

COLEÇÃO  
ANTROPOLOGIA

9

*Orientação editorial:*

ROBERTO AUGUSTO DA MATTA

e

LUIZ DE CASTRO FARIA

FICHA CATALOGráfICA

*(Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte do  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ)*

Lévi-Strauss, Claude, 1908-  
L644e As Estruturas elementares do parentesco; tra-  
dução de Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes, 1982.  
540p. Ilust. 23cm. (Antropologia, 9).

Do original em francês: Les structures élé-  
mentaires de la parenté.  
Bibliografia.

1. Parentesco. I. Título. II. Série.

76-0059

CDD — 301.442  
CDU — 301.185

---

AS ESTRUTURAS  
ELEMENTARES  
DO PARENTESCO

---

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

*Tradução de*  
Mariano Ferreira

2ª edição

FUNDO DEBORAH SAYÃO



Petrópolis  
1982

## CAPÍTULO I

### *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, começamos 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 posteriores. 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

3. M. B. McGraw, *The Neuromuscular Maturation of the Human Infant*, Nova Iorque 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-babuíno" 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 polêmica, 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 anatómico, 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 eloquentes — 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, Estrus 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 indissolúvelmente 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 reprobção 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 freqüentemente, 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 pedissemos 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 Betsiléo, 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 respeitosa 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 *vetata 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, uma *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.

## CAPÍTULO II

### O Problema do Incesto

O problema da proibição do incesto apresenta-se à reflexão com toda a ambigüidade que, num plano diferente, explica sem dúvida o caráter sagrado da proibição enquanto tal. Esta regra, social por sua natureza de regra, é ao mesmo tempo pré-social por dois motivos, a saber, primeiramente pela universalidade, e em seguida pelo tipo de relações a que impõe sua norma. Ora, a vida sexual é duplamente exterior ao grupo. Exprime no mais alto grau a natureza animal do homem, e atesta, no próprio seio da humanidade, a sobrevivência mais característica dos instintos. Em segundo lugar, seus fins são transcendentais, novamente de duas maneiras, pois visam a satisfazer ou desejos individuais, que se sabe suficientemente constarem entre os menos respeitáveis das convenções sociais, ou tendências específicas que ultrapassam igualmente, embora em outro sentido, os fins próprios da sociedade. Notemos, entretanto, que se a regulamentação das relações entre os sexos constitui uma invasão da cultura no interior da natureza, por outro lado a vida social é, no íntimo da natureza, um prenúncio da vida social, porque, dentre todos os instintos, o instinto sexual é o único que para se definir tem necessidade do estímulo de outrem. Deveremos retornar a este último ponto. Não fornece uma passagem, por si mesma natural, entre a natureza e a cultura, o que seria inconcebível, mas explica uma das razões pelas quais é no terreno da vida sexual, de preferência a qualquer outra, que a passagem entre as duas ordens pode e deve necessariamente efetuar-se. Regra que abrange aquilo que na sociedade lhe é mais alheio, mas ao mesmo tempo regra social que retém, na natureza, o que é capaz de superá-la. A proibição do incesto está ao mesmo tempo no limiar da cultura, na cultura, e em certo sentido — conforme tentaremos mostrar — é a própria cultura. Por enquanto, basta notar a dualidade de caracteres a que deve seu caráter ambíguo e equívoco. Em vez de explicar esta ambigüidade, os sociólogos preocuparam-se quase exclusivamente em reduzi-la. As tentativas que fizeram podem classificar-se em três tipos principais, que nos limitaremos aqui a caracterizar e discutir em seus traços essenciais.

O primeiro tipo de explicação — que aliás segue a crença popular em vigor em numerosas sociedades, inclusive a nossa — procura manter a dualidade de caráter da proibição, mesmo dividindo-a em duas fa-

ses distintas. Para Lewis H. Morgan e Sir Henry Maine<sup>1</sup>, por exemplo, a origem da proibição do incesto é realmente ao mesmo tempo natural e social, mas no sentido de resultar de uma reflexão social sobre um fenômeno natural. A proibição do incesto seria uma medida de proteção, tendo por finalidade defender a espécie dos resultados nefastos dos casamentos consanguíneos. Esta teoria apresenta um caráter notável, o de ser obrigada a estender, por seu próprio enunciado, a todas as sociedades humanas, até as mais primitivas, que, em outros terrenos, de modo algum dão prova de tal clarividência eugênica, o privilégio sensacional da revelação das supostas consequências das uniões endogâmicas. Ora, esta justificação da proibição do incesto é de origem recente, não aparecendo em parte alguma em nossa sociedade antes do século XVI. Plutarco que, de acordo com o plano geral das *Moralia*, enumera todas as hipóteses possíveis sem manifestar preferências por nenhuma, propõe três, todas de natureza sociológica, nenhuma das quais se refere a eventuais taras da descendência.<sup>2</sup> No sentido contrário, só é possível citar um texto de Gregório o Grande<sup>3</sup>, que parece não ter suscitado nenhum eco no pensamento dos contemporâneos e dos comentadores ulteriores.<sup>4</sup>

