

Enciclopédia Einaudi

volume 43

Sistemática

ÍNDICE

- 11 Parentesco (Ida Magli)
- 21 Política (Salvatore Veca)
- 31 Probabilidade (Marco Mondadori e Simona Morini)
- 45 Produção/Distribuição (Marco Bianchini)
- 55 Região (Cesare De Seta)
- 68 Religião (Ugo Fabietti)
- 79 Rito (Ugo Fabietti)
- 90 Sagrado/Profano (Jacques Le Goff)
- 104 Signo (Umberto Eco)
- 117 Sistema (Giulio Giorello)
- 132 Sociedade (Giovanni Busino)
- 144 Soma/Psique (Giancarlo Trentini)
- 154 Tempo/Temporalidade (Krzysztof Pomian)
- 164 Teoria/Modelo (Giulio Giorello e Simona Morini)
- 180 Texto (Cesare Segre)
- 190 Tolerância/Intolerância (Mario Manfredi)
- 200 Tonal/Atonal (Jean-Jacques Nattiez)
- 208 Tradições (Gian Paolo Caprettini)
- 220 Universo (Dario Maccagni)
- 227 Vida/Morte (Diego Napolitani)
- 240 Visão (Cesare De Seta)

Recobrimentos temáticos

- 253 Projecções da Antropologia (Marc Augé)
- 293 As Vias da Forma (Gian Paolo Caprettini)
- 317 Da Biologia à Filosofia (Pierre Delattre)
- 360 Os Paradoxos da Experiência (Emilio Garroni)
- 414 Hipóteses, Cálculos, Conhecimento (Giulio Giorello)
- 449 Da Economia à História (Giuseppe Papagno)
- 498 O Estado: o Grande Modelo? (Leandro Perini)
- 543 Unidade das Matemáticas (Jean Petitot)
- 599 Natureza, História, Conhecimento (Krzysztof Pomian)
- 650 A Aporia Fundadora das Matemáticas (René Thom)

- 665 Plano da obra
- 666 Gráfico

NOTA DO EDITOR

Os «losangos» que figuram em cada *sistemática local* põem em evidência os únicos artigos que lhes pertencem, ao passo que uma tal limitação não subsiste para os *recobrimientos temáticos*.

Nestes últimos, porém, como de resto nas *sistemáticas locais*, os artigos só são postos em evidência quando os conceitos que lhes são relativos foram tratados com um mínimo de referência directa. Este «mínimo» só pode, evidentemente, ser avaliado «por estimativa», mas, para manter uma certa uniformidade na avaliação, a redacção confiou a tarefa a uma única pessoa.

Deste modo, os «losangos», para além de assinalarem etapas, assinalam também, como os seixos do Polegarzinho, o caminho percorrido durante a leitura, com relativos passos em frente, retornos, viragens, etc., quer de um «nó» a outro (como nas *sistemáticas*) quer de uma «zona de rede» à outra (como nos *recobrimientos*).

Ao fundo de cada *sistemática local* figura uma bibliografia considerada como essencial pelos autores e, por desejo expresso da redacção, limitada em grande parte a obras publicadas nas últimas décadas; pelo contrário, no final de cada *recobrimento temático* aparecem as notas bibliográficas que correspondem apenas às citações — onde as haja — feitas pelos autores nos textos.

Os nomes de autores que figuram no texto dos artigos entre parêntesis rectos, assim como as datas entre parêntesis rectos que se seguem aos nomes de autores, reenviam aos dados bibliográficos completos inseridos por ordem alfabética no fim dos *recobrimientos*. No caso de obras de autores estrangeiros são indicadas as traduções italianas existentes, utilizadas regularmente para as citações no texto.

Os títulos de obras em latim, francês, inglês, português, espanhol eventualmente citados no corpo dos artigos são indicados na língua original; para os de obras em alemão, russo, árabe, chinês, etc., menciona-se no texto o título em português, seguido do título original entre parêntesis curvos, se não se reenvia aos dados bibliográficos; se porém tal reenvio é feito, o título original achar-se-á nestes dados.

