

DM
FREI/6

INSTITUTO SUPERIOR DE PSICOLOGIA APLICADA
MESTRADO EM PSICOLOGIA LEGAL

TESE DE MESTRADO

**Uma Compreensão do Incesto a partir da sua Proibição:
*que Conhecimento do Homem?***

Gustavo António Bernardino Alves de Freitas – Nº 590

ORIENTADOR: Prof. Dr. Eduardo Sá
Instituto Superior de Psicologia Aplicada

2001

ISPA | Instituto Superior de Psicologia Aplicada
Centro de
Documentação

Registo: 14547
Data: 26/11/2003

Tel.: 21 881 17 50 • bibispa@ispa.pt

Agradeço às duas instituições que estiveram presentes neste trabalho:

à Ana Luisa (o amor)

à Aldeia de Santa Isabel (o trabalho)

INTRODUÇÃO.....	1
A «PROIBIÇÃO DO INCESTO».....	4
O Horror ao Incesto.....	14
O Desejo Incestuoso.....	43
O Evitamento do Incesto.....	58
Animal ou Besta?.....	78
QUE «PROIBIÇÃO DO INCESTO»?.....	96
SEXUALIDADE E LEI NA DEFINIÇÃO DE INCESTO.....	107
O ABUSO SEXUAL.....	127
QUE INCESTO?.....	138
O CONHECIMENTO CIENTÍFICO: PENSAMENTO E DISCURSO.....	146
Limites Epistemológicos ao Conhecimento do Homem.....	150
História(s) de uma Ciência, História da Proibição.....	158
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	171

RESUMO

Neste trabalho, procura-se compreender o modo como o incesto foi estudado pelas ciências sociais e humanas, em geral, e pela Antropologia, em particular, e como esse conhecimento (científico) influenciou a visão que temos do homem e do mundo. Partimos do pressuposto de que o incesto ganhou um sentido a partir do estudo teórico da regra social que o proíbe, o qual reflectiu-se na intervenção prática nos casos de abuso sexual de crianças intrafamiliar.

Concluímos pela necessidade de encontrar um novo modo de fazer ciência mais próximo da realidade humana.

"O Mal é a desordem total"

Alfred Hitchcock

INTRODUÇÃO

Perante o incesto, estamos perante um problema fundamental para a definição do que é ser humano. Um problema que se reflecte na organização interna (psíquica) e externa (social) do indivíduo humano. O problema do incesto permite conhecer o modo como o homem se relaciona com ou seus instintos, impulsos ou desejos sexuais e como esse relacionamento se reflecte na relação com os outros.

De que falamos quando falamos em incesto ?

Neste trabalho não iremos falar tanto do incesto onírico, do incesto desejado, do fantasma edipiano como do incesto agido, do incesto realizado, do comportamento incestuoso. Só é possível des-ligar um do outro na medida em que é possível diferenciar a fantasia da realidade, o individual do colectivo, as emoções e pensamentos do sujeito da violência do seu impacto nos outros e vice-versa.

O incesto de que falamos refere-se à união sexual ilícita entre parentes próximos, desde sempre objecto de estudo das ciências sociais e humanas. E iremos de falar do modo como o incesto (não) foi estudado enquanto facto social. E do modo como o conhecimento científico pode contribuir (ou não) para a resolução dos problemas reais e concretos que afectam a vida em sociedade.

O incesto é um fenómeno que se nos oferece em diferentes perspectivas, cada uma das quais é apenas parte do problema no seu todo. Por isso, e mesmo antes de ser um fenómeno psicológico, suscitou os pontos de vista de diversas disciplinas que se ocupam do conhecimento do homem. Pela quantidade e qualidade de conhecimento produzido não podemos deixar de abordar o problema a partir de um ponto de vista antropológico – a própria psicanálise freudiana sentiu necessidade de invadir este domínio.

A investigação científica, em geral, e antropológica, em particular, explicou a proibição e não a realização do incesto. O (legítimo) interesse dos cientistas sociais centrou-se na descoberta de padrões de normalidade e ordem na vida social onde não cabia a ocorrência de relações incestuosas. Partindo do pressuposto de que existia uma proibição do incesto universal, as inúmeras teorias procuraram explicar a sua origem e função: *Porque é que existe uma proibição do incesto?, Porque é que a regra foi instituída e qual a sua utilidade para a Humanidade?*

A proibição do incesto ou os motivos que levaram o homem a proibir o incesto, a instituir a regra social, permitiram explicar a própria existência humana. Mas confundiram-se com os motivos que levam o(s) indivíduo(s) a submeter-se ou não a essa mesma regra, a cometer ou não incesto.

O incesto ganhou um sentido a partir da sua proibição que acabou por se reflectir na (in)compreensão e intervenção prática nos casos de abuso sexual de crianças no seio da família. Um sentido dado por uma proibição universal que, ao tornar o incesto tabu, prolongou o silêncio das vítimas de abuso e excluiu o abusador da comunidade humana. O conhecimento teórico confirmado pela razão da ciência, ao invés de contribuir para resolver os problemas sociais, acabou por negar a realidade desses mesmos problemas.

Neste último aspecto entraremos em contradição na medida em que, ao denunciar a invalidade prática das teorias, acabamos nós próprios por apresentar um trabalho (exclusivamente) teórico. Contudo, parece-nos necessário começar por desmistificar o incesto para clarificar e intervir (adequadamente) no abuso sexual de crianças intrafamiliar. Propomos fazê-lo sem invocar a mobilização de defesas psíquicas que o incesto suscita no imaginário individual e colectivo, correndo o risco de passar ao lado do problema.

Mas, num novo milénio, cada vez mais virado para o homem do que para as coisas, queremos (ainda) questionar o sentido e a aplicação da investigação

científica. Principalmente ao nível das ciências sociais e humanas, nas quais se inclui a Psicologia, no seu posicionamento e nas relações que estabelecem com as demais ciências. O seu lugar no contexto da ciência moderna – ou melhor, pós-moderna – deve ser determinado pela clarificação conceptual que permitem bem como pela prática real que sustentam e convocam.

A «PROIBIÇÃO DO INCESTO»

A «proibição do incesto» tem sido um conceito usado pelas ciências sociais e humanas para explicar a ausência do comportamento incestuoso ou os motivos pelos quais o homem não comete incesto. Nesta perspectiva, a Humanidade não pratica o incesto devido à existência de uma regra social, ou seja, o comportamento sexual do indivíduo humano é explicado pela negativa, não através da relação incestuosa mas da sua proibição.

Mas de que falamos quando falamos em proibição do incesto?

De uma regra ou norma colectiva, interiorizada pelo(s) indivíduo(s) sob a forma de restrições à sua conduta sexual, que se manifesta nas crenças, costumes ou leis das sociedades humanas. O controle e negação dos impulsos sexuais começa por ser exterior ao próprio indivíduo, a regra é imposta a partir da organização social em que ele se integra ou do conjunto das relações sociais envolventes.

As restrições sexuais, como a escolha do parceiro ou o papel sexual, são impostas logo após o nascimento. Para a criança, as normas procedem da família e a construção da sua identidade sexual releva a importância dos factores relacionais (psíquicos e sociais) no desenvolvimento individual, isto é, as "(...) relações intersubjectivas que o indivíduo estabelece e cultiva com os seus semelhantes; e às quais desde o início está sujeito – o bebé vem à luz num meio social e de cultura" (Coimbra de Matos, 2000, p.67).

O contexto sociocultural em que o indivíduo nasce é regulado por convenções e leis que resultam da acção humana. Contudo, estas regras são elaboradas para modificar e disciplinar o comportamento individual, para subordinar o bem-estar individual ao bem-estar colectivo. A família é o elo entre o indivíduo e a sociedade,

educa os seus membros em conformidade com o modelo social dominante. Os indivíduos são condicionados a aceitar as regras e o respectivo contexto e, *teoricamente*, as relações interpessoais são ordenadas e previsíveis. A sociedade actua sobre a família, a qual actua sobre o indivíduo que, por sua vez, irá prosseguir o seu papel social. Contudo, *na prática*, o comportamento individual não (cor)responde às necessidades sociais: cada indivíduo pode efectuar escolhas, mudar de ideias, dizer mentiras, infringir as regras e, nessa medida, as relações interpessoais são desordenadas e imprevisíveis.

O nó (cego?) da questão encontra-se na *diferença* entre a necessidade colectiva de regras e a necessidade da sua interiorização pelo indivíduo. Este processo não é linear, isto é, não resulta da própria existência de regras mas das relações significativas que cada indivíduo estabelece com o(s) outro(s).

Até que ponto o homem necessita de impor regras a si próprio? Em que medida a criação de regras externas determina a vivência interna das relações interpessoais?

A proibição do incesto diz respeito à regulamentação das relações sexuais entre os parentes próximos e serve para distinguir, no seio do círculo vizinho e em particular entre os consanguíneos, aqueles que se podem escolher como parceiros sexuais em sentido lato, e como cônjuges em sentido restrito, e aqueles que não se podem escolher como tais (Héritier, 1989).

A ausência de relações incestuosas é atribuída à existência de uma norma colectiva que regula a sexualidade na família humana.

A proibição do incesto, mais do que qualquer outra norma, é colocada na origem do processo de humanização e estruturação social, "(...) serve de modelo a todas as proibições que as sociedades ditaram no decurso da história" (Moscovici, 1977, p.219), isto é, a todas as tradições, costumes e leis inventadas pelo homem. É,

contudo, uma lei humana, à qual se deve submeter o seu autor, mas que assim se confunde com uma lei metafísica ou divina da qual descendem as demais.

A principal consequência teórica da existência de uma norma colectiva que proíbe o incesto foi a dedução de uma inclinação individual para o incesto. Esta hipótese «primordial», para a qual contribuiu decisivamente a psicanálise freudiana, significa que a emergência e manutenção da organização social só seria possível com a repressão dos instintos ou impulsos naturais do indivíduo humano.

Falamos, pois, de uma regra elaborada pelo homem que se opõe à expressão livre e desordenada dos impulsos sexuais – a um «prazer animal» – com o objectivo de proteger o indivíduo e a sociedade.

“A lei só defende os homens do que os seus instintos os predispõem a fazer. Quando a própria natureza se encarrega de proibir ou punir, as leis tornam-se de facto supérfluas. Podemos, portanto, supor, sem risco de nos enganarmos, que os crimes proibidos por lei são crimes que a maioria dos homens tem uma propensão natural para cometer. Se esta tendência não existisse, não existiriam tais crimes, e se estes crimes não fossem cometidos, que necessidade haveria de os proibir? (...) e se as leis o reprimem (*ao incesto*), como reprimem outros instintos naturais, fazem-no porque os homens civilizados concluíram que a satisfação destes instintos naturais é prejudicial aos interesses gerais da sociedade” (Frazer, 1996, p.22).

A existência de uma lei universal, comum a todos os indivíduos, a todas as épocas da civilização, evidencia um comportamento natural, ligado à própria natureza humana mas, simultaneamente, um comportamento cultural, pelo seu carácter de regra social, variável ao longo da história e de acordo com o contexto sociocultural em que se insere o indivíduo. A universalidade da proibição sugere um fenómeno da natureza, a multiplicidade de formas e definições demonstra o seu carácter social e transforma-a em cultura.

As relações sexuais entre parentes próximos são proibidas em todas as sociedades humanas mas a regra assume diferentes modalidades e graus de parentesco de sociedade para sociedade. Este facto determinou o carácter único e paradoxal da proibição do incesto, vista como uma regra inerente à organização social – a regra social, por excelência – a partir da qual se chegou a uma definição universal da natureza humana.

A proibição do incesto significou um traço de humanidade, a emergência da regra representou uma diferença entre ser homem e ser animal. Esta diferença entre humanidade e animalidade, sociedade humana e sociedade animal, encontrou-se na «cultura».

A cultura foi definida enquanto sinónimo de civilização, correspondendo aos atributos (capacidades, conhecimentos, hábitos, costumes) adquiridos pelo indivíduo humano enquanto membro de uma sociedade. O significado do conceito – usado por oposição ao de natureza – dividiu os cientistas sociais, nomeadamente os antropólogos, em subjectivistas (como Lévi Strauss) que a consideram um processo de modelagem das ideias no interior do espírito humano e objectivistas (como Malinowski) que se referem ao conjunto de artefactos materiais e de comportamentos manifestos directamente observáveis. O termo cultura foi ainda estendido a qualquer aspecto do ambiente físico e social efectivo do homem, resultado da sua acção e não dado pela natureza. A cultura foi assim considerada um critério de definição do próprio homem, uma característica única, compartilhada por toda a humanidade mas completamente ausente do mundo não-humano. Nesta perspectiva, o ser humano é concebido como um animal/homem natural ao qual foi acrescentada a cultura; este «homem natural» seria dotado de todos os traços derivados da hereditariedade genética mas desprovido dos atributos, como a linguagem ou os costumes, que caracterizam os verdadeiros seres humanos, isto é, os comportamentos adquiridos por aprendizagem (Leach, 1985b).

O comportamento incestuoso é considerado um impulso ou inclinação natural do homem partilhada pelas outras espécies. Na espécie humana, este comportamento foi reprimido (consciente ou inconscientemente) pela sua proibição, pela criação de uma regra destinada a subordinar a satisfação dos instintos aos interesses gerais da sociedade. A proibição do incesto resulta da necessidade da sociedade humana de estabelecer regras que contrariem o acaso e arbitrariedade da natureza. A emergência de uma norma destinada a regulamentar as relações sexuais na família não decorre de imperativos biológicos ou psicológicos inerentes ao indivíduo mas é o primeiro acto de organização social do homem. Enquanto construto social revela a capacidade intelectual do indivíduo humano, a qual permite superar a própria natureza – a sua própria natureza! – e diferenciar-se dos demais animais. Uma capacidade que se inicia com a consciência (dos próprios actos) ou, para Lévi-Strauss, a partir de uma estrutura inconsciente do espírito humano: “A proibição do incesto é o processo através do qual a natureza se ultrapassa a si própria; ela desencadeia a chama sob a acção da qual uma estrutura dum novo tipo, e mais complexo, se forma, e se sobrepõe, integrando-as, às estruturas mais simples da vida psíquica, como estas últimas se sobrepõem, integrando-as, às estruturas, mais simples que elas próprias, da vida animal” (1949, p.29).

A existência da proibição do incesto significou a renúncia do comportamento incestuoso, diferenciando assim o comportamento humano do animal. O homem é definido por um instinto natural para o incesto ao qual se opõe a sua força inventiva, a sua capacidade para a cultura.

A cultura, tal como a linguagem, foi, como vimos, considerada uma característica exclusiva do homem na medida em que representava o comportamento social adquirido por aprendizagem. Contudo, todas as formas superiores de vida animal aprendem através da simples interacção (estímulo/resposta/reforço) com o seu meio ambiente e, em particular, através da

imitação dos membros da mesma espécie. A capacidade de reconhecer os potenciais predadores ou de distinguir os membros da sua comunidade social encontra-se directamente relacionada com as exigências funcionais da sobrevivência. Se certos animais, como os mamíferos ou as aves, são capazes de adquirir «costumes» e «hábitos» como consequência da sua pertença a uma sociedade então também o seu comportamento é cultural. Como demonstraram os etólogos, a cultura, enquanto transmissão de informação comportamental e sua manutenção em forma de tradição, não constitui um traço distintivo da espécie humana. O que distingue o homem é a capacidade de comunicação intersubjectiva e de representação mental, nomeadamente através do uso da linguagem. Mas essa capacidade de simbolização, de formar e manipular categorias, de codificar e decodificar significados ou de instituir um sistema de transmissão cultural é inata ou devida à hereditariedade genética. Esses serão então atributos naturais, sem os quais não existiria nem a linguagem, nem a própria cultura.

Nesta perspectiva, o comportamento social humano deriva essencialmente de um processo longo e complexo de evolução biológica a partir de uma capacidade primitiva e rudimentar até à capacidade de coordenação e elaboração linguística característica do homem actual. A transmissão natural, por meio de genes, pode sobrepor-se à transmissão cultural de informação, conferindo ao homem uma vantagem adaptativa sobre as outras espécies. A proibição do incesto foi, assim, vista como consequência de uma tendência biológica ou mecanismo genético de evitamento do incesto desenvolvido no decurso do processo de selecção natural. Um desenvolvimento deste género é radicalmente diferente da descontinuidade introduzida pela capacidade inventiva do espírito humano.