Invocam-se, é verdade, as diversas monstruosidades prometidas, no folclore de diversos povos primitivos, principalmente os australianos, à descendência de pais incestuosos. Mas, além do tabu concebido à maneira australiana ser provavelmente o que menos se preocupa com a proximidade biológica (acomodando-se, aliás, muito bem com uniões, tais como entre o tio-avô e a sobrinha-neta, cujos efeitos não podem ser particularmente favoráveis), bastará notar que estes castigos são habitualmente previstos pela tradição primitiva para todos aqueles que violam as regras, não sendo de modo algum reservado ao domínio específico da reprodução. A que ponto devemos desconfiar de observações apressadas, é coisa que bem ressalta do seguinte testemunho de Jochelson: “Os yakut disseram-me ter notado que as crianças nascidas de uniões consanguíneas não têm boa saúde. Assim, Dolganov, meu intérprete, refere, a propósito dos Iukaghir que praticam o casamento entre primos a despeito da proibição habitual chamada n-exi'ii... que as crianças nascidas desses casamentos morrem ou que os próprios pais sofrem de moléstias frequentemente mortais”.<sup>5</sup> Eis aí o que se pode dizer sobre as sanções naturais. Quanto às sanções sociais, são tão pouco fundadas sobre considerações fisiológicas que nos Kenyah e nos Kayan de Bornéu, que condenam o casamento com a mãe, a irmã, a filha, a irmã do pai ou da mãe, e a filha do irmão ou da irmã, “no caso das mulheres que se encontram relativamente ao indivíduo na mesma relação de parentesco, mas por

1. Sir. H. S. Maine, *Dissertations on Early Law and Custom*, Nova Iorque 1886, p. 228.

2. Plutarco, *Questiones romanae*, em *Ceuvres*, trad. Amyot, Lião 1615, t. 2, p. 369-370.

3. H. F. Müller, A Chronological Note on the Physiological Explanation of the Prohibition of Incest. *Journal of Religious Psychology*, vol. 6, 1913, p. 294-295.

4. J. M. Cooper, Incest Prohibitions in Primitive Culture, *Primitive Man*, vol. 5, n. 1, 1932.

5. W. Jochelson, The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus. *Jesup North Pacific Expedition*, vol. 9 (*Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 13, 1926), p. 80. — Os nueres chamam o incesto “sifilis” porque vêm em uma o castigo do outro. Cf. E. E. Evans-Pritchard, *Exogamous Rules among the Nuer*. *Man*, vol. 35, n. 7, 1935.

adoção, estas interdições e os castigos que as punem são — se tal é possível — ainda mais severamente aplicadas”.

Não se deve, aliás, perder de vista que desde o fim do paleolítico o homem utiliza procedimentos de reprodução endogâmicos, que levaram as espécies cultivadas ou domésticas a um crescente grau de perfeição. Como, portanto, supondo que o homem tenha tido consciência dos resultados desses métodos, e que, como também se supõe, procedesse nesse assunto julgando de maneira racional, como explicar que tenha chegado no domínio das relações humanas a conclusões opostas às que sua experiência verificava todos os dias no domínio animal e vegetal, do qual dependia seu bem-estar? Se o homem primitivo tivesse sido sensível a considerações dessa ordem, como compreender sobretudo que tenha parado nas proibições e não tivesse passado às prescrições, cujo resultado experimental — ao menos em certos casos — teria mostrado efeitos benéficos? Não somente não o fez, mas nos recusamos ainda a todo empreendimento dessa ordem e foi preciso esperar teorias sociais recentes — cujo caráter irracional é aliás denunciado — para ver o homem preconizar para si a reprodução orientada. As prescrições positivas que mais frequentemente encontramos nas sociedades primitivas ligadas à proibição do incesto são as que tendem a multiplicar as uniões entre primos cruzados (respectivamente nascidos de um irmão e de uma irmã), por conseguinte, que colocam nos dois pólos extremos da regulamentação social tipos de uniões idênticas do ponto de vista da proximidade, a saber, a união entre primos paralelos (respectivamente nascidos de dois irmãos ou de duas irmãs) igualada ao incesto fraterno, e a união entre primos cruzados, sendo esta última considerada como correspondendo a um ideal, apesar do grau muito estreito de consangüinidade entre os cônjuges.

É no entanto notável observar até que ponto o pensamento contemporâneo tem repugnância em abandonar a idéia de que a proibição das relações entre consangüíneos ou colaterais imediatos seja justificada por motivo de eugenia. Isto deverá acontecer sem dúvida porque — conforme a experiência que tivemos durante os últimos dez anos — é nos conceitos biológicos que residem os últimos vestígios de transcendência de que dispõe o pensamento moderno. Um exemplo particularmente significativo é fornecido por um autor cuja obra científica contribuiu em alto grau para dissipar os preconceitos relativos às uniões consangüíneas. E. M. East mostrou, com efeito, mediante admiráveis trabalhos sobre a reprodução do milho, que a criação de uma linhagem endogâmica tem como primeiro resultado um período de flutuações durante o qual o tipo está sujeito a extremas variações, devidas sem dúvida ao ressurgimento de caracteres recessivos habitualmente mascarados. Depois, as variabilidades diminuem progressivamente, terminando em um tipo constante e invariável. Ora, em uma obra destinada a um auditório mais amplo, o autor, depois de ter lembrado estes resultados, tira a conclusão que as crenças populares relativas aos casamentos entre parentes próximos são grandemente fundadas. O trabalho de laboratório não faria senão confirmar os preconceitos do folclore. Segundo a expressão de um velho au-

6. Ch. Hose e W. McDougall, *The Pagan Tribes of Borneo*. Londres 1912, vol. 1, p. 73. — Conforme notam os autores desta observação ela põe em evidência a artificialidade das regras referentes ao incesto (*ibid.*, vol. 2, p. 197).

tor, “Superstition is often awake when reezon is asleep”.<sup>7</sup> E isto porque “os caracteres recessivos pouco desejáveis são tão frequentes na família humana quanto no milho”. Mas este deplorável reaparecimento de caracteres recessivos só é explicável — excluídas as mutações — na hipótese em que se trabalha com tipos já selecionados, pois os caracteres que reaparecem são precisamente aqueles que o esforço secular do criador tinha conseguido eliminar. Esta situação não poderia encontrar-se no homem, porque — como acabamos de ver — a exogamia, tal como é praticada pelas sociedades humanas, é uma exogamia cega. Mas, sobretudo, East estabeleceu indiretamente com seus trabalhos que estes supostos perigos não teriam jamais aparecido se a humanidade tivesse sido endogâmica desde a origem. Neste caso nos acharíamos sem dúvida em presença de raças humanas tão constantes e definitivamente fixadas quanto as linhagens endogâmicas do milho, depois da eliminação dos fatores de variabilidade. O perigo temporário das uniões endogâmicas, supondo que exista, resulta evidentemente de uma tradição de exogamia ou de pangamia, mas não pode ser a causa dela.

