm um relacionamento de duração variável, não podem ser considerados como maridos e muito menos como *pater* dos filhos de ambos:⁵²

⁵² Lévi-Strauss, que também interpreta o casamento Nayar desta forma, cita-os como um exemplo dos artifícios que uma sociedade matrilinear e matriloal, que está em conflito com o "fato fundamental" de que são os homens que trocam as mulheres e não o contrário, tem que apelar para criar uma ordem aproximadamente equivalente a de uma sociedade patrilinear e patriloal (EEP. p. 156).

São os Nayar da Índia, que em seu sistema social não reservam lugar algum a marido e pais. Suas mulheres se casam de acordo com a lei hindu, mas o casamento é contraído com um estrangeiro, termina por um divórcio legal ao fim de três dias e o marido nunca mais entra em cena. A satisfação de necessidades sexuais e a perpetuação do grupo são providas por uma série de aventuras amorosas, que embora socialmente reconhecidas não estabelecem entre as partes, nem entre o homem e seus filhos, laços permanentes. Se os amantes viverem bem, a ligação talvez dure anos, mas pode sempre ser interrompida sem aviso. A mulher domina completamente a situação e pode despedir o amante simplesmente devolvendo o último presente feito por ele. Tem liberdade de possuir vários amantes ao mesmo tempo e não se exige do homem maior fidelidade. A verdadeira unidade - família, nesta sociedade, consiste na mulher e seus filhos e filhas. Os filhos continuam associados depois da morte de sua mãe. O irmão considera a casa de sua irmã como sua própria casa e toma pelos filhos dela aproximadamente o mesmo interesse que um pai tomaria por seus filhos em nossa sociedade. Os Nayar racionalizam este sistema dizendo que sendo eles uma casta guerreira, ganhando sua subsistência principalmente como mercenários, é melhor que seus homens não fundem lares nem assumam os deveres inerentes à paternidade. Ficando livres de tais encargos, podem a qualquer momento, e sem pesares, ser chamados ao campo de luta.⁵³

Já Radcliffe-Brown⁵⁴ e Leach,⁵⁵ embora não tenham dúvidas quanto à exclusão do *pater*, não aceitam a do marido. Para tanto eles se apóiam na concepção de que, para que haja casamento, não é preciso que seja outorgado, necessariamente, ao marido o direito à paternidade das crianças nascidas de sua mulher e o monopólio da sexualidade desta.

Por conseguinte, a união entre a mulher Nayar e seu amante (*sambandham*) é considerada, por Radcliffe-Brown, como casamento, apesar de não proporcionar ao marido nenhum direito legal sobre a mulher e seus filhos, por ser esta, "uma união so

⁵³ LINTON. *O homem*. p. 176-177.

⁵⁴ RADCLIFFE-BROWN. Sistemas africanos de parentesco e casamento; introdução. In: MELLATTI. *Radcliffe-Brown*. p. 146-149.

⁵⁵ LEACH. Poliandria, herança e definição de casamento: com referência particular ao direito consuetudinário cingalês. In: _____. *Repensando a antropologia*. p. 161-167.

cialmente reconhecida que sempre tem alguma permanência e pode continuar pela vida inteira".⁵⁶

*O marido sambandham não levava a mulher para viver com ele, mas visitava-a na casa dela. Ele não tinha qualquer direito legal sobre ela, ou sua propriedade, ou sobre qualquer filho que resultasse da união. Parece que a esposa podia se divorciar de seu marido, pedindo-lhe para interromper suas visitas.*⁵⁷

Quanto ao cerimonial, através do qual é celebrado o pretenso casamento e posterior divórcio entre os Nayar, ele nos mostra que este pode ser interpretado de duas maneiras. Segundo uma delas, o *manavalam*, que pertence a um *taravad*⁵⁸ aliado, ao colocar um ornamento, usualmente de ouro, o *tali*, em uma moça, está se casando com ela, porque este é um ritual de casamento entre alguns povos do sul da Índia. Já outros, como Ayippan, asseguram que entre os Nayar a colocação do *tali* não é nada mais que um rito de iniciação à maturidade feminina.

Como o *manavalam* não se torna o marido real e efetivo da moça, seja por ter se divorciado no fim de três dias, seja por não ter realmente se casado com ela, para Radcliffe-Brown esta polêmica refere-se somente a uma escolha de palavras.

Leach, que define o casamento como um "pacote de direitos" e que considera todas as definições universais de casamento como vãs, mostra-nos que o casamento entre os Nayar, ape

⁵⁶ RADCLIFFE-BROWN. Sistemas africanos de parentesco e casamento; introdução. In: MELLATTI. org. *Radcliffe-Brown*. p. 149.

⁵⁷ RADCLIFFE-BROWN. Sistemas africanos de parentesco e casamento; introdução. In: MELLATTI. org. *Radcliffe-Brown*. p. 149.

⁵⁸ "A unidade importante da estrutura do sistema de parentesco dos naires era um grupo de linhagem matrilinear chamado *taravad*. Ele era constituído de todos os descendentes através das mulheres de uma sô ancestral conhecida, e podia comportar mais de cem pessoas". (RADCLIFFE-BROWN. Sistemas africanos de parentesco e casamento; introdução. In: MELLATTI. org. *Radcliffe-Brown*. p. 146).

sar de não dar ao homem o direito à paternidade, estabelece relações de afinidade entre o marido (o *manavalam*) e os irmãos de sua mulher:

A noção de paternidade está ausente. Para todos os amantes da mãe a criança emprega um termo que significa "senhor" ou "líder", mas o uso deste termo, não traz em si nenhuma conotação de paternidade, seja legal ou biológica. Por outro lado, a noção de afinidade está presente, como evidenciada pelo fato de que a mulher deve observar a polução no ritual da morte de seu marido.⁵⁹

A diversidade de interpretação quanto à existência ou não do papel de marido entre os Nayar provém, portanto, da diversidade de concepções quanto ao que deve ser considerado como casamento.

Se como tal for designada somente aquela união na qual é dada ao marido o direito à paternidade dos filhos de sua mulher, seria preciso admitir, assim como Linton, que os Nayar não reservam em seu sistema social lugar algum ao *pater* e ao marido. Se for considerado que nem sempre o casamento outorga ao homem o direito à paternidade dos filhos de sua esposa e ao monopólio da sexualidade desta, seria preciso admitir, tal como Radcliffe-Brown e Leach, que o sistema social dos Nayar, embora não reserve um lugar ao *pater*, o reserva para o marido.

A exclusão do *pater* entre os Nayar não implica, porém, na redução do homem, como categoria total, a um papel fecundador, nem implica em um matriarcado. Entre os Nayar, como em todas as sociedades matrilineares, a filiação e, por meio de-

⁵⁹ LEACH. Poliandria, herança e definição de casamento: com referência particular ao direito consuetudinário cingalês. In: _____. *Repensando a antropologia*. p.165.

la, a transmissão de bens e funções, se faz de tio para sobrinho e não de mãe para filha.

Para Gough, em nenhuma sociedade humanas os homens têm apenas um papel fecundador:

Contudo e contra o parecer de certas feministas creio que em nenhuma sociedade humana os homens, considerados como categoria total, têm unicamente o papel fecundador ... O que acontece em tais sociedades {nas matrilineares e matrilocais} é que as mulheres e as crianças estão submetidas à maior ou menor autoridade dos seus parentes masculinos (irmãos mais velhos, irmãos da mãe e mesmo os filhos mais crescidos).⁶⁰

Mesmo que novos dados ou novas interpretações dos dados antigos venham a negar a exclusão do *pater* do sistema de parentesco Nayar, esta exclusão seria teoricamente possível, desde que o sistema de parentesco fosse matrilinear e matrilocal.

Já nas sociedades onde o sistema é patrilinear, a mulher, como esposa e mãe, não pode de forma alguma ser excluída e substituída por uma série de "aventuras amorosas" (por relações sexuais inconstantes para ambos os sexos).

Nelas, bem ao contrário, a obtenção, por parte dos homens de uma determinada linhagem, de esposas e do direito à paternidade dos filhos delas é uma condição essencial para a perpetuação⁶¹ desta linhagem. A exigência de fidelidade se-

⁶⁰ GOUGH. A origem da família. In: LÉVI-STRAUSS; GOUGH; SPIRO. *A família, origem e evolução*. p.50-51.

⁶¹ LÉVI-STRAUSS. (*Paroles données*. p.194), ao se referir ao sistema de parentesco dos Iban de Borneo, onde não há uma regra de filiação e residência estável, mostra-nos que a perpetuação, no tempo, das famílias, nestas sociedades, fica na dependência de um acordo que é realizado por ocasião de cada casamento.

"Cada nova aliança provoca uma tensão entre as famílias quanto à residência - viri ou uxori-local - do novo casal e portanto a qual das duas famílias eles terão a tarefa de perpetuar. Sabe-se que entre os Iban, mas também algures, esta tensão se exprime em e por um modo de descendência que

xual, por sua vez, é indispensável à constituição de um "parentesco real" entre o *pater* e as crianças nascidas de sua esposa.

O alto valor dado à obtenção de esposas e ao direito à sua progênie reflete-se em um costume encontrado em algumas destas sociedades: o da "compra da noiva".

Lévi-Strauss, por exemplo, mostra-nos que, entre os Katchin da Birmânia, o que está sendo "comprado" não é a capacidade de trabalho da "noiva" nem o acesso sexual a ela, mas sim o direito à sua progênie:

*A mulher permanece portanto sempre colocada sobre a proteção de sua família, que a qualquer momento pode chamá-la para junto dela. Se o marido quiser recuperá-la terá que pagar uma indenização, e enquanto não estiver quite só tem direito de acesso sexual à sua mulher em regime de residência matrilocal. Este fato, juntamente com outros (tais como a retenção do filho pela família da mulher em caso de não pagamento do preço), mostra que o preço da noiva refere-se menos aos direitos sexuais (que são exclusivamente função, no regime de grande liberdade pré-marital praticada pelos Katchin, dos graus preferenciais), do que à perda definitiva da mulher e de sua progênie.*⁶²

Entre os Lahker, do Estado de Assam, na Índia, a linhagem do marido "aluga" as forças procriativas da esposa deste.⁶³ Antes da vinda dos europeus, existia entre os Tiv, habitantes do vale de Benue, na Nigéria, dois tipos de casamen-

Freeman chama de "utrolateral", isto é no qual as crianças são incorporadas à família na qual, no momento do nascimento, seus pais escolheram para residir, por livre decisão e também em resposta às pressões vindas de um e de outro lado." (grifo meu).

⁶² EEP. p. 305.

⁶³ LEACH. Aspectos do preço da noiva e da estabilidade do casamento entre os Kachin e os Lakher. In: _____ *Repensando a antropologia*. p. 182-184.

tos. Por meio de um deles, o marido e sua linhagem agnática obtinham o direito *in genetricem* (direito de filiar os filhos da mulher) e o direito *in uxorem* (direito sexual, social e econômico sobre a própria mulher). Por meio do outro, lhes era dado somente o direito *in uxorem*:

*No matrimônio kem ... o único direito adquirido era in uxorem. Para poder adquirir o direito de filiação sobre os filhos da esposa kem, era preciso efetuar-se pagamentos adicionais aos guardiões da mulher. Estes pagamentos eram somente pelos filhos, não pelos direitos in genetricem sobre a mãe, que são podiam ser adquiridos mediante a troca de direitos equivalentes sobre outra mulher.*⁶⁴

Vê-se, portanto, que, enquanto nas sociedades onde o sistema de parentesco é matrilinear e matrilocal, para a produção e reprodução de um grupo de indivíduos socialmente identificados como parentes, ou seja, para a perpetuação da linhagem no tempo, o homem, como *pater*, pode ser excluído, pelo menos teoricamente. Nas sociedades onde o sistema de parentesco é patrilinear e patrilocal, a mulher, como esposa e mãe, é de fundamental importância para esta reprodução.

Teria sido assim demonstrado o valor da mulher como esposa?

Em primeiro momento poder-se-ia pensar que sim. Mas é preciso lembrar que, se o valor da mulher estivesse diretamente relacionado à necessidade por parte do homem de assegurar sua posição de marido e *pater* em relação ao grupo formado pela mulher e seus filhos - devido às condições biologicamente impostas, o homem ao fecundar uma mulher pode dar a ela a possibilidade de ser mãe sem que ela lhe dê em troca a possi-

⁶⁴ BOHANNON. El impacto de la moneda en una economía africana de subsistencia. In: LLOBERA. org. *Antropologia económica*. p. 193.

bilidade de ser *pater*⁶⁵ -, seria preciso admitir que seu valor dependeria da importância dada ao estabelecimento da paternidade na sociedade considerada (estamos falando em termos sociais e não individuais) e que, por conseguinte, em sociedades matrilineares e matrilocais, ela poderia não ter esse valor. Teríamos então voltado a estaca zero?

Não necessariamente, pois, se for admitido que o valor da mulher não está ligado essencialmente ao estabelecimento da paternidade e ao papel da mulher como esposa mas, sim, ao seu papel de elo por meio do qual se faz a determinação do parentesco, seu valor estaria diretamente relacionado à importância dada aos laços de parentesco na sociedade considerada. Como em todas as sociedades conhecidas os laços de parentesco sempre tiveram e ainda têm um papel a desempenhar, pode-se dizer que, apesar deste seu valor variar em termos quantitati-

⁶⁵ Estamos acostumados a pensar na recusa do homem em assumir a paternidade da criança gerada por ele. O drama da mãe solteira está sempre presente na literatura e na vida cotidiana. O desejo, por parte da mulher, de ter um filho só dela e conseqüentemente a sua recusa em dar ao homem o direito de assumir a paternidade de seus filhos, é algo recente na história das sociedades euro-americanas. O advogado e professor Segismundo Gontijo, especialista em direito da família, em um artigo publicado no Estado de Minas, dá-nos o seu depoimento pessoal a respeito desta mudança que vem ocorrendo no mundo atual:

"Durante vinte anos de profissão, no campo da paternidade eu somente recebia consultas de mulheres lacrimosas e decepcionadas com a deslealdade de homens que teriam fugido à responsabilidade de assumir a paternidade de filhos que seriam frutos de romance frustrado e que se negavam a admitir o fato. De uns três anos para cá venho catalogando, perplexo, consultas ao contrário: de jovens senhores lacrimosos que pretendem reivindicar seu direito a assumir a paternidade que suas ex-namoradas e ex-noivas não aceitam admitir por não desejarem partilhar com aqueles "pais" a posse dos filhos dos seus romances. Não querem nem pensar em aceitar que os filhos delas sejam registrados em nome daqueles pais para que esses não comecem a impor direito de visitas, de escolha de colégios etc. Tudo porque, independentes financeiramente, elas dispensam qualquer pensão alimentícia para aquelas crianças..." (GONTIJO. Este surpreendente mundo novo (ou louco?). *Estado de Minas*. Belo Horizonte, 12 set. 1982. cad. 2, p.2.).

vos, ele é comum a todas as sociedades humanas.⁶⁶

Com efeito, só é possível estabelecer laços de filiação (nos dois sentidos da palavra) entre os homens por meio das mulheres e a recíproca não é verdadeira.

Nos sistemas patrilineares, o laço de filiação entre pai e filho se faz por meio da mulher do primeiro. Nestes sistemas ficam excluídos do grupo de parentesco, a que pertencem o pai e os filhos, o irmão da mãe e a irmã do pai, já que a obtenção, por parte do homem, do direito de incorporar à sua parentela a unidade matricêntrica composta por sua mulher e seus filhos, exclui o direito de incorporar sua irmã e os filhos dela.

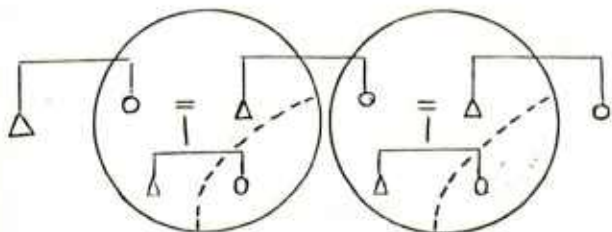


Figura I: A linha pontilhada mostra a separação da filha solteira após o casamento.⁶⁷

Nos sistemas matrilineares o laço de filiação entre o tio e o sobrinho se faz por meio da irmã do primeiro. Neles ficam excluídos do grupo de parentesco a que pertencem o tio

⁶⁶ Somente em sociedades imaginárias, como na criada por Huxley em *O admirável mundo novo*, onde a reprodução biológica é feita nos laboratórios do Estado, é que os laços de parentesco não têm nenhuma função a desempenhar. Apesar de estarmos vivendo em uma época histórica, em que o progresso tecnológico nesta área permite a inseminação artificial e o "bebê de proveta", ainda estamos bem longe do "Admirável mundo novo".

⁶⁷ A incorporação da mulher casada à linhagem do marido e a forma que esta se faz varia de sociedade à sociedade.

e o sobrinho, o marido da irmã (o *pater*) e a mulher do tio, uma vez que a obtenção, por parte do homem, do direito de incorporar à sua parentela a unidade matricêntrica composta pela sua irmã e os filhos dela, exclui o direito de incorporar sua mulher e seus filhos.

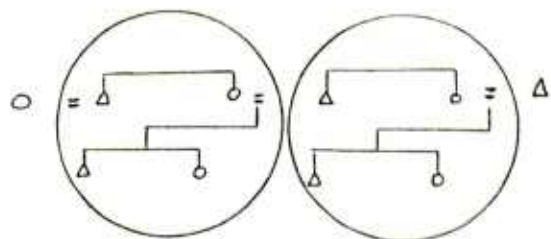


Fig. II

Nos sistemas bilineares, à cada uma das linhagens é atribuído um papel especial na transmissão, por exemplo, do nome, do estado social, dos bens e das prerrogativas, de tal modo que, se certos direitos se transmitem por uma linhagem, outros se transmitem sempre e exclusivamente pela outra.

