

### *Natureza e Cultura*

De todos os princípios propostos pelos precursores da sociologia nenhum sem dúvida foi repudiado com tanta firmeza quanto o que diz respeito à distinção entre estado de natureza e estado de sociedade. Não se pode, com efeito, fazer referência sem contradição a uma fase da evolução da humanidade durante a qual esta, na ausência de toda organização social, nem por isso tivesse deixado de desenvolver formas de atividade que são parte integrante da cultura. Mas a distinção proposta pode admitir interpretações mais válidas.

Os etnólogos da escola de Elliot Smith e de Perry retomaram-na para edificar uma teoria discutível mas que, fora do detalhe arbitrário do esquema histórico, deixa aparecer claramente a profunda oposição entre dois níveis da cultura humana e o caráter revolucionário da transformação neolítica. O Homem de Neanderthal, com seu provável conhecimento da linguagem, suas indústrias líticas e ritos funerários, não pode ser considerado como vivendo no estado de natureza. Seu nível cultural o opõe, no entanto, a seus sucessores neolíticos com um rigor comparável — embora em sentido diferente — ao que os autores do século XVII ou do século XVIII atribuíam à sua própria distinção. Mas, sobretudo, comecemos a compreender que a distinção entre estado de natureza e estado de sociedade<sup>1</sup>, na falta de significação histórica aceitável, apresenta um valor lógico que justifica plenamente sua utilização pela sociologia moderna, como instrumento de método. O homem é um ser biológico ao mesmo tempo que um indivíduo social. Entre as respostas que dá às excitações exteriores ou interiores, algumas dependem inteiramente de sua natureza, outras de sua condição. Por isso não há dificuldade alguma em encontrar a origem respectiva do reflexo pupilar e da posição tomada pela mão do cavaleiro ao simples contato das rédeas. Mas nem sempre a distinção é tão fácil assim. Frequentemente o estímulo físico-biológico e o estímulo psicossocial despertam reações do mesmo tipo, sendo possível perguntar, como já fazia Locke, se o medo da criança na escuridão explica-se como manifestação de sua natureza animal ou como resultado das histórias contadas pela ama.<sup>2</sup> Mais ainda, na maioria dos casos, as causas não são realmente distintas e a resposta do sujeito constitui verdadeira integração das fontes biológicas e das fontes sociais

1. Diríamos hoje preferivelmente estado de natureza e estado de cultura.

2. Parece, com efeito, que o medo do escuro não aparece antes do vigésimo quinto mês. Cf. C. W. Valentine, "The Innate Basis of Fear", *Journal of Genetic Psychology*, vol. 37, 1930.

de seu comportamento. Assim, é o que se verifica na atitude da mãe com relação ao filho ou nas emoções complexas do espectador de uma parada militar. É que a cultura não pode ser considerada nem simplesmente justaposta nem simplesmente superposta à vida. Em certo sentido substitui-se à vida, e em outro sentido utiliza-a e a transforma para realizar uma síntese de nova ordem.

Se é relativamente fácil estabelecer a distinção de princípio, a dificuldade começa quando se quer realizar a análise. Esta dificuldade é dupla, de um lado podendo tentar-se definir, para cada atitude, uma causa de ordem biológica ou social, e de outro lado, procurando por que mecanismo atitudes de origem cultural podem enxertar-se em comportamentos que são de natureza biológica, e conseguir integrá-los a si. Negar ou subestimar a oposição é privar-se de toda compreensão dos fenômenos sociais, e ao lhe darmos seu inteiro alcance metodológico corremos o risco de converter em mistério insolúvel o problema da passagem entre as duas ordens. Onde acaba a natureza? Onde começa a cultura? É possível conceber vários meios de responder a esta dupla questão. Mas todos mostraram-se até agora singularmente decepcionantes.