Os casamentos consangüíneos, com efeito, apenas combinam genes do mesmo tipo, ao passo que um sistema no qual a união dos sexos fosse determinada exclusivamente pela lei das probabilidades (“panmixia” de Dahlberg) os misturaria ao acaso. Mas a natureza dos genes e seus caracteres individuais continuam sendo os mesmos nos dois casos. Basta que as uniões consangüíneas se interrompam para que a composição geral da população se restabeleça tal como se poderia prever com base na “panmixia”. Os casamentos consangüíneos arcaicos, por conseguinte, não têm influência, não atuam senão sobre as gerações imediatamente consecutivas. Mas esta influência é função das dimensões absolutas do grupo. Para uma população de um volume dado, pode-se sempre definir um estado de equilíbrio no qual a frequência dos casamentos consangüíneos seja igual à probabilidade de tais casamentos em regime de “panmixia”. Se a população ultrapassa este estado de equilíbrio, permanecendo a mesma a frequência dos casamentos consangüíneos, o número de portadores de caracteres recessivos aumenta. “O aumento do grupo acarreta o acréscimo de heterozigotismo a expensas do homozigotismo”.<sup>8</sup> Se a população cai abaixo do estado de equilíbrio, permanecendo “normal” a frequência dos casamentos consangüíneos com relação a esse estado, os caracteres recessivos reduzem-se segundo uma taxa progressiva: 0,0572% em uma população de 500 pessoas com dois filhos por família; 0,1697% se a mesma população cai a 200 pessoas. Dahlberg pôde por conseguinte concluir que, do ponto de vista da teoria da hereditariedade, “as proibições do casamento não parecem justificadas”.

É verdade que as mutações determinantes do aparecimento de uma tara recessiva são mais perigosas nas pequenas populações que nas grandes. Nas primeiras, com efeito, as probabilidades de passagem ao homozigotismo são mais elevadas. Em compensação, esta mesma passagem rápida e completa ao homozigotismo, em prazo mais ou menos longo, deve

7. E. M. East, *Heredity and Human Affairs*. New York 1938, p. 156.

8. Gunnar Dahlberg, On Rare Defects in Human Populations with Particular Regard to Inbreeding and Isolate Effects. *Proceedings of the Royal Society of Edinburgh*, vol. 58, 1937-1938, p. 224.

9. *Id.*, Inbreeding in Man. *Genetics*, vol. 14, 1929, p. 454.

assegurar a eliminação do caráter temido. É possível, portanto, considerar que, em uma pequena população endógama de composição estável, cujo modelo é oferecido por muitas sociedades primitivas, o único risco do casamento entre consangüíneos provém do aparecimento de novas mutações — risco que pode ser calculado, porque esta taxa de aparecimento é conhecida — mas as probabilidades de encontrar no interior do grupo um heterozigoto recessivo tornaram-se mais fracas que as de ocorrência possível no casamento com um estranho. Mesmo naquilo que se refere aos caracteres recessivos que surgem por mutação em uma população dada, Dahlberg julga que o papel dos casamentos consangüíneos é muito fraco na produção dos homozigotos. Porque, para um homozigoto resultante de um casamento consangüíneo, há um número enorme de heterozigotos que, caso a população seja suficientemente pequena, serão necessariamente levados a se reproduzir entre si. Assim, em uma população de 80 pessoas, a proibição do casamento entre parentes próximos, inclusive primos em primeiro grau, não diminuiria o número dos portadores de caracteres recessivos raros senão de 10 a 15%.<sup>10</sup> Estas considerações são importantes porque levam em conta a noção quantitativa do volume da população. Ora, as sociedades primitivas ou arcaicas são limitadas, por seu regime econômico, a um volume populacional muito restrito e é justamente para volumes desta ordem que a regulamentação dos casamentos consangüíneos só pode ter conseqüências genéticas desprezíveis. Sem chegar ao fundo do problema — para o qual os teóricos modernos só ousam fornecer soluções provisórias e muito matizadas<sup>11</sup> — é possível portanto considerar que a humanidade primitiva não se encontrava em uma situação demográfica tal que fosse capaz mesmo de recolher os dados do problema.

Um segundo tipo de explicação tende a eliminar um dos termos da antinomia entre os caracteres, natural e social, da instituição. Para um grande grupo de sociólogos e psicólogos, dos quais Westermarck e Havelock Ellis são os principais representantes, a proibição do incesto é apenas a projeção ou o reflexo no plano social de sentimentos ou tendências que a natureza do homem basta inteiramente para explicar. É possível notar importantes variações entre os defensores desta posição, alguns fazendo derivar o horror do incesto, postulado na origem da proibição, da natureza fisiológica do homem, enquanto outros o derivam das tendências psíquicas. Na verdade, limitam-se estes autores a retomar o velho preconceito da “voz do sangue”, expresso aqui em forma mais negativa que positiva. Ora, o fato do pretenso horror do incesto não poder ser derivado de uma fonte instintiva está suficientemente estabelecido pela verificação de que se manifesta somente por ocasião de um conhecimento suposto, ou posteriormente estabelecido, da relação de parentesco entre os culpados. Resta a interpretação pelo estímulo — ou antes a falta de estímulo — atual. Assim, para Havelock Ellis a repugnância

10. *Id.*, On Rare Defects in Human Populations with Particular Regard to Inbreeding and Isolate Effects. *Op. cit.*, p. 220.