Qual a «verdadeira» natureza humana?

A distinção entre o que é natural e o que é cultural traduziu-se na distinção entre o que é inato e adquirido no homem ou entre quais os atributos específicos do

comportamento humano: os geneticamente herdados ou os adquiridos pela vida em sociedade. As implicações destes pontos de vista são diametralmente opostas: o primeiro considera que a proibição do incesto tem origem na inibição natural do comportamento incestuoso, o segundo na sua repressão cultural. Trata-se, contudo, de uma diferença de ênfase no condicionamento biológico ou social do comportamento humano. Se há comportamentos que são, *teoricamente*, naturais ou culturais, *na prática*, essa distinção não é objectiva e raramente é operacional, já que o comportamento de cada indivíduo não pode ser isolado do seu contexto sociocultural.

“Não tem sentido sustentar que a característica primária do homem natural é ser destituído de cultura, porque se pode demonstrar que faz parte da natureza biológica do homem a capacidade particular da espécie para utilizar a cultura, quer como meio de comunicação, quer como instrumento de pensamento. Quando nos interrogamos acerca desta característica específica do comportamento humano, damo-nos conta de que natureza e cultura não são separáveis” (Leach, 1985b, p.74).

A dicotomia natureza/cultura – ou alma/corpo, interior/exterior, inato/adquirido, homem/animal, civilizado/selvagem, subjectivo/objectivo, filosofia/ciência, ciências naturais/ciências sociais – reflecte um pensamento dualista que dominou a investigação científica, segundo o qual cada aspecto de um fenómeno pode ser discutido sem ter em consideração a existência do outro. O todo é explicado a partir da análise separada de cada uma das suas partes. Este modo de pensar foi menos relevante pelas respostas que proporcionou a perguntas elementares do que pela sustentação de uma determinada visão do homem e do mundo que acabou por influenciar o próprio modo de fazer ciência.

As explicações científicas acabaram por não explicar a manifestação do comportamento incestuoso mas sim a origem da regra social que o proíbe, dela

inferindo a ausência do comportamento no homem. A proibição do incesto serve de instrumento a uma racionalidade que reduz a liberdade individual ao interesse colectivo, que limita as relações interpessoais a regras supraindividuais. Como se a necessidade de uma regra externa (social ou moral) – à qual pode ou não submeter-se o indivíduo – permitisse explicar a «coerência interna» ou modo como cada indivíduo se vê a si próprio no contexto das (inter)relações que estabelece com o(s) outro(s). A necessidade científica de explicar objectivamente o comportamento humano eliminou a vivência intersubjectiva que define as relações humanas. Nesta(s) ciência(s), a objectividade confunde-se com a razão, com o controle, com a estabilidade e a ordem, opondo-se à emoção, à expressão livre dos afectos, à (possibilidade de) instabilidade e desordem.

A existência de regras permitiu distinguir o homem do animal mas subordinou a manifestação do comportamento individual ao bem estar colectivo. Aquilo que distingue o homem, a criatividade, a flexibilidade mental, a capacidade comunicativa, a liberdade de expressão foi confundida com a obediência, com a renúncia e diluição da diferença, com a uniformização do pensamento, com o domínio das emoções.

A «proibição do incesto» permitiu construir essa ideia de um homem racional, civilizado, educado, cujas tendências animais, instintos desordenados e impulsos patológicos são superados pela organização social, a estabilidade familiar e a normalidade comum. Paradoxalmente, essa capacidade humana é aprendida no seio dessa mesma colectividade, isto é, porque pré-existem as ideias colectivas.

A aprendizagem da regra que proíbe o incesto é confundida com educação, formação moral e aquisição de valores e a sua transgressão com promiscuidade, selvajaria, ausência de (bons) costumes e cultura.

O homem é criado em cativeiro, aprendendo a reprimir a sua natureza animal.

A proibição do incesto serve para impor o grupo, a família, a sociedade ao indivíduo. Nesta perspectiva, é a existência da regra social que impede a realização do comportamento incestuoso, que pressupõe a necessidade de reprimir os instintos ou impulsos sexuais.

O incesto é natural, precede a cultura que o reprime e o indivíduo que é constituído como sujeito é aquele que é sujeitado, aquele que obedece.

A definição do que é ser-humano é regida pela submissão a princípios únicos e universais, por isso estabilizadores mas redutores, particularmente no que diz respeito à sexualidade.

O sentido universal, invariante da regra que proíbe o incesto, ocultou o significado particular, variável da sua transgressão, isto é, a realidade do incesto agido.

A ideia de que a proibição do incesto caracteriza a existência colectiva do homem impediu o reconhecimento de que o incesto é uma realização do indivíduo humano.

Uma outra ideia, a de que a intimidade ou a familiaridade inibem o impulso sexual introduz uma outra explicação do comportamento humano. A proximidade, a vivência comum, a partilha e o estabelecimento de laços afectivos podem sobrepor-se ao impulso sexual sem que seja necessário impor explicitamente uma proibição. Ainda assim, sobraram as tentativas de explicação objectiva que reduzem o indivíduo já não ao colectivo e à regra social mas ao corporal e à regra biológica. E, com elas, uma noção de sexualidade em que o desejo se confunde com o acto, em que continua a não haver espaço para a vivência subjectiva.

A dessexualização das relações familiares tem mais a ver com a aprendizagem da expressão dos afectos do que com uma aversão instintiva ou uma tendência genética de evitamento do incesto.

O que permite re-introduzir o grupo, o colectivo numa outra perspectiva: a de um contexto sociocultural destinado a permitir o crescimento livre e saudável do indivíduo. As regras não são necessárias para reprimir a liberdade individual mas para regular as relações inter-pessoais, para diferenciar os indivíduos, nomeadamente ao nível sexual. A sua transgressão não corresponde a uma manifestação de maldade mas reflecte o modo como cada indivíduo interiorizou ou não essas regras. O que é importante não é a (inevitável) existência de regras mas o significado a elas atribuído no contexto das relações interpessoais (intersubjectivas). O que define, então, o indivíduo humano não é a proibição mas a realização do incesto.

O Horror ao Incesto

A proibição do incesto é vista como marca distintiva da existência humana na medida em que, na sua ausência, o indivíduo humano teria permanecido num estado incestuoso próximo dos animais, não existiria cultura nem sociedade. A erradicação do comportamento incestuoso é atribuída à sua proibição, a uma norma colectiva ou regra social inventada pelo homem.

A participação do homem na sua própria evolução enquanto espécie pressupõe a institucionalização, intencional ou espontânea, da proibição do incesto devido aos seus presumíveis benefícios ou vantagens, por oposição aos malefícios e desvantagens do comportamento incestuoso. A existência de uma proibição universal revela a capacidade humana para a cultura, a qual permite superar a tendência natural para o incesto. Podemos, assim, considerar que o horror ao incesto deve-se ao reconhecimento das suas consequências maléficas para a família e para a sociedade.

O incesto e a sua proibição foram, deste modo, objecto de estudo das ciências sociais e humanas e, em particular, da Antropologia. A existência de diferentes teorias sobre a origem da proibição deveu-se à multiplicidade de inconvenientes atribuídos ao incesto, que proporcionaram distintos níveis lógicos de explicação. O desenvolvimento da investigação antropológica, marcado pela dicotomização entre hipóteses de carácter biológico e sociológico reflectiu, naturalmente, diferentes pontos de vista sobre o fenómeno incestuoso (ou partes do mesmo), tendo sido igualmente marcado por um movimento de tentativa(s)-e-erro(s) em que se distanciam os objectivos explícitos no momento da investigação e a interpretação posterior dos seus resultados.

Os pioneiros da Antropologia do século XIX que mais seriamente se interessaram por este assunto foram, sem razão, considerados os percursores de uma disputa teórica que se prolongou até à actualidade. Nesse fim de século, a Antropologia é dominada pelas teorias da evolução social, para as quais a Humanidade contém, em si mesma, tendências imanentes que se desenvolvem à medida que progride a sociedade. O processo evolucionista, realizado paralelamente por todas as sociedades, correspondia pois ao desenvolvimento de uma série de acontecimentos, crenças, técnicas e instituições segundo uma mesma linha directriz em todos os níveis da cultura; comparável ao processo histórico, difere dele pelo facto das sequências de acontecimentos a que se refere não serem detectáveis de forma precisa, nem no tempo, nem no espaço, constituindo antes uma história hipotética.

O progresso tecnológico e económico eram, na altura, a prova irrefutável de uma evolução humana linear, obrigando à descoberta da sucessão de estádios, necessária e obrigatoriamente, percorridos pelas instituições sociais. A inevitabilidade do progresso, preconizada pelo evolucionismo social, nada devia a Darwin e às teorias sobre a evolução biológica "(...) representava antes uma tentativa renovada de compatibilizar duas teses contraditórias: a tese bíblica da unidade do género humano, descendendo de um único antepassado comum, e aquela pela qual «nós» somos não apenas diferentes, mas superiores a todos os «outros», tanto no passado como no presente." (Leach, 1985a, p.33). Partia-se do pressuposto de que as sociedades europeias e ocidentais percorreram os diferentes estádios até à sua organização actual, enquanto outras mantiveram uma expressão primitiva devido à sua posição inferior na escala evolutiva. Os povos de outras culturas espalhadas pelo mundo eram considerados representativos de fases prévias da história social da humanidade – sociedades «primitivas» – e os antepassados naturais das sociedades ocidentais.

As teorias evolucionistas clássicas pressupunham que a espécie humana teria de percorrer a mesma série de estádios sem considerarem a possibilidade de vias alternativas. A evolução da família e do casamento era universal e por isso os seus esquemas válidos para todas as sociedades humanas. Os costumes eram índices de desenvolvimento social e as diferenças entre as sociedades consideradas sinais de superioridade ou inferioridade e não produtos finais de diferentes processos evolutivos. Do mesmo modo, as diferentes teorias partilhavam a convicção de que as óbvias vantagens (biológicas e sociais) da não existência de uniões incestuosas seriam causa suficiente para explicar a origem da sua proibição.

Em 1871, Morgan inaugura a antropologia científica – e a conseqüente fragmentação do estudo académico do homem. Este cientista amador, que na realidade era advogado, procura re-construir a evolução social da Humanidade a partir do estudo etnográfico das diferentes formas de família e casamento. Pioneiro no estudo das sociedades «primitivas» foi, posteriormente, associado ao aparecimento de uma explicação biológica para a origem da proibição do incesto. Morgan interessou-se pela cultura das tribos iroquesas nas quais as designações «pai» e «mãe» eram estranhamente atribuídas a outros familiares. Esta terminologia de parentesco seria o resquício de um estádio em que era costume o «casamento em grupo», nomeadamente entre irmãos. A este tipo de família consanguínea, existente no passado mas agora extinta, correspondia um estádio primeiro da evolução humana. O reconhecimento das implicações biológicas do cruzamento consanguíneo na reprodução da espécie humana teria determinado a proibição do casamento entre familiares próximos e, conseqüentemente, a passagem para um estádio evolutivo superior. A hipótese de Morgan associava a inteligência humana ao mecanismo da selecção natural, através do qual a promiscuidade sexual foi sendo eliminada e a proibição do incesto generalizada. Esta hipótese foi posteriormente interpretada no sentido de uma inevitabilidade

evolutiva que conduziu os povos primitivos de um estágio de ignorância para um estágio superior em que seriam capazes de tomar consciência dos efeitos potencialmente nefastos da consanguinidade. No entanto, a origem da proibição preconizada por Morgan não obedece a um impulso evolutivo apenas dependente de leis biológicas mas a uma intervenção da vontade humana.

O conhecimento popular dos efeitos nefastos do cruzamento consanguíneo permitiu o desenvolvimento de sucessivas teorias centradas nas vantagens biológicas de impedir as relações sexuais entre indivíduos com um elevado grau de consanguinidade (por exemplo: Maine, 1893; Lenz, 1962, cit. por Bischof, 1978). Estas teorias suportam uma biologia do senso comum anterior, quer ao conhecimento científico dos mecanismos da reprodução, quer à descoberta das leis da hereditariedade, que se encontra profundamente enraizada, por exemplo, na crença popular de que as crianças nascidas de uniões incestuosas são «atrasadinhas». Este tipo de crenças, ainda hoje presentes em certas culturas, não assentam na observação objectiva da realidade mas em coordenadas mágico-religiosas, como aquelas que atribuem ao incesto a causa das erupções vulcânicas ou de outras desordens naturais, e não justificam que os povos primitivos tivessem consciência das consequências biológicas dos casamentos entre parentes próximos.

A possibilidade do homem primitivo ser incapaz de estabelecer umnexo causal entre a actividade sexual e a reprodução é, de certo modo, apoiada pela existência de sociedades cujos membros parecem não revelar esse tipo de conhecimento da realidade. Monberg (1975) descobriu que os nativos das ilhas Salomão não associam o coito à gravidez, sugerindo que este tem principalmente uma função social: a de emitir sinais de que o casal mantém-se unido e pronto a desempenhar o seu papel na comunidade. Deste modo, o facto das relações incestuosas serem proibidas nestas sociedades não se deve ao reconhecimento das desvantagens

reprodutivas da sexualidade intrafamiliar. A importância desta observação é relativa, uma vez que aquela causalidade é conhecida na maioria das sociedades e porque existe a possibilidade destes indivíduos expressarem-se de forma ininteligível – por exemplo, metafórica – para os observadores. De qualquer modo, “(...) quer uma determinada sociedade tenha ou não mitos relativos ao sexo, não me parece óbvio que o sexo deva ter o mesmo significado ou o mesmo lugar em todas as culturas. Não é impossível que nós, ocidentais, por exemplo, estejamos tão obcecados com os aspectos biológicos da paternidade que negligenciemos o interesse por outras dimensões da actividade sexual” (Monberg, 1975, p.35).

Os dados e informações acerca dos efeitos deletérios dos cruzamentos consanguíneos provenientes da Biologia e, principalmente, da Genética confirmaram o aparecimento de caracteres recessivos perigosos resultantes de um elevado grau de consanguinidade: atraso no crescimento, baixa estatura, reduzida fertilidade, fraca imunidade e resistência às doenças e redução da esperança de vida seriam sintomas observados experimentalmente nos animais e nos seres humanos. Se é difícil provar que o homem primitivo foi capaz de perceber o perigo dos cruzamentos consanguíneos para a reprodução e sobrevivência da espécie, o mesmo já não se pode dizer sobre a demonstração dos seus efeitos genéticos (Areia, 1980). Estes correspondem ao aparecimento de factores recessivos em consequência da homozigotia, o que pode significar um aumento das manifestações atávicas, eventualmente mortais. A proporção de indivíduos homozigóticos é muito maior numa população resultante de cruzamentos consanguíneos do que de cruzamentos ao acaso (panmícticos). Contudo, este aumento da homozigotia não tem necessariamente um efeito genético negativo sobre a evolução de uma população, podendo transformar-se num factor importante de selecção natural. Considerando a existência de uma perturbação hereditária letal numa determinada população, verifica-se que, numa primeira fase,

os indivíduos resultantes de uniões consanguíneas mostram-se proporcionalmente mais afectados por essa perturbação do que os de uma população panmíctica. Os indivíduos homozigóticos da referida população tendem a desaparecer, o que significa, dada a sua maior proporção, uma redução dos efectivos da população, mas também a diminuição da frequência dessa perturbação recessiva. Assim, a população resultante dos cruzamentos consanguíneos torna-se mais saudável relativamente ao mesmo factor letal do que a população panmíctica. Esta poderia ser uma explicação para os sucessivos casamentos entre irmãos mantidos na família real incaica, na nobreza havaiana ou nas dinastias ptolomaicas do antigo Egipto – Cleópatra foi a mais ilustre (e bela) descendente de uma longa linhagem incestuosa. De um ponto de vista social – e não individual – o cruzamento consanguíneo pode até ser vantajoso para preservar e reforçar determinadas características hereditárias ao longo das gerações.

Os mesmos dados servem pois, quer para confirmar as consequências biológicas nefastas nos descendentes directos de uniões incestuosas, quer para negar a relevância destas consequências ao nível da taxa de crescimento de uma população vista como um organismo evolutivo que se adapta às diferentes circunstâncias ao longo do tempo. Assim, o reconhecimento das desvantagens da consanguinidade não parece suficiente para justificar, por si só, a transformação de uma regra biológica numa regra social e, conseqüentemente, não proporciona uma explicação para a emergência da proibição do incesto em todas as sociedades humanas.