Os sistemas cognáticos ou indiferenciados, onde há o reconhecimento de duas linhagens e onde ambas transmitem os mesmos direitos e obrigações, não se enquadram na tipologia das estruturas elementares.⁶⁸

Voltando a analisar a polêmica em torno do que pode ou não ser considerado como casamento, vê-se que sua característica básica não é o estabelecimento da paternidade. As insti-

⁶⁸ "Mesmo frequentes, estes sistemas não precisam ser considerados aqui, porque não dependem das estruturas elementares... Com efeito, neles intervêm uma dimensão suplementar, porque todos estes sistemas definem, perpetuam e transformam o modo de coesão social com relação não mais a uma regra estável de filiação mas a um sistema de direitos imobiliários." (EEP. p.144).

tuições, comumente descritas como casamento, estabelecem um certo acordo entre o marido e os parentes da mulher. Por meio deste, determina-se quais os direitos que cada um deles tem em relação à progeneritura dela.⁶⁹

Nos sistemas patrilineares, os irmãos da mulher renunciam ao direito de filiar os filhos de sua irmã em favor do marido dela, e, nos matrilineares, eles retêm este direito.⁷⁰

A oposição matrilinear/patrilinear, não se baseia, portanto, em uma oposição entre dois tipos de filiação: uma entre pai/filho e outra entre mãe/filha.

Geralmente, justifica-se esta nomenclatura, dizendo-se que, no primeiro caso, a filiação é patrilinear, porque a criança é incorporada ao grupo de parentesco do pai, e, no segundo, matrilinear, porque ela é incorporada ao grupo de parentesco da mãe.

Entretanto, esta terminologia, que é aplicada sem maiores confusões somente porque não existe nenhuma sociedade conhecida praticando a filiação mãe/filha⁷¹, induz a equívocos,

⁶⁹ Tais afirmativas não visam explicar a diferença entre os sistemas matrilineares e patrilineares pela diferença de "força" entre os laços que unem marido e mulher e os que unem irmão e irmã. Por isso elas não incorrem no erro atribuído por Lévi-Strauss à Schneider e Gough, que a explicam desta forma, passando assim ao lado do problema da aliança, na medida em que não vêem que a relação de força significativa é aquela que se estabelece entre os parceiros da troca matrimonial. (LÉVI-STRAUSS. *Paroles données*. p. 206).

⁷⁰ Um modo de filiação que deserda os filhos em favor dos sobrinhos, não nos parece nem justa, nem lógica. A pressão exercida pelos missionários europeus, contra este modo de filiação, é comum a todos os países onde eles exercem alguma influência. MORGAN (*A sociedade primitiva*. p. 199) relata este fato tal como ocorreu nos Estados Unidos:

"Um modo de filiação que deserdava os filhos parecia injusto e pouco razoável aos primeiros missionários que, dada a sua formação, tinham a este respeito concepções diferentes. E assim é muito provável que em grande parte das tribos, incluindo a dos ojibwa, esta passagem {da filiação matrilinear para a patrilinear} seja devida à influência da sua doutrinação."

⁷¹ MEILLASSOUX. *Mulheres, celeiros e capitais*. p. 48.

na medida em que torna mais difícil a apreensão do fato de que em ambos os sistemas a filiação se estabelece *entre* os homens e por *meio* da mulheres.

Com efeito, a oposição patrilinear/matrilinear nos leva a pensar que somente nos sistemas matrilineares é que a filiação se faz por meio da mulher (mãe) e, ao mesmo tempo, camufla o fato de que a filiação realmente matrilinear é negada⁷² até mesmo nestes sistemas.

A progenitura da mulher encontra-se sempre subordinada, seja ao marido (sistemas patrilineares), seja ao irmão (sistemas matrilineares).

Pode-se dizer, portanto, que, paradoxalmente, ao mesmo tempo que se percebe a importância da mulher, qual seja, seu papel imprescindível na determinação do parentesco, percebe-se também, simultaneamente, sua desimportância, isto é, sua subordinação ao homem. Neste processo de subordinação da progenitura da mulher ao homem, a relação mãe/filhos, na sua imediatividade, é reduzida a uma relação natural, biológica e a relação sociológica mãe/filhos passa a receber sua legitimidade através do casamento.

Alguns antropólogos chegam a afirmar que "o que há de mais geral no casamento é que, em todas as sociedades, ele é

⁷² Lévi-Strauss elimina a possível inversão teórica da estrutura de parentesco mais simples que se possa conceber: a composta por um irmão, uma irmã, um pai e um filho; em uma outra simétrica, implicando uma irmã, seu irmão, a mulher deste último e a filha desta união, dizendo que "esta possibilidade teórica pode ser imediatamente eliminada com base experimental: na sociedade humana, são os homens que trocam as mulheres e não o contrário." (LÉVI-STRAUSS. A Análise estrutural em lingüística e em antropologia. In: _____ Antropologia estrutural. p. 66).

concebido como pré-requisito para a legitimação da prole de uma mulher".⁷³ Se assim o for, apesar do fato biológico da mulher ser sempre mãe da criança que dá à luz, é preciso que se case para adquirir o direito de ser mãe.

Deste modo, o casamento serve para dar ao homem o direito à paternidade das crianças nascidas de sua mulher e à mulher o direito à maternidade de seus filhos.

Em consequência, por meio deste dispositivo e sob este prisma, os dois sexos tornam-se mutuamente dependentes: a diferença biologicamente imposta entre o homem e a mulher no processo procriativo é anulada e a relação mãe/filhos passa a ser necessariamente mediada pelo *pater*.⁷⁴

⁷³ DURHAM. *Família e reprodução humana*. p. 21. Neste artigo, Durham, ao analisar a reformulação do modelo familiar, provocado pela emergência do movimento feminista, que por sua vez deve ser associado ao desenvolvimento do capitalismo, mostra uma das consequências do questionamento da mulher a este pré-requisito:

"São diversas as tentativas de solucionar o problema da reprodução mantendo-se a mais ampla liberdade sexual e igualdade entre os sexos. Uma das mais radicais consiste na proposta de abolir integralmente o vínculo conjugal, negando a qualquer homem o direito (e a responsabilidade) sobre a prole da mulher. Exige-se, em contrapartida, uma assistência estatal através de creches e outras instituições que liberam a mulher para o mercado de trabalho. O aspecto contraditório desta proposta é que recria uma absoluta desigualdade entre os sexos, eximindo (ou excluindo) totalmente os homens de um papel social na reprodução, que passa a ser responsabilidade exclusiva das mulheres, sob o controle de sua vontade individual. As relações entre homens e mulheres tenderiam assim a se estabelecer apenas em função de atrações momentâneas, desde que nenhuma tarefa comum, nenhuma complementariedade necessária, seria imposta socialmente." (DURHAM. *Família e reprodução humana*. p. 37).

⁷⁴ Segundo ORTIGUES (*Oedipe africano*. p. 379-391), o laço mãe/filhos é da ordem da natureza, já o laço pai/filhos - o lugar do pai - é marcado por aquilo que é de outra ordem que a vida: pelo reconhecimento. Por meio deste a mulher é religada à sua progenitura. Uma relação de filiação é assim definida pelo fato do nascimento e pelos signos do reconhecimento. Para isso, não é preciso um genitor macho - em Trobriand, por exemplo, o papel do genitor é negado - esta seria a definição da animalidade e não do que é próprio à humanidade. A referência ao pai vai do simbólico ao real, do lugar marcado (o pai simbólico) ao lugar ocupado (o pai real). Desta perspectiva, poderíamos dizer que entre os Nayar, apesar de, segundo os autores consultados, não haver o pai real,

Não cabe discutir agora a universalidade destas afirmativas.⁷⁵ Para ilustrá-las, tomemos como exemplo os trobriandeses. Estes, apesar de serem "matrilineares" e de negarem a participação do genitor no processo procriativo,⁷⁶ mesmo assim consideram o casamento como um pré-requisito para a legitimação da prole de uma mulher. Entre eles, uma moça não casada, apesar de poder ter tantas relações sexuais quantas quiser, não deve ter filhos, pois seria desonroso para ele e para a família. A existência de filhos sem "pai", de "filhos nascidos de moças não casadas", como eles o dizem, é cuidadosamente escondida. Geralmente, essas crianças são adotadas por um casal parente, já que, para serem reconhecidas como membros efetivos da sociedade, com um nome e uma posição social determinada, é preciso que elas tenham um "pai". A filiação a um determinado grupo de parentesco é definida, portanto, pelo fato do nascimento, mas de um nascimento que se realiza após o casamento.

A mulher moderna, ao lutar contra esta imposição, como o relata Gontijo⁷⁷ e Durham,⁷⁸ é levada, algumas vezes, a ex-

há o pai simbólico. A existência deste é posta em evidência, por exemplo, quando LÉVI-STRAUSS (EEP. p. 452), e RADCLIFFE-BROWN (Sistemas africanos de parentesco e casamento; introdução. In: MELLATTI. org. RADCLIFFE-BROWN. p. 148) referem-se ao casamento Nayar como sendo realizado entre primos cruzados e quando este último chega a dizer que a mulher Nayar "tomaria, preferencialmente, um marido do *taravad* da irmã do seu pai".

⁷⁵ Tais afirmativas confirmam, por meio de um outro caminho, que é "impossível derivar o parentesco, mesmo no seu nível mais elementar, somente de considerações de ordem biológica: o parentesco não pode nascer unicamente da união dos sexos e da procriação dos filhos; ele implica em uma outra coisa, a saber na *aliança social* das famílias biológicas das quais pelo menos uma cede uma irmã ou uma filha a uma outra família biológica. Aí e somente aí está o princípio universal que o texto de 1945 anunciava e que *As estruturas elementares do parentesco* procuram demonstrar." (LÉVI-STRAUSS. *Paro les données*. p. 175).

⁷⁶ Cf. nota 48 deste capítulo.

⁷⁷ Cf. nota 65 deste capítulo.

⁷⁸ Cf. nota 73 deste capítulo.

cluir o homem de um papel social na reprodução, mas tais tentativas permanecem como exceções.

A inexistência empírica de sociedades nas quais os homens tenham somente um papel fecundador não impede, contudo, sua existência mitológica.

Segundo a mitologia grega, existia uma sociedade, situada nas encostas do Cáucaso, constituída somente por mulheres, as amazonas, onde os homens só eram admitidos uma vez por ano, quando estas se uniam aos gargareanos, seus vizinhos. Das crianças concebidas nesta época, eram conservadas apenas as meninas. Os meninos eram entregues aos pais ou mortos.⁷⁹

Da mesma forma, os trobriandeses acreditavam que algumas ilhas, localizadas em uma região relativamente próxima às de Trobriand, denominada de Kaytalagi, eram habitadas só por mulheres.

A outra região, Kaytalugi, é terra de mulheres apenas, onde nenhum homem consegue sobreviver. As mulheres que a habitam são lindas, grandes e fortes, andam nuas e não raspam os pelos do corpo. (o que é contrário dos costumes). Devido à grande violência de suas paixões, essas mulheres representam imenso perigo a qualquer homem. Os nativos nunca se cansam de descrever graficamente o modo como elas satisfazem seus próprios desejos sexuais se algum naufrago desventurado lhes cai em mãos. Ninguém consegue sobreviver nem mesmo por um curto espaço de tempo aos brutais ataques amorosos dessas mulheres. Os nativos os comparam aos ataques amorosos que fazem costumeiramente no yousa, ato orgiástico em que um homem, apanhado pelas mulheres em certos estágios do trabalho comunitário feminino em Boyowa, é por elas maltratado ... Nem mesmo os meninos nascidos nessa ilha de Kaytalugi conseguem sobreviver à tenra idade. Devemos lembrar que os nativos não vêem necessidade da cooperação masculina na perpetuação da espécie. As mulheres, portanto, propagam a espécie, muito embora todo homem tenha de morrer prematuramente antes de tornar-se adulto.⁸⁰

⁷⁹ GUIMARÃES. Dicionário de mitologia grega. p. 39.

⁸⁰ MALINOWSKI. Argonautas do pacífico ocidental. p. 172.

Estas sociedades mitológicas, têm-se a impressão, exprimem o medo, por parte do homem, da auto suficiência da mulher que, uma vez fecundada, poderia bastar-se a si própria, econômica e socialmente. Elas evidenciam também a assimetria das relações entre os sexos. Seria impossível conceber, mesmo mitologicamente, uma sociedade composta somente por homens.

2.4. A PROIBIÇÃO DO INCESTO E O CONTROLE SOBRE AS MULHERES

Após ter demonstrado que as mulheres constituem um bem essencial à vida do grupo, Lévi-Strauss mostra-nos que a proibição do incesto, ao estabelecer que "nem o estado de fraternidade nem o de paternidade podem ser invocados para reivindicar uma esposa", é o fundamento a partir do qual "o grupo afirma seu direito de controle sobre o que considera legitimamente um valor essencial".⁸¹

Por meio dela, todos os homens tornam-se iguais na competição⁸² pelas mulheres. Cada um deles passa a "possuir"⁸³ valores que não pode "usar" e cujo "uso" é de fundamental importância para outros homens, que, por sua vez, "possuem" valores que não podem "usar" e assim sucessivamente:⁸⁴

⁸¹EEP. p. 82.

⁸²Para FREUD (*Totem e tabu*, p. 169-172), a origem histórica ou mitológica, segundo a interpretação atual da psicanálise, da proibição do incesto está intimamente relacionada à disputa entre os homens em torno da obtenção de mulheres.

⁸³"... a passagem do estado da natureza ao da cultura se define pela aptidão, por parte do homem, em pensar as relações biológicas sob a forma de sistemas de oposições, a saber, oposição entre os *homens proprietários* e as *mulheres apropriadas*, oposição, no meio destas últimas, entre as esposas, mulheres adquiridas, e as irmãs e filhas, mulheres cedidas." (EEP. p. 175). (Grifos meus).

⁸⁴MARIE (Relações de parentesco e relações de produção nas sociedades de linhagem. In: POUILLON. org. *Antropologia econômica*, p. 177-181), apesar de seguir Lévi-Strauss e considerar que a proibição do incesto funda a troca de mulheres entre homens, estabelecendo assim "o domínio do conjunto dos

... a proibição do incesto tem logicamente em primeiro lugar por finalidade "imobilizar" as mulheres no seio da família, a fim de que a divisão delas ou a competição em torno delas seja feita no grupo e sob o controle do grupo, e não em regime privado.⁸⁵

Considerada como interdição, a proibição do incesto limita-se, portanto, a vedar a reivindicação da filha ou irmã como esposa.

Mas não é somente assim que ela deve ser analisada. Toda proibição é, ao mesmo tempo, uma prescrição, por conseguinte, é preciso examiná-la sob este ângulo, isto é, como uma regra que obriga a dar a outrem as mulheres interditas.

2.5. A PROIBIÇÃO DO INCESTO COMO A REGRA DO DOM POR EXCELÊNCIA

Como "a regra do dom por excelência"⁸⁶ a proibição do incesto é vista como a aplicação, à "distribuição das mulheres", de um princípio familiar às sociedades "primitivas", mas que, em certas circunstâncias, continua a ser utilizado, mesmo no mundo "moderno" ou "civilizado": o princípio de reciprocidade.

Para Lévi-Strauss, este princípio estabelece, em qualquer sociedade, que o dar implica no direito de receber e o

homens sobre o conjunto das mulheres", distingue o pai do irmão quanto à "posse" das mulheres na medida em que a progeneritura está necessariamente na dependência do pai que a alimenta e protege.

⁸⁵EEP. p. 85.

⁸⁶EEP. p. 522.

receber implica em retribuir e que por meio deste "dar, receber e retribuir" os componentes deste tipo de troca tornam-se parceiros e aliados.

Devido a este caráter peculiar ao dom, qualquer grupo familiar, ao ser obrigado a dar em casamento as mulheres parentas, cria, pelo próprio ato da dádiva, um direito de reivindicação sobre as irmãs e filhas de outrém:

*A proibição do uso sexual da filha ou da irmã obriga a dar em casamento a filha ou irmã a um outro homem e, ao mesmo tempo, cria um direito sobre a filha ou irmã desse outro homem.*⁸⁷

Através da proibição do incesto, estabelece-se, portanto, uma oposição entre as mulheres parentas, que devem ser cedidas, e as esposas, que devem ser adquiridas. Ou, em outras palavras, estabelece-se uma troca de mulheres entre homens.

Desta forma, um homem, para se casar, ou seja, para afirmar publicamente seu direito exclusivo sobre uma mulher, que passa a ser "sua mulher", precisa obtê-la por meio de um outro homem, que a cede sob a forma de filha ou irmã.

O casamento, visto como uma dádiva de mulheres entre homens, cria, deste modo, uma relação de reciprocidade e de aliança entre homens, por meio das mulheres:⁸⁸

⁸⁷EEP. p. 91.