11. E. Baur, E. Fischer, P. Lenz, *Menschliche Erblichkeitslehre*, Munique 1927. G. Dahlberg, *Inzucht bei Polyhybridität bei Menschen*, *Hereditas*, vol. 14, 1930. L. Hogben, *Genetic Principles in Medicine and Social Sciences*, Londres 1931. J. B. S. Haldane, *Heredity and Politics*, Londres 1938. — Cf. também adiante, cap. VIII.

com relação ao incesto explica-se pelo papel negativo dos hábitos cotidianos sobre a excitabilidade erótica, ao passo que Westermarck adota uma interpretação do mesmo tipo mas transposta para um plano mais estritamente psicológico.<sup>12</sup>

Seria possível objetar a esses autores que confundem dois tipos de hábitos: o que se desenvolve entre dois indivíduos sexualmente unidos, sendo sabido que, tal hábito acarreta geralmente o enfraquecimento do desejo — a ponto, declara um biólogo contemporâneo, “de introduzir um elemento de desordem em todo sistema social”<sup>13</sup>; e o que reina entre parentes próximos, ao qual se atribui o mesmo resultado, embora o costume sexual, que desempenha o papel determinante no primeiro caso, esteja manifestamente ausente no segundo. A interpretação proposta reduz-se pois a uma petição de princípio, isto é, na ausência de qualquer verificação experimental é impossível saber se a suposta observação sobre a qual nos apoiamos — a menor freqüência dos desejos sexuais entre parentes próximos — explica-se pelo hábito físico ou psicológico, ou como conseqüência dos tabus que constituem a própria proibição. Por conseguinte, pretendendo explicá-la, o que se faz é postulá-la.

Mas não há nada mais duvidoso que esta suposta repugnância instintiva. Porque o incesto, embora proibido pela lei e pelos costumes, existe, sendo mesmo, sem dúvida, muito mais freqüente do que levaria a supor a convenção coletiva de silêncio. Explicar a universalidade teórica da regra pela universalidade do sentimento ou da tendência é abrir um novo problema, porque o fato admitido como universal não é tal de modo algum. Se quisermos então tratar as numerosas exceções como perversões ou anomalias será preciso definir em que consistem essas anomalias, no único plano no qual é possível invocá-las sem tautologia, isto é, o plano fisiológico, e isto será sem dúvida tanto mais difícil quanto uma importante escola contemporânea tomou, em relação a esse problema, uma atitude totalmente contraditória à de Havelock Ellis e Westermarck. A psicanálise descobre um fenômeno universal não na repulsão em face das relações incestuosas, mas, ao contrário, na procura delas.

Também não é certo que o hábito seja sempre considerado como devendo ser fatal para o casamento. Muitas sociedades pensam de outra maneira. “O desejo de mulher começa pela irmã”, diz o provérbio Azande. Os Hêhê justificam a prática do casamento entre primos cruzados pela longa intimidade reinante entre os futuros cônjuges, verdadeira causa, segundo dizem, da atração sentimental e sexual.<sup>14</sup> E o pró-

12. Havelock Ellis, *Sexual Selection in Man*, Filadélfia 1906. E. Westermarck, *The History of Human Marriage*, vol. 1, p. 250ss; vol. 2, p. 207ss. — A posição de Westermarck apresenta curiosas flutuações. Tendo partido de uma interpretação de base instintiva — muito próxima da concepção de Havelock Ellis — na primeira edição de sua *History of Human Marriage*, iria evoluir para uma concepção mais psicológica, que se revela na segunda edição. No final de sua vida, contudo (E. Westermarck, *Recent Theories of Exogamy*, *Sociological Review*, vol. 26, 1934), devia voltar, como reação contra B. Z. Seligman e Malinowski, não somente à sua posição de 1891, mas até à crença de que a origem última da proibição deve ser procurada em uma consciência confusa das conseqüências nocivas das uniões consangüíneas (E. Westermarck, *Three Essays on Sex and Marriage*, Londres 1934, p. 53ss).

13. G. S. Miller, *The Primate Basis of Human Sexual Behavior*, *Quarterly Review of Biology*, vol. 6, n. 4, 1931, p. 398. — Esta tendência inata do homem a se cansar de seu parceiro sexual é comum a ele e aos macacos superiores (*ibid.*, p. 386).

14. G. Gordon Brown, *Hehe-Cross-cousin Marriage*, em *Essays Presented to C. G. Seligman*, Londres 1934, p. 33.

prio tipo de relações consideradas por Westermarck e Havelock Ellis como a origem do horror do incesto é aquele que os Chukchee esforçam-se por tornar o modelo do casamento exógamo: "A maioria dos casamentos entre parentes (isto é, primos) são combinados numa idade muito tenra, às vezes mesmo quando o noivo e a noiva acham-se na menor infância. Celebra-se a cerimônia e as crianças crescem brincando juntas. Um pouco mais tarde começam a se afastar, formando um grupo à parte. Naturalmente, desenvolve-se entre eles uma ligação mais profunda, às vezes mais forte que a morte. Se um morre, o outro morre também, de pesar ou se suicida... Os casamentos entre famílias unidas pelos laços de amizade, mas sem parentesco entre si, ajustam-se ao mesmo tipo. Estas famílias às vezes estabelecem um acordo sobre o casamento de seus filhos respectivos, antes mesmo de terem nascido".<sup>15</sup> Mesmo entre os índios do rio Thompson, na Colúmbia Britânica, onde o casamento entre primos em segundo grau é tratado como incesto e levado ao ridículo, esta hostilidade aos casamentos consanguíneos, mesmo afastados, não impede que os homens fiquem noivos de moças vinte anos mais jovens.<sup>16</sup> Os fatos deste gênero poderiam ser indefinidamente generalizados.