As hipóteses sociológicas sobre a origem da proibição do incesto fundamentaram-se principalmente no conceito de exogamia (e endogamia). Este conceito foi introduzido em 1865 por McLennan, o qual inaugurou, simultaneamente, o estudo sistemático das regras de parentesco e casamento. A sua teoria sobre a captura de noivas proporciona uma explicação para o facto do casamento ocorrer

no exterior do núcleo familiar. McLennan considerava que o rapto simbólico da noiva na antiga Roma era um vestígio de um estágio anterior no qual os homens subtraíam realmente pela força as mulheres de outras tribos. Pressupõe, assim, a existência de um estágio em que a humanidade primitiva praticava o infanticídio feminino e em que a conseqüente escassez de mulheres para casamento teria resultado na necessidade de capturar as noivas. A institucionalização deste costume, mesmo onde e quando já não era necessário, teria conduzido à prática da exogamia entre os povos primitivos. Apesar de não proporcionar directamente uma explicação sobre a proibição do incesto, esta hipótese permite ao seu autor elaborar os estágios pelos quais teriam passado os costumes relativos ao parentesco e ao casamento: da promiscuidade inicial, passando pelos sistemas em que o parentesco era, sucessivamente, determinado pela mulher e pelo homem, até à monogamia e à determinação do parentesco por ambos os sexos.

Em 1889, Tylor – também ele um pioneiro da antropologia científica, nomeadamente com os primeiros trabalhos sobre as religiões e o animismo – re-define o problema ao relevar as conseqüências sociais favoráveis da exogamia. Para Tylor, a família teria sido o primeiro grupo humano organizado a partir do qual se constituiu a sociedade. De acordo com o seu manual de sobrevivência, o casamento com alguém de outra família permitia não ser considerado inimigo por essa família. O reconhecimento de que as alianças maritais contribuía para a paz e cooperação política entre os diferentes grupos familiares teria conduzido à institucionalização da proibição do incesto pelos primatas humanos. A proibição inibia a tendência natural do indivíduo para acasalar no interior da própria família favorecendo assim o casamento extrafamiliar. Esta hipótese, que viria a ser posteriormente retomada por Lévi-Strauss, desviou-se das conseqüências reprodutivas das uniões sexuais intrafamiliares e centrou-se na explicação do casamento extrafamiliar. Contudo, ao contrário do que pretendia o seu autor, a

hipótese de que as alianças maritais externas são claramente vantajosas do ponto de vista social não proporciona uma explicação para a origem de uma proibição sexual na família. A sexualidade não se limita ao casamento, ainda que, quando se proíbem duas pessoas de terem relações sexuais se anulem virtualmente as possibilidades de um casamento entre elas – mas pode-se proibi-las de casar sem que, necessariamente, se lhes proíbam as relações sexuais.

A regra da exogamia impede o casamento intrafamiliar mas não determina necessariamente a proibição das relações sexuais entre os membros da família. Como muitos dos seus contemporâneos Tylor, no seu ideal vitoriano, confundia casamento com sexo; se, naturalmente, o casamento implica sexo, o sexo pode ocorrer, naturalmente, sem casamento. Ainda que a exogamia e a proibição do incesto possam estar associadas, tratam-se de regulamentações distintas, respectivamente, de relações conjugais e sexuais. Por outro lado, o facto das regras da exogamia e da proibição do incesto contribuírem para uma maior solidariedade social apenas pode explicar a sua persistência ao longo do tempo, uma vez que as vantagens decorrentes de um costume não correspondem necessariamente aos motivos que estiveram na sua origem. Deste modo, pressupor que a proibição do incesto tinha como função assegurar a prática da exogamia não significa explicar a sua origem.

Partindo de um ponto de vista diferente – as vantagens sociais e não biológicas – Tylor partilhava com Morgan o pressuposto de que a proibição teria sido conscientemente promulgada pelo indivíduo humano. O facto da total liberdade sexual, particularmente na forma de casamentos ou relações sexuais incestuosas, já não se verificar nas populações humanas implicava localizar a proibição num determinado momento da história da Humanidade. Ambos acreditavam na intenção explícita de institucionalizar as proibições sexuais e maritais apenas discordando na

sua motivação implícita. Contudo, ambos equivocaram-se ao considerar que as óbvias vantagens da proibição eram suficientes para explicar a sua origem.

O princípio de que as vantagens sociais da proibição do incesto foram fundamentais para a evolução da espécie humana acompanhou diversas teorias ao longo da história da investigação antropológica (por exemplo: Fortune, 1932; Murdock, 1949; Mead, 1950; Schelsky 1955, cit. por Bischof, 1978). Para estas teorias, nenhuma estrutura social poderia ter sido erguida sem impedir a tendência natural para o incesto, uma vez que as realizações culturais superiores não sobreviveriam num ambiente marcado pelos egoísmos particulares de pequenas famílias nucleares que se auto-perpetuam. As vantagens políticas, económicas, de segurança, de ajuda mútua ou de partilha de inovações culturais, resultantes do alargamento do grupo familiar, tornavam a exogamia e a proibição do incesto mecanismos altamente adaptativos para unir as famílias em grupos mais vastos de parentesco.

Para os pioneiros da Antropologia, o incesto e a sua proibição eram apenas fogachos face ao fascínio gerado pela existência de um estágio da evolução humana caracterizado pela horda selvagem, pela ausência de limites nas relações sexuais e maritais. Apesar da posterior (sobre)valorização dos seus contributos para a explicação da proibição do incesto, o seu principal objectivo era a descrição dessa cena primária ainda perceptível nas sociedades «inferiores». A hipótese de uma primitiva promiscuidade sexual, em que se incluíam as uniões incestuosas, não só permitiu o desenvolvimento das teorias da evolução social como alimentou as fantasias do pensamento vitoriano. A ausência de dados históricos ou etnográficos que confirmem um cenário de profunda desordem relacional revela a fragilidade científica das suas explicações sobre a origem da proibição do incesto. Para estes homens da Ciência, esta sociedade imaginada constituía, mais do que

uma hipótese passível de verificação, uma visão alternativa à ordem social vitoriana.

“Não negando a necessidade racional de um estágio social primitivo da evolução humana, é igualmente possível explicar o seu fascínio e a tendência para construir sistemas sociais imaginários que se assemelham tão pouco aos factos e meramente satisfazem uma necessidade de oposição cultural. Estas alternativas imaginadas de tão distantes tempos e lugares conferem um sentido positivo à relativamente invejável condição de progresso do século XIX e podem até ter fornecido alguma libertação intelectual das mais opressivas normas do dia-a-dia” (Arens, 1986, p.37).

O que era verdadeiramente importante era o facto dessa total liberdade sexual, que permitia inclusivamente as relações e os casamentos incestuosos, já não existir naquele tempo. A importância do incesto traduzia-se na sua ausência na sociedade do século XIX. A perspectiva histórica adoptada pelo modelo evolucionista determinava a emergência da proibição num certo momento da evolução humana posterior à promiscuidade primitiva. A ligação entre um passado de liberdade sexual e a então presente limitação sexual fazia-se pela institucionalização da proibição do incesto, enquanto acto deliberadamente humano – oposto ao comportamento animal. Curiosamente, o interesse pela proibição era secundário relativamente a esse estágio prévio caracterizado pela sua ausência. Contudo, e uma vez que só num estágio mais avançado o homem foi capaz de dominar a (sua) natureza, a proibição pode ser vista não só como um comportamento cultural mas também como um produto da cultura.

As teorias evolucionistas foram marcantes na investigação antropológica, quer ao nível das questões que introduziram, e que seriam posteriormente revistas, quer ao nível dos estudos que fundaram sobre as terminologias de parentesco ou as formas de casamento e família. Mas, acima de tudo, as suas hipóteses terão sido

decisivas para o sentido atribuído à proibição do incesto pela investigação científica, em geral, e pelas correntes contemporâneas das ciências sociais, em particular. De uma ou de outra forma, as eventuais consequências negativas do incesto foram retomadas pelos antropólogos e sociólogos do século seguinte para explicar a sua proibição.

O funcionalismo anglo-saxónico é a corrente teórica que mais consequentemente refuta as teses evolucionistas, apesar do desenvolvimento de diferentes posições antropológicas antievolucionistas logo no início do século XX – por exemplo, Franz Boas (1858-1942) e a escola difusionista alemã. É uma orientação marcada pelas necessidades biológicas, primárias e derivadas, às quais respondem as instituições sociais. Todos os fenómenos sociais desempenham uma função na cultura em que estão inseridos. Deste modo, apresenta uma visão geral e integrada do sistema social, em que cada fenómeno ou instituição só revela o seu sentido quando são entendidas as relações funcionais com os outros fenómenos ou instituições.

Os funcionalistas procuraram, naturalmente, determinar a relação da proibição do incesto com os demais costumes e a sua contribuição para a presente ordem social. Ao centrarem-se nas funções actuais da proibição, implicitamente, abandonaram a questão da sua origem e a preocupação com o passado histórico da humanidade. Contudo, nem sempre ficou claro que as vantagens sociais por eles enumeradas, como pelos seus predecessores, não eram suficientes para explicar a emergência da regra. Mas, acima de tudo, a proibição do incesto foi assumida como objecto de estudo específico e não acessório face ao interesse num estágio primitivo da vida social. Estes antropólogos preocupavam-se com o tempo presente e, consequentemente, presumiam a possibilidade de verificação e sistematização das suas hipóteses, nomeadamente através do trabalho de campo e da recolha de dados etnográficos.

Malinowski é o teórico mais sistemático da corrente funcionalista e a sua explicação domina o período que decorre entre as duas grandes guerras. Percursor da escola antropológica britânica e do método da observação participante no trabalho de campo, com a sua estadia nas ilhas Trobriand, acreditava que o pensamento das populações selvagens, as suas instituições sociais, crenças ou mitologia eram determinados pelas necessidades básicas da vida como a subsistência, ou a satisfação dos impulsos sexuais. A sociedade é vista como um corpo em que os vários órgãos trabalham para o mesmo fim, cada um desempenhando a sua função. Esse fim comum é a sobrevivência e harmonia social bem como a manutenção do bem estar psíquico dos indivíduos. Apesar de adoptar alguns dos pressupostos psicanalíticos, a partir dos quais inaugurou um novo campo da pesquisa antropológica – a sexualidade e o inconsciente – foi um acérrimo crítico de Freud e das interpretações psicológicas. A sua perspectiva atemporal dispensava cenas primordiais e sequências históricas, centrando-se nas inter-relações estáticas entre as instituições sociais como a proibição do incesto e a família nuclear.

Para Malinowski, a proibição do incesto e a família constituíram-se em simultâneo, sem qualquer precedência entre si. A família humana evoluiu a partir das formas primitivas de organização social dos animais, distinguido-se pelos padrões de acasalamento e, sobretudo, devido à capacidade do homem para a cultura, por oposição ao instinto no seu estado natural. A contínua receptividade sexual da fêmea humana e o constante interesse do macho por ela, conjugados com o longo período de gestação e dependência da cria seriam os fundamentos biológicos da família humana. Por outro lado, a capacidade intelectual aliada aos sentimentos característicos da espécie humana, permitiram o reconhecimento e o investimento emocional contínuo nestas relações mesmo após terem cessado as suas funções biológicas. Este processo implicava o alargamento dos laços de

parentesco e, em larga escala, a constituição da sociedade, o que Malinowski pressupunha não se verificar na natureza. Neste aspecto, a sua interpretação pouco difere da dos primeiros evolucionistas que consideravam a família humana o grupo original do qual emergiu a sociedade. O que o distinguiu foi a hipótese de que as relações sexuais incestuosas promoviam a inveja e o ciúme entre os membros da família conduzindo ao conflito e à sua desintegração. O incesto seria disfuncional para as relações familiares e conseqüentemente para a sociedade no seu todo. A sua proibição emergiu com a função de regular a competição sexual no interior do grupo familiar. Este pressuposto era coerente com a existência de cultura e de organização social, as quais tinham a sua origem na família nuclear.

O incesto implicava a mistura das gerações, a confusão de sentimentos, a desordem relacional e o caos; a sua proibição era sinónimo de ordem e um pré-requisito para o funcionamento da sociedade. Contudo, a hipótese de que a partilha de parceiros sexuais provoca invariavelmente o ciúme e o conflito não obteve confirmação empírica nas sociedades que praticam a poliginia, em que um homem se encontra unido simultaneamente a mais do que uma mulher, ou o levirato antecipatório, que corresponde ao segundo casamento de uma mulher com o irmão do marido (Coult, 1963).

A interpretação funcional e sincrónica da proibição do incesto correspondeu a uma mudança de sentido na investigação antropológica: de um interesse numa sexualidade primitiva que incluía o incesto para uma regra primordial que excluía o incesto. O incesto deixou de ser importante enquanto fantasia vitoriana para ser uma realização ausente. O fascínio pela imoralidade de uma época passada, sem rei nem roque, deu lugar à preocupação pela moralidade do tempo presente.

Os sucessores de Malinowski continuaram interessados em explicar as funções da proibição do incesto, particularmente no contexto etnográfico dos variados sistemas de casamento e descendência. Através do trabalho de campo e da

acumulação de dados sobre os costumes de outras sociedades, esta geração de antropólogos reforçou as vantagens sociais da exogamia sem, contudo, integrar os dados sobre os efeitos nefastos da consanguinidade provenientes da Biologia e da Genética. E, desse modo, também as suas hipóteses centraram-se na explicação das regras do casamento extrafamiliar ao invés da proibição da sexualidade intrafamiliar.

A Sociologia da segunda metade do século, tomando como ponto de partida o pressuposto funcionalista, interessou-se pela proibição do incesto no contexto da família ocidental. As teorias sociológicas enfatizaram as consequências catastróficas do incesto para a organização da sociedade contemporânea (por exemplo: Parsons, 1954; Davis, 1965, cit. por Arens, 1986). De um modo geral, estas explicações pressupõem a (pré)existência de uma estrutura familiar e social com padrões de comportamento institucionalizados e uma diferenciação entre sexos e gerações com base na atribuição dos papéis duplos de mãe/esposa, pai/marido, filho/irmão e filha/irmã a diferentes membros da família nuclear – isto é, as ligações fundamentais que constituem o átomo de parentesco. A existência de um papel específico assumido por um elemento seria impeditiva de, à mesma pessoa, se poder atribuir outro papel nas relações familiares. Assim, por exemplo, a atribuição do papel de irmão era suficiente para impedir o desempenho do papel de marido na relação com a irmã.

O processo de socialização implicava a aprendizagem dos papéis adultos, a desempenhar pelo indivíduo no âmbito de uma organização social estabelecida entre distintos núcleos familiares. O fundamento biológico para a tão longa fase de aprendizagem que caracteriza a espécie humana encontrava-se no prolongamento da infância; o ritmo de desenvolvimento pós embrionário do homem, comparado com o de outras espécies de vertebrados superiores, era extraordinariamente lento, o que teria obrigado a criar uma atmosfera favorável para a socialização das

crianças. A sobrevivência da família implicava que não houvesse troca e confusão no exercício dos diferentes papéis atribuídos a cada membro. O agente de socialização, particularmente a mãe, devia controlar mas não gratificar os impulsos sexuais da criança. A regulação destes impulsos era necessária para a aceitação e interiorização dos papéis a desempenhar não só na família mas também na sociedade. Uma actividade sexual indiscriminada teria, não só produzido uma rivalidade doméstica destrutiva, mas principalmente anulado a distribuição e definição dos papéis familiares, impedindo a sua aprendizagem e comprometendo o processo de socialização. A proibição do incesto tinha pois como função reprimir os impulsos sexuais, dirigindo-os para o exterior da família.

A família nuclear e, conseqüentemente, a vida social não existiriam se as relações incestuosas tivessem sido (ou fossem) permitidas. O casamento entre familiares próximos correspondia a um acréscimo de direitos e responsabilidades que impedia o conveniente desempenho dos papéis familiares e sociais previamente destinados a esses indivíduos. Uma criança nascida, por exemplo, da relação entre o pai e a filha seria, simultaneamente, irmã/irmão da própria mãe e filha/o da sua irmã, filha/o e neta/o do seu pai ou ainda neta/o e enteada/o da sua avó e sobrinha/o e irmã/irmão do seu tio. A proibição do incesto explicava-se pelo horror à ambigüidade e confusão de papéis e estatutos familiares, ao qual se acrescentavam secundariamente as vantagens decorrentes da exogamia, nomeadamente a possibilidade de cooperação económica e tecnológica. Cada vez que um membro da família procurava um parceiro sexual no exterior criava uma série de ligações sociais cooperativas que tinham como corolário um ambiente pacífico e ordeiro.