⁸⁸Na medida em que o casamento estabelece uma relação de reciprocidade entre os homens por meio das mulheres, que sob este ângulo são vistas como objetos de troca, estas adquirem um valor suplementar. A troca feita por meio dos dons recíprocos tem por si mesma um valor social: fornece o meio de ligar os os homens entre si, de cimentar e exprimir a aliança. Deste ponto de vista, a proibição do incesto se equipara à linguagem, já que ambas têm uma função fundamental: a comunicação com o outro e a integração do grupo. Neste sentido, o incesto é proibido por quebrar esta comunicação. Daí

A relação global de troca que constitui o casamento não se estabelece entre um homem e uma mulher como se cada um devesse e cada um recebesse alguma coisa. Estabelece-se entre dois grupos de homens, e a mulher aã figura como um dos objetos da troca, e não como um dos membros do grupo entre os quais a troca se realiza.⁸⁹

Acrescente-se ainda que o casamento, sempre e em toda a parte, é, por definição, uma instituição a três. Além do doador da mulher (o pai e o irmão) e do recebedor (o futuro marido), parece também o "'rival' que, por intermédio do grupo, afirma que possuía um direito de acesso igual ao do cônjuge, direito a respeito do qual as condições nas quais foi realizada a união devem estabelecer que foi respeitado".⁹⁰

A necessidade do reconhecimento social do casamento, por parte dos outros homens, justifica-se a partir do momento em que a mulher é considerada como objeto de troca. O *jus in rem*, tal como o diz Radcliffe-Brown, não é uma reivindicação em relação a uma determinada pessoa, mas um direito "perante todo o mundo".⁹¹

2.6. A TROCA É O FENÔMENO FUNDAMENTAL RESULTANTE DA PROIBIÇÃO DO INCESTO

A hipótese segundo a qual a troca é o fenômeno fundamen-

a razão pela qual, segundo Lévi-Strauss, em várias populações "primitivas", os atos que se definem como uso indevido da linguagem, são equiparados ao incesto.

"Todas estas proibições, reduzem-se, portanto, a um denominador comum, a saber, constituem um *abuso da linguagem*, e são, por este aspecto, grupados com a proibição do incesto ou com os atos evocadores do incesto. Que significa isso senão que as próprias mulheres são tratadas como *sinais* {*signes*}, dos quais se *abusa* quando não se lhes dá o emprego próprio dos sinais {*signes*}, que é serem comunicados?". (EEP. p. 536 e EEPF. p. 568).

⁸⁹ EEP. p. 155.

⁹⁰ EEP. p. 83.

⁹¹ RADCLIFFE-BROWN. Sistemas africanos de parentesco e casamento; introdução. In: MELLATTI. org. *Radcliffe-Brown*. p.73.

tal, resultante da proibição do incesto, é um ponto central da teoria de Lévi-Strauss.

Para construir tal hipótese, ele utiliza uma série de exemplos, isolados de seu contexto e tirados de diversas culturas, sejam "primitivas" ou "civilizadas".

Este procedimento, no seu entender, é adequado aos primeiros estágios da síntese, quando "os fenômenos considerados são ao mesmo tempo tão simples e tão universais que a experiência vivida basta para fundamentá-los com relação a cada observador" e quando "a função da pesquisa consiste em suscitar a hipótese, guiar a intuição e ilustrar os princípios mais do que verificar a demonstração".⁹²

Posteriormente, sua atenção se volta para as estruturas elementares: o verdadeiro objeto de sua reflexão teórica.

As prescrições matrimoniais destas, isto é, a obrigação de escolher para cônjuge "um certo tipo de parente", parecem absurdas, sem sentido, do ponto de vista daqueles que pensam que a proibição do incesto tem com objetivo primordial evitar as conseqüências perniciosas do casamento entre parentes próximos.

O sistema de casamento entre primos cruzados,⁹³ por exemplo, visto desta perspectiva, parece profundamente irracional, não só por prescrever este tipo de casamento, como por

⁹²EEP. p. 21.

⁹³Nas sociedades onde existe o sistema de casamento entre primos, os filhos de irmãos de sexos diferentes, os primos cruzados, são considerados, desde o nascimento, como noivos em potencial. Já os primos paralelos, filhos de irmãos do mesmo sexo, são tratados como irmãos e qualquer relacionamento sexual entre eles é considerado como incestuoso.

considerar incestuoso o casamento entre primos paralelos, que, do ponto de vista da proximidade biológica, são idênticos aos cruzados.

Para Lévi-Strauss, exatamente por isto, pelo fato do vínculo biológico não justificar a oposição entre a relação que deve ou não ser considerada como incestuosa, este sistema matrimonial invalida tal tipo de explicação e nos incita a procurar o motivo desta oposição:

...sustentamos que a análise rigorosa do casamento dos primos cruzados devia permitir atingir a natureza última da proibição do incesto.⁹⁴

A hipótese anteriormente levantada, a de que a proibição do incesto só é instaurada para garantir e fundar a troca, é reafirmada pela descoberta de que tanto a preferência pela prima cruzada quanto a proibição da paralela explicam-se pelo mecanismo de troca próprio deste sistema. O casamento com a prima paralela é considerado como incestuoso por impedir a manutenção da troca entre as unidades constitutivas do grupo e não pela existência de algo intrínseco a elas, que as torne sexualmente impróprias a determinados homens.

Entretanto, antes de expor a forma pela qual a preferência pela prima cruzada e a proibição da paralela, assim como as outras prescrições e proibições matrimoniais das estruturas elementares, são explicadas pelo mecanismo de troca próprio de cada sistema, o princípio de reciprocidade será analisado mais detalhadamente. Isto se torna necessário na medida em que a troca matrimonial é sempre feita por meio dos dons recíprocos.

⁹⁴EEP. p. 181.

CAPÍTULO 3

O PRINCÍPIO DE RECIPROCIDADE

Para destacar o princípio de reciprocidade e demonstrar sua generalidade, Lévi-Strauss utiliza uma série de exemplos. Através deles, torna-se possível verificar que, por meio dos dons recíprocos, são trocados não só bens essenciais e escassos, como também certos bens de "valor de consumo não essencial":

Ora, não é preciso dizer que os presentes, assim como os convites, que são não exclusivamente, mas também distribuições liberais de alimentos e bebidas, "se retribuem". Estamos, portanto, também aqui em pleno domínio da reciprocidade. Tudo se passa, em nossa sociedade, como se certos bens, de valor de consumo não essencial, mas aos quais ligamos grande apreço psicológico, estético ou sensual, como as flores, os bombons e os "artigos de luxo", fossem considerados como devendo convenientemente ser adquiridos em forma de dons recíprocos e não em forma de troca {achat}¹ ou de consumo individual.²

E, mais ainda, pode-se constatar que, da mesma forma, são recebidos e retribuídos um certo número de bens e serviços, que não se enquadram em nenhuma das categorias mencionadas.³

¹A palavra troca foi utilizada para traduzir a palavra *achat* (EEP. p. 65), cujo sentido seria mais adequadamente traduzido por compra.

²EEP. p. 95.

³EEP. p. 108-122.

A percepção de que é a reciprocidade que está na base de certas instituições das sociedades "primitivas" e de alguns fenômenos aparentemente fúteis da vida cotidiana das sociedades "civilizadas", não é uma novidade. Tal fato já havia sido percebido por Malinowski e Mauss. Para captar a diferença entre estes dois autores e Lévi-Strauss, quanto à maneira pela qual este princípio é abordado, será feita inicialmente uma exposição de suas idéias.

3.1. O PRINCÍPIO DE RECIPROCIDADE EM MALINOWSKI

Em *Argonautas do pacífico ocidental*, Malinowski mostra-nos que a vida dos ilhéus de Trobriand é permeada por um constante "dar e receber" e que estas dádivas são feitas, algumas vezes, sem expectativa de retorno; outras, com a expectativa de um retorno de menor valor; e, outras, com a exigência de um contrapresente equivalente ao dado inicialmente.

Os habitantes das aldeias próximas à laguna ali existente, por exemplo, oferecem peixes aos do interior, mas contam com uma retribuição equivalente em produtos agrícolas. Este tipo de troca chama-se *wasi*.

O tema principal de seu livro, no entanto, é o *Kula*, que é praticado entre comunidades localizadas num extenso círculo de ilhas. No *Kula* são trocados dois tipos de *vaygu'a* (objetos de valor): os *mwali* (braceletes de conchas brancas) e os *soulava* (colares de conchas vermelhas).

Os *mwali* e os *soulava* são enfeites tão valiosos que só podem ser usados, como tal, nas grandes ocasiões festivas. Al

guns deles, devido ao tamanho excessivo e alto valor,⁴ são usa dos apenas uma vez em cada dez anos, se tanto. Por serem es timados muito mais como símbolos de riqueza do que como enfei tes, a posse destes objetos, independentemente do seu uso, cons titui, por si mesma, um sinal de importância e glória para o indivíduo e para a aldeia que os possui. Entre os ilhéus de Trobriand (e não somente entre eles) a riqueza propicia ao seu detentor poder e dignidade social.

No círculo formado pelas ilhas que participam do *Kula*, os colares são dados para os que estão à frente, no sentido horá rio, e os braceletes para os que estão atrás. Assim, os bra celetes e os colares movem-se em círculo, cada um em sua pró pria direção ($\leftarrow \leftarrow$), um em sentido oposto ao outro.

Entre o recebimento de um bracelete e a dádiva de um co lar em retribuição, há um lapso de tempo, que pode ser de al guns minutos, algumas horas ou mesmo de um ano ou mais. A tro ca, que se consuma no momento da retribuição, não pode, portan to, jamais ser efetuada diretamente. Existem sempre duas transações diferentes, quanto ao nome, quanto à natureza e quanto ao tempo.

O presente inicial é chamado de *vaga* e o contrapresente, com o qual se conclui a transação e que deve ser equivalente ao recebido, de *yotile*.

⁴Segundo MALINOWSKI (*Argonautas do pacífico ocidental*. pp.97, 136, 366 e nota 96 p. 358), o alto valor dos *vaygu'a* provém da qualidade do material de que são feitos e da quantidade de trabalho necessário à sua fabricação. Apesar de represen tarem "riqueza condensada" eles não devem ser considerados como uma espécie de moeda por não serem usados como medida de valor e nem como meio de troca.

Fora do *Kula*, entretanto, os *vaygu'a* a servem para "comprar" certos bens e para "pagar" determinados serviços (MALINOWSKI. *Argonautas do pacífico ocidental*. pp. 97, 338, 358 e 363).

A conclusão de uma transação não implica, entretanto, no seu término, uma vez que o contrapresente deve ser retribuído e, assim, sucessivamente, os parceiros do *Kula* mantêm uma relação permanente de troca.

Tanto a equivalência do contrapresente, quanto à época em que será feita a retribuição, são decididas não por quem deu o presente inicial, mas por quem irá retribuí-lo. Cabe ao primeiro simplesmente esperar que o segundo, no tempo devido, lhe dê um colar ou um bracelete do mesmo valor do que o dado anteriormente.

"Quais são então as forças operantes no sentido de fazer com que cada parceiro siga a risco os termos da transação?"⁵

Para responder a esta questão, Malinowski passa a examinar o código⁶ moral dos nativos neste assunto. Este código estabelece que "possuir é ser poderoso e que a riqueza constitui apanágio indispensável de dignidade social e atributo da virtude individual"⁷. Mas, ele estabelece também que possuir é dar e que a generosidade é sinal de riqueza e a avareza o vício mais desprezado. Esta "injução moral" - o desejo de sobressair-se por sua generosidade e o medo de ser tachado de avarento - faz com que os nativos retribuam equitativamente o

⁵MALINOWSKI. *Argonautas do pacífico ocidental*. p. 81.

⁶Entre os trobriandeses não há códigos escritos. Também não os há na mente ou na memória dos nativos. Para estabelecer as leis e regularidades que regem a vida tribal, Malinowski formula inferências gerais, obtidas por indução a partir de um maior número possível de fatos. (Malinowski. *Argonautas do pacífico ocidental*. p. 24-25).

⁷MALINOWSKI. *Argonautas do pacífico ocidental*. p. 81.

que receberam. "*Noblesse oblige* é, na realidade, a norma social que regula a sua conduta".⁸

O desejo de fazer a "coisa certa" é a força que assegura não só o cumprimento das obrigações econômicas, por parte de cada um dos parceiros de uma transação comercial, como o *kula*, mas é ela também que assegura o cumprimento destas obrigações pelos participantes de um trabalho socialmente organizado, como, por exemplo, o da construção de uma canoa, que exige a cooperação entre várias pessoas, cada uma ocupada em determinada tarefa.⁹

Entre os ilhéus de Trobriand existe também uma outra forma de troca: o *gimwali*, que tem uma importância bem menor na vida tribal. O *gimwali* pode ser realizado entre dois estranhos quaisquer, os objetos trocados são recém-fabricados e sua equivalência determinada através do regateio ou da pechincha.

Em relação a este tipo de troca que, além de não ser feita sob a forma de dons recíprocos, só se efetua quando há concordância quanto à equivalência e quando cada um dos participantes tem em mãos o objeto alheio, não é preciso, evidentemente, procurar determinar o que faz com que a coisa dada seja retribuída.

Posteriormente, em *Moeurs et coutumes des mélanesiens*, Malinowski reconhece que, apesar dos melanésios terem um profundo respeito pelos costumes e tradições de sua tribo, este não é suficientemente forte para contra-atacar a cobiça e o egoísmo:

⁸MALINOWSKI. *Argonautas do pacífico ocidental*. p. 82.

⁹MALINOWSKI. *Argonautas do pacífico ocidental*. p.124-126.

... hã sempre indivíduos de mã vontade, de humor amargo, obsecados por outros interesses, frequentemente um caso amoroso, que se sentiriam felizes de se livrar de suas obrigações, se pudessem fazê-lo.¹⁰

Sendo assim, para que a cooperação econômica, seja na troca *Kula*, ou na de peixes por produtos agrícolas, seja na construção de uma canoa ou numa pescaria comunal, possa se desenvolver, sem conflitos ou deserções, é preciso que haja um conjunto de disposições, que não provenham apenas de um "código moral", que force cada um dos participantes destes empreendimentos a cumprir suas obrigações, não obstante o desejo de se esquivarem delas. Este constitui "o elemento ou aspecto 'lei'":

Em todos os fatos descritos o elemento ou aspecto "lei", isto é, a imposição social efetiva, se apresenta como um conjunto complexo de disposições destinadas a impor às pessoas o cumprimento de suas obrigações.¹¹

O que era uma questão de "noblesse oblige" ou de "coisa certa" torna-se, assim, uma questão jurídica. Uma pesquisa, cujo tema principal é econômico, leva-o a uma outra, cujo enfoque é jurídico.

Observando as relações econômicas anteriormente mencionadas, ele constata que, tanto na troca *kula* e na de peixes por produtos agrícolas, quanto nas relações entre os pescadores e entre os construtores de uma canoa, o princípio de reciprocidade está na base de cada regulamentação: quem não dá não recebe, quem não presta um serviço não é servido, quem não recebe não é recebido etc.

¹⁰ MALINOWSKI. *Moeurs et coutumes des mélanesiens*. p. 26.

¹¹ MALINOWSKI. *Moeurs et coutumes des mélanesiens*. p. 28.

Os cálculos vigilantes e interessados de cada um dos participantes destes empreendimentos passam despercebidos a um observador superficial, somente devido às boas maneiras e à aparente liberdade que reinam nestas relações.

A arma que cada comunidade ou indivíduo dispõe, a fim de fazer respeitar seus direitos é, portanto, a reciprocidade. A "legislação civil" dos melanésios tira seu poder coercitivo do encadeamento mesmo das obrigações, que formam uma cadeia de serviços mútuos. Desta forma, aquele que não cumpre suas obrigações econômicas é posto à margem da vida social e econômica.

Tais considerações levam-no a negar a existência, em Trobriand, de presentes oferecidos sem nenhuma expectativa de retribuição, isto é, do "presente puro e simples", como também a de presentes dados com a expectativa de uma retribuição de menor valor.¹²

Foi por não ter levado em conta toda a cadeia de transações em que o presente, dado aparentemente sem expectativa de retorno ou com a expectativa de um retorno de menor valor, estava inserido, que lhe pareceu possível a existência destes tipos de dâdivas.

Pode-se dizer, por conseguinte, que Malinowski, após o amadurecimento de suas idéias sobre a "legislação primitiva", mostra-nos que praticamente toda a vida destes ilhéus repousa sobre o princípio de reciprocidade.

¹²MALINOWSKI. *Moeurs et coutumes des mélanesiens*. p. 33. A reformulação dessas suas idéias ocorreu antes dele tomar conhecimento das objeções que lhe fez Mauss em *Ensaio sobre a dâdiva*. (MALINOWSKI. *Moeurs et coutumes des mélanesiens*. nota 1 p.34).

3.2. O PRINCÍPIO DE RECIPROCIDADE EM MAUSS

Mauss, em *Ensaio sobre a dādiva*, tal como o ressalta no início deste livro, toma, como tema de sua pesquisa, uma forma de troca, comumente praticada nas sociedades chamadas de primitivas e nas que poderiam ser chamadas de arcaicas:

*Vê-se o tema. Na civilização escandinava, e em muitas outras, as trocas e os contratos fazem-se sob a forma de presentes, teoricamente voluntários, mas na realidade obrigatoriamente dados e retribuídos.*¹³

Nestas sociedades, por meio de presentes dados e retribuídos, trocam-se objetos economicamente úteis, gentilezas, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres,¹⁴ danças, feitiços etc.

Com relação a estes "fatos sociais totais", pois eles são ao mesmo tempo religiosos, jurídicos, econômicos e estéticos, só lhe interessa estudar a fundo a regra de direito que faz com que a coisa seja retribuída.

¹³ MAUSS. *Ensaio sobre a dādiva*. p. 41. Por ser feita desta forma este tipo de troca não se revela facilmente como tal. Os ilhéus de Trobriand, que a praticam, por exemplo, não têm em sua linguagem um nome genérico que englobe todas as espécies de trocas e que tenha o mesmo significado que a palavra troca tem para nós. Eles atribuem a cada uma delas um nome especial: *Kula*, *wasi*, *gimwali* etc. Da mesma forma, os kwakiutl, que habitam a costa noroeste da América do Norte, empregam a palavra *l'ay*, que pode ser traduzida por trocas somente a propósito de uma mudança de nome. (MAUSS. *Ensaio sobre a dādiva*. nota 143. p. 101).