No que se refere aos clássicos gregos limitámo-nos a indicar o título em português no corpo do artigo, com as indicações necessárias para identificar os passos citados. Utilizaram-se em todo o caso as mais acreditadas traduções existentes. Em princípio não foram dadas as referências bibliográficas das obras literárias facilmente acessíveis em várias edições e traduções; os seus títulos vêm na língua original ou em italiano, segundo os critérios expostos.

As datas entre parêntesis rectos nos dados bibliográficos dos *recobrimientos* são as da composição da obra, ou representam uma referência cronológica diversa da primeira edição (que figura, com indicação do autor e do lugar da publicação, depois do título), por exemplo no caso das obras póstumas.

Cada *recobrimento temático* é precedido de uma secção do grafo da *Enciclopédia* onde se assinalaram o núcleo temático de partida e a «região» a recobrir propostos pela redacção aos vários autores.

PARENTESCO

Casamento, Casta, Endogamia/exogamia, Família,
Homem/mulher, Incesto, Masculino/feminino, Mulher,
Parentesco, Totem

1. *Uma velha descoberta: a família é a base da sociedade*

Examinando a vasta área compreendida no âmbito dos estudos sobre o ♦parentesco♦, tem-se um quadro muito significativo do modo como a investigação antropológica se tem vindo a desenvolver até hoje, e de quais os seus méritos e ao mesmo tempo os seus limites.

A enorme acumulação de dados acerca deste assunto acabou por tornar importante em si este tipo de investigação, suscitando a impressão de que as estruturas do parentesco constituem o fenómeno fundamental das sociedades de que se ocupam os antropólogos. Mas foi uma opção dos investigadores, e fornece uma visão distorcida da realidade, do mesmo modo como foram consideradas determinantes durante um certo período de tempo as investigações acerca das técnicas de sobrevivência (cujas consequências se continuam a arrastar falando de culturas «de caça e recolecção», culturas «de criação», etc.), ou acerca do sagrado, dando a entender que seriam estes os fenómenos característicos das chamadas sociedades «primitivas».

Entre os últimos vinte anos do século XIX e os primeiros dez anos do século XX, afigurou-se, por exemplo com Tylor, Durkheim, Mauss, Levy-Bruhl, que o «sagrado», a «magia», a «participação mística» seriam a conotação específica das culturas «primitivas» e (como veremos melhor adiante), neste campo, como em todos os outros, não-obstante as extraordinárias intuições destes estudiosos, manteve-se bem firme nos antropólogos, como nos historiadores, a convicção de que se tratava de fenómenos «outros», muito diferentes dos fenómenos «religiosos» da sociedade ocidental. Convicção que perdura, hoje, no âmbito do chamado folclore, ou da «religiosidade popular», que são colocados, com um mecanismo muito semelhante, sempre «à distância», ainda que se observe escrupulosamente que se trata de uma distância «respeitosa» relativamente à vivência criativa original das «classes subalternas».

O mesmo aconteceu — e acontece ainda — com a economia, na apaixonada procura de confirmações ou desmentidos para as hipóteses marxianas sobre os estádios de desenvolvimento, sem perceber que se

tratava de um círculo vicioso na medida em que tanto Marx como Engels haviam declarado abertamente que as suas hipóteses acerca dos estádios de desenvolvimento económico se baseavam nas avançadas pelos antropólogos, como por exemplo a de Morgan sobre a origem e a formação da sociedade e da ♦família♦. Mas nas investigações acerca do parentesco nota-se claramente como a escolha dos antropólogos estabelece sobretudo a «diferença» relativamente ao mundo ocidental. Com efeito, os historiadores ocidentais ignoraram quase por completo, excepto no âmbito do direito matrimonial, as «estruturas de parentesco»; e a história apareceu como história de guerras, conquistas, impérios, pátrias, sistemas de poder: em suma, como história política. Esta escolha não é hoje diferente, ainda que alguns historiadores, sobretudo da escola francesa, influenciados pelos antropólogos, se dediquem ao estudo da instituição matrimonial. Mas este alargamento do campo só em aparência é diverso, porque, como Georges Duby disse com franqueza, se trata por enquanto de investigações que se debruçam sobre a Idade Média europeia e as camadas «altas» da população, e portanto, uma vez mais, interessadas sobretudo no abstracto político que lhes confere significado. À parte o facto, em todo o caso fundamental, de que a escola histórica francesa, mesmo nas suas pontas mais avançadas, não assumiu a «cultura» como modelo conotativo global.