O método mais simples consistiria em isolar uma criança recém-nascida e observar suas reações a diferentes excitações durante as primeiras horas ou os primeiros dias depois do nascimento. Poder-se-ia então supor que as respostas fornecidas nessas condições são de origem psicobiológicas, e não dependem de sínteses culturais ulteriores. A psicologia contemporânea obteve por este método resultados cujo interesse não deve levar a esquecer seu caráter fragmentário e limitado. Em primeiro lugar, as únicas observações válidas devem ser precoces, porque podem surgir condicionamentos ao cabo de poucas semanas, talvez mesmo de dias. Assim, somente tipos de reação muito elementares, como certas expressões emocionais, podem na prática ser estudados. Por outro lado, as experiências negativas apresentam sempre caráter equívoco. Porque permanece sempre aberta a questão de saber se a reação estudada está ausente por causa de sua origem cultural ou porque os mecanismos fisiológicos que condicionam seu aparecimento não se acham ainda montados, devido à precocidade da observação. O fato de uma criancinha não andar não poderia levar à conclusão da necessidade da aprendizagem, porque se sabe, ao contrário, que a criança anda espontaneamente desde que organicamente for capaz de fazê-lo.<sup>3</sup> Uma situação análoga pode apresentar-se em outros terrenos. O único meio de eliminar estas incertezas seria prolongar a observação além de alguns meses, ou mesmo de alguns anos. Mas nesse caso ficamos às voltas com dificuldades insolúveis, porque o meio que satisfizesse as condições rigorosas de isolamento exigido pela experiência não é menos artificial do que o meio cultural ao qual se pretende substituí-lo. Por exemplo, os cuidados da mãe durante os primeiros anos da vida humana constituem condição natural do desenvolvimento do indivíduo. O experimentador acha-se portanto encerrado em um círculo vicioso.

É verdade que o acaso parece ter conseguido às vezes aquilo que o artifício é incapaz de fazer. A imaginação dos homens do século XVIII

<sup>3</sup> M. B. McGraw, *The Neuromuscular Maturation of the Human Infant*, Nova York 1944.

foi fortemente abalada pelo caso dessas “crianças selvagens”, perdidas no campo desde seus primeiros anos, as quais, por um excepcional concurso de probabilidades, tiveram a possibilidade de subsistir e desenvolver-se fora de toda influência do meio social. Mas, conforme se nota muito claramente pelos antigos relatos, a maioria dessas crianças foram anormais congênitos, sendo preciso procurar na imbecilidade de que parecem, quase unanimemente, ter dado prova, a causa inicial de seu abandono, e não, como às vezes se pretenderia, ter sido o resultado.<sup>4</sup>

Observações recentes confirmam esta maneira de ver. Os pretensos “meninos-lobos” encontrados na Índia nunca chegaram a alcançar o nível normal. Um deles — Sanichar — jamais pôde falar, mesmo adulto. Kellogg relata que, de duas crianças descobertas juntas, há cerca de vinte anos, o mais moço permaneceu incapaz de falar e o mais velho viveu até os seis anos, mas com o nível mental de uma criança de dois anos e meio e um vocabulário de cem palavras apenas.<sup>5</sup> Um relatório de 1939 considera como idiota congênito uma “criança-babuino” da África do Sul, descoberta em 1903 com a idade provável de doze a quatorze anos.<sup>6</sup> Na maioria das vezes, aliás, as circunstâncias da descoberta são duvidosas.

Além disso, estes exemplos devem ser afastados por uma razão de princípio, que nos coloca imediatamente no coração dos problemas cuja discussão é o objeto desta Introdução. Desde 1811 Blumenbach, em um estudo dedicado a uma dessas crianças, o *Selvagem Peter*, observava que nada se poderia esperar de fenômenos desta ordem. Porque, dizia ele com profundidade, se o homem é um animal doméstico é o único que se domesticou a si próprio.<sup>7</sup> Assim, é possível esperar ver um animal doméstico, por exemplo, um gato, um cachorro ou uma ave de galinheiro, quando se acha perdido ou isolado, voltar ao comportamento natural que era o da espécie antes da intervenção exterior da domesticação. Mas nada de semelhante pode se produzir com o homem, porque no caso deste último não existe comportamento natural da espécie ao qual o indivíduo isolado possa voltar mediante regressão. Conforme dizia Voltaire, mais ou menos nestes termos, uma abelha extraviada longe de sua colmeia e incapaz de encontrá-la é uma abelha perdida, mas nem por isso se tornou uma abelha mais selvagem. As “crianças selvagens”, quer sejam produto do acaso quer da experimentação, podem ser monstruosidades culturais, mas em nenhum caso testemunhas fiéis de um estado anterior.

É impossível, portanto, esperar no homem a ilustração de tipos de comportamento de caráter pré-cultural. Será possível então tentar um caminho inverso e procurar atingir, nos níveis superiores da vida animal, atitudes e manifestações nas quais se possam reconhecer o esboço, os sinais precursores da cultura? Na aparência, é a oposição entre comporta-

4. J. M. G. Itard, *Rapports et mémoires sur le sauvage de l'Aveyron*, etc., Paris 1894. A. von Feuerbach, *Caspar Hauser*, Trad. ingl. Londres 1833, 2 vols.