Mas existe, atrás da atitude que discutimos, uma confusão infinitamente mais grave. Se o horror do incesto resultasse de tendências fisiológicas ou psicológicas congênitas, por que se exprimiria em forma de uma proibição ao mesmo tempo tão solene e tão essencial que é encontrada em todas as sociedades humanas aureolada pelo mesmo prestígio sagrado? Não existe nenhuma razão para proibir aquilo que, sem proibição, não correria o risco de ser executado. Duas respostas podem ser dadas a este argumento: a primeira consiste em dizer que a proibição só se destina a casos excepcionais, quando a natureza falha em sua missão. Mas, que proporção existe entre exceções, que a hipótese obriga a considerar como extremamente raras, e a importância da regulamentação de que são objeto? E, sobretudo, por que os hábitos nefastos seriam proibidos, ou, mais ainda, castigados em numerosas sociedades com o extremo rigor que conhecemos, se não fossem considerados como nocivos e perigosos? Se este perigo existe para o grupo, para os indivíduos interessados ou sua descendência, é nele — ou na realidade que lhe é atribuída — que é preciso então procurar a origem da proibição. Somos inevitavelmente reconduzidos à explicação precedente. Poder-se-ia, é verdade, invocar a comparação com o suicídio, que os costumes, e freqüentemente também a lei, combatem por múltiplas sanções, embora a tendência à preservação seja natural no ser vivo. Mas a analogia entre o incesto e o suicídio é apenas aparente. Porque se, nos dois casos, a sociedade proíbe, esta proibição aplica-se no primeiro caso a um fenômeno natural, comumente realizado entre os animais, e no segundo caso a um fenômeno completamente estranho à vida animal, e que se deve considerar como função da vida social. A sociedade só proíbe aquilo que suscita. Em seguida, e sobretudo, a sociedade condena o suicídio porque o considera prejudicial a seus interesses, e não por-

15. W. Bogoras, *The Chukchee, Jesup North Pacific Expedition*, vol. 9. (*Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 11, 1904-1909), p. 577.

16. James Teit, *The Thompson Indians of British Columbia. Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 2, parte 4: *Anthropology I*, p. 321 e 325.

que constitua a negação de uma tendência congênita. A melhor prova é que, enquanto toda sociedade proíbe o incesto, não há nenhuma que não conceda um lugar ao suicídio, reconhecendo a legitimidade dele em certas circunstâncias ou por certos motivos, justamente aqueles em que a atitude individual coincide acidentalmente com um interesse social. Resta, portanto, sempre descobrir as razões pelas quais o incesto causa prejuízo à ordem social.

As explicações do terceiro tipo têm em comum com a que acaba de ser discutida o fato de pretenderem, também elas, eliminar um dos termos da antinomia. Neste sentido, ambas se opõem às explicações do primeiro tipo, que conservam os dois termos, embora tentando dissociá-los. Mas, enquanto os partidários do segundo tipo de explicação querem reduzir a proibição do incesto a um fenômeno psicológico ou fisiológico de caráter instintivo, o terceiro grupo adota uma posição simétrica mas inversa. Vê na proibição do incesto uma regra de origem puramente social, cuja expressão em termos biológicos é um aspecto acidental e secundário. A exposição desta concepção, mais diversificada conforme os autores, deve ser feita com maior número de detalhes que as precedentes.

Considerada como instituição social, a proibição do incesto aparece sob dois aspectos diferentes. Ora achamo-nos somente em presença da proibição da união sexual entre consanguíneos ou colaterais próximos, ora esta forma de proibição, fundada sobre um critério biológico definido, é apenas um aspecto de um sistema mais amplo, do qual parece estar ausente qualquer base biológica. Em numerosas sociedades a regra da exogamia proíbe o casamento entre categorias sociais que incluem os parentes próximos, mas, juntamente com eles, um número considerável de indivíduos entre os quais não é possível estabelecer nenhuma relação de consanguinidade ou de colateralidade, ou, em todo caso, só relações muito distantes. Neste último caso, é o capricho aparente da nomenclatura que equipara os indivíduos feridos pelo interdito a parentes biológicos.

Os partidários das interpretações do terceiro tipo dão principalmente atenção a esta forma ampla e socializada da proibição do incesto. Afastemos imediatamente certas sugestões de Morgan e de Frazer, que vêem nos sistemas exógamos métodos destinados a prevenir as uniões incestuosas, isto é, uma pequena fração das uniões que de fato proíbem. O mesmo resultado, com efeito (o exemplo das sociedades sem clã nem metade é a prova), poderia ser obtido sem o incômodo edifício das regras exogâmicas. Se esta primeira hipótese dá uma explicação muito pouco satisfatória da exogamia, não fornece nenhuma sobre a proibição do incesto. Muito mais importante, de nosso ponto de vista, são as teorias que, dando uma interpretação sociológica da exogamia, ou deixam aberta a possibilidade de fazer da proibição do incesto uma derivação da exogamia, ou afirmam categoricamente a existência desta derivação.