¹⁴ Em várias partes deste livro (p. 45, nota 70 p. 65 e nota 205 p. 113) Mauss inclui as mulheres entre os "objetos" trocados por meio das dādivas recíprocas. Quanto aos trobriandeses, ele diz que, entre eles, provavelmente, o casamento deve estar submetido aos mesmos princípios de direito e economia que presidem o *Kula*. Já Malinowski, mesmo reconhecendo (*Moeurs et coutumes des mélanesiens*. pp. 30, 32, 80 e 92) que em Trobriand o casamento estabelece uma série de obrigações recíprocas entre os membros das famílias dos noivos, não chega a pensar que a própria mulher (a noiva) possa fazer parte destas obrigações. No que se refere ao casamento com a prima patrilateral, ele diz que o objetivo deste casamento é conciliar o direito materno com o princípio paternal. Tal conciliação se torna

Para tanto, ele pressupõe que o que obriga o donatário a retribuir a dádiva recebida é algo intrínseco ao que foi dado. A questão que procurará responder será a seguinte:

"Que força há na coisa dada que faz com que o donatário a retribua?"¹⁵

A existência do "puro presente", isto é, de dádivas oferecidas ou serviços prestados sem nenhuma expectativa de retribuição, ou com a expectativa de uma retribuição, ou com a expectativa de uma retribuição de valor menor, tal como Malinowski o supôs em *Argonautas do pacífico ocidental*, é considerada por Mauss como contrária aos fatos coletados pelo próprio Malinowski, que, como foi visto (nota 12 deste capítulo), chega independentemente à mesma conclusão em *Moeurs et coutumes des mélanesiens*.

Foi um informante maori, Tamati Ramapiri, que, ao expor uma das idéias-chaves do direito maori, lhe permitiu apreender a força que obriga o donatário a retribuir a dádiva recebida, não só entre os maori, como também em outras sociedades.

Esta idéia-chave é a de que a coisa dada e recebida não é inerte. "Mesmo abandonada pelo doador, ela ainda é algo dele"¹⁶ Os taonga - tudo aquilo que é propriedade propriamente dita, que pode ser trocada e que faz com que seu proprietá

possível na medida em que um homem ao casar seu filho, que devido ao direito maternal não pertence ao seu clã, com sua sobrinha maternal, consegue, através dela, que seus netos, frutos deste casamento, passem a pertencer à sua parentela. Foi somente Lévi-Strauss que, em *As estruturas elementares do parentesco*, levou às últimas conseqüências esta sugestão de Mauss e aplicou, ao casamento, concebido como uma troca de mulheres entre homens, o princípio de reciprocidade, considerando-o como submetido às mesmas leis que a troca de alimentos e de outros bens.

¹⁵ MAUSS. *Ensaio sobre a dádiva*. p. 42.

¹⁶ MAUSS. *Ensaio sobre a dádiva*. p. 54.

se torne rico, poderoso e influente - têm um *hau* (uma alma).

No direito maori, "a própria coisa tem uma alma, é alma". Neste sistema de idéias, "presentear alguma coisa a alguém é presentear alguma coisa de si" e, logicamente, "aceitar alguma coisa de alguém é aceitar alguma coisa de sua essência espiritual, de sua alma". A conservação desta coisa, que pode ser um alimento, um bem móvel, uma mulher, um rito, sem retribuí-la, "seria perigoso e mortal, e isso não simplesmente porque seria ilícita, mas também porque esta coisa, que vem da pessoa, não só moralmente, mas física e espiritualmente",¹⁷ tende a regressar ao local de onde saiu ou a produzir um equivalente que a substitua.

É esta a razão pela qual o doador adquire, por meio da coisa dada, poder e autoridade sobre o donatário. O *hau* do *taonga* impele aquele que o recebeu a retribuir com seus próprios *taonga*, suas propriedades, seu trabalho, um valor equivalente ou superior¹⁸ ao recebido, o que, por sua vez, ao transformar o que era doador em donatário, obriga-o a retribuir e assim sucessivamente.

Vejamos as próprias palavras de Tamati Ramapiri, citadas por Mauss:

Vou falar-lhe do hau ... o hau não é o vento que sopra. Nada disso. Suponha que o senhor tenha um artigo determinado (taonga) e que me dê esse artigo; o senhor o dá com um preço fixo. Não fazemos negócio com isso. Ora, eu dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de algum tempo, decide dar alguma coisa em pagamento (utu), presenteando-me com alguma coisa (taonga). Ora esse taonga que ele me deu

¹⁷ MAUSS. *Ensaio sobre a dívida*. p. 56.

¹⁸ MAUSS. *Ensaio sobre a dívida*. p. 56.

é o espírito (hau) do taonga que recebi do senhor e que dei a ele. Os taonga que recebi por esses taonga (vindos do senhor) tenho que devolver-lhe. Não seria justo (tíka) de minha parte guardar esses taonga para mim, quer sejam desejáveis (rawe) ou desagradáveis (kíno). Devo dá-los ao senhor, pois são um hau do taonga que o senhor me havia dado. Se eu conservasse esse segundo taonga para mim, isso poderia trazer-me um mal sério, até mesmo a morte. Tal é o hau, o hau da propriedade pessoal, o hau dos taonga, o hau da floresta. Kati ena (basta sobre o assunto).¹⁹

Tal explicação dada pelo jurista maori, sobre a obrigação de retribuir, parece-lhe satisfatória. Mas, no seu entender, é preciso ainda procurar explicar dois outros momentos que lhe são complementares: a obrigação de dar e a de receber. Somente a teoria completa desses três temas do mesmo complexo propiciaria a compreensão total dessa forma de contrato entre os polinésios.

Entretanto, se pensarmos que "antes de tudo, há uma mistura de vínculos espirituais entre as coisas, que são em certa medida alma, e os indivíduos e os grupos que se tratam em certa medida como coisa",²⁰ esses direitos e deveres simétricos e contrários deixam de parecer contraditórios.

Para provar que a concepção do jurista maori, a de que na coisa dada há um poder espiritual que força o donatário a retribuí-la, não tem somente um interesse etnográfico local, Mauss irá demonstrar que ela é válida também em outras sociedades, sejam "primitivas", arcaicas ou mesmo modernas. No seu entender, "em toda sociedade possível, a dádiva tem por natureza criar uma obrigação a prazo".²¹

¹⁹ MAUSS. *Ensaio sobre a dádiva*. p. 53-54.

²⁰ MAUSS. *Ensaio sobre a dádiva*. p. 59.

²¹ MAUSS. *Ensaio sobre a dádiva*. p. 97.

No que se refere às populações "primitivas", ele nos mostra que entre os aborígenes da Nova Caledônia existem certos ditos de direito, que, de uma forma figurada, expressam idéias análogas às do direito maori.

... este inhame correrá para lá, assim como outrora um inhame parecido veio deles para nós. "É a própria coisa que retorna... é o espírito dos antepassados que deixa descer... sobre essas partes de viveres o efeito de sua ação e de sua força."²²

Do mesmo modo, entre os trobriandeses, as diversas metáforas, utilizadas durante as transações *Kula*, exprimem idéias semelhantes às formuladas pelo jurista maori. Os *vaygu'a* têm um nome, uma personalidade, uma história e são de tal forma animados de sentimentos ou mesmo de alma pessoal, que eles mesmos tomam parte no contrato.

Outra população "primitiva", citada por Mauss, é a dos índios da costa noroeste da América do Norte. Analisando uma de suas instituições, o *potlatch*, ele constata que lá também, apesar dos conceitos jurídicos serem menos nítidos e precisos, há na coisa dada uma virtude que obriga o donatário a retribuí-la.

Os objetos trocados no *potlatch*, como as mantas e os cobres brasonados, que podem ser considerados como uma espécie de moeda,²³ pertencem à categoria das "coisas preciosas", que fazem com que seu possuidor torne-se rico e poderoso e

²² MAUSS. *Ensaio sobre a dádiva*. p. 71-72.

²³ Mauss considera os cobres e os *vaygu'a*, malgrado as objeções de Malinowski, como uma espécie de moeda, porque eles têm um determinado poder de compra: "A determinação 'cobre' americano deve-se um pagamento de tantas mantas, a determinado *vaygu'a* corresponde tanto em cestos de inhames". (MAUSS. *Ensaio sobre a dádiva*. nota 29 p. 76).

que são signos de riqueza e abundância. Além disso, cada uma delas tem assim com os *vaygu'a* uma natureza espiritual, uma individualidade, um nome.

Entretanto, no *potlatch*, a obrigação de retribuir possui uma característica especial: a "exigência de juros".²⁴ Em decorrência disto, aceitar um *potlatch* é aceitar um desafio, um convite a participar de uma "luta de riqueza", de uma "guerra de propriedade". Perde-se "peso" pelo *potlatch* aceito, já quando se retribui com os "juros" devidos, afirma-se a própria superioridade.²⁵

Mas esta situação pode ser revertida por meio de um outro *potlatch*, uma vez que o receber implica sempre em retribuir e assim sucessivamente:²⁶

*Em nenhuma parte o prestígio individual de um chefe e o prestígio de seu clã encontram-se mais ligados ao gasto, bem como à exatidão em retribuir usuarariamente as dādivas aceitas, de modo a transformar em obrigações os que antes obrigavam.*²⁷

Através do *potlatch* estabelece-se, portanto, uma hierarquia entre os participantes. Aqueles que, em determinado mo-

²⁴ Esta "exigência de juros", evidentemente, reveste-se da mesma atmosfera de liberdade e obrigação misturadas.

²⁵ "Poderíamos aqui estudar a própria noção de riqueza. Do ponto de vista em que nos colocamos, o homem rico é um homem que tem *mana* na Polinésia, 'auctoritas' em Roma e que, nessas tribos americanas, é um homem 'largo', *walas*. Mas, estritamente, temos apenas que indicar a relação entre a noção de riqueza, a de autoridade, de direito de comandar aqueles que recebem presentes, e o *potlatch*: ela é muito nítida." (MAUSS. *Ensaio sobre a dādiva*. nota 147 p. 102).

²⁶ Infelizmente Mauss não nos diz se o recebimento de um *potlatch*, mesmo sendo o de retribuição, implicaria sempre em retribuir com "juros" ou se haveriam ciclos cujo "fechamento" desse por encerrado o aumento geométrico dos bens trocados e possibilitasse assim o início de um outro ciclo, já com um número menor de bens.

²⁷ MAUSS. *Ensaio sobre a dādiva*. p. 98.

mento, torna-se incapaz de retribuir, perde a "luta de riqueza" e fica em uma posição de humilhado e humilde.

A instabilidade hierárquica entre os clãs é considerada por Mauss como condição *sine qua non* para a existência do *potlatch*.²⁸ Entretanto, não se perde a "face" nem a luta, quando se retribui com valores equivalentes. Neste caso ocorre o que poderíamos chamar de "empate":

*A obrigação de retribuir dignamente é imperativa. Perde-se a "face" para sempre se não se retribui, ou se não se destroem valores equivalentes.*²⁹

O antagonismo e rivalidade, inerentes ao *potlatch*, dão-lhe um cunho característico. Eis aí a razão pela qual Mauss utiliza o termo *potlatch* para designar não só a essa forma de troca encontrada no noroeste americano, como também as que, embora situada em outras regiões do mundo, apresentam um caráter agonístico e que, por isto, poderiam ser consideradas, assim como o *potlatch*, como "prestações totais do tipo agonístico".³⁰

Esta classificação revela a ênfase muito maior dada ao cunho agonístico do que ao caráter usurário dessas prestações.

Realmente, Mauss, apesar de ressaltar, em algumas partes de sua exposição, que a característica essencial do *potlatch* está em seu caráter usurário e que é esta exigência de "ju-

²⁸ "De fato, há uma razão para que ela {a instituição do *potlatch*} tenha desaparecido de uma parte desta área. {da Polinésia}. É que os clãs estão definitivamente hierarquizados em quase todas as ilhas, e mesmo concentrados em torno de uma monarquia; falta, pois, uma das principais condições do *potlatch*, a instabilidade de uma hierarquia que a rivalidade dos chefes visa justamente a fixar por instantes." (MAUSS. *Ensaio sobre a dádiva*. nota 79 p. 67).

²⁹ MAUSS. *Ensaio sobre a dádiva*. p. 112.

³⁰ MAUSS. *Ensaio sobre a dádiva*. p. 47.

ros" que leva à "luta de riquezas" e ao estabelecimento de uma hierarquia pela humilhação do parceiro que não é capaz de retribuir, em outras partes, como, por exemplo, naquela em que dá as razões pelas quais não se pode falar que haja *potlatch* em Samoa, nos diz que falta "apenas o tema da rivalidade, do combate, da destruição para que haja *potlatch*",³¹ relegando a uma nota de pé de página³² a afirmação de que é a ausência do caráter usurário da contraprestação, que impede que o sistema de dâdivas contratuais, aí existentes, seja considerado como *potlatch*.

Também na análise do *kula*, feita a partir dos dados fornecidos por Malinowski, em *Argonautas do pacífico ocidental*, revela-se a mesma ambivalência. Apesar de haver uma equivalência entre o presente inicialmente ofertado e o contrapresente, Mauss considera-o como uma espécie de grande *potlatch* devido ao seu caráter agonístico.

Quanto às sociedades indo-européias, que precederam historicamente as atuais, Mauss levanta a hipótese de que a economia e o direito, nelas existentes, eram similares aos das sociedades "primitivas" e que, por conseguinte, o direito e a economia, tal como existem hoje, desprenderam-se de instituições semelhantes às descritas anteriormente.

Esta hipótese, que em relação ao direito romano abarca uma época pré-histórica e, portanto, inacessível a um estudo

³¹ MAUSS. *Ensaio sobre a dâdiva*. p. 51.

³² MAUSS. *Ensaio sobre a dâdiva*. nota 9 p. 50. Somente nesta passagem, provavelmente por um erro de datilografia, a palavra *usuraire* (MAUSS. *Essai sur le don*. nota 5 p. 155) foi traduzida por usuário e não usurário.

que não o etimológico, torna-se mais verossímil pelo estudo de outros direitos indo-europeus dos quais há documentos escritos, como o direito hindu clássico e o germânico.

A economia da dádiva "demasiado dispendiosa e demasiado suntuária, assoberbada por considerações pessoais, incompatíveis com um desenvolvimento do mercado, do comércio e da produção"³³ foi ultrapassada entre os indo-europeus somente em uma certa época de sua história.

Todavia, uma parte da moral e da vida do europeu moderno permanece na atmosfera da dádiva, "de obrigação e de liberdade misturadas. Felizmente, nem tudo está classificado exclusivamente em termos de compra e venda"³⁴, além de seu valor venal, as coisas ainda têm um valor sentimental.

A riqueza, mesmo entre nós, continua sendo tanto uma coisa de utilidade quanto um meio de prestígio e de comandar os homens. Receber sem espírito de retribuição é subordinar-se, rebaixar-se, a caridade ainda humilha aquele que a recebe. Também entre nós, o convite deve ser aceito e retribuído, bem como a "gentileza".

Concluindo esta parte, pode-se dizer com Mauss que as coisas vendidas têm ainda uma alma e que ao dar um produto do seu trabalho o trabalhador dá algo de si, de seu tempo, de sua vida:

*O produtor na relação de troca sente novamente — ele o sentiu sempre, mas, desta vez sente-o de maneira aguda — que troca mais do que um produto ou um tempo de trabalho, que ele dá algo de si, seu tempo, sua vida.*³⁵

³³ MAUSS. *Ensaio sobre a dádiva*. p. 143-144.

³⁴ MAUSS. *Ensaio sobre a dádiva*. p. 163.

³⁵ MAUSS. *Ensaio sobre a dádiva*. p. 177.

3.4. O DOM COMO INSTRUMENTO DA ALIANÇA

Por meio dos dons recíprocos, trocam-se não só objetos diferentes, quanto ao uso, como também objetos que têm a mesma utilidade. Muitas vezes os bens oferecidos e retribuídos são da mesma natureza: uma mulher é trocada por uma outra mulher, uma bolsa de fios trançados por outra da mesma espécie e importância, um cesto de alimentos por outro, um jantar por um outro jantar etc.

Nestas circunstâncias, a vantagem auferida pelos que participam deste tipo de troca não é facilmente perceptível.

Ao analisar este fato, Lévi-Strauss mostra-nos que uma das vantagens, que a troca feita por meio dos dons recíprocos acarreta é a de estabelecer um vínculo entre as pessoas que a realizam.

Para por em evidência este aspecto do dom, ele nos relata um fato comumente ocorrido em certos restaurantes populares do sul da França. Nestes, aqueles que mesmo sem se conhecerem compartilham de uma mesma mesa, devido à distância social, comum entre estranhos, vivem uma situação de tensão "entre a norma da solidão e o fato da comunidade".³⁶

Expostas a tal situação, cada uma delas "come se é possível dizer para si".³⁷ Mas com o vinho ocorre algo inteiramente diferente. Normalmente, um dos comensais derrama o conteúdo da pequena garrafa, que é oferta da casa, no copo de seu vizinho. Este, por sua vez, executa um gesto correspondente

³⁶ EEP. p. 99.

³⁷ EEP. p. 98.

de reciprocidade, rompendo, assim, por meio desta "troca de vinho", a indiferença, que, uma vez quebrada, não pode ser mais reconstituída como tal. A relação entre estas pessoas, a partir do momento em que o vinho é oferecido, só pode ser de cordialidade ou de hostilidade, caso a oferta seja recusada.