Partindo de um modelo social e familiar ideais, os argumentos funcionais não explicavam a origem da proibição do incesto mas os motivos da sua persistência e, sobretudo, excluíam a possibilidade de ocorrência do próprio acto incestuoso. O

incesto era considerado uma doença fatal que ameaçava a existência da família enquanto unidade social e significava o colapso da sociedade no seu todo. Em última análise, o reconhecimento das funções desempenhadas pela proibição traduziu-se no desinteresse pela explicação do incesto. Esta hipótese confunde regras com comportamentos, uma ideia abstracta de família com relações familiares concretas. A existência de relações incestuosas não implica a desintegração da instituição familiar nem o desaparecimento da sociedade mas sim da noção de família, tal como hoje a conhecemos, na sociedade contemporânea. "(...) Alguns sociólogos escrevem muitas vezes sobre a família ocidental como se não tivessem nenhuma experiência pessoal com uma. E ainda que fosse este o caso, o conhecimento prático dos psicólogos e assistentes sociais deviam tê-los persuadido que o comportamento na família muitas vezes não consegue corresponder aos pré-requisitos funcionais" (Arens, 1986, p.54).

O sucesso e prevalência do nosso modelo familiar, em que os papéis de marido e esposa, filho e irmão estão previamente atribuídos a certos indivíduos, não exclui a viabilidade de modos de funcionamento alternativos. Noutras culturas, como no Tibete por exemplo, é permitido o casamento de um homem com a mãe e a respectiva filha podendo esta última assumir o papel de esposa, bem como um sistema de poliandria fraternal, em que vários irmãos partilham a mesma esposa constituindo um grupo familiar e um deles – normalmente o mais velho – assume o papel de pai.

A relação incestuosa determina uma mudança nos papéis e estatutos familiares, independentemente dos efeitos, eventualmente desastrosos, para os seus membros. O facto do incesto ter consequências psicológicas para os indivíduos envolvidos não significa que produza as consequências sociais previstas pelo modelo sociológico. Pelo contrário, a inversão dos papéis familiares tradicionais evita a desintegração da família enquanto unidade social: a filha substitui a mãe,

não só como parceira sexual do pai, mas em todas as outras funções habitualmente desempenhadas por aquela, incluindo a representação da figura de autoridade feminina no lar. Esta solução, disfuncional para os membros individuais, permite o funcionamento do sistema familiar. É aliás o facto de permitir a continuidade da família que explica a transmissão intergeracional do incesto, nomeadamente sob a forma de abuso sexual intrafamiliar.

As teorias que concebem a proibição do incesto como indispensável à organização familiar e social ignoraram ou involuntariamente negaram a frequente ocorrência das relações incestuosas na família ocidental. Esta dificuldade em reconhecer o incesto como um facto social comum deveu-se, em parte, à não integração dos conhecimentos provenientes de outras disciplinas científicas. Mas o desinteresse por esta manifestação comportamental não corresponde apenas a uma tendência teórica, revela uma implícita disposição moral do discurso sociológico: o incesto era sinónimo de um mal banido da sociedade pelo homem culto e civilizado.

Se para os antropólogos vitorianos o incesto era um estágio lamentável da evolução humana, para os sociólogos, seus contemporâneos é um estado insustentável de desorganização familiar e social. Para estes cientistas sociais, a capacidade do indivíduo humano para reconhecer o valor e importância da proibição impedia a manifestação do comportamento incestuoso.

O estruturalismo de Lévi-Strauss rejeitou as teorias antropológicas fundadas no reconhecimento consciente das implicações biológicas ou sociais da proibição do incesto. A recusa de um racionalismo puramente formal e a aplicação do modelo linguístico da fonologia ao estudo dos fenómenos sociais desafiaram as tradicionais concepções antropológicas sobre os sistemas de casamento e parentesco. A sua intervenção inverte o pressuposto, até então dominante, segundo o qual os aspectos diacrónicos dos fenómenos tornam inteligível a sua estrutura ou os

aspectos sincrónicos, pondo em causa a abordagem histórica e o papel da consciência na explicação científica dos fenómenos sociais.

O estruturalismo foi um método de análise inicialmente desenvolvido por Saussure no campo da linguística com o objectivo de imprimir às ciências humanas um rigor comparável ao que existia nas ciências exactas. Lévi-Strauss aplicou-o à Antropologia, fazendo da objectividade uma profissão de fé: compreender consiste em repudiar o vivido, reduzir a realidade a um outro tipo de realidade. No seu próprio método cruzou as influências de Roman Jakobson e Marcel Mauss com Marx e Freud, na tentativa de descobrir as verdades fundamentais da natureza humana, ou seja, aquilo que é invariante no comportamento humano. Para ele, o comportamento é regulado por uma lógica universal que escapa à consciência dos indivíduos, que se revela na arquitectura inconsciente do espírito humano. Ao contrário de Freud, a noção de inconsciente de Lévi-Strauss é despida de conteúdo, limita-se a uma função estruturante – e, por isso, é universal – de pôr ordem na desordem, de dar coerência ao que é incoerente e disperso. Esta estruturação inconsciente traduz a unidade da espécie humana que se manifesta ao nível das suas diversas produções culturais.

A análise estrutural consistia em investigar, através de um método dedutivo, as estruturas essencialmente inconscientes que podem ser reveladas pelos dados empíricos da Etnografia, tais como as regras de parentesco, a mitologia, os rituais, as ideologias políticas, as práticas culinárias ou as classificações botânicas. As estruturas desse modo reveladas não eram características de um nível particular da cultura mas encontravam-se, de forma directa ou indirecta, em todos os seus níveis e, de um modo geral, em todas as práticas e produtos cognitivos da sociedade.

Lévi-Strauss encontrou nos sistemas de parentesco duas realidades correlativas: para além de um sistema de designações, um sistema de atitudes que

desempenha a função de assegurar a coesão e o equilíbrio do grupo. Deste modo, consegue estabelecer, como na linguagem, uma ordem e uma significação dada pela função. O fundamento comum de ambos os sistemas, que explica a forma concreta que adquirem tanto as designações como as atitudes, é o elemento ou átomo de parentesco. Isto é, a estrutura mais simples ou elementar a partir da qual se constróem todos os sistemas de parentesco, que resulta da existência universal da proibição do incesto ou da necessidade de troca nas sociedades humanas.

Retomando a linguagem como critério de ligação entre ordem e significação, Lévi-Strauss descobre, para além da diversidade aparente, o carácter «sistemático» dos sistemas de parentesco. Assim, um sistema de parentesco não se funda nos laços objectivos de filiação ou consanguinidade entre os indivíduos. O aspecto biológico não explica o estabelecimento e manutenção do parentesco através de determinadas modalidades de aliança, já que o que lhe confere o seu carácter de facto social não é o que ele conserva da natureza mas aquilo que dela o separa. O sistema de parentesco é um sistema arbitrário de representações que só existe na consciência dos homens para desempenhar uma função social que é a aliança. Este sistema atribui uma significação ao parentesco, faz com que os «sistemas de parentesco» signifiquem qualquer coisa.

A inter-relação entre ordem e significação, sistema e função, só é possível a partir da emergência do pensamento simbólico. A linguagem e os sistemas de parentesco têm em comum o seu carácter simbólico, são sistemas de símbolos e manifestações de uma estrutura inconsciente do espírito humano. Ao invés de uma natureza humana iniciada com a consciência, Lévi-Strauss deduz do modelo linguístico a emergência de um inconsciente estrutural. A noção que opera a articulação entre o inconsciente e o consciente, entre o natural e o cultural, é a «reciprocidade».

A reciprocidade exprime, por um lado, uma estruturação natural inconsciente que é responsável pelo surgimento do pensamento simbólico e, por outro lado, exprime-se ao nível cultural, em termos de consciência, através da troca e da aliança na vida social concreta. Mas porque a cultura aparece com a proibição do incesto, a reciprocidade serve também para explicar a própria proibição do incesto que se encontra ao nível inconsciente e prolonga-se ao nível consciente como testemunha de uma explicação que é do outro nível. Age assim a dois níveis: para aquém da proibição do incesto, na ordem natural, e para além da proibição do incesto, na ordem cultural.

A proibição do incesto inaugura não só uma nova ordem externa que é a cultura mas reflecte também uma nova ordem interna, uma «nova» natureza humana, ou o homem tal como hoje o conhecemos. O que, de imediato, nos obriga a pressupor um estado anterior, antes da proibição, isto é, uma «natureza incestuosa».

A demonstração deste raciocínio e das respectivas hipóteses é conseguida com a publicação, em 1947, das *Estruturas Elementares de Parentesco*. Neste gigantesco volume, Lévi-Strauss começa por estabelecer a ausência ou presença de regras como o critério mais válido para distinguir a natureza da cultura, a sociedade animal da humana. "A constância e a regularidade existem, a bem dizer, quer na natureza, quer na cultura. Mas, no seio da primeira, elas aparecem precisamente no domínio onde, na segunda, elas se manifestam mais ligeiramente e vice-versa. Num caso, é o domínio da hereditariedade biológica, no outro, o da tradição externa. Não se poderia pedir a uma ilusória continuidade entre as duas ordens que justificasse os pontos através dos quais se opõem" (p. 9).

No homem, tudo o que é universal caracteriza-se pela espontaneidade e diz respeito à ordem natural, tudo o que está submetido a uma regra é particular e relativo e pertence à ordem cultural. A distinção entre natureza e cultura assume assim o significado dado pela emergência da proibição do incesto. Enquanto que a

natureza, em geral, e o reino animal, em particular, se caracterizam pela promiscuidade sexual e a confusão entre os graus de parentesco, a manifestação de uma regra – de que a proibição do incesto é primeiro exemplo – é reveladora de um estágio superior: a cultura.

A proibição do incesto não é, nem de origem cultural, nem puramente de origem natural, nem é um composto de elementos retirados de ambos os domínios; apesar de retirar da natureza a sua universalidade, já é cultura, na medida em que se impõe como regra a fenómenos pré-existentes, mas não depende nem da existência biológica, nem da existência social do homem. Antes, constitui a tentativa fundamental graças à qual e pela qual, mas sobretudo na qual, se cumpre a passagem da natureza à cultura. Esta passagem só podia realizar-se através da regulamentação da sexualidade, uma vez que, mesmo na natureza, o impulso sexual já é um esboço de vida social, é o único instinto que, para se definir, necessita do estímulo do outro.

O carácter sagrado da proibição do incesto advém da sua ambiguidade: é social, enquanto regra destinada a impor determinadas modalidades de relação, mas é simultaneamente pré-social, não só pela sua universalidade, mas também porque se verifica no domínio da satisfação dos instintos básicos de natureza sexual. Ao contrário dos seus predecessores que procuram eliminar esta ambiguidade, Lévi-Strauss não pretende reduzir a proibição, nem a um fenómeno biológico, resultante da reflexão social sobre os resultados nefastos das uniões consanguíneas proposta por Morgan, nem a um fenómeno puramente sociológico cuja expressão biológica é acidental, derivado de uma prática social como a captura de noivas proposta por McLennan. Contudo, embora admitindo que a biologia serve de suporte à cultura, acaba por negar o fundamento biológico da proibição do incesto, preferindo a explicação das suas vantagens sociais.

A proibição do incesto é, por si só, o advento de uma ordem nova no seio da natureza: a cultura. Ainda que pertencendo à natureza humana, é só enquanto regra social que adquire um sentido para o homem, na diversidade de formas que assume, por vezes muito afastadas do parentesco verdadeiro. A natureza impõe uma união sexual entre o homem e a mulher, mas não diz qual o homem ou qual a mulher. Esta união é arbitrária e apenas a regra impõe este ou aquele parceiro, este ou aquele cônjuge. A regra ultrapassa a natureza e introduz uma ordem onde aquela não a previa. É pelo aparecimento de uma regra universal, que se opõe às variações naturais, que a proibição do incesto exprime a passagem do facto natural da consanguinidade para o facto cultural da aliança. A imposição de determinados tipos de aliança deve-se à necessidade de repartir equitativamente um bem escasso com um valor fundamental: as mulheres. A vida social dos grupos só existe e persiste se houver troca recíproca de mulheres.

A regra explica-se pela sua função positiva, porque é a única capaz de assegurar a reciprocidade das trocas na vida social que inaugura, de estabelecer um laço entre os homens sem o qual não poderiam elevar-se acima de uma organização biológica para atingir uma organização social.

A proibição do incesto afirma-se num domínio essencial à sobrevivência do grupo: proeminência do social sobre o natural, do colectivo sobre o individual, da ordem sobre o acaso. Esta regra negativa que interdita as relações dentro do próprio grupo, o casamento com os parentes próximos, tem um reverso positivo, a exogamia, que impõe o estabelecimento de alianças no exterior do grupo familiar próximo. Assim, não é apenas uma interdição, "(...) ao mesmo tempo que proíbe, ordena. A proibição do incesto, tal como a exogamia que é a sua expressão social extensa, é uma regra de reciprocidade. (...) É que, a partir do momento em que me proíbo o uso de uma mulher, que se torna assim disponível para outro homem, há, em qualquer parte, um homem que renuncia a uma mulher, que se torna, por este

facto, disponível, para mim” (p. 60). Mas este aspecto da vida social não significa que a proibição tem origem na cultura, que é um meio que permite a troca, mas antes que contém em si, na sua emergência, a própria cultura, a vida social enquanto sistema de trocas. Se Lévi-Strauss faz dela o elemento-chave que opera a passagem para uma nova ordem e demonstra a sua função enquanto regra de aliança destinada a assegurar as trocas recíprocas de bens fundamentais, vai encontrar a sua explicação na estruturação natural inconsciente, responsável pela emergência do pensamento simbólico.

Os bens fundamentais, como as mulheres, não são apenas mercadorias ou comodidades económicas, mas instrumentos de uma realidade de outro nível. “(...) As mulheres não são, inicialmente, um sinal de valor social, mas um estimulante natural, e estimulante do único instinto cuja satisfação pode ser adiada: o único pelo qual, por consequência, no acto de troca e pela percepção da reciprocidade, a transformação se pode operar do estimulante para o sinal e, definindo por esta tentativa fundamental a passagem da natureza para a cultura, desenvolver-se em instituição” (p. 73).

As mulheres vistas como sinais ou símbolos num mundo de homens, ainda que pessoas, devem ter o uso destinado aos sinais, que é o de serem comunicados; de outro modo, quando são guardadas em vez de trocadas, são abusadas. A dedução do modelo linguístico é plenamente conseguida agora que a exogamia, como a linguagem, constitui uma modalidade de comunicação com o outro.

O papel do princípio da reciprocidade vê-se a partir de um sistema comum aos diferentes tipos de organização social e sistemas de casamento, explica-se por certas estruturas fundamentais do espírito humano. A universalidade destas estruturas aproxima-as da natureza, na qual reside então a própria existência da cultura. Lévi-Strauss evoca o primado da estrutura sobre as partes componentes para afirmar o primado do inconsciente sobre a consciência. Após ter explicado a

proibição do incesto a partir da sua função de reciprocidade, esta função esclarece o sistema, uma estrutura essencial e independente dos indivíduos como tais. A cultura que dela emerge não depende da consciência que dela temos. Mas, partindo da emergência da cultura chega-se progressivamente a uma explicação que se situa na própria natureza humana. É a estrutura natural e universal do espírito humano que faz eclodir a reciprocidade (e, conseqüentemente, a proibição do incesto) manifestada nos diferentes sistemas de casamento e parentesco. Se a proibição é reciprocidade, não é uma regra que proíbe o casamento com a mãe, a irmã ou a filha, mas antes uma regra que obriga a dar em casamento a mãe, a irmã ou a filha. O incesto nada tem a ver com a biologia, "(...) consiste em obter por si e para si mesmo, em vez de obter por outrem e para outrem" (p. 561).