5. G. C. Ferris, *Sanichar, the Wolf-boy of India*, Nova Iorque 1902. P. Squires, “Wolf-children” of India. *American Journal of Psychology*, vol. 38, 1927, p. 313. W. N. Kellogg, More about the “Wolf-children” of India. *Ibid.*, vol. 43, 1931, p. 508-509; A Further Note on the “Wolf-children” of India. *Ibid.*, vol. 46, 1934, p. 149. — Ver também, sobre esta polémica, J. A. L. Singh e R. M. Zingg, *Wolf-children and Feral Men*, Nova Iorque 1942, e A. Gesell, *Wolf-child and Human Child*, Nova Iorque 1941.

6. J. P. Foley, Jr., The “Baboon-boy” of South Africa. *American Journal of Psychology*, vol. 53, 1940. R. M. Zingg, More about the “Baboon-boy” of South Africa, *Ibid.*

7. J. F. Blumenbach, *Beiträge zur Naturgeschichte*, Göttingen 1811, em *Anthropological Treatises of J. F. Blumenbach*, Londres 1865, p. 339.

mento humano e o comportamento animal que fornece a mais notável ilustração da antinomia entre a cultura e a natureza. A passagem — se existe — não poderia pois ser procurada na etapa das supostas sociedades animais, tais como são encontradas entre alguns insetos. Porque em nenhum lugar melhor que nesses exemplos encontram-se reunidos os atributos, impossíveis de ignorar, da natureza, a saber, o instinto, o equipamento anatômico, único que pode permitir o exercício do instinto, e a transmissão hereditária das condutas essenciais à sobrevivência do indivíduo e da espécie. Não há nessas estruturas coletivas nenhum lugar mesmo para um esboço do que se pudesse chamar o modelo cultural universal, isto é, linguagem, instrumentos, instituições sociais e sistema de valores estéticos, morais ou religiosos. É à outra extremidade da escala animal que devemos nos dirigir, se quisermos descobrir o esboço desses comportamentos humanos. Será com relação aos mamíferos superiores, mais especialmente os macacos antropóides.

Ora, as pesquisas realizadas há mais de trinta anos com os grandes macacos são particularmente desencorajantes a este respeito. Não que os componentes fundamentais do modelo cultural universal estejam rigorosamente ausentes, pois é possível, à custa de infinitos cuidados, conduzir certos sujeitos a articularem alguns monossílabos ou dissílabos, aos quais aliás não ligam nunca qualquer sentido. Dentro de certos limites, o chimpanzé pode utilizar instrumentos elementares e eventualmente improvisá-los.<sup>8</sup> Relações temporárias de solidariedade ou de subordinação podem aparecer e desfazer-se no interior de um determinado grupo. Finalmente, é possível que alguém se divirta em reconhecer em algumas atitudes singulares o esboço de formas desinteressadas de atividade ou de contemplação. Um fato notável é que são sobretudo os sentimentos que associamos de preferência à parte mais nobre de nossa natureza, cuja expressão parece poder ser mais facilmente identificada nos antropóides, como o terror religioso e a ambigüidade do sagrado.<sup>9</sup> Mas se todos estes fenômenos advogam favoravelmente por sua presença, são ainda mais eloqüentes — e em sentido completamente diferente — por sua pobreza. Ficamos menos impressionados por seu esboço elementar do que pelo fato — confirmado por todos os especialistas — da impossibilidade, ao que parece radical, de levar esses esboços além de sua expressão mais primitiva. Assim, o fosso que se poderia esperar preencher por mil observações engenhosas na realidade é apenas deslocado, para aparecer ainda mais intransponível. Quando se demonstrou que nenhum obstáculo anatômico impede o macaco de articular os sons da linguagem, e mesmo conjuntos silábicos, só podemos nos sentir ainda mais admirados pela irremediável ausência da linguagem e pela total incapacidade de atribuir aos sons emitidos ou ouvidos o caráter de sinais. A mesma verificação impõe-se nos outros terrenos. Explica a conclusão pessimista de um atento observador que se resigna, após anos de estudo e de experimentação, a ver no chimpanzé “um ser empedernido no estreito círculo de suas imperfeições inatas, um ser ‘regressivo’ quando

8. P. Guillaume e I. Meyerson, *Quelques recherches sur l'intelligence des singes* (communication préliminaire), e: *Recherches sur l'usage de l'instrument chez les singes. Journal de Psychologie*, vol. 27, 1930; vol. 28, 1931; vol. 31, 1934; vol. 34, 1938.