O papel do dom, como instrumento da aliança, foi ressaltada também por Malinowski³⁸ e por Mauss.³⁹

3.4. A DIFERENÇA ENTRE MALINOWSKI, MAUSS E LÉVI-STRAUSS QUANTO AO PRINCÍPIO DE RECIPROCIDADE.

Nas páginas anteriores, foi analisada a maneira pela qual Malinowski e Mauss tratam uma forma de troca muito difundida nas chamadas sociedades primitivas: a troca feita por meio dos dons recíprocos.

De uma forma ou de outra, eles mostram que, apesar de aparentemente a pessoa que presta um serviço ou dá um objeto não exija nada em troca, "no gesto que acompanha a transação há tão somente ficção, formalismo e mentira social",⁴⁰ pois, o que aos olhos de um observador superficial aparece como algo ofertado generosamente, deve ser obrigatoriamente retribuído.

Mostram também que, entre a doação de um presente e o recebimento de um outro, em retribuição, pode haver uma defa-

³⁸ MALINOWSKI. *Moeurs et coutumes des mélanesiens*. p. 24. e *Argonautas do pacífico ocidental*. p. 137.

³⁹ MAUSS. *Ensaio sobre a dádiva*. pp. 154 e 183.

⁴⁰ MAUSS. *Ensaio sobre a dádiva*. p. 42.

sagem de alguns minutos, horas ou anos e que tal defasagem, ao fazer com que a troca que se realiza no momento em que a dádiva é retribuída não se revele facilmente como tal, contribui para dar aos dons recíprocos a aparência de algo dado gratuitamente.

Outra característica comum aos dons recíprocos, que também contribui para lhes dar a aparência de algo dado gratuitamente, é a que atribui ao donatário a decisão sobre o que irá dar em retribuição. Ao doador cabe esperar sem discussões ou reclamações, que o donatário o retribua, no tempo devido, com algo equivalente. O recebimento de um contrapresente, entretanto, não significa necessariamente o término das transações. No *Kula*, no *wasi*, no *potlatch* e entre os maoris, um presente recebido, mesmo quando é um contrapresente, deve ser retribuído e assim sucessivamente.

No que se refere à questão da equivalência entre o presente e o contrapresente, pode-se dizer que há uma concordância quanto a inexistência, nas sociedades estudadas, de dádivas dadas sem nenhuma expectativa de retorno ou com a expectativa de um retorno de menor valor.

Mesmo Malinowski, que em *Argonautas do pacífico ocidental* procurou classificar os diversos tipos de dádivas existentes em Trobriand de acordo com a equivalência entre o presente dado ou o serviço prestado e o recebido de volta, reconhece em *Moeurs et coutumes des mēlanesiens* que incorreu em um erro ao fazer tal classificação, por não ter levado em consideração toda a cadeia de transações em que tal ou qual presente dado, aparentemente sem expectativa de retorno ou com a expectativa de um retorno de menor valor, estava inserido.

Tais afirmativas de Malinowski evidenciam que, em cer-

tos casos, a equivalência entre o presente e o contrapresente pode não ser diretamente perceptível a um observador, que destaque um determinado ato, que nada mais é do que um elo em uma cadeia, do seu contexto. Infelizmente, mesmo tendo se referido várias vezes a essa "cadeia de transações" ele não se preocupou em descrevê-la.

Foi visto também que Malinowski limita-se a estudar os dons recíprocos em uma única sociedade, cujos dados foram por ele mesmo coletados: a dos ilhéus de Trobriand. Já Mauss e Lévi-Strauss recorreram a várias etnografias para estudá-los em uma série de sociedades.

Quanto ao *potlatch*, viu-se que nele o donatário sente-se obrigado a retribuir com presentes de valor superior aos inicialmente recebidos. No entanto, somente pela leitura de o *Ensaio sobre a dádiva*, não nos foi possível determinar se o receber (mesmo em retribuição) implicaria sempre em retribuir com juros, o que levaria necessariamente a um aumento geométrico do valor dos bens trocados, ou se haveriam ciclos cujo fechamento, ao possibilitar a abertura de novos *potlatch*, nos quais seriam ofertados bens de menor valor que os anteriormente recebidos como contrapresentes, limitasse o crescimento destes.

Também não foi possível compreender quais as vantagens auferidas pelo clã que, ao dar mais do que recebeu, ganha a "luta de riqueza" e fica em uma posição hierarquicamente superior àquele que recebeu mais do que deu e nem as condições que impediriam a este último de, pelo menos, "empatar" e assim manter sua "face".⁴¹

⁴¹PIDDOCKE. (El sistema de potlatch de los kwakiutl del sur: una nueva perspectiva. In: LLOBERA. org. *Antropología Eco*

Pode-se dizer que a resposta a esta questão não se encontra em *O ensaio sobre a dívida*, porque não interessa a Mauss respondê-la. Apesar de considerar os dons recíprocos como um "fato social total", sua atenção concentra-se no aspecto jurídico, na maneira "mítica, imaginária, ou se quiser, simbólica e coletiva",⁴² pela qual as obrigações de dar, receber e retribuir se exprimem. O que ele deseja, em síntese, é provar que "nas coisas trocadas no *potlatch* há uma virtude que força as dívidas a circularem, a serem dadas e a serem retribuídas".⁴³

nômica. p. 111-120) mostra-nos que o *potlatch* só pode ser compreendido completamente se considerarmos as transações que ocorrem fora dele. A conversabilidade dos bens distribuídos no *potlatch* - as mantas e os cobres - em provisões e a conversabilidade destas em mantas e cobres é que permite aos clãs (*numayms*), que por razões do mau tempo ou da ausência de migrações de peixes ou por qualquer outro fator, vê suas provisões chegarem ao fim, comprar com suas "riquezas" comidas de outros clãs, que as têm em excesso e deste modo escapar da fome. É ela também que permite aos que têm provisões em excesso, acumular mantas e cobres e assim retribuir ao *potlatch* com bens de valor, superior aos recebidos. Para retribuir com "juros", condição *sine qua non* para ser reconhecido como superior e para manter a superioridade conquistada, é preciso, portanto, que aquele que aceita o *potlatch* já tenha acumulado, anteriormente, um certo número de bens (de mantas e cobres) necessários para a retribuição com "juros", ou seja capaz de acumulá-los no decorrer do ano seguinte. O prazo convencional para a retribuição é de um ano, isto é, de inverno a inverno. Por conseguinte, a possibilidade de retribuir com juros, e consequentemente o aumento dos bens trocados, depende da capacidade de acumulação que depende por sua vez de fatores exteriores ao *potlatch* propriamente dito.

Infelizmente, Piddocke também não nos dá, de uma forma clara, o mecanismo de fechamento dos ciclos. Ele só nos diz que ao término de um ciclo, cada um dos participantes continua tendo uma quantidade de riqueza e prestígio equivalentes aos que possuíam no princípio. Somente quando há um desequilíbrio nas reservas de alimentação e um dos parceiros vê-se obrigado a comprar comida com suas "riquezas", é que este último, por ter se tornado incapaz de retribuir com bens equivalentes ou superiores torna-se mais rico (recebe mais do que deu), mas, ao mesmo tempo, perde prestígio pois perde a luta de riqueza e fica em uma posição subalterna.

⁴² MAUSS. *Ensaio sobre a dívida*. p. 92.

⁴³ MAUSS. *Ensaio sobre a dívida*. p. 114.

Da mesma forma, Malinowski, em *Moeurs et coutumes des melanésiens*, não está interessado em descrever as "cadeias de transações" em que uma determinada dádiva, aparentemente dada sem expectativa de retorno ou com a expectativa de um retorno de menor valor, está inserida, porque seu interesse também está voltado para o aspecto jurídico dos dons recíprocos, para as forças que obrigam a pessoa que recebeu um presente ou uma "gentileza", isto é, um serviço qualquer, a retribuí-los.

Entretanto, no seu entender, o que obriga o donatário a retribuir não é algo intrínseco à coisa dada (o *hau* ou a *virtude*), tal como Mauss o supôs. A "legislação civil" dos melanésios também não é composta por decretos que visem castigar aqueles que não cumprem suas obrigações, seu poder coercitivo provém do encadeamento mesmo destas obrigações. Não só os homens de um mesmo clã estão ligados uns aos outros por obrigações recíprocas, como os clãs, por sua vez, estão ligados aos outros clãs e as aldeias às outras aldeias. O que torna estas obrigações tão imperiosas é, portanto, a própria reciprocidade. Como cada serviço prestado ou objeto ofertado faz parte de uma cadeia de serviços mútuos, o não cumprimento, por parte de um dos parceiros, de sua obrigação de retribuir, provoca sua saída do sistema. Deste modo, as obrigações recíprocas são cumpridas porque são recíprocas e a reciprocidade explica a reciprocidade.

Já Lévi-Strauss não pensa que seja preciso determinar o que faz com que a coisa dada seja retribuída.

Em *Introdução; a obra de Marcel Mauss*, ele diz que o *hau* é produto de uma teoria indígena, que merece respeito como documento etnográfico e somente como tal, na medida em que ela nos mostra apenas a maneira pela qual os povos que praticam a

troca por meio dos dons recíprocos a explicam e justificam:

*O hau não é a última razão da troca: é a forma consciente pela qual os homens de uma sociedade determinada, onde o problema tinha particular importância, apreenderam uma necessidade inconsciente cuja razão está alhures.*⁴⁴

Ele diz também que Malinowski, assim como Mauss, viu "os próprios indígenas melanésios como verdadeiros autores da teoria moderna da reciprocidade".⁴⁵

Todavia, poder-se-ia pensar que quando Lévi-Strauss atribui a origem da proibição do incesto, da organização dualista e das prescrições e proibições matrimoniais das estruturas elementares, que se baseiam no princípio de reciprocidade, a "certas estruturas fundamentais do espírito humano",⁴⁶ o faz com a intenção de justificar o fato de que o receber implica em retribuir.

Mas não é esta sua intenção. Para ele, isto é desnecessário porque é a "troca que constitui o fenômeno primitivo, e não as operações discretas nas quais a vida social se decompõe".⁴⁷ Seu intuito é apenas o de demonstrar que todas estas instituições prendem-se às "mesmas raízes psicológicas e lógicas".⁴⁸

⁴⁴ Este trecho foi traduzido diretamente da edição francesa. LÉVI-STRAUSS. Introduction a l'oeuvre de Mauss. In: MAUSS. *Sociologie et anthropologie*. v.2. p. XXXIX.

⁴⁵ LÉVI-STRAUSS. Introdução; a obra de Marcel Mauss. *Sociologia e antropologia*. v. 2. p. 20.

⁴⁶ EEP. p. 123.

⁴⁷ Esta frase foi traduzida diretamente da edição francesa. LÉVI-STRAUSS. Introduction a l'oeuvre de Mauss. In: MAUSS. *Sociologie et anthropologie*. v.2. p. XXXVIII.

⁴⁸ EEP. p. 114.

Por isto, após ter apelado para "certas estruturas fundamentais do espírito humano", ele procurará atingir as leis, que regem "o dar, receber e retribuir mulheres", que regem a troca matrimonial, concebidas não no seu sentido jurídico, mas "como uma relação constante entre variáveis".⁴⁹

O fato de que o dar implica em receber em retribuição é, portanto, para Lévi-Strauss, que neste ponto difere radicalmente de Mauss e Malinowski, o ponto de partida de qualquer explicação e não seu término.

Esta é a razão pela qual, apesar de considerar o *Ensaio sobre a dívida* como um acontecimento decisivo na evolução científica, ele lamenta o fato de Mauss ter se deixado mistificar pelo indígena e de se ter detido assim às margens "dessas imensas possibilidades, como Moisés, que conduziu seu povo até uma terra prometida cujo esplendor ele mesmo não contemplaria jamais".⁵⁰

oOo

⁴⁹EEP. p. 218.

⁵⁰LÉVI-STRAUSS. Introdução: a obra de Marcel Mauss. In: MAUSS. *Sociologia e antropologia*. v. 2 p. 24.

CAPÍTULO 4

AS PRESCRIÇÕES E PROIBIÇÕES MATRIMONIAIS DAS ESTRUTURAS ELEMENTARES

Como foi visto anteriormente, as prescrições¹ e proibições matrimoniais das estruturas elementares, isto é, a obrigação de escolher para cônjuge "um certo tipo de parente", parecem absurdas para os que pensam que a proibição do incesto tem como objetivo primordial evitar as conseqüências perniciosas dos casamentos consangüíneos. Até mesmo para os que não as vêem sob este ângulo, elas parecem sem sentido, arbitrárias.

Por isso, a maior parte dos que se dedicaram a explicá-las considera-as como conseqüência de outras instituições. O sistema de casamento entre primos, por exemplo, foi justificado por Tylor, Rivers e Perry² pela existência, nas sociedades onde é praticado, de organizações dualistas com metades exogâmicas.

Já para Lévi-Strauss a relação entre estas duas instituições deve ser explicada, não pelo ângulo de uma hipotética sucessão, mas pelo de sua estrutura.

¹Cf. nota 9, cap. 1, deste trabalho.

²De acordo com a interpretação feita por Lévi-Strauss a propósito da teoria destes autores.

No seu entender, as instituições são estruturas nas quais "o princípio regulador pode possuir um valor racional sem ser concebido racionalmente"³ e este pode ser dado antes dos costumes e crenças nos quais se exprime.

Desta perspectiva, tanto as organizações dualistas, quanto o sistema de casamento entre primos resultam de um mesmo princípio regulador: a reciprocidade.

Por estarem normalmente fora da apreensão subjetiva, seja daqueles cujo comportamento lhes está submetido, seja do etnólogo que procura explicar a realidade indígena, as leis da troca não são diretamente acessíveis à investigação etnográfica.

Tal fato, diz Lévi-Strauss, não deve ser invocado para negar sua existência. Do mesmo modo que não é preciso ter consciência das leis lingüísticas para falar, nem das leis da lógica para pensar, não é preciso ter consciência das leis da troca para trocar. "Estas leis nem por isso deixam de existir, e o teórico procura justamente descobri-las".⁴

No sistema de casamento entre primos cruzados, o "dar, receber e retribuir mulheres", exprime-se na seguinte lei:

*... um homem não pode receber uma esposa a não ser do grupo do qual uma mulher é exigível, porque na geração superior uma irmã ou uma filha foi perdida. Em compensação, um irmão deve ao mundo exterior uma irmã (ou um pai, uma filha), porque na geração superior uma mulher foi ganha.*⁵

³ EEP. p. 139.

⁴ EEP. p. 218.

⁵ EEP. p. 170.

A partir desta lei a dicotomia dos primos, entre conjugues preferidos e proibidos, é imediatamente deduzida.

Para tanto, Lévi-Strauss supõe um caso puramente teórico — o de dois grupos familiares patrilineares e patrilocais, A e B, aliados pelo casamento de uma moça *b* com um homem *a* — e passa a analisar o relacionamento entre estes dois grupos, não só em função deste casamento, como também em função dos casamentos dos irmãos e irmãs de *a* e *b*.

Esta análise é ilustrada pela atribuição a cada casal de um sinal (+) ou (-), conforme resulte da perda ou da aquisição de uma mulher. Desta forma, do ponto de vista de A, o casal composto por um homem *a* e uma mulher *b* recebe o sinal (+) e, do ponto de vista de B, o sinal (-). Do mesmo modo, são atribuídos aos outros casais do grupo A e B os sinais (+) e (-), conforme o grupo tenha adquirido ou cedido uma mulher.

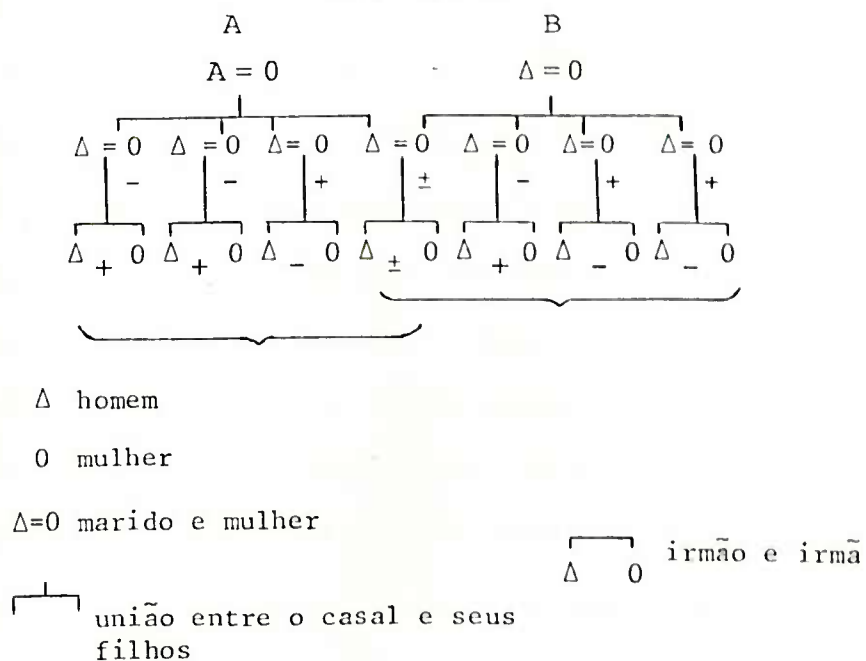
Na geração seguinte, devido à lei já aludida, os sinais são invertidos e ao mesmo tempo ganham um novo significado. O que representava uma aquisição passa a representar um crédito e o que representava uma perda passa a representar um débito.

Em consequência, é atribuído aos filhos dos homens A, que adquiriram mulheres na geração ascendente, um sinal de débito, que, sob o prisma de B e de outros grupos dos quais as mulheres possam ter provindo, evidentemente, é um crédito. O mesmo procedimento é aplicado aos filhos dos homens B.