As diferenças, porém, mantêm-se. No que se refere à história ocidental, se se considerasse indispensável a absolutização da investigação acerca das estruturas do parentesco, poder-se-ia afirmar tranquilamente que os ocidentais não conhecem quase nada de si mesmos, dada a total ausência destes aspectos na narração dos acontecimentos históricos, e que, por conseguinte, a historiografia europeia é inteiramente errónea. Mas as diferenças mantêm-se sobretudo porque, em tudo aquilo que nos diz respeito, arte ou ciência, religião ou poder, é imediatamente perceptível a dimensão quer temporal quer espacial, a contínua referência aos movimentos e às transformações que se verificam no interior das instituições que são, no entanto, estáveis como o ♦casamento♦, e restringidas a pequenos grupos e a períodos curtos. O que, pelo contrário, distingue a descrição antropológica das instituições parentais é o facto de se apresentarem como uma mole maciça de complicados, minuciosos esquemas de relação entre consanguíneos e afins, existentes *ab illo tempore*, com tabelas ricas em siglas e gráficos, pontuadas de exemplos tirados dos povos e grupos mais díspares, que têm a honra de aparecer à ribalta só porque junto desse povo ou desse grupo, cujas dimensões podem variar das poucas centenas aos milhões de membros, o antropólogo passou uns meses de «missão». Naturalmente, também estas missões apenas têm as mais das vezes motivações contingentes, ditadas pelas especiais condições biográficas do investigador, e muito raramente são programadas em função de hipóteses de investigação precisas, o que não perturba minimamente os antropólogos. O «seu terreno» põe-se como emblema de laboratório e de comparação universal.

É verdade que se travaram longuíssimas polémicas acerca da necessidade da verificação histórica em antropologia mas, quando se fala de povos *diversos*, a história é acantonada sem delongas. Passa-se assim de um continente ao outro, de uma tribo à outra, sem olhar à variação das línguas, das religiões, dos governos, das épocas, numa total homogeneização do *outro*, de que *nós* estamos sempre excluídos. É necessário fazer referência à história *também* para estes povos? O antropólogo não tem hesitações nem dúvidas dessa ordem. Longe de procurar a documentação do passado para cada grupo singular, documentação que não é mais difícil de encontrar do que para o arqueólogo — que, contudo, arrisca sempre hipóteses cronológicas e de eventos —, o antropólogo recomeça ainda hoje, a um século de distância dos evolucionistas, a propor conjecturas acerca das «origens», das quais se acha banida por definição toda e qualquer forma de datação; e o método comparativo, que é contudo um instrumento indispensável e de inesgotável fecundidade, permanece estéril devido ao «vazio» temporal e espacial em que é usado, e da pura casualidade da comparação instaurada. Porque existe, pois, o «casamento»? De onde nasce a proibição do «incesto»? Para que servem as regras relativas à «endogamia/exogamia»? O pressuposto segundo o qual, estudando as estruturas de parentesco em povos diferentes de nós, se possam entrever as condições dos «primeiros» homens não abandonou ainda os estudiosos; e com efeito, pontualmente, na linha de Lévi-Strauss, afirma-se que a escolha *era* (*ab origine*, portanto) entre «ter casado fora ou ser morto fora». O mito de Caim «fala-nos».

Mas por que motivo as alianças se haveriam de formar necessariamente através do casamento? Se se descarta completamente, como habitualmente acontece na interpretação antropológica, o plano afectivo que atravessa as relações entre os homens, é difícil perceber como o vínculo matrimonial pode fundar alianças. E contudo é justamente o jogo emocional, o amor, o desejo, o prazer, o gozo da beleza, a atracção pelo que é diferente, desconhecido, misterioso, a necessidade de ternura, de protecção, de relação com o outro, que os antropólogos negam aos povos que estudam, afirmando uma vez mais a sua «diversidade», a sua «naturalidade selvagem», que encontra a única forma de controlo e de «aliança» na dádiva das mulheres. E não apenas se passa por cima de todo e qualquer desejo afectivo, que contudo ocupa grande parte da nossa vida, mas também outro factor, que é para nós fundamental, parece desaparecer na descrição antropológica, e é o sistema de poder. Um sistema muito complexo, mas que se funda em mecanismos não dissemelhantes dos que, mais ou menos explicitamente, operam hoje, como ontem, na nossa sociedade. As estruturas de «parentesco» revelam e definem sistemas de poder tal como as pessoas que usufruem do e detêm o poder; e justamente por isso é falsa a afirmação de Lévi-Strauss segundo a qual a situação teria sido análoga se, em vez das fêmeas, tivessem circulado os machos. Neste caso as mulheres teriam detido o poder, mas é porque o poder era detido