9. W. Köhler, *The Mentality of Apes*, apêndice à segunda edição.

comparado ao homem, um ser que não quer nem pode enveredar pelo caminho do progresso".<sup>10</sup>

→ Porém, ainda mais do que pelos insucessos diante de tentativas bem definidas, chegamos a uma convicção pela verificação de ordem mais geral, que nos leva a penetrar mais profundamente no âmago do problema. Queremos dizer que é impossível tirar conclusões gerais da experiência. A vida social dos macacos não se presta à formulação de nenhuma norma. Em presença do macho ou da fêmea, do animal vivo ou morto, do jovem e do velho, do parente ou do estranho, o macaco comporta-se com surpreendente versatilidade. Não somente o comportamento do mesmo sujeito não é constante, mas não se pode perceber nenhuma regularidade no comportamento coletivo. Tanto no domínio da vida sexual quanto no que se refere às outras formas de atividade, o estimulante, externo ou interno, e os ajustamentos aproximativos por influência dos erros e acertos, parecem fornecer todos os elementos necessários à solução dos problemas de interpretação. Estas incertezas aparecem no estudo das relações hierárquicas no interior de um mesmo grupo de vertebrados, permitindo contudo estabelecer uma ordem de subordinação dos animais uns em relação aos outros. Esta ordem é notavelmente estável, porque o mesmo animal conserva a posição dominante durante períodos de ordem de um ano. E no entanto a sistematização torna-se impossível devido a freqüentes irregularidades. Uma galinha subordinada a duas congêneres que ocupam um lugar medíocre no quadro hierárquico ataca no entanto o animal que possui a categoria mais elevada. Observam-se relações triangulares, nas quais A domina B, B domina C e C domina A, ao passo que todos os três dominam o resto do grupo.<sup>11</sup>

O mesmo acontece no que diz respeito às relações e gostos individuais dos macacos antropóides, entre os quais as irregularidades são ainda mais acentuadas. "Os primatas apresentam muito maior diversidade em suas preferências alimentares do que os ratos, os pombos e as galinhas." No domínio da vida sexual, também, encontramos neles "um quadro que corresponde quase inteiramente ao comportamento sexual do homem... tanto nas modalidades normais quanto nas manifestações mais notáveis habitualmente chamadas "anormais", porque se chocam com as convenções sociais".<sup>12</sup> Por esta individualização dos comportamentos, o orangotando, o gorila e o chimpanzé assemelham-se singularmente ao homem.<sup>13</sup> - Malinowski está portanto enganado quando diz que todos os fatores que definem o comportamento sexual dos machos antropóides

10. N. Koht, La Conduite du petit du chimpanzé et de l'enfant de l'homme, *Journal de Psychologie*, vol. 34, 1937, p. 531; e os outros artigos do mesmo autor: Recherches sur l'intelligence du chimpanzé par la méthode du "choix d'après modèle". *Ibid.*, vol. 25, 1928; Les Aptitudes motrices adaptatives du singe inférieur. *Ibid.*, vol. 27, 1930.

11. W. C. Allee, Social Dominance and Subordination among Vertebrates, em Levels of Integration in Biological and Social Systems, *Biological Symposia*, vol. VIII, Lancaster 1942.

12. A. H. Maslow, Comparative Behavior of Primates, VI: Food Preferences of Primates, *Journal of Comparative Psychology*, vol. 16, 1933, p. 196.