Verifica-se assim que, na geração dos primos, todos os que se acham na relação(++), isto é, em uma relação de crédito com o "mundo exterior" ou em uma relação de débito (--),

são paralelos, ao passo que aqueles que estão na relação (+-) ou (-+) são cruzados.

Fig. 1



Caso dois primos paralelos masculinos, que por serem filhos de irmãos do mesmo sexo pertencem a um mesmo grupo unilinear de parentesco e estão ambos em uma posição devedora (--) ou credora (++) em relação aos outros grupos de parentesco, trocassem suas irmãs, este "arranjo íntimo"⁶ os impediria de "pagar seu débito" e de "cobrar sua dívida".

O casamento entre primos cruzados "exprime portanto somente, em última análise, o fato de que em matéria de casamento é preciso sempre dar e receber, mas que só se pode receber de quem tem obrigação de dar, e que é preciso dar a quem possui o direito de receber".⁷

⁶EEP. p. 171.

⁷EEP. p. 171.

Este esquema de interpretação, que se refere a um caso hipotético e não a um tipo determinado de instituição, visa simplesmente comprovar que os primos paralelos se opõem aos cruzados por ocuparem posições opostas no interior de uma estrutura de reciprocidade.

Se o casamento dos primos não tivesse sido praticado por nenhum povo, Lévi-Strauss o reconhece, teria sido mais difícil "determinar a lei de reciprocidade que se encontra na origem das regras matrimoniais". Mas desde que se a determinasse, "não haveria nenhuma dificuldade em deduzir *a priori* a fórmula do casamento dos primos cruzados, como sendo aquela que fornece a expressão mais simplesmente concebível da lei".⁸

Os sistemas de parentesco que prescrevem o casamento entre primos cruzados e que podem ser concretamente localizados no tempo e no espaço, assim como no caso teórico anteriormente citado, opõem os paralelos aos cruzados. Mas nem todos englobam as primas matrilineares e patrilineares na mesma categoria: a dos cônjuges preferidos. Os que determinam o casamento com a prima bilateral o fazem; já os outros dois prescrevem o casamento como uma delas e excluem a outra. O fato do casamento entre primos cruzados permitir a construção de uma estrutura de reciprocidade, não significa que estas sejam idênticas.

Para explicar a razão de todas estas oposições, Lévi-Strauss procurará determinar as leis de troca subjacentes a cada uma delas. Para tanto, é bom enfatizar, o casamento é sempre pensado como uma troca por meio dos dons recíprocos e

⁸EEP. p. 183.

não como uma simples operação de permuta análoga ao *gimwali* trobriandês.⁹

4.1. O CASAMENTO BILATERAL: A TROCA RESTRITA

No casamento bilateral o sistema matrimonial é regido pela lei da troca restrita, o que implica que a relação de troca se faz de forma tal "que um homem X casando-se com uma mulher Y, um homem Y deve sempre poder casar-se com uma mulher X".¹⁰

Foram os "fatos australianos", isto é, os dados relativos aos sistemas de parentesco ali encontrados, que, tal como Lévi-Strauss o afirma, o obrigaram a desenvolver a noção de troca restrita e que de certa forma lhe impuseram a noção de troca generalizada.¹¹

A Austrália é um terreno privilegiado para o estudo da troca restrita, porque nele se encontram a organização dualista, o sistema de quatro seções e o de oito subseções. Evidentemente, em todas estas estruturas elementares do parentesco, governadas pela lei da troca restrita, os cônjuges preferidos acham-se em uma relação de parentesco que equivale à de primo cruzado bilateral ou que se estabelece por meio dela.

... uma estrutura elementar do parentesco governada pela lei da troca restrita exprime-se imediatamente no casamento entre primos cruzados bilaterais.¹²

⁹Cf. p.52 deste trabalho.

¹⁰EEP. p. 187.

¹¹EEP. p. 262.

¹²EEP. p. 466.

Nos sistemas de metades exogâmicas, que são os mais simples, a posição social de cada indivíduo é definida somente pela filiação à metade, seja ela matrilinear ou patrilinear.

Já nos de quatro seções e nos de oito subseções exôgamas, a situação de cada indivíduo é definida em função da filiação a uma determinada metade e da residência em um determinado grupo.

A filiação à metade é transmitida pela linhagem matrilinear e a residência, pela patrilinear. É a introdução deste novo elemento, a transmissão pela linhagem do pai da residência em um determinado grupo local, que realiza a passagem de um sistema de duas classes¹³ para os de quatro e de oito. Estes dois últimos, por sua vez, diferem somente quanto ao número de grupos locais que participam da troca: dois no primeiro caso e quatro no segundo.

Quando a filiação é transmitida por meio de uma linhagem e a residência por meio de outra, o regime é desarmônico; quando ambas são transmitidas através de uma mesma linhagem, o regime é harmônico. Os matrilineares e patrilocais ou patrilineares e matrilocais são, portanto, desarmônicos e os matrilineares e matrilocais ou patrilineares e patrilocais, harmônicos.

Esta distinção é de fundamental importância na teoria de Lévi-Strauss, na medida em que só é possível integrar, por meio

¹³ Lévi-Strauss dá o nome de classes matrimoniais aos grupos de parentesco unilineares e exôgamos que mantêm relações matrimoniais definidas e que, por conseguinte, sofrem coações matrimoniais diferentes das que são impostas aos membros de outra classe (EEP. pp. 111, 112, 197 e nota 3 p. 314). Neste sentido, as metades, as seções e as subseções podem ser chamadas de classes matrimoniais.

da troca restrita, mais de dois grupos exógamos, quando o regime destes é desarmônico.

Os sistemas harmônicos, compostos de quatro ou de oito grupos exógamos, caso fossem governados pela lei da troca restrita, se subdividiriam em dois ou quatro pares de troca completamente independentes uns dos outros, uma vez que entre eles não haveria nenhum laço de parentesco, seja de aliança, seja de filiação. Seria engendrada assim uma "sociedade redutível",¹⁴ decomposta de tantas "irredutíveis" quantos fossem os pares de troca.

Para ilustrar tais afirmativas, Lévi-Strauss supõe um sistema harmônico hipotético, governado pela lei da troca restrita, composto de duas metades patrilineares A e B e de dois grupos patrilocais x e y exógamos, cuja fórmula de casamento e filiação, evidentemente, só poderia ser a seguinte:

Fig. 2

$Ax \begin{smallmatrix} \overline{=} \\ \leftrightarrow \end{smallmatrix} By$	$\overline{=} =$ liga as duas seções que se casam entre si.
$Ay \begin{smallmatrix} \overline{=} \\ \leftrightarrow \end{smallmatrix} Bx$	\rightarrow liga a seção de uma mãe com a do seu filho.

Por meio deste exemplo, vê-se que cada metade de cada grupo local constitui, com a metade de outro grupo local, uma sociedade irredutível e que, no lugar de um sistema de quatro seções, surgem dois sistemas dualistas justapostos.¹⁵ Vê-se

¹⁴ Diremos que uma sociedade é *redutível* se for possível distinguir nela duas ou várias populações, de tal maneira que não haja nunca nenhum laço de parentesco entre indivíduos de uma e indivíduos de outra. No caso contrário, a sociedade será chamada *irredutível*. Definição dada por Weil e endossada por Lévi-Strauss. (EEP-p. 268).

¹⁵ EEP. p. 256.

também que a filiação e o casamento, como em todo sistema dualista, seguem a mesma direção.

Se o sistema fosse desarmônico, os casamentos se fariam da mesma forma e a filiação de outra:

Fig. 3

$$\left(\begin{array}{l} Ax = By \\ Ay = Bx \end{array} \right)$$

Observando esta figura, percebe-se que neste caso as quatro seções funcionam realmente como tal e que o laço entre os dois pares regidos pela troca restrita é assegurado pela filiação.

Deste modo, em vez de estarem unidas simultaneamente pela filiação e pela aliança, as quatro seções unem-se umas às outras, ora pelos laços de aliança, ora pelos de filiação. "Os vínculos são menos numerosos, mas a quantidade das coisas ligadas aumentou"¹⁶.

A alteração realizada pela passagem de um sistema com duas metades para um de quatro seções nada tem a ver, portanto, com a relação de parentesco dos possíveis cônjuges.

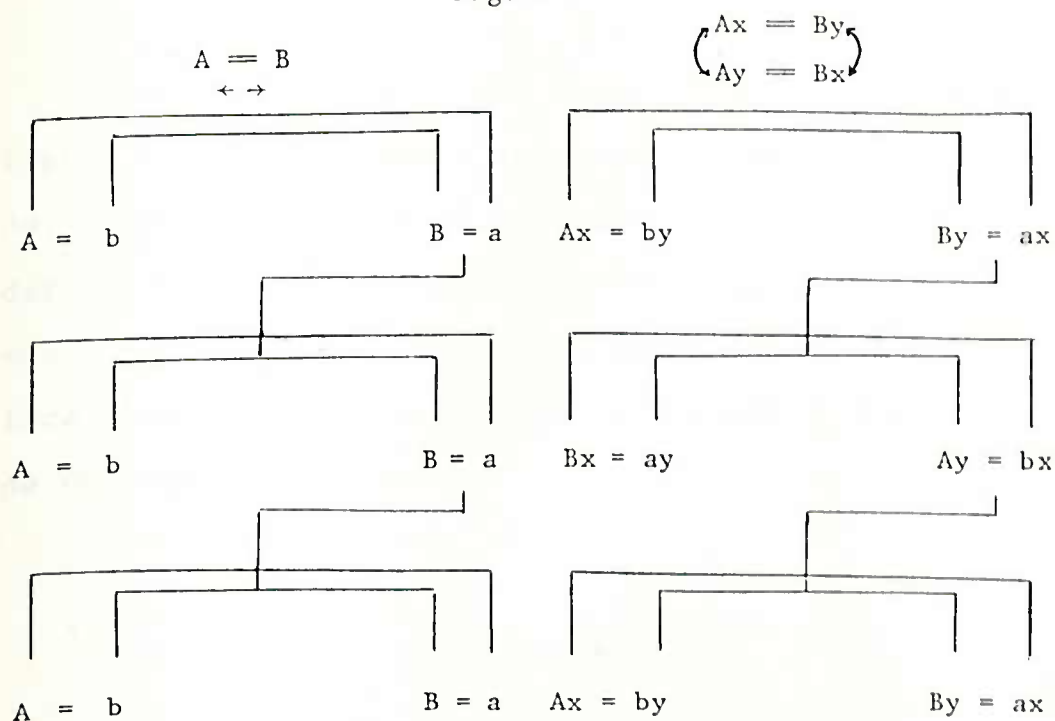
Tanto num, quanto noutro, eles são primos cruzados bilaterais. Ela está relacionada ao fato de que, no sistema de quatro seções, os primos cruzados pertencem a grupos locais diferentes e que o "casamento estabelece por conseguinte ne-

¹⁶EEP. p. 203.

cessariamente uma relação ao mesmo tempo entre os membros de duas metades e os membros de dois grupos."¹⁷

No quadro abaixo vê-se que em ambos os sistemas os primos bilaterais encontram-se nas classes¹⁸ que se casam entre si.

Fig. 4



As letras A e B maiúsculas representam os homens.

As letras a e b minúsculas representam as mulheres.

O sistema de quatro seções, tal como foi descrito, é o protótipo do sistema australiano, anteriormente referido. Vários antropólogos observaram, no leste e no oeste da Austrália, a existência de tribos que o praticavam.

É o caso dos Kariera que distinguem os membros do grupo tribal em quatro seções: Banaka, Karimera, Burung e Palyeri, cuja fórmula de casamento e filiação é a seguinte:

¹⁷EEP. p. 203.

¹⁸Cf. nota 13 deste capítulo.

Fig. 5



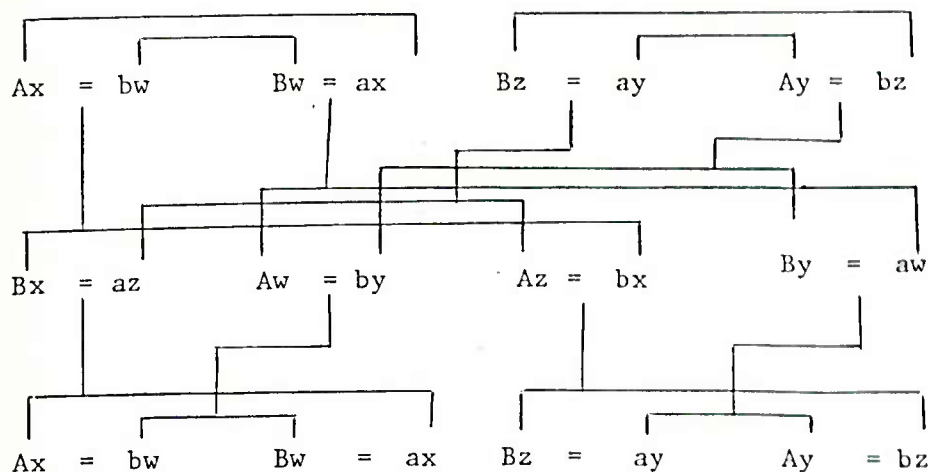
Pode-se interpretar da mesma maneira os sistemas australianos de oito subseções que, como o existente entre os Arandá, estabelecem laços de aliança e filiação entre duas metades matrilineares e quatro grupos locais patrilineares exógamos. Representando as metades pelas letras A e B e os grupos locais pelas letras x, y, z e w, teremos a seguinte fórmula de casamento e filiação:

Fig. 6



Examinando o grau de parentesco dos componentes das subseções, que se casam entre si, constata-se que elas são compostas, não pelos primos bilaterais, mas pelos filhos deles.

Fig. 7



Vê-se, portanto, que, apesar de não haver uma rigorosa coincidência entre o sistema de classe e o tipo de cônjuge preferido — nada impede que uma mesma classe possa conter simultaneamente os cônjuges autorizados e os proibidos — as classes limitam os tipos de cônjuges preferidos, uma vez que eles devem estar, necessariamente, naquelas que praticam o intercassamento.

Neste sentido, a passagem de um sistema de duas metades para um de quatro seções não acarreta, *por si mesma*, nenhuma alteração no que se refere aos graus de parentesco dos cônjuges. Uma vez que, em ambos os sistemas, os primos bilaterais encontram-se nas classes que formam os casais, somente uma proibição adicional poderia interditar o casamento entre eles.

Já a passagem de um sistema de quatro seções para um de oito subseções acarreta, *por si mesma*, a exclusão dos primos bilaterais das classes que praticam o intercassamento e a inclusão dos filhos destes nelas. Neste caso, tanto a exclusão quanto a inclusão podem ser deduzidas imediatamente da consideração do sistema.

A existência de uma relação entre o sistema de classes matrimoniais e o "casamento preferencial" não implica, entretanto, que o segundo seja uma consequência do primeiro. Não é em forma de simples derivação que a relação entre estas duas instituições deve ser explicada, mas pela sua estrutura.¹⁹ Tanto uma quanto outra constituem métodos possíveis para fundar um sistema de reciprocidade.

Resumindo a explanação anterior, podemos dizer que os três sistemas clássicos australianos, não obstante a diferença no número das classes, apresentam uma estrutura fundamental que permanece sempre a mesma. Em todos eles, "um homem X casando-se com uma mulher Y, um homem Y deve sempre poder casar-se com uma mulher X". Por causa desta característica comum, peculiar aos três sistemas, eles só podem funcionar no caso de haver mais de dois grupos exógamos dividindo o grupo em um certo número de pares de troca, que se mantêm ligados entre si pelos laços de filiação.²⁰ Para que isto se realize é preciso que eles sejam desarmônicos.

Existe, entretanto, uma outra possibilidade teórica: pode-se mudar a relação segundo a qual se faz a troca. Esta possibilidade exprime-se na seguinte fórmula: $A=B=C=D(=A)$. Os sistemas que a realizam são denominados por Lévi-Strauss de sistemas de troca generalizada, porque eles podem estabelecer relações de reciprocidade entre um número qualquer de parceiros, contanto que este seja maior que dois.

¹⁹ Cf. p. 72 deste trabalho.

²⁰ EEP. pp. 219 e 310.

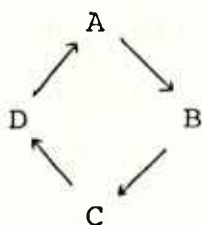
4.2. O CASAMENTO MATRILATERAL: A TROCA GENERALIZADA

Nos sistemas de troca generalizada, a própria fórmula o indica, os casais são unívocos e não recíprocos: os homens A casam-se com as mulheres B, os homens B com as mulheres C, os homens C com as mulheres D e os homens D com as mulheres A. A circulação das mulheres faz-se em um único sentido. A orientação inversa é proibida.

Devido a este caráter peculiar à troca generalizada, o casamento, para um observador que o veja sob a ótica da troca restrita, toma a aparência de uma "dádiva gratuita".

Entretanto, na realidade, há sempre um retorno, embora este seja indireto. Os homens A dão mulheres para os homens B e as recebem dos homens D; os homens B dão mulheres para os homens C e as recebem de A e assim sucessivamente.