pelos machos, e as mulheres mais não eram do que propriedade sua, que nunca teria sido possível os machos circularem. Ainda que, muito provavelmente, como veremos, fosse justamente porque os machos não podiam servir com segurança os objectivos da troca matrimonial que eles passaram a deter o poder. E é talvez aqui que se esconde também a raiz daquela que constitui seguramente a «diferença» histórica e cultural mais incompreensível: a diferença ♦homem/mulher♦.

A história, de resto, só se demonstra a si mesma, e todas as discussões que, desde a primitiva formação da antropologia, acompanharam a eventualidade de um matriarcado, de uma época de poder das mulheres, não alteram em nada a evidente realidade, sobre a qual, finalmente, os antropólogos estão de acordo: a matrilinearidade, a matrilocidade, são simples variantes no interior do sistema de poder, que é sempre masculino, ou, para citar uma afirmação do próprio Lévi-Strauss: «A mulher não é mais do que o símbolo da estirpe... A filiação matrilateral é a mão do pai ou do irmão que chega até à aldeia do cunhado». Por conseguinte, as provas desta situação, pelo menos para todas as sociedades conhecidas, não se esgotam, apenas, como parecem pensar em geral os antropólogos, na organização parental, porque bastaria a exclusão feminina da iniciação, ou seja, do conhecimento dos mitos e da história fundadora do grupo, para testemunhar a menoridade das mulheres, menoridade que as aproxima das crianças e que lhe veda necessariamente o acesso ao poder e à liderança, dado que estabelece *de per si* a dependência em relação àqueles que são os únicos que formam o grupo: os machos adultos iniciados.

2. *Sistema de poder e sistema do sagrado*

Se é verdade o que dissémos, então o sistema de poder existe antes da formação das alianças através do casamento, e não é a ♦família♦ que funda a sociedade. Mas para melhor compreender os mecanismos que criam e substanciam o poder, há que passar o «limiar» das «oposições», ou daquilo que alguns antropólogos interpretaram como «medo do idêntico». Oposição e medo do idêntico são definições descritivas, aderentes à realidade, mas que não encontram uma explicação em si mesmas. As oposições, por exemplo, não são polaridades análogas: uma das duas está sempre carregada de negatividade. ♦Masculino/feminino♦, ♦direita/esquerda♦, ♦alto/baixo♦, ♦dia/noite♦, ordenam-se em função do valor positivo ou negativo a que se referem. Assim, à positiva de: direita, alto, dia, estará necessariamente associado o masculino; e vice-versa, à negatividade do feminino estarão associados: esquerda, baixo, noite. A concatenação associativa é tão restritiva que, na prática, quase não é necessário verificá-la para cada ocasião singular. Trata-se, efectivamente, de um sistema que não parece admitir derivações. As implicações de significado, por outro lado, remetem uma para a outra, e ao mesmo tempo reforçam-se: a morte e a noite

serão «esquerdas» (sinistras, tanto que os acidentes de viação são chamados precisamente «sinistros»), ao passo que a «feminilidade» da morte e da noite não precisa de demonstrações particulares. Trata-se de associações que, pelo menos ao que até agora se sabe, são universais; coisa que não deve espantar minimamente porque o que, na variação dos costumes, é comum a todos os homens, é o sistema «lógico» associativo, uma vez estabelecido o seu quadro mental de referência. Assim, a morte é «mulher» na complexa metafísica de muitos povos africanos a ponto de, entre os Bambara, ser apenas na desfloração, no coito, que se pode apreender o sentido do enigma da dor e da morte (Zahan). Mas não é diferente a narrativa quase constante que explica o advento da morte no mundo, devido a uma culpa ou a um erro cometido por uma mulher, e que está na base de inúmeros mitos, incluindo o do *Génesis*. Na erudita prosa de Johann Jakob Bachofen, parece não haver escape para uma tal associação: «O obscuro seio materno corresponde à noite... assim como o direito paterno está ligado ao reino da luz, ao dia... A lua domina a noite, como o sol domina o dia... a lua transmite à terra a fecundação recebida do sol... é assim o intermediário entre o imortal e o mortal».