As regras de casamento e parentesco não são uma necessidade da sociedade, são o fundamento da existência da sociedade. "Elas são o próprio estado de sociedade, refazendo as relações biológicas e os sistemas naturais, impondo-lhes tomar posição nas estruturas que as implicam, ao mesmo tempo que a outras, e as obrigam a ultrapassar os seus primeiros caracteres. O estado da natureza não conhece senão a indivisão e a apropriação, e a sua acidental mistura" (p. 562).

A proibição do incesto é um fenómeno exclusivamente humano, que implica troca e pensamento simbólico. É o primeiro passo da cultura impondo-se à natureza com uma ordem, uma nova ordem, porque nela o fenómeno de troca não existe como tal. A reciprocidade irrompe como a síntese de caracteres contraditórios inerentes à ordem natural. Esta passagem é operada pela capacidade do homem para pensar as relações biológicas como sistemas de oposições. Mas esta é uma aptidão lógica inconsciente, já que a consciência está ocupada pelas necessidades concretas de troca. A aliança, cumprida pela troca, ilumina os sistemas de parentesco que existem na vida social concreta: são todas formas de uma estrutura de reciprocidade. Os sistemas de parentesco são também

sistemas de oposição, são traduções da capacidade simbólica do homem. A função concedida à proibição do incesto conduz à sua explicação fora da cultura, num inconsciente cuja estrutura é universal.

Todo o raciocínio de Lévi-Strauss implica pressupor um tempo em que a natureza era soberana, em que a troca recíproca não fazia sentido, em que a cultura não existia. Afirmar, desse modo, a cultura a partir da natureza humana implica reconhecer uma descontinuidade evolutiva, um estado «inconsciente» em que o pensamento simbólico está ausente. Uma vez que só no domínio humano a reciprocidade e a troca têm razão de ser, antes dele só há o comportamento animal ou um homem natural que pratica o incesto.

Lévi-Strauss elaborou aquela que foi por muitos considerada a teoria última e definitiva sobre a proibição do incesto. Nela, considerou que a proibição do incesto é uma regra universal, presente em todas as sociedades, e, por isso, responsável pela erradicação do comportamento incestuoso. A sua emergência, enquanto regra, é um sinal de cultura, mas a sua universalidade é uma manifestação da natureza humana. A natureza impõe a relação com vista ao acasalamento e reprodução enquanto que a cultura define as modalidades ou regras dessa relação. Contudo, Lévi-Strauss dá proeminência ao carácter normativo da proibição, uma vez que os laços de parentesco definidos culturalmente vão sobrepor-se aos laços de parentesco definidos pela consanguinidade.

A proibição do incesto foi considerada um facto social, totalmente livre de uma explicação biológica. Deste conceito excluem-se os comportamentos determinados geneticamente e observáveis, quer nos animais superiores, quer no homem. Muito embora admitindo que o recurso à distinção natureza/cultura era uma simples questão de método, Lévi Strauss pretende, ainda assim, demonstrar que a diferença entre esses dois mundos, o animal e o humano, reside no facto dos comportamentos não instintivos do homem se apresentarem enquadrados por

regras que não teriam correspondência no reino animal. Na ausência de instintos que regulam a escolha do parceiro sexual, e comparando com os primatas superiores não humanos, o homem rege o seu comportamento por normas, como a proibição do incesto, por oposição ao acaso que caracteriza o comportamento animal.

Partindo destes pressupostos, Levi-Strauss rejeitou os efeitos genéticos da consanguinidade como causa da proibição, preferindo a hipótese de Tylor sobre as vantagens das alianças maritais. A proibição do incesto, mais do que uma interdição, reflecte uma obrigação de troca entre os grupos com vista à cooperação social. A renúncia ao casamento intrafamiliar e a troca de mulheres – aquela que se recusa é aquela que se oferece ao outro – teriam sido uma resolução espontânea para os problemas da vida colectiva. Exclui assim a necessidade de uma tomada de consciência por parte do homem primitivo e postula o reconhecimento das vantagens da troca e da partilha como reflexo de uma aptidão simbólica inconsciente característica da espécie humana.

A explicação da proibição do incesto privilegia a aliança ou o casamento entre grupos familiares em detrimento das relações sexuais entre os indivíduos do mesmo grupo familiar.

A existência de sociedades caracterizadas pela liberdade sexual pré-marital, em que os indivíduos relacionados entre si por um antepassado comum (como os primos) podem manter relações sexuais mas simultaneamente estão proibidos de se casar significa que a escolha de um parceiro sexual não é determinada pela proibição (ou escolha) de um parceiro conjugal. “Se, portanto, é possível ter-se relações incestuosas e, apesar disso, casar fora do grupo, as vantagens do casamento extra-familiar não explicam a proibição do sexo intra-familiar” (Fox, 1986, p.67).

A distinção entre casamento e sexualidade significa que a regra da exogamia (ou a obrigação de casar no exterior do grupo familiar ou local) não implica, nem explica, a proibição das relações sexuais no interior da família. A exogamia e a endogamia (ou a obrigação de casar no interior do grupo) dizem respeito à escolha dos parceiros conjugais em sentido estrito, enquanto que a proibição do incesto diz respeito à escolha dos parceiros sexuais em sentido lato.

Apesar das críticas aos seus antecessores evolucionistas e do recurso a dados etológicos, a explicação de Levi-Strauss retoma a linha do pensamento vitoriano e revela-se incapaz de distinguir a origem e implicações da proibição do incesto da regulamentação do casamento. Por outro lado, distingue-se das teorias sociológicas considerando que a família depende da emergência da sociedade e não vice-versa. A proibição do incesto determina a passagem da vida animal à vida humana, de uma organização biológica para uma organização social e, conseqüentemente, o nascimento da família. A emergência da regra é a única explicação para a ausência do incesto e para a existência da família humana e, no entanto, diz respeito à regulamentação do comportamento sexual dos membros familiares. É, pois, contraditório pensar que as relações sexuais na família são objecto de uma proibição que, por sua vez, dá origem à própria família.

Para Lévi-Strauss, a evolução da Humanidade faz-se através da ruptura com o comportamento animal, pela capacidade cultural do homem. A institucionalização da regra que proíbe o incesto é espontânea, diferencia a natureza humana da animal, a existência social da existência biológica. Esta é uma afirmação de fé, característica do estruturalismo, que se constitui mais facilmente enquanto doutrina ideológica ou filosófica do que em explicação científica passível de comprovação empírica.

O pressuposto comum a todas as teorias antropológicas e sociológicas descritas é o de que a proibição do incesto define a natureza humana. O homem inverteu as

suas tendências animais porque, consciente ou inconscientemente, foi capaz de criar uma regra que permitiu a sua organização social. De um modo geral, estas teorias reduzem o incesto ao casamento intrafamiliar e consideram que as óbvias vantagens ou funções da sua proibição constituem os motivos da sua origem, isto é, as causas pelas quais foi originariamente instituída uma regulamentação da sexualidade intrafamiliar. Mas, ainda que se verifiquem os efeitos biológicos negativos nos descendentes de uniões consanguíneas ou os efeitos sociais positivos dos casamentos exogâmicos e da criação de alianças na sociedade, estes não explicam, por si só, a emergência da proibição do incesto.

“Dizer-se que o incesto tem consequências medonhas não explica necessariamente porque é que ele é objecto de um tabu ou de uma profilaxia. Se invertermos o sentido do problema, isto é, se sublinharmos as funções do tabu do incesto, não nos sairemos muito melhor. Com efeito, o problema é, em geral, equacionado através desta expressão: «a função do tabu do incesto é...». Podemos preencher o espaço em branco com qualquer das teorias anteriores, a saber: alargar as relações sociais, evitar a confusão, impedir os conflitos familiares, prevenir a procriação consanguínea e certamente muitas mais. Poderá ser verdade que a proibição do incesto traga todos estes resultados benéficos – mas, repetimo-lo, eles não explicam necessariamente porque é que ela foi instituída ou porque é que persiste” (Fox, 1986, p.70).

Não existe nenhuma possibilidade de verificar ou provar que as vantagens das regras correspondem às causas primeiras e não apenas aos efeitos resultantes da sua institucionalização num determinado momento da história colectiva. A não ser pressupondo que o horror suscitado pelo incesto (a desagregação ou a desordem social e familiar) determinou a criação intencional ou espontânea da sua proibição, seja através de uma decisão racional, de um acto de contrição consciente ou de uma aptidão inconsciente do espírito humano. Deste modo, a institucionalização da

regra revela uma superioridade cultural do homem relativamente às outras espécies. A ausência do comportamento incestuoso deve-se a uma invenção humana, a um acto que inaugura a vida em sociedade, que delimita a natureza da cultura, que define aquilo que é o comportamento humano.

O Desejo Incestuoso

Freud inscreveu o ponto de vista psicanalítico no debate antropológico sobre a proibição do incesto com *Totem e Tabu*, na forma de quatro ensaios publicados primeiramente entre 1912 e 1913 na revista «Imago». As conturbadas relações entre a Psicanálise e a Antropologia são, assim, iniciadas através de uma inversão essencial que coloca o desejo, e não o horror suscitado pelo incesto, na origem da sua proibição. Esta seria a expressão necessária de uma culpa por desejos inconscientes, inaugurando a relação do indivíduo humano com a lei e conseqüentemente com a cultura. Apesar de um dualismo quase pendular que o conduz do campo biológico ao social, e deste novamente ao biológico, a sua hipótese contradisse todas as teorias antropológicas, biológicas e sociológicas, do seu tempo.

A explicação freudiana da proibição do incesto reflecte, também ela, um momento particular do movimento psicanalítico, logo após a celebração do seu nascimento científico – com a constituição da *International Psychoanalytical Association*, em 1910 – em que o pai (da psicanálise) procurava estabelecer regras técnicas e éticas para a sua imensa descendência.

No prefácio à 1ª edição do livro, publicado em 1913, Freud parece, por um lado, querer seduzir os investigadores das ciências do homem e apelar a uma interdisciplinaridade entre estas e a nova ciência psicanalítica e, por outro lado, reunir à sua volta os próprios discípulos que entretanto começavam a autonomizar-se do mestre – casos de Adler e de Jung: “Estes ensaios procuram diminuir a distância existente entre os estudiosos de assuntos como a antropologia social, a filologia e o folclore, por um lado, e os psicanalistas, por outro.(...) Devem assim contentar-se em atrair a atenção das duas partes e em incentivar a crença de que

uma cooperação ocasional entre ambas não poderá deixar de ser proveitosa para a pesquisa” (p.11).

O interesse de Freud também não era dar conta do fenómeno incestuoso, em si mesmo, mas antes conferir um fundamento histórico ao mito de Édipo e à proibição do incesto e assim explicar a origem das sociedades e da religião a partir dos dados da psicanálise.

A concepção revolucionária do inconsciente (ainda que variável ao longo das suas investigações) no cerne de uma natureza humana universal constituía a hipótese limite, o postulado permanente capaz de proporcionar coerência teórica a todo e qualquer desenvolvimento teórico.

Inspirando-se no evolucionismo vitoriano, Freud recolhe noções de diversas teorias antropológicas para elaborar uma interpretação psicanalítica do totemismo e respectivos tabus: de Darwin, a horda selvagem e a teoria da recapitulação – segundo a regra de Haeckel de que a ontogénese repete a filogénese – de Frazer, o totemismo como modo de pensamento arcaico das sociedades primitivas, de William Robertson Smith, a cerimónia do banquete totémico e a substituição da horda pelo clã, de James Jasper Atkinson, o fim do sistema patriarcal e a exogamia dos jovens machos.

Sobre as teorias biológicas, que explicavam a proibição do incesto com a tomada de consciência das desvantagens dos casamentos consanguíneos, tece várias objecções. Apenas a observação dos efeitos da consanguinidade ao longo de várias gerações teria permitido ao homem descobrir as eventuais consequências nocivas da consanguinidade. Estas observações realizadas no ser humano ou nos animais selvagens seriam aleatórias e, ainda que possíveis nos animais domésticos, seria impensável considerar que a proibição é posterior a uma economia baseada na domesticação. Mesmo assim, a nocividade dos efeitos da consanguinidade nos animais domésticos estaria longe de estar confirmada, bem

como restaria ainda provar esses efeitos no homem. A Humanidade primitiva seria incapaz de reconhecer esses efeitos e se, no estado actual da civilização, a profunda antipatia ao incesto não era imputável a razões de ordem «higiénica» e «prática», muito menos o seria nas sociedades primitivas. Por outro lado, Freud diferencia-se das teorias sociológicas que consideram a proibição do incesto responsável pela emergência de uma nova ordem social pressupondo a existência dessa nova ordem como condição para a institucionalização da proibição.

Ao contrário de McLennan, que considerava independentes as explicações da exogamia e do totemismo, e de Frazer, que postulava uma convergência fortuita destes fenómenos primitivos, Freud associa na sua origem totemismo, exogamia e proibição do incesto que iriam constituir-se como modelo comum a todas as religiões, em particular do monoteísmo. É a partir da sua prática clínica e da constatação de que nos seus pacientes neuróticos subjazem condições infantis de sexualidade, de fixação ou regressão ao primeiro objecto sexual (incestuoso), que estabelece alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos.

“Esta revelação da importância do incesto na neurose é naturalmente recebida com cepticismo geral pelos adultos e pelas pessoas normais.(...) Somos levados a acreditar que essa rejeição é, antes de tudo, um produto da aversão que os seres humanos sentem pelos seus primitivos desejos incestuosos, hoje dominados pela repressão. Por conseguinte, não é de pouca importância que possamos mostrar que esses mesmos desejos incestuosos, que estão destinados mais tarde a tornarem-se inconscientes, sejam ainda encarados pelos povos selvagens como perigos imediatos, contra os quais as mais severas medidas de defesa devem ser aplicadas” (p. 31).

A sua interpretação inicia-se com a referência aos aborígenes australianos, estudados pelos antropólogos como representantes actuais dos homens primitivos,

e cuja vida mental corresponderia a um primeiro estágio do próprio desenvolvimento do indivíduo humano. A respectiva organização social, na forma de clãs, e religiosa, ocupada pelo respectivo totem enquanto antepassado comum do clã, revela um profundo horror ao incesto cuja proibição se refere a todas as mulheres do clã e não apenas às consanguíneas. O parentesco de sangue é substituído pelo parentesco totémico pressupondo que existia um certo grau de liberdade sexual fora do modelo de casamento vigente na sociedade ocidental. O incesto consanguíneo é apenas uma parte do incesto proibido. Por outro lado, Freud aceita o sistema classificatório de parentesco de Morgan, que revela uma relação de parentesco entre o indivíduo e o grupo (e não entre dois indivíduos) e constitui um resquício do costume anterior do casamento de grupo, em que um certo número de homens exerce direitos conjugais sobre um certo número de mulheres. Deste modo, a extensão da proibição seria o meio mais apropriado para impedir o incesto grupal e promover a exogamia dos membros do mesmo clã totémico. Esta alargada possibilidade incestuosa determinaria uma maior intensidade do horror ao incesto nos povos primitivos do que nos civilizados, o que coincidia com a infantilidade psíquica dos neuróticos.

Os pontos de contacto estabelecidos no 2º ensaio, através da comparação das práticas do tabu pelos povos primitivos com as características das proibições/sintomas obsessivos, permitem explicar aquele fenómeno sociológico a partir da etiologia clínica e mecanismos psíquicos da neurose.

O tabu corresponde a um conjunto de proibições distintas das proibições religiosas ou morais. Por um lado, não se baseiam em nenhuma ordem divina – o tabu é anterior aos deuses e a qualquer religião – e, por outro lado, não se enquadram em nenhum sistema que determine e justifique a necessidade de restrições. As proibições do tabu não têm fundamento, são de origem desconhecida e aceites como coisa natural, a punição pela sua violação era

originalmente automática: o próprio tabu violado, vingava-se. A fonte do tabu é atribuída a um poder mágico perigoso que é inerente a pessoas e espíritos e do qual advém a proibição por poder ser transmitido quase como uma infecção. Esse poder está ligado a todos os indivíduos especiais como reis, sacerdotes ou recém nascidos, a todos os estados excepcionais como a menstruação, a puberdade e o nascimento e a todas coisas misteriosas como a doença e a morte. A transmissibilidade do tabu explica as tentativas de expulsá-lo por meio de cerimónias purificadoras.