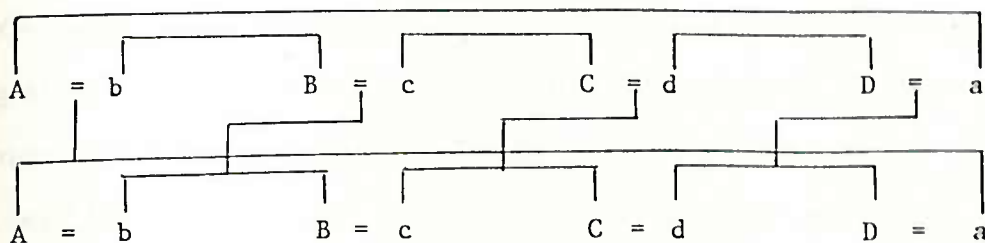
Fig. 8



Se for construído um modelo hipotético de um sistema de quatro grupos exogâmicos patrilineares, de acordo com a fórmula de troca generalizada, já referida, e investigado quais os cônjuges prescritos e quais os excluídos, torna-se facilmente verificável que o casamento matrilateral é o autorizado pelo sistema.

... uma estrutura elementar do parentesco governada pela lei da troca generalizada também se exprime imediatamente no casamento preferencial entre filho de irmã e filha de irmão (casamento com a filha do irmão da mãe).²¹

Fig. 9



Com efeito, observando este modelo, vê-se que a prima matrilateral encontra-se na linhagem na qual *Ego*²² deve procurar sua esposa e a patrilateral na que não lhe é permitido casar-se.

Lévi-Strauss reconhece, como foi visto anteriormente, que foram os "fatos australianos" que lhe impuseram a noção de troca generalizada. Ao procurar compreender o funcionamento do sistema de classes matrimoniais, aparentemente de troca restrita, dos Murngin, habitantes do norte da Austrália, que prescrevem o casamento com a prima matrilateral, a fórmula da troca generalizada apareceu-lhe como uma necessidade teórica. Através dela, foi-lhe possível mostrar que certas singularidades destes só se tornam inteligíveis, quando se postula a ação subjacente de um sistema implícito de troca generalizada.

Para "descobri-las nos fatos",²³ ele passa a analisar algumas sociedades nas quais os sistemas de parentesco são fundados explicitamente numa estrutura de troca generalizada.

²¹EEP. p. 466.

²²Cf. nota 7, capítulo 1, deste trabalho.

²³EEP. p. 279.

Os Katchin da Birmânia, por exemplo, são tomados com este objetivo. Entre eles as relações de aliança são feitas de forma tal que cada grupo patrilinear é, em relação ao outro, exclusivamente *dama ni* (solicitador de esposas) ou *mayu ni* (doador de esposas). Apesar de não haver rigidez na determinação dos parceiros da troca, pois sempre é possível formar novas alianças ou desfazer as antigas, a permanência da relação *mayu ni/dama ni* atesta que estas são regidas pela lei da troca generalizada e que o casamento se faz preferencialmente com a prima matrilateral.

4.3. O CASAMENTO PATRILATERAL

O casamento bilateral e o matrilateral correspondem a estruturas de reciprocidade fundamentalmente diferentes: o primeiro é regido pela lei da troca restrita e o segundo pela generalizada. Tanto a lei da troca restrita quanto a generalizada exprimem uma relação constante entre os grupos que as realizam, isto é, exprimem uma forma *contínua* de reciprocidade.

O casamento patrilateral diferencia-se destes outros dois porque pressupõe uma inversão no sentido das trocas a cada geração. Ele se origina de uma forma de troca *descontínua*, "para a qual não existe lei"²⁴, resultando da aplicação do princípio de reciprocidade sob a forma de uma "receita". Por meio desta, cada casamento, que em uma geração representa, para um determinado grupo familiar, uma perda, na geração seguinte representa, para o mesmo grupo, um ganho: "uma irmã ce

²⁴ EEP. p. 488.

dida, perdida pelo pai, rende uma esposa, adquirida pelo filho".²⁵

O uso desta "receita", apesar de oferecer um resultado satisfatório, pois o que é dado é retribuído, "representa, tanto do ponto de vista lógico quanto psicológico, a mais simples e grosseira realização concreta do princípio de reciprocidade".²⁶

Se construirmos um modelo hipotético de um sistema de parentesco matrilinear — o mesmo se aplica a um sistema de parentesco patrilinear — no qual o casamento se faça de acordo com a "receita" anteriormente referida, torna-se facilmente verificável que ele se exprime imediatamente no casamento com a prima patrilateral e "que nunca uma estrutura global de reciprocidade emerge da justaposição dessas estruturas locais".²⁷ Uma vez que as relações entre os grupos que realizam a troca invertem-se a cada geração, a constituição de relações contínuas de troca e, por conseguinte, de aliança entre determinadas linhagens ou grupos locais, torna-se impraticável.

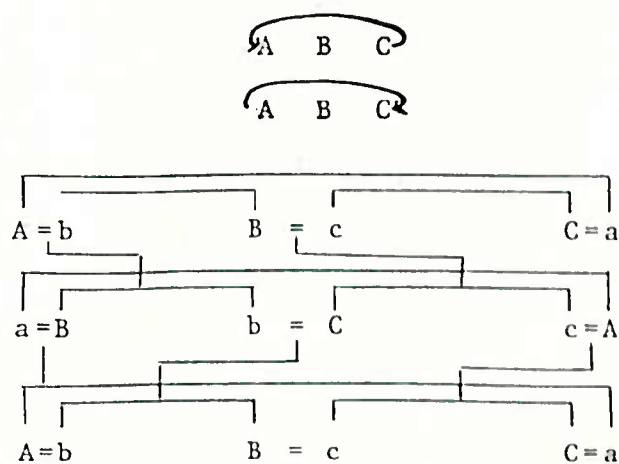


Fig. 10

²⁵EEP. p.488.

²⁶EEP. p.491.

²⁷EEP. p.488.

Realmente, o casamento patrilateral ocorre somente quando o casamento de um homem A com uma mulher b, em uma geração, é seguido pelo casamento de um homem B com uma mulher a na geração seguinte e assim sucessivamente. Se em todas as gerações os homens B se casassem com as mulheres a e os homens A com as mulheres b, o sistema matrimonial seria regido pela troca restrita. Se em todas as gerações os homens B se casassem com as mulheres a e fossem proibidos de se casarem com as mulheres b, o sistema matrimonial seria regido pela lei da troca generalizada.

O casamento patrilateral é praticado na Índia, mas com uma freqüência bem menor do que o matrilateral. Tal fato foi assinalado por todos aqueles que se dedicaram a estudar os sistemas de parentesco indianos. Sua menor freqüência, que não se limita à Índia, segundo Lévi-Strauss, explica-se pela estrutura característica deste tipo de casamento. A inversão no sentido das trocas a cada geração dificulta a integração do grupo que o pratica. O casamento patrilateral "não consegue jamais fazer senão um edifício precário, construído com materiais justapostos, sem obedecer a nenhum plano de conjunto".²⁸

A menor freqüência deste tipo de casamento deve-se, portanto, à sua menor capacidade de integrar as diversas unidades de parentesco constitutivas do grupo. Da mesma forma, a incompatibilidade entre os regimes harmônicos e o casamento bilateral deve-se à impossibilidade de integrar, por meio da troca restrita, as unidades de parentesco de um regime harmônico, quando elas são em número maior do que dois.²⁹

²⁸EEP. p. 491

²⁹Cf. pp. 78-79 e 84 deste trabalho.

Visto sob este ângulo, o incesto, como ponto onde a reciprocidade se anula, isto é, onde há uma recusa à troca e por conseguinte à aliança, é proibido porque, caso fosse praticado, provocaria a desintegração do grupo e o faria "explodir" em uma multidão de famílias, que formariam outros tantos sistemas fechados, mônadas sem porta nem janela, cuja proliferação e antagonismo não poderiam ser impedidos por nenhuma harmonia pre-estabelecida".³⁰

Do mesmo modo, o casamento patrilateral é para o casamento matrilateral o que o incesto é para a reciprocidade em geral. Em um sistema de troca generalizada, casar-se com a filha da irmã do pai "é inverter um ciclo de reciprocidade, o que equivale a destruí-lo, é 'fazer retroceder a água para a fonte', em uma palavra, é o incesto".³¹

Todas as outras prescrições e proibições matrimoniais das estruturas elementares, como o casamento com a filha da irmã e o casamento com a filha do irmão da mulher, são explicáveis, do mesmo modo do que o casamento entre primos cruzados, pela troca restrita ou pela generalizada, a "receita" anteriormente referida é englobada à troca generalizada.³²

Os casamentos por "livre escolha", encontrados nas estruturas complexas, são explicados pela troca generalizada, não em sua forma simples onde "as alianças se estabelecem em função de ciclos orientados com $2 + n$ parceiros", mas na sua forma complexa "que chega a um resultado da mesma natureza por meio de um pequeno número de prescrições negativas".³³

³⁰EEP. p. 520.

³¹EEP. p. 497.

³²EEP. p. 506.

³³EEP. p. 515.

Nas estruturas complexas, basta a proibição do casamento entre os membros da família nuclear para que esta se insira em um vasto ciclo de troca no qual, da mesma forma que nas estruturas elementares, o dar implica em receber e o receber implica em retribuir, mas onde não se determina a quem dar e de quem receber.

Sendo assim, fica demonstrado que todos os tipos de casamento conhecidos ou mesmo concebíveis podem ser considerados como métodos de troca restrita ou generalizada, cuja função fundamental é estabelecer um laço de aliança com o "outro" e, ao integrá-los, "manter o grupo como grupo".³⁴

4.4. A ESTRUTURA, O MODELO E A REALIDADE EMPÍRICA

Após ter sido exposta a forma pela qual Lévi-Strauss demonstra que a troca é a base fundamental de todas as instituições matrimoniais, será feita uma recapitulação de suas diversas etapas para que, deste modo, seja possível explicitar, com mais clareza, a relação entre o modelo, a estrutura e a realidade empírica.

Vimos que, para demonstrar que todos os tipos de casamentos conhecidos ou mesmo concebíveis podem ser considerados como métodos de troca restrita ou generalizada, foi preciso pensar primeiro no casamento como uma troca de mulheres entre homens.

Todas as obscuridades que envolvem o estudo das regulamentações matrimoniais originam-se da dificuldade, por parte

³⁴EEP. p. 520.

das pessoas que vivem no "nosso" sistema matrimonial, de conceber o casamento como uma relação entre dois grupos de homens: o que recebe a noiva (o noivo age como representante do grupo) e o que dá a noiva.³⁵

Por isso, mesmo quando algumas vezes o casamento aparece à observação etnográfica, de uma forma clara, como uma troca de mulheres entre homens, este fato foi tomado como um costume entre outros.

Não passou despercebido a Radcliff-Brown,³⁶ por exemplo, o fato dos Kariëra possuírem o "costume da troca de irmã". Mas, para ele, este costume é acrescentado ao do casamento entre primos cruzados. Em momento algum ele chega a pensar que a troca possa ser inerente à instituição matrimonial dos Kariëra e muito menos às "nossas" instituições.

Da mesma forma, Lowie³⁷ e Frazer³⁸ constataram a existência entre os aborígenes australianos do "casamento por troca". Mas este pareceu ao primeiro como um dos métodos para se obter uma esposa, comparável a outros, tais como a prestação de serviços por parte do noivo à família da noiva, a compra e o dom gratuito. E, ao segundo, como uma forma histórica de matrimônio, que precedeu o casamento dos primos e que foi precedida por outras formas históricas de casamento.

Depois, foi preciso pensar que o casamento está submetido às leis da troca e que estas não são diretamente acessíveis

³⁵EEP. p. 169-170.

³⁶RADCLIFFE-BROWN. Organização social das tribos australianas. In: MELLATTI. org. *Radcliffe-Brown*. p. 176.

³⁷LOWIE. *Manuel d'anthropologie culturelle*. p. 263-264.

³⁸EEP. p. 174-177. Quanto à Frazer, é dada apenas a concepção que Lévi-Strauss faz de sua teoria.

ã observação etnográfica. Tal idéia, que serve de fio condutor em *As estruturas elementares do parentesco*, foi expressa em um artigo anterior à primeira edição deste livro, onde é dito que a recorrência, em sociedades profundamente diferentes, de regras de casamento semelhantes, faz crer que estas resultam de leis gerais, mas ocultas.³⁹

É preciso lembrar, no entanto, que as regras de casamento não constituem o comportamento concreto. O funcionamento real de um determinado sistema matrimonial (os casamentos empiricamente dados), não deve ser confundido com o modelo, com o "conjunto de regras"⁴⁰ por meio do qual os antropólogos ou os próprios nativos descrevem o funcionamento deste sistema.

É esta a razão pela qual, na segunda edição de *As estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss alerta seus intérpretes a distinguir o plano do modelo, ao qual ele se dedica e que constitui o objeto próprio das análises estruturais, da realidade empírica.⁴¹ Em sua concepção, algumas críticas feitas à primeira edição deste livro deve-se a esta confusão.⁴²

Também não se deve identificar os modelos elaborados, seja pelos indígenas,⁴³ seja pelos etnólogos, com a estrutura:

³⁹ LÉVI-STRAUSS. A análise estrutural em lingüística e em antropologia. In: _____. *Antropologia estrutural*. p. 50.

⁴⁰ LÉVI-STRAUSS. O futuro dos estudos do parentesco. In: LARAIA. org. *Organização social*. p. 132.

⁴¹ "Haverá necessidade de acentuar que este livro considera exclusivamente modelos e não realidades empíricas". (EEP. nota 20 p. 90).

⁴² EEP. pp. 29, 30, 234, 293 e nota 54 p. 299.

⁴³ "Muitas culturas ditas primitivas elaboraram modelos — de suas regras de casamento, por exemplo — melhores que os dos etnólogos profissionais". (LÉVI-STRAUSS. A noção de estrutura em etnologia. In: _____. *Antropologia estrutural*. p. 304).

Mas, quando ele dá toda sua atenção a estes modelos, produtos da cultura indígena, o etnólogo está bem longe de esquecer que normas culturais não são, automaticamente, estruturas. São antes documentos para ajudar a descobri-las; ora documentos brutos, ora contribuições teóricas, comparáveis às trazidas pelo próprio etnólogo.⁴⁴

Por conseguinte é preciso distinguir o comportamento real: os casamentos empiricamente dados, do modelo, ou seja, o conjunto das regulamentações matrimoniais e estes da estrutura, isto é, das leis da troca.

Em *Paroles données*,⁴⁵ Lévi-Strauss reafirma esta sua posição, dizendo que tanto a turbulência das iniciativas individuais (o comportamento real) quanto as regras ideais ou estatísticas (ele está referindo-se à distinção feita por Leach entre o ideal e o estatístico)⁴⁶ são os reveladores, os índices, ou a imagem falsificada das estruturas profundas, que não correspondem a nenhum destes três níveis.

Mas não é somente assim que os modelos são utilizados nas análises estruturais. Uma vez atingida as leis da troca, pode-se "deduzir as regras de casamento realizadas nas sociedades existentes" e descobrir as "correspondentes a sociedades possíveis".⁴⁷

⁴⁴ LÉVI-STRAUSS. A noção de estrutura em etnologia. In: _____. *Antropologia estrutural*. p. 305.

⁴⁵ LÉVI-STRAUSS. *Paroles données*. p. 222.

⁴⁶ Segundo Leach, o pesquisador tem três 'níveis' distintos de padrão de comportamento para considerar. O primeiro é o comportamento real dos indivíduos. A média de todos estes padrões de comportamento individual constitui o segundo, que pode ser razoavelmente descrito como 'a norma'. Mas há um terceiro padrão, a descrição que o próprio nativo faz de sua sociedade e de si mesmo, o que constitui o 'ideal'. (LEACH. Terminologia de parentesco Jinghpaw. In: _____. *Repensando a antropologia*. p. 57).

⁴⁷ LÉVI-STRAUSS. Linguagem e sociedade. In: _____. *Antropologia estrutural*. p. 77.

Em *As estruturas elementares do parentesco*, os modelos hipotéticos, que representam "casos teóricos", são empregados para explicar o casamento entre primos cruzados e a incompatibilidade entre os regimes harmônicos e a troca restrita.⁴⁸ Da mesma forma, as regulamentações matrimoniais e a terminologia de parentesco Murngin são explicadas por meio de um "modelo hipotético da troca generalizada".⁴⁹ Somente postulando a ação subjacente deste é que certas singularidades do sistema Murngin tornam-se inteligíveis.

Assim concebida a relação entre o modelo, a estrutura e a realidade empírica, poder-se-ia tachar o estruturalismo, tal como é praticado em *As estruturas elementares do parentesco*, de empirista ou formalista?

Se considerarmos como Althusser que "todo processo empirista do conhecimento reside na operação do sujeito denominado *abstração*"⁵⁰, somos forçados a admitir que a concepção de estrutura anteriormente referida não pode ser denominada de empirista.

Somente se a estrutura se identificasse com o modelo, isto é, se por estrutura fosse designado o "conjunto de regras"⁵¹ e não as leis da troca, é que se poderia denominar o estruturalismo de empirista, pois este "conjunto de regras" é, sem

⁴⁸ Cf. p. 74-75 e p. 78-79 deste trabalho.

⁴⁹ EEP. p. 218-223 e nota 11 p. 222.

⁵⁰ ALTHUSSER. De *O Capital* à filosofia de Marx. In: ALTHUSSER; RANCIÈRE; MACHEREY. *Ler o capital*. v. I. p. 36.

⁵¹ RADCLIFFE-BROWN. (Sobre a estrutura social. In: *Estrutura e função na sociedade primitiva*. 236-237) distingue a realidade concreta, isto é, a série de relações realmente existentes, que podem ser observadas diretamente, da forma geral ou normal destas. As primeiras são denominadas de estrutura e as segundas, que são abstraídas das primeiras e servem para descrevê-las de forma estrutural. Ambas as concepções, tanto a de estrutura quanto a de forma estrutural são, sem a menor dúvida, empiristas, de acordo com a definição referida.

a menor dúvida, produto de uma abstração feita a partir de um certo número de casos empiricamente dados. Quanto às leis da troca já não se pode dizer o mesmo, uma vez que sua elaboração depende de uma série de conceitos anteriores.