Mas bem mais violenta é a denúncia que ressoa na voz dos homens poderosos da Igreja, na imaginação dos artistas, dos poetas. Se Tertuliano não hesita em afirmar: «Tu és a porta do diabo... tu apagaste tão facilmente a imagem de Deus, o homem; por causa do que tu mereceste, ou seja, a morte, também o Filho de Deus teve de morrer» (*De cultu foeminarum*), a feminilidade horrenda da morte explode na representação continuamente repetida da Peste como «mulher», e da danação, *mors secunda*, também como mulher. O «Per foeminam mors!», tantas vezes repetido a partir de Agostinho, associa-se ao desprezivo epíteto que todos os homens sempre reservaram como imprecação máxima à mulher que de alguma forma os tenha atingido e ofendido, de tal modo que a imparável «morte-puta» passa de século para século até aparecer como exconjuo na boca de *Li sordati bboni* de Giuseppe Giocchino Belli (1834). A «mulher» é objecto de discurso autónomo enquanto assumida como imagem plástica ou univalente, símbolo concreto de tudo o que constitui «mistério».

É, pois, impossível, deter-se na constatação das oposições e sua função de discriminar o bem e o mal, o bom e o mau, o justo e o injusto, sem perguntar qual o fundamento em que assenta a atribuição da valência. É precisamente o que escapa à análise antropológica, porque se isolam fenómenos que, pelo contrário, estão intimamente ligados. E, antes de mais, o âmbito vastíssimo da «sacralidade»: ela descende da percepção de uma transcendência que o próprio homem estabelece, no momento em que olha essa fronteira intransponível em si, a morte, como o limiar de algo que *está para além*. É a partir da morte como sinal da transcendência, do além, que se constituem todas as crenças sobre o mundo dos «vivos antes da vida e dos vivos após a morte», daqueles que possuem a eternidade e a reproduzem, os

♦totens♦, os antepassados, de onde provêm os recém-nascidos, através do corpo feminino que assim se torna, inevitavelmente, instrumento carregado de «poder», perigoso, contaminante. A categoria da contaminação estabelece a necessidade das oposições, que impedem a desordem contagiosa, e regulam automaticamente a abrangência do «sagrado». Puro/impuro-♦sagrado/profano♦ correspondem-se, efectivamente, porque delimitam o que pertence ao além e o que pertence ao aquém. É por este mesmo motivo que não há diferença na explicação das oposições como «medo do idêntico». Aceitar o idêntico significaria, efectivamente, negar a transcendência, negar o além, negar o sagrado, e a oposição que daí advém: o profano. E é precisamente a este ponto que se cria o «poder»: exerce o poder aquele que é capaz de assumir o controlo sobre a morte, que sabe circuncrever a perigosidade do sagrado, que sabe delimitar o campo da contaminação, estabelecendo o que é puro e o que é impuro (e precisamente na oposição puro/impuro se funda a ideologia da ♦casta♦: com efeito, ela implica a hierarquia, a separação e a divisão do trabalho), e quais as maneiras de passar de um estado a outro; e, naturalmente, só o pode fazer colocando-se em primeiro lugar no âmbito da oposição positiva. Será feiticeiro, xamã, sacerdote, rei. Não existem dúvidas quanto ao seu sexo. Se a feminilidade é negativa, só o macho, detentor do poder, o pôde estabelecer. E se exerce o poder quem aparece como capaz de controlar a morte, a mulher deve necessariamente assumir o lugar de portadora de morte.