“O tabu é uma proibição primeva forçosamente imposta (por alguma autoridade) de fora, e dirigida contra os anseios mais poderosos a que estão sujeitos os seres humanos. O desejo de violá-lo persiste no inconsciente; aqueles que obedecem ao tabu têm uma atitude ambivalente quanto ao que o tabu proíbe. O poder mágico atribuído ao tabu baseia-se na capacidade de provocar a tentação e actua como um contágio porque os exemplos são contagiosos e porque o desejo proibido no inconsciente desloca-se de uma coisa para outra. O facto da violação de um tabu poder ser expiada por uma renúncia mostra que esta renúncia se acha na base da obediência ao tabu” (p. 49).

O paralelismo entre o tabu e a neurose obsessiva recusa a possibilidade de verificação e visa proporcionar uma compreensão dos determinantes psicológicos do tabu, acrescentando ou impondo um ponto de vista psicanalítico às suas explicações antropológicas.

A característica divergente da neurose deve-se à preponderância dos elementos sexuais sobre os elementos instintivos sociais, isto é, à sua natureza antisocial, de afastamento da realidade colectiva para um mundo de fantasia. O neurótico esforça-se por conseguir sozinho o que na sociedade se efectua através do esforço colectivo: “As necessidades sexuais não são capazes de unir os homens da mesma maneira que as exigências de auto-preservação. A satisfação sexual é,

essencialmente, assunto privado de cada indivíduo (...). O mundo real, que é assim evitado pelos neuróticos, acha-se sob a influência da sociedade humana e das instituições colectivamente criadas por ela. Voltar as costas à realidade é, ao mesmo tempo, afastar-se da comunidade dos homens” (p. 90).

Totem e tabu são apreciados no âmbito de um todo mais amplo: o animismo, um sistema ou visão do mundo dos povos primitivos que permite compreender o significado daqueles fenómenos.

O animismo seria considerado por Freud a primeira teoria psicológica do homem, que reflectia uma tendência humana universal para conceber todos os seres à sua semelhança e atribuir a todos os objectos as qualidades que lhe são familiares e ainda persistiria sob a forma de crenças e superstições. Precedendo a religião, esta forma de representação verdadeiramente completa do universo caracterizava-se pela onnipotência dos pensamentos, em que as coisas se tornam menos importantes do que as respectivas ideias, em que tudo o que acontecia às ideias das coisas inevitavelmente aconteceria também com as coisas. A expressão «omnipotência de pensamentos» seria retirada da fala de Ernst Lanzer, o «homem dos ratos», e estabelecia a ligação entre aquele modo de pensar primitivo e o neurótico. Desse modo, era possível fazer uma comparação entre as fases de desenvolvimento da visão humana do universo e as fases do desenvolvimento libidinal do indivíduo: à fase animista, em que os homens atribuem a onnipotência a si próprios, corresponderia, tanto cronologicamente como em conteúdo, a fase narcisista; à fase religiosa, em que a onnipotência é transferida para os deuses mas os homens conservam o poder de influenciá-los de acordo com os seus desejos, corresponderia a fase de escolha de objecto; à fase científica, em que os homens descobrem a sua pequenez e submetem-se resignadamente às vicissitudes da natureza (como a morte) embora ainda conservem alguma fé no poder da mente humana para entrar em confronto com a realidade, corresponderia

a fase de maturidade, em que o indivíduo renuncia ao princípio do prazer e procura no mundo externo o objecto dos seus desejos.

O processo de pensamento no homem primitivo, a sua inabalável confiança na possibilidade de controlar o mundo, é pois de natureza sexual; nos neuróticos sobrevive parte desta atitude primitiva mas a maior repressão a que foram sujeitos determinou uma ainda maior sexualização dos seus processos de pensamento.

Considerando que as mais antigas e importantes proibições associadas aos tabus são as duas leis básicas do totemismo (não comer ou matar o animal totémico e evitar relações sexuais com membros do clã totémico) que devem, pois, corresponder aos mais antigos e importantes desejos humanos, torna-se imperioso para Freud explicar a natureza essencial do sistema totémico e da sua vinculação com a exogamia: "(...) os problemas decisivos relacionam-se com a origem da ideia de descendência do totem e com as razões para a exogamia (ou melhor, para o tabu sobre o incesto de que a exogamia é expressão), bem como a relação entre estas duas instituições, a organização totémica e a proibição do incesto. Qualquer explicação satisfatória deverá ser, ao mesmo tempo, histórica e psicológica" (p. 127).

O salto à frente das explicações antropológicas foi dado com a ajuda da fobia do pequeno Hans e, principalmente, com a perversão galinácea de Arpad, o pequeno homem-galo estudado por Ferenczi, no qual Freud observou duas analogias com o totemismo: a identificação completa com o animal-totem e a ambivalência de sentimentos para com ele. Com estas observações justificou a substituição do pai pelo animal no sistema totémico, confirmando a crença dos homens primitivos de que o totem constituía o seu ancestral comum e primeiro pai – a qual, foi menosprezada pelos antropólogos. E concluiu que, se o animal totémico é o pai, então as duas principais proibições do totemismo coincidiam com os dois crimes de Édipo, que matou o pai e casou com a mãe, isto é, com os dois desejos primários

das crianças que constituem o complexo nuclear da neurose. Consequentemente, o sistema totémico seria um produto das condições em jogo no complexo de Édipo.

“Se, agora, reunirmos a interpretação psicanalítica do totem com o facto da refeição totémica e com as teorias darwinianas do estado primitivo da sociedade humana, surge a possibilidade de uma compreensão mais profunda – um vislumbre de uma hipótese que pode parecer fantástica, mas que oferece a vantagem de estabelecer uma correlação insuspeita entre grupos de fenómenos que até aqui estiveram desligados” (p.163).

Esta fantástica hipótese de Freud propõe um filme detalhado dos acontecimentos que estiveram na génese das sociedades humanas.

No principio era a horda selvagem, constituindo um grupo relativamente pequeno dominado pelo macho mais velho e mais forte. Esse macho, o pai violento e despótico, apropriava-se de todas as fêmeas e impedia a promiscuidade sexual no grupo. O seu ciúme conduz à expulsão dos machos mais novos, os filhos. Estes filhos mantêm sentimentos ambivalentes em relação ao pai: odeiam-no, pois ele representa um obstáculo aos seus desejos sexuais mas amam-no também e admiram o seu poder, desejando, cada um deles, vir a ocupar o seu lugar.

Um dia, os irmãos retornam juntos, e num acto de violência colectiva, matam e devoram o pai, pondo assim fim à horda patriarcal. Juntos tiveram a coragem que lhes faltava individualmente. O banquete é de sobeja importância pois pelo acto de devorar o pai, os filhos realizavam a identificação com o modelo temido e invejado, cada um deles adquirindo parte da sua força.

Passado algum tempo começaram a sentir remorsos pelo crime praticado; associado ao sentimento de culpa – manifestação do afecto há muito recalcado – estava o fracasso pois nenhum dos filhos pudera realizar o desejo original de ocupar o lugar do pai. O pai morto tornara-se mais forte que o pai vivo.

O arrependimento colectivo conduziu os filhos, num acto de obediência retrospectiva, a defender o que pai defendia. O que fora até então por si proibido seria doravante proibido pelos próprios filhos. Deste modo, negaram o seu próprio crime criando um substituto do pai, o totem, e proibindo a sua morte, e renunciaram às mulheres – mães e irmãs – que tinham libertado do domínio paterno.

Do sentimento de culpa filial emergiram os dois tabus fundamentais do totemismo que inauguraram a moralidade humana e uma nova forma de organização social. O primeiro, a lei que protege o animal totémico, substituto do pai, corresponde à tentativa dos filhos de apaziguar o seu terrível sentimento de culpa e reconciliarem-se com o pai. Simultaneamente, preservava a imagem de um pai de quem os filhos, infantilmente, esperavam protecção, cuidado e indulgência, comprometendo-se, em contrapartida, a não repetir o acto que causara a morte do pai verdadeiro. Além de representar um pacto com o pai que ajudou a esquecer o passado, o totem continha ainda uma tentativa de auto-justificação: correspondia ao modo como os filhos gostariam de ter sido tratados pelo pai – e por nunca o terem sido é que cometeram o parricídio. O totemismo constituiu, deste modo, uma primeira tentativa de instituir a religião.

“Criaram-se assim as características que daí por diante continuaram a ter uma influência determinante sobre a natureza da religião. A religião totémica surgiu do sentimento filial de culpa, num esforço para mitigar esse sentimento e apaziguar o pai por uma obediência a ele que fora adiada. Todas as religiões posteriores são vistas como tentativas de solucionar o mesmo problema. Variam de acordo com o estágio da civilização em que surgiram e com os métodos que adoptam mas todas têm o mesmo fim em vista e constituem reacções ao mesmo grande acontecimento com que a civilização começou e que, desde que ocorreu, não mais concedeu à humanidade um momento de descanso” (p. 167).

Freud acrescenta ainda que a instauração do totem não servia apenas como expressão de remorsos e tentativa de expiação mas também como recordação do triunfo sobre o pai (que se concretizava nos rituais de sacrifício do animal totêmico em situações particulares da vida colectiva), revelando uma ambivalência implícita que se manteve característica da religião.

A segunda norma do totemismo, a proibição do incesto, não tem tanto um valor afectivo como a primeira mas corresponde a uma necessidade prática de convivência conjunta na nova ordem social. Embora os irmãos se tenham unido para derrotar o pai continuavam a ser rivais relativamente às mulheres, já que cada um queria assumir o lugar dominante do pai – “Os desejos sexuais não unem os homens, mas dividem-nos” (p. 166). Uma vez que nenhum deles teria força suficiente para realizar tal ambição, o único modo de evitar a luta fratricida era todos renunciarem às mulheres que tanto desejavam e que tinham sido o motivo pelo qual se tinham revoltado contra o pai. Deste modo, a proibição do incesto apresentava manifestas vantagens sociais pois garantia a sobrevivência da organização que tornara forte o grupo de irmãos. A solidariedade dentro do clã reforçou os laços fraternos, cuja existência era assegurada pela consanguinidade, e permitiu os posteriores desenvolvimentos da sociedade.

“A sociedade estava agora baseada na cumplicidade do crime comum; a religião baseava-se no sentimento de culpa e no remorso a ele ligado; enquanto que a moralidade fundamentava-se parte nas exigências dessa sociedade e parte na penitência exigida pelo sentimento de culpa” (p. 168).

A ambivalência emocional face ao pai, o desejo de o matar e o desejo incestuoso traduzidos nas duas grandes proibições fundadoras da sociedade humana confirmavam a universalidade do complexo de Édipo. A situação edipiana constituía o elemento psíquico que dá forma à família humana e ao qual se subordinam todas as suas variações sociais. Postulando, assim, a existência de

um complexo primordial, próprio de todas as sociedades humanas (e na origem de todas as religiões) Freud forneceu à antropologia uma nova concepção da universalidade da proibição do incesto.

O impacto da hipótese freudiana não foi imediato e muito menos evidente (seria necessário esperar pelo reconhecimento de Lévi Strauss) mas viria a reflectir-se no desenvolvimento da investigação nesta área das ciências sociais. Contudo, o objecto principal das disputas, nomeadamente entre Malinowski e Geza Roheim (o fundador da etnopsicanálise) não foi a necessidade social da proibição mas a universalidade do complexo de Édipo. Em particular, a função repressora do pai, que nas sociedades matriarcais, como a *Trobriand*, é desempenhada pelo irmão da mãe, onde a principal proibição sexual recai sobre a irmã mais do que sobre a mãe e onde é ignorado o papel do pai na reprodução.

Os antropólogos, por outro lado, rejeitaram instintivamente a fundamentação psicanalítica da proibição do incesto porque esta correspondia a uma intrusão na sua esfera do conhecimento de uma outra académica horda selvagem: “Depois apareceu Freud com «Totem e tabu», anexando e dando resposta, de uma penada, ao problema cardinal da cultura, achando a sua origem – deixando a nosso cargo, a cargo dos antropólogos, as minúcias” (Kroeber, 1993, p.225).

Ainda assim, as críticas de antropólogos e psicanalistas, de então e de agora, algumas mais justificadas do que outras, não são unânimes.

Feyereisen e Lannoy (1992) destacam o etnocentrismo, isto é, o facto de Freud tomar a família e o casamento nas sociedades ocidentais como modelo de civilização e, por comparação, considerar «selvagens» e «primitivas» outras formas de organização social (nomeadamente as sociedades aborígenes australianas) e representantes de um estágio anterior do desenvolvimento da própria sociedade ocidental. Contudo esta era, como vimos, uma atitude comum do modelo evolucionista, característico de uma época dominada pelo colonialismo europeu e,

deste modo, uma crítica extensível a toda a ciência antropológica, em cujos estudos, de resto, se fundamentou a interpretação freudiana.

Plon e Roudinesco (2000) admitem que Freud manteve-se apegado aos quadros do evolucionismo clássico, dos quais a etnologia do século XX se procurava distanciar renunciando ao estudo das fábulas e mitos para se dedicar ao conhecimento das sociedades reais. Mas, em contrapartida, consideram que Freud abandonou a teoria antropológica da «superioridade» da civilização e da «inferioridade» do estado primitivo, uma vez que o totemismo não era um modo de pensamento mágico menos elaborado que o espiritualismo ou o monoteísmo mas algo que sobrevivia no interior de todas religiões.

Uma outra crítica refere-se à assimilação abusiva de todas as sociedades arcaicas à organização social aborígene: a ambivalência de sentimentos face ao totem, na qual se baseia a interpretação freudiana, não se verifica em todas as sociedades arcaicas e nem todas estas constituem sistemas totémicos. Contudo, Freud associou a ambivalência emocional ao totemismo no momento fundador da sociedade humana, o que não significa que essa ligação tivesse persistido ao longo do tempo e nas diferentes sociedades. A ambivalência continua a verificar-se e, no homem contemporâneo, os sentimentos já não são projectados em animais totémicos como acontecia com os homens primitivos.

A crítica à existência real da horda selvagem de Darwin, enquanto organização primitiva da sociedade humana, também não é suficiente para negar a teoria psicanalítica. Na verdade, para Freud, a horda corresponde a um mito que permite explicar o desejo sexual infantil e o autoritarismo ameaçador do pai. A sociedade humana originou-se nos desejos inconscientes que, por sua vez, se traduziram numa realidade concreta, no crime original – o parricídio. E assumiu a sua forma organizada com a respectiva sanção pelo crime cometido e a reconciliação com a imagem do pai. A persistência do sentimento de culpa, produzindo novas e

renovadas restrições morais, reflecte uma continuidade da vida mental ao longo de sucessivas gerações. Deste modo, o acontecimento histórico da morte do pai poderá ter-se repetido ao longo do tempo. A transmissão de emoções e motivações a ele associadas conduzem a uma renovação constante das condições originais. Os dramas vividos no passado da espécie repetem-se porque, tal como no homem primitivo, o pensamento é muitas vezes substituído pelo acto.

Em nota de rodapé, Freud justifica a sua «monstruosa» hipótese do assassinato do pai com a semelhante conclusão de Atkinson acerca do possível destino da horda selvagem. Este seria confirmado pelas suas observações, na Nova Caledónia, de rebanhos de bois e cavalos selvagens em que se verificavam as condições que Darwin presumia predominarem na horda selvagem e que conduziam, invariavelmente, à morte do respectivo pai. Se Atkinson ignorava as noções psicanalíticas, Freud ignorava a existência de mecanismos de evitamento do incesto nos animais, revelados posteriormente pela etologia (por exemplo, Bischof, 1978). Estes são, de certo modo, idênticos às observações etnográficas relativas aos costumes dos aborígenes australianos que regulam as relações sexuais dos indivíduos com os seus parentes próximos e que são também referidos nas tribos da Melanésia, ilhas Fidji e Salomão, África do Sul e Oriental, entre outras.

Freud não parece ter levado muito a sério a sua própria interpretação, como confidenciou a Kardiner, vendo-a como resultado de um “domingo chuvoso”. Na nota de rodapé acima mencionada revelava desde logo as suas dúvidas acerca da sua “falta de precisão” e “exactidão”. É, pois, certo que o interesse científico da sua hipótese reduz-se à representação metafórica do complexo de Édipo.