No primeiro grupo incluiremos as idéias de McLennan, Spencer e Lubbock<sup>17</sup>, no segundo, as de Durkheim. McLennan e Spencer viram nas

17. J. F. McLennan, *An Inquiry into the Origin of Exogamy*, Londres 1896. H. Spencer, *Principles of Sociology*, 3 vols., Londres 1882-1896. Sir John Lubbock, Lord Avebury, *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, Londres 1870, p. 83ss; *Marriage, Totemism and Religion*, Londres 1911.

práticas exogâmicas a fixação pelo costume dos hábitos de tribos guerreiras, nas quais a captura era o meio normal de obter esposas. Lubbock traça um esquema de uma evolução que teria consagrado a passagem do casamento de grupo, de caráter endogâmico, ao casamento exogâmico por captura. As esposas obtidas por este último procedimento, por oposição às precedentes, seriam as únicas que possuiriam o estatuto de bens individuais, fornecendo assim o protótipo do casamento individualista moderno. Todas estas concepções podem ser afastadas por uma razão muito simples: se não querem estabelecer nenhuma conexão entre a exogamia e a proibição do incesto são estranhas ao nosso estudo; se, ao contrário, oferecem soluções aplicáveis não somente às regras da exogamia mas a esta forma particular de exogamia constituída pela proibição do incesto, são inteiramente inadmissíveis. Porque pretenderiam então fazer derivar uma lei geral — a proibição do incesto — de tal ou qual fenômeno especial, de caráter freqüentemente anedótico, próprio sem dúvida de certas sociedades, mas cuja ocorrência não pode ser universalizada. Este vício metodológico, e alguns outros ainda, são comuns com a teoria de Durkheim, que constitui a forma mais consciente e sistemática de interpretação por causas puramente sociais.

A hipótese levantada por Durkheim no importante trabalho que inaugura o primeiro volume do *Année Sociologique*<sup>18</sup> apresenta um tríplice caráter: primeiramente, funda-se na universalização de fatos observados em um limitado grupo de sociedades; em seguida, faz da proibição de incesto uma consequência longínqua das regras da exogamia. Finalmente, estas últimas são interpretadas em função de fenômenos de outra ordem. É a observação das sociedades australianas, consideradas como ilustração de um tipo primitivo de organização outrora comum a todas as sociedades humanas, que fornece, segundo Durkheim, a solução do problema do incesto. A vida religiosa dessas sociedades, conforme se sabe, é dominada por crenças que afirmam a identidade substancial entre o clã e o totem epônimo. A crença na identidade substancial explica as proibições especiais que afetam o sangue, considerado como o símbolo sagrado e a origem da comunidade mágico-biológica que une os membros de um mesmo clã. Este temor do sangue clânico é particularmente intenso no caso do sangue menstrual, e explica por que na maioria das sociedades primitivas as mulheres são, primeiramente por ocasião das regras, e depois de maneira mais geral, objeto de crenças mágicas e marcadas por especiais proibições. Os interditos referentes às mulheres e à sua segregação, tal como se exprime na regra da exogamia, não seriam portanto senão a repercussão longínqua de crenças religiosas que primitivamente não fazem discriminação entre os sexos, mas que se transformam sob a influência da aproximação que se estabelece, no espírito dos homens, entre o sangue e o sexo feminino. Em última análise, se, de acordo com a regra da exogamia, um homem não pode contratar casamento no interior de seu próprio clã, é porque, se agisse de outra maneira, entraria em contato, ou correria o risco de entrar em contato, com este sangue que é o sinal visível e a expressão substancial do parentesco com o seu totem. Esse perigo não existe para os membros de outro clã, porque o totem de outrem não sofre nenhum interdito, não é

18. E. Durkheim, La Prohibition de l'inceste. *L'Année Sociologique*, vol. 1, 1898.

depositário de nenhuma força mágica, do que decorre a dupla regra do casamento interclânico e da proibição do incesto no interior do clã. A proibição do incesto, tal como a concebemos atualmente, seria portanto um vestígio, a sobrevivência deste conjunto complexo de crenças e proibições que mergulham suas raízes em um sistema mágico-religioso no qual reside, afinal de contas, a explicação. Assim pois, seguindo uma marcha analítica, vemos que, para Durkheim, a proibição do incesto é um resíduo da exogamia, e que esta se explica pelas proibições especiais referentes às mulheres. Esses interditos encontram origem no temor do sangue menstrual, e essa proibição é apenas um caso particular de temor do sangue em geral, sendo que finalmente este último exprime somente certos sentimentos que decorrem da crença na consubstancialidade do indivíduo, membro de um clã, com seu totem.

A força desta interpretação provém da possibilidade de organizar em um só e mesmo sistema fenômenos muito diferentes uns dos outros, cada um dos quais, tomado em si mesmo, parece dificilmente inteligível. A fraqueza da interpretação reside no fato das conexões assim estabelecidas serem frágeis e arbitrarias. Deixemos de lado a objeção antecipada tirada da não universalidade das crenças totêmicas. Com efeito, Durkheim postula esta universalidade, sendo provável que, diante das observações contemporâneas que de modo algum justificam, sem poder entretanto, e com razão, invalidar esta exigência teórica, mantivesse sua posição. Mas, mesmo colocando-nos por um instante nos quadros da hipótese, não se percebe nenhuma ligação lógica que permita deduzir as diferentes etapas partindo do postulado inicial. Cada etapa está ligada à precedente por uma relação arbitrária, sobre a qual não é possível dizer, *a priori*, que não tenha podido ocorrer, mas sobre a qual nada demonstra que tenha efetivamente se produzido. Tomemos, primeiramente, a crença na substancialidade totêmica. Sabemos que não opõe obstáculo à consumação do totem, mas apenas confere a este ato um caráter cerimonial. Ora, o casamento e, em muito numerosas sociedades, o próprio ato sexual apresenta caráter cerimonial e ritual, de modo algum incompatível com a operação suposta de comunhão totêmica que nele se quer discernir. Em segundo lugar, o horror do sangue, principalmente do sangue menstrual, não é um fenômeno universal." Os jovens Winnebago visitam suas amantes aproveitando o segredo a que as condena o isolamento prescrito durante o período da menstruação."