13. G. S. Miller, The Primate Basis of Human Sexual Behavior. *Quarterly Review of Biology*, vol. 6, n. 4, 1931, p. 392.

14. R. M. Yerkes, A Program of Anthropoid Research, *American Journal of Psychology*, vol. 39, 1927, p. 181. R. M. Yerkes e S. H. Elder, Oestrus Receptivity and Mating in Chimpanzee. *Comparative Psychology Monographs*, vol. 13, n. 5, 1936, sér. 65, p. 39.

são comuns a todos os membros da espécie "funcionando com uma tal uniformidade que, para cada espécie animal, basta um grupo de dados e um só... as variações são tão pequenas e tão insignificantes que o zoólogo está plenamente autorizado a ignorá-las".<sup>15</sup>

Qual é, ao contrário, a realidade? A poliandria parece reinar entre os macacos gritadores da região do Panamá, embora a proporção dos machos com relação às fêmeas seja de 28 a 72. De fato, observam-se relações de promiscuidade entre uma fêmea no cio e vários machos, mas sem se poder definir preferências, uma ordem de prioridade ou ligações duráveis.<sup>16</sup> Os gibões das florestas do Sião viveriam em famílias monógamas relativamente estáveis. Entretanto, as relações sexuais ocorrem indiferentemente entre membros do mesmo grupo familiar ou com um indivíduo pertencente a outro grupo, confirmando assim — dir-se-ia — a crença indígena de que os gibões são a reencarnação dos amantes infelizes.<sup>17</sup> Monogamia e poligamia existem lado a lado entre os rhesus<sup>18</sup>, e os bandos de chimpanzés selvagens observados na África variam entre quatro e quatorze indivíduos, deixando aberta a questão de seu regime matrimonial.<sup>19</sup> Tudo parece passar-se como se os grandes macacos, já capazes de se libertarem de um comportamento específico, não pudessem chegar a estabelecer uma norma num plano novo. 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.

Esta ausência de regra parece oferecer o critério mais seguro que permita distinguir um processo natural de um processo cultural. Nada há de mais sugestivo a este respeito do que a oposição entre a atitude da criança, mesmo muito jovem, para quem todos os problemas são regulados por nítidas distinções, mais nítidas e às vezes imperiosas do que entre os adultos, e as relações entre os membros de um grupo simiesco, inteiramente abandonadas ao acaso e dos encontros, nas quais o comportamento de um sujeito nada informa sobre o de seu congênere, nas quais a conduta do mesmo indivíduo hoje não garante em nada seu comportamento no dia seguinte. É que, com efeito, há um círculo vicioso ao se procurar na natureza a origem das regras institucionais que supõem — mais ainda, que são já — a cultura, e cuja instauração no interior de um grupo dificilmente pode ser concebida sem a intervenção da linguagem. A constância e a regularidade existem, a bem dizer, tanto na natureza quanto na cultura. Mas na primeira aparecem precisamente no domínio em que na segunda se manifestam mais fracamente, e vice-versa. Em um caso, é o domínio da herança biológica, em outro, o da tradição externa. Não se poderia pedir a uma ilusória continuidade entre as duas ordens que explicasse os pontos em que se opõem.

15. B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, Nova Iorque-Londres 1927, p. 194.

16. C. R. Carpenter, *A Field Study of the Behavior and Social Relations of Howling Monkeys*. *Comparative Psychology Monographs*, vols. 10-11, 1934-1935, p. 128.

17. C. R. Carpenter, *A Field Study in Siam of the Behavior and Social Relations of the Gibbon (Hylobates lar)*. *Comparative Psychology Monographs*, vol. 16, n. 5, 1940, p. 195.

18. C. R. Carpenter, *Sexual Behavior of Free Range Rhesus Monkeys (Macaca mulatta)*. *Comparative Psychology Monographs*, vol. 32, 1942.

19. H. W. Nissen, *A Field Study of the Chimpanzee*. *Comparative Psychology Monographs*, vol. 8, n. 1, 1931, sér. 36, p. 73.