O principal problema desta representação da situação edipiana reside precisamente na tentativa de explicar a realidade psíquica a partir de uma realidade colectiva, na tentação de encontrar uma explicação objectiva (positivista) para a

universalidade do complexo de Édipo. A incoerência entre as emoções intensas e ambivalentes vividas pela criança (amor, ódio, ciúmes, rivalidade) e o ambiente geralmente protector que envolve a infância já não podia ser explicada por acontecimentos traumáticos (teoria da sedução) nem pela sexualidade biológica característica das fases oral e anal (associadas às funções da alimentação e excreção). Freud vai procurar a explicação da situação edipiana no passado remoto da espécie humana, na origem da família e da sociedade humana. A complexidade afectiva da vida infantil é explicada a partir de um acontecimento pré-histórico e da transmissão hereditária dos sentimentos, desejos e actos a ele associados – a ontogénese repete a filogénese.

Para Goldgrub, esta primeira formulação da teoria edipiana “(...) não deixa espaço para a individualidade na mesma medida em que retira do ambiente qualquer peso significativo (pai e mãe ou substitutos tornando-se actores de um drama previamente escrito). Faz-se necessário agora um movimento oposto para compreender as escolhas individuais, a possibilidade quer da psicose, neurose ou perversão mas também a possibilidade da superação – relativa que seja – dos conflitos, por onde se exerce a difícil e parcial mas inegável liberdade humana” (1989, p. 47).

Freud contradiz a antropologia evolucionista mas, de outro modo, confirma a hipótese de uma natureza humana que se manifesta através da existência de impulsos malignos ou hostis – neste caso, desejos de morte e sexuais – e também da cultura enquanto sinónimo de repressão e de punição pela sua satisfação. Foi na *Interpretação dos Sonhos* que Freud inicialmente se referiu à imoralidade dos desejos naturais: “Como Édipo, vivemos na ignorância daqueles desejos imorais que a Natureza nos impôs. Quando eles se nos revelam, preferimos afastar a vista das cenas da nossa infância” (Freud, 1989, p.88).

O motivo pelo qual todas as sociedades humanas inscreveram a proibição do incesto nas suas leis foi a necessidade de reprimir o desejo incestuoso. Contudo, Freud vai mais longe quando postula a necessidade de interiorizar a regra externa, explicando como, na sua ausência, o indivíduo poderá ele próprio reprimir-se, ao mesmo tempo que se assume como sujeito desejante. Por outro lado, reconhece a ineficácia da regra internalizada (o superego) que não impede a realização do incesto.

Era difícil conceber a existência de uma lei tão universal (e tão severa nas sociedades arcaicas) como a proibição do incesto que não tivesse como objecto um instinto – ainda que Freud elabore o conceito de pulsão e distinga o desejo sexual humano do instinto de procriação. Mas, também neste caso, tudo o que é instintivo ou natural é assimilado ao comportamento animal. A cultura impõe restrições ao indivíduo para manter a ordem social e a unidade familiar. A necessidade de sobrevivência une os homens em detrimento da sua sexualidade.

Para deixar o reino animal e tornar-se humano, o homem tinha que renunciar à sua natureza incestuosa. A proibição, instaurada sob a forma de imperativo moral, marca o início da cultura e da própria Humanidade.

O Evitamento do Incesto

A possibilidade de um evitamento do incesto introduz uma outra explicação sobre a origem da respectiva proibição, que se reflecte na compreensão da natureza humana. A proibição do incesto não é considerada uma manifestação de superioridade cultural mas reflexo de uma tendência natural do homem para evitar as relações sexuais entre parentes próximos.

A proibição do incesto ou a regra da exogamia são derivadas de uma prática anterior à existência de qualquer dessas normas enquanto valores das sociedades humanas. A evolução dessa prática em circunstâncias ecológicas particulares permitiu a estabilização de comportamentos de evitamento da sexualidade no interior da família. Nesta perspectiva, a capacidade do homem para a cultura não seria directamente responsável pela emergência da proibição do incesto. O reconhecimento das suas vantagens não intervém na sua institucionalização mas esta apenas confirma uma prévia inclinação da espécie humana que a diferencia dos animais. A regra deriva ou, pelo menos, coincide com um comportamento natural (hereditário) sobre o qual se constrói o comportamento social. O horror ao incesto corresponde a uma aversão instintiva, a um traço inato que conduz o homem ao evitamento do incesto.

Westermarck foi o primeiro a propor, logo no final do século XIX, e a defender durante cerca de 40 anos – até 1936 – a hipótese de uma aversão instintiva ao incesto como causa original da sua proibição. Figura insólita e profícua no domínio da Antropologia, rejeitou a existência de um estágio prévio caracterizado pela promiscuidade sexual e pelo casamento em grupo face à ausência de dados históricos e etnográficos. Pelo contrário, o facto da família e do casamento serem universais significava que teriam sido, desde sempre, traços característicos da

organização social humana. Se o simbolismo implícito no interesse pela liberdade sexual do homem primitivo contribuiu decisivamente para a popularidade dos autores evolucionistas do seu tempo, o desenvolvimento de perspectivas como a sua, que contrariavam essa hipótese, foram necessariamente objecto de repúdio e crítica. Este cientista, fascinado pela objectividade da biologia evolucionista de Darwin, assumiu explicitamente o objectivo de explicar a origem da proibição do incesto, procurando uma solução prática para o que era considerado um problema moral.

A hipótese de Westermarck introduz pela primeira vez um mecanismo psicológico, em que interagem dados sociais e biológicos, para explicar a proibição do incesto. Assim, pressupõe um instinto de evitamento ou uma aversão inata às relações sexuais entre os indivíduos, geralmente unidos por laços de sangue, que viveram juntos desde a infância. Esta aversão ao incesto deve-se ao sentimento de desprezo ou repulsa sexual gerado pela familiaridade e intimidade precoces que se transforma posteriormente em costume e lei proibindo a relação sexual entre familiares ou parentes próximos. A explicação é deduzida da recolha de dados empíricos que revelam que a aplicação das regras da exogamia e da proibição do incesto diz respeito, sobretudo, à proximidade entre os indivíduos e não ao seu grau de consanguinidade. Por outro lado, Westermarck aplica a teoria de Darwin aos efeitos nocivos da procriação consanguínea para a evolução das espécies, concluindo que a aversão ao incesto apresentava a vantagem biológica de ser adaptativa. Partindo do princípio de que a selecção natural seria influenciada, quer pela aversão, quer pela preferência, a consanguinidade teria sido naturalmente evitada e não proibida devido ao reconhecimento das suas consequências ou por quaisquer motivos morais. Uma vez que a sobrevivência e manutenção da família enquanto instituição destinada à procriação precede o casamento enquanto laço

social, o evitamento das relações sexuais intrafamiliares teria tido como consequência a prática da exogamia.

A atracção por um objecto sexual desconhecido, a escolha de um parceiro exterior à família, é uma inclinação natural ou tendência biopsicológica do homem. A proibição do incesto resulta então de um comportamento instintivo, convertido em costume e julgamento moral, e qualquer valorização do comportamento de evitamento é sempre posterior à sua ocorrência. A hipótese de Westermarck é universal e fundamenta-se num argumento de ordem psicológica – aversão devida à intimidade precoce – para subtrair radicalmente a relevância da cultura da origem da proibição do incesto, eliminando quaisquer possibilidades de intervenção da intuição e inteligência humanas na evolução social.

A principal crítica a esta hipótese inquiria acerca da necessidade de uma proibição universal não havendo uma atracção natural para cometer incesto. Se o homem evita instintivamente as relações incestuosas, porque seria necessária uma lei que as interdite? Porquê proibir aquilo que ninguém quer fazer? Se o incesto não se realiza naturalmente porque continua a despertar tamanho horror na comunidade?

Para Westermarck, tratava-se de uma questão essencial que contestava a sua premissa filosófica de que as leis existiam para confirmar e não para contrariar os instintos humanos. O seu argumento é o de que a proibição do acto incestuoso não significa a existência de uma tendência generalizada em todos indivíduos para cometer incesto mas antes que a lei visa impedir as suas manifestações ocasionais. Como exemplo, refere as perversões sexuais, como a sodomia e a bestialidade, que sendo ainda mais severamente punidas não representam contudo uma inclinação natural do homem.

Uma outra crítica refere-se à hipótese da aversão sexual entre crianças que convivem desde tenra idade poder explicar a inibição das relações incestuosas

entre irmãos, mas não entre os pais adultos e as suas crianças. De igual modo, também não se compreende a aversão entre parentes próximos que não partilharam qualquer intimidade durante a infância. Para Westermarck, num primeiro momento, os indivíduos criados juntos eram parentes consanguíneos e a aversão sexual desenvolvida entre eles, ao desempenhar a função de prevenir os efeitos nocivos das relações consanguíneas, teria sido posteriormente transmitida de geração em geração a todas as crianças, independentemente de serem ou não do mesmo sangue. Mas, a maior objecção a esta hipótese reside na sua inabilidade para explicar a ocorrência do próprio acto incestuoso, tendo em conta que um evitamento instintivo implicaria o seu completo desaparecimento das relações humanas. Se por um lado, Westermarck considera estas situações excepcionais como resultado de «instintos viciados», por outro lado, não só é incapaz de explicar a sua origem, mas também de provar a própria existência de um instinto ou sentimento como causa da aversão ao incesto.

Criticada no seu tempo e muito para além dele, a hipótese de Westermarck foi, não só um marco na própria história da investigação antropológica, mas também, e por vários motivos, retomada por posteriores e ainda recentes pesquisas etnográficas.

Num estudo efectuado na China, Wolf (1970) comparou duas formas de casamento tradicionalmente impostas pelos pais ou pela família: num, designado *sim-pua*, a noiva era adoptada desde criança pelos pais do noivo e ambos eram criados como irmãos até ao dia do casamento; noutra, os noivos eram prometidos desde crianças mas apenas se conheciam no dia do casamento. O procedimento metodológico consistia na interpretação das atitudes recíprocas e reacções emotivas dos cônjuges envolvidos em cada forma de casamento, bem como na análise de diversas estatísticas referentes ao divórcio, reprodução e adultério tomados como índices de satisfação sexual. A hipótese de uma aversão sexual

nos casais *sim-pua*, foi amplamente confirmada pelos resultados: recusa do casamento, ausência de contacto sexual durante vários anos de casamento, desinteresse e insatisfação revelados pelos cônjuges e respectivos familiares, uma taxa de divórcio duas a três vezes superior à dos outros casais (e directamente proporcional ao número de anos em que os indivíduos viveram como irmãos), um índice de fertilidade 25 a 30% inferior comparativamente, não só aos outros casais, mas também às mulheres que recusaram este tipo de casamento e consumaram outras uniões, e uma taxa de adultério das mulheres *sin-pua* duas vezes superior à das suas homólogas que não foram criadas com os respectivos maridos.

O autor conclui que as diferenças, qualitativas e quantitativas, entre as duas formas de casamento só podem ser atribuídas à infância conjunta, que exclui ou inibe o posterior desejo sexual. "Isto sugere que a proibição não é uma resposta às necessidades da ordem social, instituída para suprimir as motivações das pessoas, mas que, pelo contrário, é uma expressão dessas mesmas motivações, uma declaração formal dos sentimentos da comunidade, socialmente desnecessária mas psicologicamente inevitável" (Wolf, 1970, p. 515).

Deste modo, a proibição do incesto não seria uma imposição da ordem social ou familiar destinada a reprimir os desejos sexuais mas a expressão necessária de um desinteresse físico e psicológico entre indivíduos criados na intimidade durante a infância.

A conclusões idênticas chegou McCabe (1983) com o estudo dos tradicionais casamentos entre primos no Médio Oriente, nomeadamente entre um homem e a sua prima, filha do respectivo tio paterno. Os cônjuges provinham de uma mesma comunidade árabe libanesa e, tendo crescido em estreita proximidade, partilhavam muitas das experiências de socialização dos irmãos. Tratando-se de casamentos socialmente aprovados (e até preferidos pelos pais) revelaram-se, contudo, uniões falhadas: uma probabilidade de acabarem em divórcio quatro vezes maior do que a

de outros casamentos e uma taxa de fertilidade inferior em 23% à dos casamentos com parceiros desconhecidos. Concluiu, pois, tratar-se de uma tendência comportamental de evitamento que não era ditada por regras normativas e que se opunha até à pressão colectiva.

A hipótese do evitamento sexual foi igualmente confirmada nos *kibbutz* israelitas, em que o processo de socialização das crianças é comunitário. Estas crianças vivem separadas dos pais em grupos da mesma faixa etária, constituídos por sete a nove elementos de ambos os sexos. Desde a mais tenra idade experimentam um elevado grau de contacto físico e emocional com o sexo oposto, nomeadamente através da realização (autorizada) de jogos sexuais. O casamento entre membros da mesma comunidade é o preferido dos pais e da comunidade, uma vez que o casamento com alguém do exterior significa a eventual perda de um elemento para outro grupo.

Shepher (1971, cit. por Miermont, 1996) não só confirmou o efeito Westermarck no comportamento sexual humano como descobriu um substituto para o lugar do instinto na respectiva teoria. Este autor analisou as estatísticas disponíveis sobre os casamentos em todo o movimento *kibbutz* em Israel, as quais incluíam 2769 uniões entre indivíduos criados naquelas estruturas comunitárias. Contudo, à excepção de 13, nenhum destes casais se tinha formado a partir de elementos que tivessem feito parte do mesmo grupo de pares durante a infância. Os indivíduos que manifestavam este evitamento não só tinham consciência do mesmo como lamentavam-no devido ao seu efeito na solidariedade comunitária. As excepções, isto é, as uniões cujos parceiros tinham convivido lado a lado durante a infância, acabaram por confirmar a regra. Nestes casos, um dos parceiros tinha-se ausentado do grupo de crianças durante um período de tempo significativo antes da idade dos seis anos, o que teria conduzido à supressão da inibição sexual.

Para Shepher, o comportamento de evitamento não era instintivo mas o resultado de um período de *imprinting* sexual negativo ou assexual, isto é, de um processo de aprendizagem precoce habitualmente observado nos animais. A emergência do instinto sexual ao longo da infância era acompanhada pela aquisição da classe à qual deviam pertencer o ou os objectos sexuais ulteriores, com exclusão do objecto específico com o qual se realizou a «impregnação». Os indivíduos que mantiveram contactos íntimos durante a infância aprenderam a sentir aversão uns pelos outros e depois a evitar, a partir da puberdade, as relações sexuais entre si.

A par das pesquisas desenvolvidas em contextos culturais específicos, que reforçavam a operacionalidade do princípio do evitamento das relações sexuais entre indivíduos não consanguíneos mas intimamente próximos, outro tipo de abordagem proporcionava um vocabulário alternativo às noções de sentimento e instinto propostas por Westermarck.

Uma nova disciplina, a Sociobiologia, recupera a questão da origem em detrimento da função contemporânea da proibição do incesto, excluindo como causas o reconhecimento das suas vantagens ou a consciência moral do homem. Esta disciplina, proclamada por Edward O. Wilson em 1975, define-se como o estudo sistemático das bases biológicas de todo o comportamento social, incluindo os comportamentos sexual e parental, em todo o tipo de organismos vivos, incluindo os indivíduos humanos. A teoria sociobiológica introduz um novo vocabulário e um conjunto de princípios que retira principalmente da zoologia, propondo um modelo evolutivo neodarwinista de continuidade entre as sociedades animais e as humanas. O objectivo é reconstruir a história da organização social e discernir os seus resíduos nas sociedades contemporâneas. A sociedade humana é considerada um super-organismo que se encontra submetido às leis da biologia e, principalmente, da genética.

A evolução cultural é vista como um prolongamento da evolução biológica e ocorre através de unidades básicas análogas aos genes do cromossoma, os chamados «culturgénes». São estas hipotéticas unidades que determinam as modalidades do comportamento individual, como a prática da exogamia ou a relação incestuosa. Por outro lado, esse comportamento e as regras culturais a ele associadas exercem um efeito de retorno sobre a distribuição dos «culturgénes».