Por outro lado, nos lugares em que o horror do sangue menstrual parece atingir o ponto culminante, não é de modo algum evidente que a impureza tenha predileções ou limites. Os Chaga são Banto que vivem nas encostas do Kilimanjaro. Sua organização social é patrilinear. Entretanto, as instruções fornecidas às moças durante a iniciação avisam-nas contra os perigos gerais do sangue menstrual e não contra os perigos especiais a que estariam expostos os depositários do mesmo sangue. Mais ainda, é a mãe — e não o pai — que parece correr o perigo mais grave: "Não o mostres a tua mãe, ela morreria! Não o mostres a tuas companheiras, porque pode haver entre elas uma maldosa, que se apo-

19. M. van Waters, The Adolescent Gire among Primitive People. *Journal of Religious Psychology*, vol. 6, 1913.

20. P. Radin, The Autobiography of a Winnebago Indian. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vols. 16-17, 1920, p. 393.

dere do pano com que te limpaste, e teu casamento será estéril. Não o mostres a uma mulher má, que tomará o pano para colocá-lo no alto de sua cabana... de tal modo que não poderás ter filhos. Não jogues o pano no caminho ou no mato. Uma pessoa má pode fazer coisas ruins com ele. Enterra-o no chão. Esconde o sangue do olhar de teu pai, de teus irmãos e de tuas irmãs. Se deixares que o vejam é um pecado".<sup>21</sup>

Um Aleuta não copula com sua mulher durante as regras, com medo de fazer má caça, mas se o pai vê a filha durante suas primeiras regras, a moça arrisca-se a ficar muda e cega. Os perigos são para ela e não para ele.<sup>22</sup> De maneira geral uma mulher é impura durante o período das regras, não somente para os parentes de clã, mas também para seu marido exogâmico, e em geral para todo o mundo. Este ponto é essencial, porque Durkheim pretende fazer derivar a exogamia de um conjunto de costumes e impedimentos — relativos às mulheres —, dos quais a exogamia de certo modo seria a consequência, e de dificuldades às quais traria solução. Ora, estas proibições não são suspensas pela aplicação da regra da exogamia e atingem, de modo indistinto, tanto os membros endogâmicos quanto os exogâmicos do grupo. Se, ademais, a regra da exogamia tivesse de ser inteiramente derivada dos preconceitos relativos ao sangue menstrual, como teria aparecido? A proibição das relações sexuais com a mulher durante as regras basta para prevenir o risco da poluição. Se os preceitos da exogamia não têm outra função, sua existência é supérflua e incompreensível, sobretudo quando imaginamos as inumeráveis complicações que introduzem na vida do grupo. Se estes preceitos tiveram começo é porque correspondem a outras exigências e desempenham outras funções.

Todas as interpretações sociológicas, tanto as de Durkheim quanto as de McLennan, Spencer e Lubbock apresentam enfim um vício comum e fundamental. Procuram fundar um fenômeno universal sobre uma seqüência histórica cujo desenrolar não é de modo algum inconcebível em um caso particular, mas cujos episódios são tão contingentes que se deve excluir inteiramente que tenha podido se repetir sem alteração em todas as sociedades humanas. Sendo a seqüência durkheimiana a mais complexa, é ela que se encontra, ainda uma vez, principalmente atingida por esta crítica. Pode conceber-se que, em uma sociedade dada, o nascimento de determinada instituição particular se explique por transformações de caráter altamente arbitrário, conforme os exemplos fornecidos pela história. Mas a história mostra também que processos desse tipo conduzem a instituições muito diferentes segundo a sociedade considerada, e que, no caso em que instituições análogas nascem independentemente em diversas partes do mundo, as seqüências históricas que prepararam seu aparecimento são muito diferentes. É o que se chama fenômeno de convergência. Mas se alguma vez nos encontrássemos (conforme acontece nas ciências físicas) em face de resultados sempre idênticos, procedentes de uma sucessão de acontecimentos imutavelmente repetidos, poderíamos concluir com certeza que estes acontecimentos não são a razão de ser do fenômeno, porém manifestam a existência de uma

21. O. F. Raum, *Initiation among the Chaga*. *American Anthropologist*, vol. 41, 1939.

22. W. Jochelson, *Contes aléoutes*. Ms., em *New York Public Library*, ed. por R. Jakobson, nn. 34-35.

lei, na qual unicamente reside a explicação. Ora, Durkheim não propõe nenhuma lei que explique a passagem necessária, para o espírito humano, da crença na substancialidade totêmica ao horror do sangue, do horror do sangue ao medo supersticioso das mulheres, e deste último sentimento à instauração das regras exogâmicas. A mesma crítica pode ser dirigida às reconstruções fantasistas de Lorde Raglan. Mostramos, ao contrário, que não há nada mais arbitrário que esta série de passagens. Supondo que só elas estivessem presentes na origem da proibição do incesto teriam autorizado muitas outras soluções, algumas das quais pelo menos deveriam ter sido realizadas pelo simples jogo das probabilidades. Por exemplo, os interditos que atingem as mulheres durante o período de suas regras fornecem uma resposta muito satisfatória ao problema, e muitas sociedades poderiam ter se contentado com ela.