Por conseguinte, nenhuma análise real permite apreender o ponto de passagem entre os fatos da natureza e os fatos da cultura, além do mecanismo da articulação deles. Mas a discussão precedente não nos ofereceu apenas este resultado negativo. Forneceu, com a presença ou a ausência da regra nos comportamentos não sujeitos às determinações instintivas, o critério mais válido das atitudes sociais. Em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar numa etapa da cultura. Simetricamente, é fácil reconhecer no universal o critério da natureza. Porque aquilo que é constante em todos os homens escapa necessariamente ao domínio dos costumes, das técnicas e das instituições pelas quais seus grupos se diferenciam e se opõem. Na falta de análise real, os dois critérios, o da norma e o da universalidade, oferecem o princípio de uma análise ideal, que pode permitir — ao menos em certos casos e em certos limites — isolar os elementos naturais dos elementos culturais que intervêm nas sínteses de ordem mais complexa. Estabelecamos, pois, que tudo quanto é universal no homem depende da ordem da natureza e se caracteriza pela espontaneidade, e que tudo quanto está ligado a uma norma pertence à cultura e apresenta os atributos do relativo e do particular. Encontramo-nos assim em face de um fato, ou antes de um conjunto de fatos, que não está longe, à luz das definições precedentes, de aparecer como um escândalo, a saber, este conjunto complexo de crenças, costumes, estipulações e instituições que designamos sumariamente pelo nome de proibição do incesto. Porque a proibição do incesto apresenta, sem o menor equívoco e indissolivelmente reunidos, os dois caracteres nos quais reconhecemos os atributos contraditórios de duas ordens exclusivas, isto é, constituem uma regra, mas uma regra que, única entre todas as regras sociais, possui ao mesmo tempo caráter de universalidade.<sup>20</sup> Não há praticamente necessidade de demonstrar que a proibição do incesto constitui uma regra. Bastará lembrar que a proibição do casamento entre parentes próximos pode ter um campo de aplicação variável, de acordo com o modo como cada grupo define o que entende por parente próximo. Mas esta proibição, sancionada por penalidades sem dúvida variáveis, podendo ir da imediata execução dos culpados até a reprovação difusa, e às vezes somente até a zombaria, está sempre presente em qualquer grupo social.

Com efeito, não se poderia invocar neste assunto as famosas exceções com que a sociologia tradicional se satisfaz frequentemente, ao mostrar como são poucas. Porque toda sociedade faz exceção à proibição do incesto quando a consideramos do ponto de vista de outra sociedade, cuja regra é mais rigorosa que a sua. Treme-se ao pensar no número de exceções que um índio paviotso deveria registrar a este respeito. Quando nos referimos às três exceções clássicas, o Egito, o Peru, o Havai, a que aliás é preciso acrescentar algumas outras (Azande, Madagáscar, Birmânia, etc.), não se deve perder de vista que estes sistemas são exceções relativamente ao nosso próprio, na medida em que a proibição abrange aí um domínio mais restrito do que entre nós. Mas a noção

20. "Se pedíssemos a dez etnólogos contemporâneos para indicar uma instituição humana universal, é provável que nove escolhessem a proibição do incesto. Vários deles já a designaram formalmente como a única instituição universal". Cf. A. L. Kroeber, Totem and Taboo in Retrospect. *American Journal of Sociology*, vol. 45, n. 3, 1939, p. 448.

de exceção é inteiramente relativa, e sua extensão seria muito diferente para um australiano, um tonga ou um esquimó.

A questão não consiste portanto em saber se existem grupos que permitem casamentos que são excluídos em outros, mas, em vez disso, em saber se há grupos nos quais nenhum tipo de casamento é proibido. A resposta deve ser então absolutamente negativa, e por dois motivos. Primeiramente, porque o casamento nunca é autorizado entre todos os parentes próximos, mas somente entre algumas categorias (meia-irmã com exclusão da irmã, irmã com exclusão da mãe, etc.). Em segundo lugar, porque estas uniões consanguíneas ou têm caráter temporário e ritual ou caráter oficial e permanente, mas neste último caso são privilégio de uma categoria social muito restrita. Assim é que em Madagáscar a mãe, a irmã e às vezes também a prima são cônjuges proibidos para as pessoas comuns, ao passo que para os grandes chefes e os reis somente a mãe — mas assim mesmo a mãe — é *fady*, "proibida". Mas há tão poucas "exceções" à proibição do incesto que esta é objeto de extrema susceptibilidade por parte da consciência indígena. Quando um matrimônio é estéril, postula-se uma relação incestuosa embora ignorada, e as cerimônias expiatórias prescritas são automaticamente celebradas.<sup>21</sup>