Da mesma forma, se considerarmos que o formalismo "tende para o ideal da produção do real sob o efeito de uma combinação qualquer de elementos,"⁵² a concepção de estrutura anteriormente referida não pode ser denominada de formalista, não só porque os modelos hipotéticos não se identificam com a estrutura, mas principalmente porque estes últimos não são construídos a partir de uma "combinação qualquer de elementos".

A filiação patrilinear e matrilinear, a residência patrilocal e matrilocal não podem ser submetidas a qualquer tipo de combinação já que são os homens que trocam as mulheres e não o contrário.

*Tratar a filiação patrilinear e a filiação matrilinear, a residência patrilocal e a residência matrilocal como elementos abstratos que podemos combinar dois a dois em nome do simples jogo das probabilidades é portanto desconhecer totalmente a situação inicial, que inclui as mulheres no número dos objetos sobre os quais incidem as transações entre os homens.*⁵³

Tais afirmativas, tiradas de *As estruturas elementares do parentesco*, são completadas por uma outra na qual é dito que os estudos do parentesco permanecerão empiristas ou formalis-

⁵² ALTHUSSER. Elementos de autocrítica. In: _____. *Posições-1*. p. 99-100. Neste mesmo trecho Althusser diz que certos textos de Lévi-Strauss tendem para o formalismo assim definido.

⁵³ EEP. p. 156.

tas, enquanto ignorarem que tanto a nomenclatura quanto as regras de casamento são aspectos complementares de um sistema de troca.⁵⁴

É lícito supor, portanto, que o método estruturalista aplicado na construção da teoria das estruturas elementares não é empirista nem formalista. Esta, por sua vez, pode ser considerada como uma introdução à teoria geral do parentesco, na medida em que, por meio dela, foi demonstrado que a proibição do incesto só é instaurada para fundar a troca e que a troca é a base fundamental de todas as instituições matrimoniais, ou em outras palavras, demonstrou-se que a aliança é a base a partir da qual o parentesco se constitui.

o0o

⁵⁴EEP. p. 38.

CONCLUSÃO

Ao dedicar-se a fazer a teoria das estruturas elementares do parentesco, Lévi-Strauss que, como ele relata em *Tristes trópicos*, já havia aprendido com Freud que "as operações menos racionais, as manifestações consideradas pré-lógicas são precisamente as mais significativas"¹ e que desde criança "tem tentado encontrar uma ordem por detrás daquilo que se nos apresenta como uma desordem",² deparou-se com regras de casamento que pareciam absolutamente desprovidas de sentido, absurdas, irracionais, mas que eram praticadas por várias sociedades e em várias regiões do mundo. Partindo do pressuposto de que, se elas fossem absurdas, não seriam recorrentes, ele se propôs a descobrir uma "ordem por detrás desta aparente desordem".³

Contudo, isto só se tornou possível, conforme procurei demonstrar, após uma série de dúvidas quanto àquilo que se pensava saber.

¹ LÉVI-STRAUSS. *Tristes trópicos*. p. 65. Na epígrafe de *As estruturas elementares do parentesco*, ele cita um trecho no qual Tylor diz que as crenças e práticas que parecem ser vestígio de alguma loucura coletiva são, na verdade, coerentes e lógicas.

² LÉVI-STRAUSS. O encontro do mito e da ciência. In: _____. *Mito e significado*. p. 22.

³ LÉVI-STRAUSS. O encontro do mito e da ciência. In: _____. *Mito e significado*. p. 23.

Apesar da pesquisa antropológica ser uma fonte perene de questionamento ao saber, na medida em que por meio dela as idéias e crenças mais firmemente estabelecidas na sociedade do observador são expostas aos desmentidos daqueles que com suas próprias vidas as negam,⁴ ela é fecunda somente quando não se confina o outro no irracional.

Neste sentido, a existência de sociedades, nas quais a proibição do incesto atinge indivíduos cujo grau de proximidade biológica é idêntico ao daqueles cujo casamento é prescrito como desejável, nega a crença, compartilhada por aqueles que vivem nas sociedades européias ou nas que se formaram sob sua influência, de que esta proibição tem como objetivo primordial evitar as conseqüências nefastas dos casamentos consangüíneos.

Esta negação, entretanto, permaneceu estéril, enquanto significou um nada. Aquelles que se dedicam à pesquisa antropológicas devem aceitar a idéia de que "quando o espelho não nos devolve a nossa imagem, isso não prova que não haja nada que observar".⁵

Por isso, somente quando Lévi-Strauss deslocou o problema da proibição do incesto, da afirmação ou da negação da existência de fatores biológicos, intrínsecos às pessoas atingidas pela proibição, para uma outra questão: a de se saber por que em todas as épocas e lugares é através dela que a relação entre os sexos é regulamentada, que esta dúvida se tornou fecunda.

⁴Esta idéia é expressa por Lévi-Strauss na aula inaugural da cadeira de antropologia social dada no Collège de France. (LÉVI-STRAUSS. O campo da antropologia. In: *Antropologia Estrutural* dois. p. 33-34).

⁵CLASTRES. *A sociedade contra o Estado*. p. 16.

Enveredando-se por este caminho, uma outra coisa que se pensava saber, a de que o casamento é uma relação entre um homem e uma mulher, foi também posta em dúvida. Todas as obscuridades que envolvem o estudo das regulamentações matrimoniais, inclusive o da proibição do incesto, originam-se desta crença compartilhada pelos que vivem no mundo ocidental. Enquanto que, na realidade, conforme Lévi-Strauss demonstra, o casamento é uma relação de troca entre dois grupos de homens: o que dá a noiva e o que a recebe.

Em seguida, foi preciso duvidar da idéia segundo a qual no estudo dos dons recíprocos o que importa é explicar o que faz com que a coisa dada seja retribuída. Somente assim tornou-se possível determinar as leis que regem este "dar, receber e retribuir" e, por meio delas, encontrar uma ordem por detrás de uma aparente desordem, o racional por detrás do irracional.

Parece-me, portanto, que a intuição que me levou a elaborar esta dissertação não é infundada. Em seus aspectos básicos, a teoria do parentesco formulada por Lévi-Strauss em *As estruturas elementares de parentesco* difere radicalmente das outras contemporâneas e anteriores a ela. Contudo, para compreendê-la em sua especificidade, tive que o fazer passo a passo.

Primeiro foi preciso definir as estruturas elementares e contrapô-las às complexas. Esta tarefa, aparentemente fácil, só me foi possível a partir do momento em que percebi que o termo aliança é utilizado para abranger três tipos de relações: as conjugais, as de afinidade e as de aliança propriamente ditas.

Com relação à proibição do incesto, acredito ter demons-

trado que, quando Lévi-Strauss diz que a raiz da proibição está na natureza, ele não se refere a uma característica biologicamente intrínseca às pessoas interditas de se relacionarem sexualmente, mas, utilizando a metáfora do enraizamento, a um duplo movimento. O de baixo para cima, o da imposição por parte da natureza da relação entre os sexos; e o de cima para baixo, o da invasão da cultura no interior da natureza pela regulamentação desta relação. Simultaneamente demonstrei que a diferença entre esta concepção do caráter biológico da proibição do incesto e a dos outros autores por ele citados, não é explicitada em nenhum momento de sua exposição.

No que se refere ao valor da mulher, à sua qualidade de bem essencial à vida do grupo, verifiquei que este valor, inicialmente, parece estar ligado às funções econômicas da esposa nas sociedades "primitivas", depois ele é dado como algo comum a todas as sociedades humanas e, por fim, se relaciona à função da mulher como instrumento da aliança.

Quanto ao primeiro valor, as razões apresentadas não são satisfatórias, pois, o que realmente é demonstrado é a dependência econômica dos dois sexos nestas sociedades. O segundo é muito mais um postulado e o terceiro, evidentemente, decorre dos dois primeiros, já que, para a mulher ser trocada, é preciso que tenha um valor anterior ao ato da troca.

Tal constatação incitou-me a formular a hipótese segundo a qual o valor da mulher e, por conseguinte, sua qualidade de bem essencial à vida do grupo, poderia estar relacionado à sua função procriativa. Uma vez que, devido à diferença biologicamente imposta entre o homem e a mulher no processo procriativo, os homens precisam obter, de alguma forma, o direito de incorporar os filhos de determinadas mulheres ao seu grupo, a

fim de que a reprodução deste possa ser assegurada.

No que diz respeito ao estabelecimento das relações de parentesco, seu papel no processo procriativo torna-a imprescindível, já que a produção e reprodução destas relações se fazem por meio dela.

Ao contrapor Lévi-Strauss, Mauss e Malinowski, demonstrei que, ao contrário destes últimos, ele não está interessado no aspecto jurídico dos dons recíprocos. Para ele, o fato de que o dar implica em receber em retribuição é o ponto de partida de qualquer explicação e não seu término.

Quanto à relação entre a estrutura, o modelo e a realidade empírica, pareceu-me que em *As estruturas elementares do parentesco*, ao fazer dos modelos o objeto próprio das análises estruturais, Lévi-Strauss não cai no empirismo, nem no formalismo. Os modelos construídos, a partir do comportamento real, concreto, seja pelos indígenas, seja pelo etnólogo, não são automaticamente estruturas, mas vias de acesso para atingi-las. Os modelos hipotéticos, nos quais as leis da troca são representadas, para que suas propriedades possam ser analisadas, são regulados, não por um código puramente formal, mas pelo fato de que na sociedade humana são os homens que trocam as mulheres e não o contrário.

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, Louis. Elementos de autocrítica. In: _____. *Posições 1*. Rio de Janeiro, Graal, 1978.
- _____. De *O Capital* à filosofia de Marx. In: _____. RANCIÈRE, Jacques; MACHEREY, Pierre. *Ler O Capital*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979. v. 1.
- AUGÉ, Marc. org. *Os domínios do parentesco*. São Paulo, Martins Fontes, 1975 (Perspectivas do Homem, 2).
- BADIOU, Alain. *Sobre o conceito de modelo*. Lisboa, Estampa, 1972.
- BONOMI, Andrea. Implicações filosóficas na antropologia de Claude Lévi-Strauss. In: _____. *Fenomenologia e estruturalismo*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
- DELEUZE, Giles. Em que se pode reconhecer o estruturalismo? In: CHÂTELET, François. org. *História da Filosofia; idéias, doutrinas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1984. v. 8.
- DERRIDA, Jacques. La structure, le signe e le jeu dans le discours des sciences humaines. In: _____. *L'écriture et la différence*. Paris, Éditions du Seuil, 1967.
- DURHAM, Eunice R. Família e reprodução humana. *Perspectivas antropológicas da mulher 3*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 7. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1981.
- FOUCAULT, Michel et alii. *Estruturalismo; antologia de textos teóricos*. São Paulo, Martins Fontes, 1967.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu e outros ensaios*. Rio de Janeiro, Imago, 1974. (Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 13).
- GODELIER, Maurice. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris, Maspero, 1977. 2 v.
- _____. *L'idéal et le matériel*. Paris, Fayard, 1984.
- GONTIJO, Segismundo S. Este surpreendente mundo novo (ou louco?). *Estado de Minas*. Belo Horizonte, 12 set. 1982. Caderno Feminino - 2. Direito da Mulher.
- GUIMARÃES, Ruth. *Dicionário de mitologia grega*. São Paulo, Cultrix, 1972.
- HEUSCH, Luc de. *Pourquoi l'épouser? et autres essais*. Paris, Gallimard, 1971.
- JALLEY-CRAMPE, Michèle. A noção de estrutura mental nos trabalhos de Claude Lévi-Strauss. In: ESCOBAR, Carlos Henrique. org. *Estruturalismo e Marxismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.
- JAULIN, Robert. *Gens du soi, gens de l'autre*. Paris, Unino Générale d'Editions, 1972.
- LADRIÈRE, Jean. Modelos matemáticos e ciências sociais. In: _____. *Filosofia e práxis científica*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
- _____. O estruturalismo entre a ciência e a filosofia. In: _____. *Vida social e destinação*. São Paulo, Ed. Convívio, 1979.

- LEACH, Edmund R. *As idéias de Lévi-Strauss*. São Paulo, Cultrix, 1973.
- _____. *Repensando a antropologia*. São Paulo, Perspectiva, 1974 (Debates, 88).
- LLOBERA, J.R. *Antropologia econômica*. Barcelona, Anagrama, 1981.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. 2. ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.
- _____. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976.
- _____. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Vozes, 1976 (Antropologia, 9).
- _____; GOUGH, Kathleen; SPIRO, Melford. *A família; origem e evolução*. Porto Alegre, Villa Martha, 1980.
- _____. O futuro dos estudos do parentesco. In: LARAIA, Roque de Barros. Org. *Organização social*. Rio de Janeiro, Zahar, 1969.
- _____. Introdução; a obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974. v. 2.
- _____. Introduction a l'oeuvre de Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- _____. *Mito e significado*. São Paulo, Martins Fontes, 1981. (Perspectivas do Homem, 8).
- _____. *Totemismo hoje*. Petrópolis, Vozes, 1975.
- _____. *Tristes trópicos*. São Paulo, Martins Fontes, c.1955.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Paroles données*. Paris, Plon, 1984.
- _____. *O pensamento selvagem*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976.
- _____. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Presses Universitaires de France, 1949.
- _____. *Les structures élémentaires de la parenté*. 2. ed. Paris, Mouton, 1967 (6^e tirage mars 1981).
- LIMA, Luiz Costa. org. *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis, Vozes, 1968.
- LINTON, Ralph. *O homem; uma introdução à antropologia*. 4. ed. São Paulo, Martins Fontes, 1962.
- LOWIE, Robert H. *Manuel d'anthropologie culturelle*. Paris, Payot, 1936.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do pacífico ocidental*. 2. ed. São Paulo, Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).
- _____. *Moeurs et coutumes des mélanésiens*. Paris, Payot, 1933.
- _____. *A vida sexual dos selvagens*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.
- MARIE, Alain. Relações de parentesco e relação de produção nas sociedades de linhagem. In: POUILLON, François. org. *Antropologia econômica*. São Paulo, Martins Fontes, 1978. (Perspectivas do Homem, 4).
- MARX, Karl. *O capital; crítica da economia política*. São Paulo, Difel, 1982, v. 1.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva; forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974. v. 2.

- MEILLASSOUX, Claude. *Mulheres, celeiros e capitais*. Porto, Afrontamento, 1976.
- MORGAN, Lewis H. *A sociedade primitiva*. 3. ed. São Paulo, Martins Fontes, 1980. v. 1.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. De Mauss a Claude Lévi-Straus. In: _____ . *Sinais*. Lisboa, Minotauro, 1962.
- ORTIGUES, Marie-Cecile & ORTIGUES, Edmond. *Oedipe africano*. Paris, Plon, 1973.
- POUILLON, Jean. A obra de Claude Lévi-Strauss. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. 2. ed. *Raça e história*. São Paulo, Martins Fontes, 1975.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis, Vozes, 1973. (Antropologia, 2).
- _____. Organização social das tribos australianas. In: MELLATTI, Julio Cezar. org. *Radcliffe-Brown*. São Paulo, Ática, 1978.
- _____. *El método de la antropologia social*. Barcelona, Anagrama, c.1958.
- _____. Sistemas africanos de parentesco e casamento; introdução. In: MELLATTI, Julio Cezar. org. *Radcliffe-Brown*. São Paulo, Ática, 1978.
- SEBAG, Lucien. *Marxisme et structuralisme*. Paris, Payot, 1964.
- SEEGER, Anthony. *Os índios e nós*. Rio de Janeiro, Campus, 1980.
- SHADEN, Egon. org. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, Cultrix, 1970.
- SPERBER, Dan. *Estruturalismo e antropologia*. São Paulo, Cultrix, 1970.

TERRAY, Emmanuel. Morgan e a antropologia contemporânea. In:
_____. *O marxismo diante das sociedades primitivas*.
Rio de Janeiro, Graal, 1979.

ooo

ÍNDICE

	página
INTRODUÇÃO	01
1. AS ESTRUTURAS ELEMENTARES E AS COMPLEXAS..	06
2. A PROIBIÇÃO DO INCESTO	08
2.1. <i>O caráter natural e cultural da proibição do incesto</i>	08
2.2. <i>A regulamentação das relações entre os sexos</i>	15
2.3. <i>O valor da mulher</i>	18
2.3.1. <i>Estaria o valor da mulher ligado à sua função procriativa?..</i>	22
2.4. <i>A proibição do incesto e o controle sobre as mulheres</i>	42
2.5. <i>A proibição do incesto como a regra do dom por excelência</i>	43
2.6. <i>A troca é o fenômeno fundamental resultante da proibição do incesto</i>	45
3. O PRINCÍPIO DE RECIPROCIDADE	48
3.1. <i>O princípio de reciprocidade em Malinowski.....</i>	49
3.2. <i>O princípio de reciprocidade em Mauss</i>	55
3.3. <i>O dom como instrumento da aliança ...</i>	64
3.4. <i>A diferença entre Malinowski, Mauss e Lévi-Strauss quanto ao princípio de reciprocidade</i>	65

	página
4. AS PRESCRIÇÕES E PROIBIÇÕES MATRIMONIAIS DAS ESTRUTURAS ELEMENTARES	72
4.1. <i>O casamento bilateral: a troca res- trita</i>	77
4.2. <i>O casamento matrilateral: a troca generalizada</i>	85
4.3. <i>O casamento patrilateral</i>	
4.4. <i>A estrutura, o modelo e a realidade empírica</i>	91
CONCLUSÃO	98
BIBLIOGRAFIA	103