Por conseguinte, o equívoco é mais grave do que parece. Não se refere somente, nem principalmente, ao valor dos fatos invocados mas à concepção que se deve fazer da própria proibição. McLennan, Lubbock, Spencer, Durkheim consideram a proibição do incesto uma sobrevivência de um passado inteiramente heterogêneo relativamente às condições atuais da vida social. Assim sendo, encontram-se colocados diante de um dilema: ou este caráter de sobrevivência esgota a totalidade da instituição, e como compreender então a universalidade e a vitalidade de uma regra da qual só se poderiam exumar aqui e ali vestígios informes; ou a proibição do incesto corresponde, na sociedade moderna, a funções novas e diferentes. Mas neste caso é preciso reconhecer que a explicação histórica não esgota o problema. Em seguida, e sobretudo, levanta-se a questão de saber se a origem da instituição não se encontra nessas funções sempre atuais e verificáveis pela experiência, mais do que em um esquema histórico vago e hipotético. O problema da proibição do incesto não consiste tanto em procurar que configurações históricas, diferentes segundo os grupos, explicam as modalidades da instituição em tal ou qual sociedade particular, mas em 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. Querer proceder de outra maneira seria cometer o mesmo erro que o linguista que acreditasse esgotar, pela história do vocabulário, o conjunto das leis fonéticas ou morfológicas que presidem o desenvolvimento da língua.

A decepcionante análise a que acabamos de nos entregar explica ao menos por que a sociologia contemporânea preferiu muitas vezes confessar sua impotência em vez de encarniçar-se numa tarefa em que tantos malogros parecem ter sucessivamente fechado as saídas. Em vez de admitir que seus métodos são inadequados se não permitem atacar um problema de tal importância, e em vez de empreender a revisão e o reajustamento de seus princípios, proclama que a proibição do incesto achasse fora de seu domínio. Assim é que, em seu *Tratado de Sociologia Primitiva*, a que se deve a renovação de tantos problemas, Robert Lowie conclui, a propósito da questão que nos ocupa: "Não compete ao etnógrafo, mas ao biólogo e ao psicólogo, explicar por que também o homem sente profundamente o horror do incesto. O observador de uma sociedade contenta-se com o fato do temor do incesto limitar o número das

uniões biologicamente possíveis".<sup>23</sup> Outro especialista escreve a respeito do mesmo assunto: "Talvez seja impossível explicar um costume universal e descobrir-lhe a origem. Tudo quanto podemos fazer é estabelecer um sistema de correlações com fatos de outro tipo"<sup>24</sup>, o que coincide com a renúncia de Lowie. Mas a proibição do incesto representaria o único caso em que se exigiria das ciências naturais que explicassem a existência de uma regra sancionada pela autoridade dos homens.

É verdade que, pelo caráter de universalidade, a proibição do incesto toca a natureza, isto é, a biologia ou a psicologia, ou ainda uma e outra, mas não é menos certo que, enquanto regra, constitui um fenômeno social e pertence ao universo das regras, isto é, da cultura, e por conseguinte à sociologia que tem por objeto o estudo da cultura. Lowie apreendeu tão bem este aspecto que o Apêndice ao *Traité* retorna à declaração citada no parágrafo anterior: "Não creio, contudo, como fazia outrora, que o incesto repugne *instintivamente* ao homem... Devemos... considerar a aversão pelo incesto como uma adaptação cultural antiga".<sup>25</sup> Do malogro praticamente geral das teorias não se pode estar autorizado a tirar uma conclusão diferente. Muito ao contrário, a análise das causas desse fracasso deve permitir o reajustamento dos princípios e dos métodos que unicamente podem fundar uma etnologia viável. Com efeito, como se poderia pretender analisar e interpretar regras se diante da Regra por excelência, a única universal e que assegura o domínio da cultura sobre a natureza, a etnologia devia confessar-se impotente?

Mostramos que os antigos teóricos que se dedicaram ao problema da proibição do incesto colocaram-se em um dos três pontos de vista seguintes: alguns invocaram o duplo caráter, natural e cultural, da regra, mas se limitaram a estabelecer entre um e outro uma conexão extrínseca, constituída por uma atitude racional do pensamento. Outros, ou quiseram explicar a proibição do incesto, exclusivamente ou de maneira predominante, por causas naturais, ou então viram nela, exclusivamente ou de maneira predominante, um fenômeno de cultura. Verificamos que cada uma dessas três perspectivas conduz a impossibilidades ou a contradições. Por conseguinte, só resta aberto um único caminho, o que fará passar da análise estática à síntese dinâmica. A proibição do incesto não é nem puramente de origem cultural nem puramente de origem natural, e também não é uma dosagem de elementos variados 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. Em certo sentido pertence à natureza, porque é uma condição geral da cultura, e por conseguinte não devemos nos espantar em vê-la conservar da natureza seu caráter formal, isto é, a universalidade. Mas em outro sentido também já é a cultura, agindo e impondo sua regra no interior de fenômenos que não dependem primeiramente dela. Fomos levados a colocar o problema do incesto a propósito da relação entre a existência biológica e

23. R. H. Lowie, *Traité de sociologie primitive*, Trad. de Eva Métraux, Paris 1935, p. 27.

24. B. Z. Seligman, *The Incest Taboo as a Social Regulation*. *Sociological Review*, vol. 27, n. 1, 1935, p. 75.

25. R. H. Lowie, *op. cit.*, p. 446-447.

a existência social do homem, e logo verificamos que a proibição não depende exatamente nem de uma nem de outra. Propomo-nos neste trabalho fornecer a solução dessa anomalia, mostrando que a proibição do incesto constitui justamente o vínculo que as une uma à outra.

Mas esta união não é nem estática nem arbitrária, e desde que se estabelece a situação total aparece completamente modificada. Com efeito, é menos uma união do que uma transformação ou passagem. Antes dela a cultura ainda não está dada. Com ela a natureza deixa de existir, no homem, como um reino soberano. A proibição do incesto é o processo pelo qual a natureza se ultrapassa a si mesma. Acende a faísca sob a ação da qual forma-se uma estrutura de novo tipo, mais complexa, e se superpõe, integrando-as, às estruturas mais simples da vida psíquica, assim como estas se superpõem, integrando-as, às estruturas, mais simples que elas próprias, da vida animal. Realiza, e constitui por si mesma, o advento de uma nova ordem.