3. *A evidência antropológica e a estranha cegueira dos antropólogos*

O que tornou difícil compreender mesmo as coisas simples foi, da parte dos antropólogos, a preconceituosa convicção de que a nossa sociedade seria essencialmente diferente das «outras». Um dos aspectos em que esta convicção teve um papel evidente é precisamente aquele que caracteriza os estudos sobre o «sagrado». A todos: etnologistas, antropólogos, historiadores, psicólogos, se afigurou que as sociedades ditas «primitivas» estariam extraordinariamente penetradas de espírito sacral, um espírito que era acuradamente definido como «místico», «mágico», «animista», «supersticioso», «infantil». O termo 'religião', sendo próprio das sociedades «civis», era empregado com parcimónia, e em todo o caso sempre bem distinto da participação mística «primitiva», do difuso e crédulo «magismo». Nem mesmo hoje é fácil, numa sociedade que se considera fortemente laicizada, fazer ver aos estudiosos quantos actos mágicos, quantos gestos de participação mística estão presentes numa religião como a católica, que sempre combateu como formas de paganismo supersticioso os rituais mágicos alheios. E, contudo, bastariam os sacramentos, do baptismo à eucaristia, para definir como profundamente penetrada de crença mágica a mais importante das chamadas religiões superiores. Por outro lado, os antropólogos,

tendo excluído do comparativismo a própria sociedade, mantiveram a distinção entre feiticeiro-mago-xamã e sacerdote, e chegam hoje a definir como «grupos profissionais» precisamente os caracterizados por funções sacrais nas sociedades «outras» (como por exemplo os feiticeiros e os artesãos), mas não definem como tais as ordens religioso-monásticas ou os sacerdotes ocidentais.

Trata-se de uma nova maneira de olhar as sociedades «outras», tentando apagar as interpretações de carácter religioso, o que não torna mais fácil do que anteriormente a compreensão das regras que codificam a sua existência. A endogamia dos grupos de feiticeiros ou artífices é resultado da sua valência sagrada que, qualificando-os como «puros», os obriga a uma forma de tabuização, de evitamento, pelos quais se não podem misturar com outros grupos. É assim diferente da endogamia das famílias aristocráticas, do casamento de «sangue azul», de que a história europeia está cheia de exemplos? Não terá havido ou não haverá, na divisão das classes da sociedade ocidental, a categoria, viva e operante, do evitamento, a assunção, no plano do poder, da sacralidade das essências?

Mas a terminologia nunca é «inocente». Como se procura manter o sagrado distinto da religião, assim também se usa o termo 'poliandria' como correspondente a 'poligamia', quando se entende por poligamia, ainda que não correctamente, o casamento de um homem com várias mulheres. Ora, na poliandria, como em qualquer outra forma de casamento, o sujeito que pratica a acção de casar não é a mulher, mas dois ou mais homens (habitualmente irmãos) que tomam como esposa uma mulher em comum. O facto de o vocábulo antropológico ter vindo a chamar a este tipo de casamento «poliandria adélfica», para não admitir que o sujeito não é a mulher, é de certo modo exemplar, e pode talvez ser comparado com outro termo destituído de sentido, e que é o inventado por Malinowski para salvar o «matriarcado» reconhecendo embora que as mulheres não gozam nele de nenhum poder: o «matriarcado masculinizado».

Está, pois, em jogo uma forma mecânica de «óbvio» que impede os antropólogos de «ver» mesmo as coisas mais evidentes. Afirmar que «uma mulher infecunda é, no que se refere ao sexo, socialmente um homem», para explicar a condição de privilégio relativo de que gozam, em muitas sociedades, as mulheres de idade madura (ou seja, que já não têm menstruações) e, em certos casos, as estéreis (das quais nunca se especifica o único dado importante, ou seja, se se trata de uma esterilidade que se manifesta pela ausência do ciclo menstrual), é naturalmente errado, a partir do momento em que o macho não é de todo estéril, e portanto o motivo deve ser bem outro. Mas é difícil libertar-se do que parece pertencer a um património comum de distorções da realidade, função de crenças carregadas de significados de valor. Assim acontece, por exemplo, no que se refere à afirmação, comum a numerosos antropólogos, de que a aliança entre os grupos não podia estabelecer-se senão com a oferta da única riqueza: a capacidade das