O caso do Egito antigo é mais perturbador, porque descobertas recentes<sup>22</sup> sugerem que os casamentos consanguíneos — particularmente entre irmã e irmão — representaram talvez um costume espalhado entre os pequenos funcionários e artesãos, e não limitado, conforme se acreditava outrora<sup>23</sup>, à casta reinante e às mais tardias dinastias. Mas em matéria de incesto não poderia haver exceção absoluta. Nosso eminente colega Ralph Linton observou-nos um dia que na genealogia de uma família nobre de Samoa, estudada por ele, em oito casamentos consecutivos entre irmão e irmã somente se refere a uma irmã mais moça, e que a opinião indígena tinha condenado como imoral. O casamento entre o irmão e a irmã mais velha aparece pois como uma concessão ao direito de primogenitura, e não exclui a proibição do incesto, porque, além da mãe e da filha, a irmã mais moça continua sendo um cônjuge proibido, ou pelo menos desaprovado. Ora, um dos raros textos que possuímos sobre a organização social do antigo Egito indica uma interpretação análoga. Trata-se do papiro de Boulaq n. 5, que relata a história da filha de um rei que quer casar-se com seu irmão mais velho. A mãe pondera: "Se não tiver filhos depois desses dois, não é obrigatório casá-los um com outro?"<sup>24</sup> Também aqui parece tratar-se de uma fórmula de proibição que autoriza o casamento com a irmã mais velha, mas reprova-a com a mais moça. Veremos adiante que os antigos textos japoneses descrevem o incesto como união com a irmã mais moça, sendo excluída a mais velha, alargando assim o campo de nossa interpretação. Mesmo nesses casos, que poderíamos ser tentados a considerar como limites, a

21. H. M. Dubois, S.J., *Monographie des Betsilé, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, Paris, vol. 34, 1938, p. 876-879.

22. M. A. Murray, *Marriage in Ancient Egypt*, em *Congrès international des Sciences anthropologiques, Comptes rendus*, Londres 1934, p. 282.

23. E. Amelineau, *Essai sur l'évolution historique et philosophique des idées morales dans l'Égypte ancienne*, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Etudes. Sciences religieuses, vol. 6, 1895, p. 72-73. — W. M. Flinders-Petrie, *Social Life in Ancient Egypt*, Londres 1923, p. 110ss.

24. G. Maspero, *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris 1889, p. 171.

regra da universalidade não é menos aparente do que o caráter normativo da instituição.

Eis aqui, pois, um fenômeno que apresenta simultaneamente o caráter distintivo dos fatos da natureza e o caráter distintivo — teoricamente contraditório do precedente — dos fatos da cultura. A proibição do incesto possui ao mesmo tempo a universalidade das tendências e dos instintos e o caráter coercitivo das leis e das instituições. De onde provém então? Qual é seu lugar e significação? Ultrapassando inevitavelmente os limites sempre históricos e geográficos da cultura, coextensiva no tempo e no espaço com a espécie biológica, mas reforçando, pela proibição social, a ação espontânea das forças naturais a que se opõe por seus caracteres próprios, embora identificando-se a elas quanto ao campo de aplicação, a proibição do incesto aparece diante da reflexão sociológica como um terrível mistério. Poucas prescrições sociais preservaram, com igual extensão, em nossa sociedade a auréola de terror respeitoso que se liga às coisas sagradas. De maneira significativa, e que teremos necessidade de comentar e explicar mais adiante, o incesto, em forma própria e na forma metafórica de abuso de menor (conforme diz o sentimento popular, “da qual se poderia ser o pai”), vem a encontrar-se mesmo, em certos países, com sua antítese, as relações sexuais inter-raciais, que no entanto são uma forma extrema da exogamia, como os dois mais poderosos estimulantes do horror e da vingança coletivas. Mas este ambiente de temor mágico não define somente o clima no qual, ainda mesmo na sociedade moderna, a instituição evolui. Este ambiente envolve também, no plano teórico, debates aos quais, desde as origens, a sociologia se dedicou com uma tenacidade ambígua: “A famosa questão da proibição do incesto, declara Lévy-Bruhl, esta *vexata quaestio* de que os etnólogos e os sociólogos tanto procuraram a solução, não admite nenhuma. Não há oportunidade em colocá-la. Nas sociedades das quais acabamos de falar é inútil perguntar por que razão o incesto é proibido. Esta proibição não existe...; ninguém pensa em proibi-la. É alguma coisa que não acontece. Ou, se por impossível isso acontecesse, seria alguma coisa inaudita, um *monstrum*, uma transgressão que espalha o horror e o pavor. As sociedades primitivas conhecem a proibição da autofagia ou do fratricídio? Essas sociedades não têm nem mais nem menos razão para proibir o incesto.”<sup>25</sup>

Não nos espantaremos em encontrar tanto constrangimento em um autor que não hesitou contudo diante das mais audaciosas hipóteses, se considerarmos que os sociólogos são quase unânimes em manifestar, diante deste problema, a mesma repugnância e a mesma timidez.

25. L. Lévy-Bruhl, *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*, Paris 1931, p. 247.