Os sociobiólogos confirmam a hipótese de Westermarck e as respectivas implicações: o incesto foi e é evitado uma vez que esta reacção instintiva confere vantagens selectivas ao indivíduo humano. Partindo do pressuposto que as uniões exogâmicas são mais fecundas e produzem indivíduos mais saudáveis, o gene que determina o evitamento do incesto será favorecido face àquele que determina o comportamento oposto. Os grupos cujos membros acasalam no exterior sobrevivem e asseguram a sua sucessão, ganhando assim maior preponderância na população. Os genes interagem estreitamente com os factores culturais: conferem vantagens reprodutivas aos indivíduos que respeitam as regras culturais e estas afectam os processos biológicos favorecendo uma aversão sexual por aqueles com quem viveram intimamente desde a infância. Mas, mesmo aceitando a eficácia desta inter-relação, a selecção natural ou um potencial selectivo superior não justificam a origem da proibição do incesto ou os motivos da institucionalização da regra nas sociedades humanas. Por outro lado, fica ainda por demonstrar a ligação entre os genes, cuja função é sintetizar proteínas específicas, e os comportamentos através dos quais o organismo interage com o seu ambiente, isto é, os eventuais mecanismos que conduzem ao evitamento do incesto.

A estrutura conceptual sociobiológica foi acolhida principalmente no seio das ciências naturais mas dificilmente aceite pelos teóricos das ciências sociais e humanas, nomeadamente, com o argumento de que as regras culturais não têm uma base genética. De certo modo, a sociobiologia reduz tudo o que, no homem, é

vida, técnica e linguagem à célula, ao organismo ou ao grupo. Os sistemas de parentesco são interpretados sem recorrer ao seu significado cultural e comportamentos com elevado valor moral são reduzidos a meros impulsos biológicos. A evolução é ditada por unidades de material genético que designam traços comportamentais ou mesmo traços psicológicos accionadores de comportamentos efectores e os comportamentos seleccionados determinam o sucesso ou o grau de implantação dos respectivos genes na geração seguinte. Tudo começa e acaba no gene, no gene egoísta que pratica o altruísmo com vista à sua própria reprodução.

“O sucesso da sociobiologia e dos seus estímulos-sinais deve-se, porventura, a um pequeno número de factores interactivos: por um lado, à mescla científico-ideológica do seu discurso, capaz de operar paixões e conversões à sua validade e operacionalidade; por outro, ao «altruísmo recíproco» dos sociobiólogos, que, sempre minoritários no mundo das ciências do comportamento, se interpublicitaram com inúmeros prefácios mútuos, alusões e referências; enfim, à sedução heurística que representa a possibilidade de aplicação das matemáticas e de predições rigorosas no domínio da evolução e das sociedades animais” (Bracinha Vieira, 1989, pp. 8-9).

A linguagem sociobiológica foi, ainda assim, adoptada por alguns antropólogos, como por exemplo Fox (1986), para explicar a proibição do incesto. Numa primeira abordagem do problema, este autor procura uma solução de compromisso entre as aparentemente inconciliáveis hipóteses de Westermarck e Freud. Na verdade, verifica-se que as diferenças entre elas não são assim tão radicais já que ambos consideram que a socialização do indivíduo conduz a uma redução do seu interesse sexual por aqueles com quem manteve, desde cedo, uma relação íntima. O resultado da socialização é idêntico mas os processos subjacentes são diferentes: Westermarck parte da vivência social para concluir que a familiaridade

na infância conduz à aversão sexual; Freud concentra-se na vivência imaginária para postular a repressão dos desejos sexuais inconscientes. Fox, ao contrário de ambos, não considera fundamentais as tendências naturais do indivíduo mas a interacção estabelecida durante a infância com os irmãos ou outras pessoas da mesma idade com quem o indivíduo foi criado, a qual vai determinar a existência de uma inibição ou de uma atracção sexual. Os dados obtidos por diferentes estudos etnográficos, nomeadamente nos kibbutz israelitas e nas ilhas Trobriand, demonstram que a intimidade precoce entre as crianças está associada a um posterior evitamento pessoal mas também à ausência de uma regra cultural explícita nessas sociedades. Nos contextos culturais em que ocorre uma separação rígida das crianças de sexos opostos nos primeiros anos de socialização desenvolve-se durante a puberdade uma atracção sexual, consciente ou inconsciente, e as respectivas sociedades exibem uma regra destinada a impedir a consumação do desejo. Deste modo, Fox sugere que, quer Westermarck, quer Freud, estavam errados ao postularem uma tendência psicológica universal sem terem em conta os factores culturais que determinam as diferentes práticas educativas. Por outro lado, se esses factores forem considerados, ambos estarão parcialmente correctos face à igual relevância dos componentes social e psicológica do comportamento humano. Contudo, a principal consequência desta variabilidade cultural é pôr em causa a existência de uma proibição do incesto universal.

“Não há, de facto um horror universal face ao incesto, e muitas sociedades não prevêm castigos severos para os seus praticantes; noutras constitui prática corrente e, noutras ainda, parece haver uma genuína indiferença no que lhe diz respeito. Quando se começa a atentar nessa diversidade, a questão passa a ser, não a de encontrar alguma resposta universal bem urdida, mas a de tentar estabelecer a gama de variações existentes” (Fox, 1986, p. 75).

Assim sendo, quanto mais permissiva for a sociedade menos necessária será a proibição sexual e, reciprocamente, quanto mais a sociedade reprimir a sexualidade mais intensa será a proibição. Por outro lado, tal interpretação reconhece a possibilidade da ocorrência do incesto e simultaneamente da sua proibição.

A hipótese foi testada em quatro culturas africanas que se diferenciavam nas práticas educativas, atitudes face à sexualidade e nas normas de proibição do incesto (Feyereisen & Lannoy, 1992). Nos *Tallensis*, do norte do Ghana, os irmãos e irmãs são criados juntos, os jogos sexuais entre as crianças são tolerados e o incesto é considerado um comportamento aberrante, para o qual não existe um termo próprio. Os *Ashantis* do Ghana central apresentam inúmeras proibições sexuais, a educação é muito rígida e as crianças de sexos opostos são separadas logo após o desmame. O incesto é punido com a morte ou o exílio. No sudeste da Nigéria, os *Ibos* revelam igualmente inúmeras proibições sexuais, irmãos e irmãs são separados com 5 anos, os jogos sexuais e a masturbação são reprimidos e é praticada a ablação do clitóris. O incesto é sancionado com a pena de morte. No sul do Sudão e nordeste do Zaire, os *Azandé* são os mais permissivos: a sexualidade pré-conjugal, o adultério e a homossexualidade são práticas frequentes e os irmãos e irmãs partilham uma grande intimidade até aos 6 anos. O incesto entre meios-irmãos, bem como entre pai e filha, é praticado entre os aristocratas e não é sujeito a uma sanção particular nas restantes classes sociais.

A primeira versão da teoria de Fox, apresentada em 1962, procurava explicar o evitamento das relações sexuais entre irmãos não através de um instinto específico de aversão ao incesto mas de um reforço negativo das interações físicas precoces. Os jogos infantis e as actividades quotidianas conduziam a um estado de desejo e grande excitação sexual que era, contudo, frustrado devido à impossibilidade física de aceder à satisfação. Esta experiência de frustração,

repetida ao longo dos anos, tornava as crianças do sexo oposto, simultaneamente, objectos de amor e ódio, de aproximação e evitamento. Uma vez alcançada a maturidade, em que a actividade sexual podia incluir a cópula, os parceiros de infância continuavam associados à dor e à frustração. O reforço negativo precoce conduzia a uma aversão positiva entre eles e à atracção pelos parceiros sexuais exteriores à família.

A primeira crítica a esta teoria, como acontecera com a hipótese de Westermarck, baseou-se no facto de apenas explicar a ausência do incesto fraternal e não abranger as restantes variações incestuosas, nomeadamente pai-filha e mãe-filho. Para Fox, a explicação encontra-se na natureza da família conjugal e nos diferentes lugares que o pai e a mãe ocupam em relação aos filhos: o intenso contacto físico estabelecido entre a mãe e a criança durante os primeiros anos de infância, associado à rejeição dos avanços sexuais, leva à aprendizagem do evitamento da mãe enquanto objecto sexual. É precisamente a ausência desse tipo de contacto que explica a maior prevalência das relações incestuosas pai-filha. Outra objecção referiu-se à situação do indivíduo criado com os irmãos e irmãs sem a ocorrência de contactos íntimos entre eles e, por isso, sem qualquer hipótese de frustração sexual. A resposta de Fox não exclui a possibilidade de, uma vez atingida a maturidade sexual, os respectivos irmãos constituírem objectos reais de atracção e tentação para esse indivíduo. A separação física durante a infância, ao invés de prevenir, provoca o incesto. Contudo, a existência de outros parceiros sexuais faz com que as relações incestuosas não sejam necessariamente realizadas.

Numa versão posterior da sua teoria, Fox (1986) converte-se aos pressupostos sociobiológicos e substitui o princípio da aprendizagem do evitamento por mecanismos inatos resultantes do processo de evolução biológica. No decurso do processo evolutivo, o indivíduo humano desenvolveu mecanismos de auto-inibição,

situados no sistema nervoso central, que actuam ao nível da consciência. Ao contrário dos animais que são governados pelos instintos, o homem manifesta a capacidade de inibir os desejos pessoais a favor dos interesses do grupo, isto é, de ser condicionado a aceitar as regras e os costumes que o grupo considera vantajosos em termos de sobrevivência. A culpa constitui o meio que lhe permite lembrar a transgressão dessas mesmas regras. Os grupos humanos que sobreviveram à selecção natural foram aqueles que instituíram a proibição do incesto e cujos membros eram susceptíveis de condicionamento do comportamento sexual e agressivo através desses mecanismos inibitórios e de sanções interiores de culpa e remorso. Só assim foram capazes de conter os impulsos sexuais em relação aos outros membros da família e a agressividade dos machos mais jovens face aos mais velhos.

“Portanto, através desta extensão, provavelmente infundamentada, da teoria da selecção natural, podemos argumentar que houve uma síndrome de comportamentos geneticamente determinados que tornou o ser humano, e em particular o jovem púbere, susceptível à culpabilização e a outras formas de condicionamento ligadas aos impulsos agressivo-sexuais. Embora isso não seja nenhum instinto anti-incesto específico, não deixa de constituir um conjunto de respostas instintivas que teriam facilitado o desenvolvimento de inibições relativas à sexualidade familiar, capazes de promover a sobrevivência das populações que apresentavam tais características” (Fox, 1986, p.83).

Deste modo, não existe um instinto específico anti-incesto mas um conjunto de respostas instintivas que condicionam o comportamento sexual e agressivo. Estas respostas são desencadeadas pelas circunstâncias exteriores que, assim, podem favorecer ou não a realização do incesto. Daí a necessidade da sua proibição de modo a prevenir um comportamento relativamente ao qual os indivíduos iriam sentir-se culpados e que, conseqüentemente, devia estar errado.

A proibição do incesto é um herança cultural, um produto com um alto valor adaptativo característico das sociedades humanas. Contudo, a ausência generalizada do incesto não se deve a esta proibição mas a um conjunto de mecanismos inibitórios (de natureza biológica) desenvolvidos pela espécie humana que, segundo Fox, não se limitam à regulação do sentimento de culpa e incluem outros modos de condicionamento dos impulsos sexuais e agressivos. Não é a existência de sanções que inibe o comportamento incestuoso mas estas têm que existir para recordar aos indivíduos que estão a cometer uma transgressão.

“Raramente é preciso estipularem-se sanções impiedosas ou instilarem-se pavores supersticiosos para prevenir que as pessoas cometam incesto – de qualquer maneira, parece que elas, pura e simplesmente, o evitam. Rejeitam-no porque o não querem. As sanções têm de ser dadas a conhecer mas, tal como vimos, podem não se relacionar sequer com aquilo que as pessoas sentem a respeito do incesto” (Fox, 1986, p. 86).

A variabilidade das reacções de horror ou tolerância ao incesto, a maior ou menor severidade das sanções cominadas pela proibição depende do modo como cada grupo ou sociedade reage à expressão da pulsão sexual. A proibição será mais rígida e a sanção mais violenta quando existem dificuldades em lidar com a sexualidade, quando a vida sexual é regida pela ansiedade e pelo secretismo. Do lado oposto, as sociedades mais permissivas, que permitem maior liberdade sexual aos seus membros, revelam uma atitude de indiferença à prática do incesto podendo, inclusivamente, não estipular quaisquer sanções como se o problema dissesse apenas respeito à consciência individual. Deste modo, a manifestação dos comportamentos sexuais está sempre sujeita aos factores ambientais ou socio-culturais.

No que diz respeito à sexualidade familiar, os comportamentos de evitamento dependem naturalmente do tipo de interacção que se estabelece entre os

membros da família. Numa família permissiva, em que existe uma grande proximidade entre os seus membros, o impulso sexual é condicionado pelo mecanismo da aversão. A intimidade reduz a atracção sexual entre pais, filhos e irmãos e, ao atingirem a puberdade, os indivíduos evitarão espontaneamente os elementos do sexo oposto da respectiva família procurando no exterior os parceiros sexuais. A relação entre pai e filha será provavelmente a menos íntima de todas as que se estabelecem entre os membros da família, o que explicaria a ineficácia daquele mecanismo de auto-inibição e a ausência do respectivo comportamento de evitamento. Numa família em que as relações são distantes e caracterizadas pelo pudor e recato entre os seus membros não intervêm nenhum processo biológico indutor de uma aversão natural. Quando os indivíduos alcançam a puberdade são tão sexualmente excitáveis entre si como o seriam em relação a pessoas estranhas. Se estiverem inseridos numa sociedade muito rígida não terão possibilidade de libertarem a tensão acumulada e ficarão restritos ao ambiente familiar. A intensidade do impulso sexual determina a emergência de outros mecanismos ou respostas inibitórias: a fantasia e a projecção dos seus desejos incestuosos através da criação de fábulas ou mitos sobre o incesto ou a instauração de terríveis castigos para qualquer tentativa de comportamento incestuoso.

O pressuposto, vagamente enunciado por Westermarck, de que as regras e os valores, como a proibição do incesto, derivam do comportamento humano e não o contrário, foi levado ao extremo pelas teorias demográficas (por exemplo: Wallis, 1950; Slater, 1959, cit. por Coult, 1963). Estas teorias consideram que a ausência do incesto não se deve nem às vantagens culturais da sua proibição, nem a qualquer inclinação instintiva do homem, mas (apenas) às características demográficas das populações humanas primitivas que impediram a procriação consanguínea.

As explicações demográficas ou ecológicas centraram-se no estudo das condições de acasalamento e vida familiar que precederam a institucionalização da proibição do incesto. A hipótese de que a Humanidade primitiva não acasalava no seio da família nuclear mas no seu exterior foi extrapolada a partir da conjunção dos dados então conhecidos, entre outros, número de nascimentos, taxas de fertilidade, mortalidade infantil e maturação, duração do período de aleitamento, medidas de controlo populacional (infanticídio, aborto, abstinência sexual) e esperança média de vida. A existência de relações incestuosas seria estatisticamente impossível para a maioria dos sistemas familiares devido à simples ausência de parceiros sexuais. O pressuposto de que o acasalamento intrafamiliar era originalmente inexistente, antes de ser proibido, determina a prática natural e espontânea da exogamia. Por um lado, quando as crianças alcançavam a maturidade sexual já os seus pais teriam perdido a capacidade reprodutiva ou a própria vida; por outro lado, apesar da maior probabilidade de existirem irmãos vivos, as necessidades de subsistência impunham um grande espaçamento entre os nascimentos fazendo com que o acasalamento entre eles só fosse viável para uma minoria devido à raridade estatística de possuir um irmão do sexo oposto com a idade adequada. Deste modo, os jovens seriam compelidos a procurar um parceiro sexual no exterior da família nuclear não para evitar o cruzamento consanguíneo ou a desintegração da família mas simplesmente para poder acasalar, por essa ser a única forma de acasalamento possível. A exogamia decorria das próprias condições de vida do homem primitivo tendo sido, posteriormente, assimilada à matriz cultural do grupo humano. Mesmo com a alteração da situação demográfica e quando a evolução tecnológica já permitia famílias numerosas e maior esperança de vida, viabilizando o acasalamento intrafamiliar, a habitual prática da exogamia transformou-se em norma conduzindo à institucionalização da proibição do incesto. Nas sociedades actuais haveria condições para cometer incesto se os indivíduos

assim o desejassem mas prevalece, o agora desnecessário, padrão comportamental exogâmico.

As teorias demográficas consideram assim que a origem da proibição explica a sua persistência, uma vez que a norma é consequência do comportamento habitualmente praticado. As proibições derivam de um padrão comportamental em que o comportamento a ser proibido ainda não se manifestou, isto é, a institucionalização de uma prática é sempre precedida por uma prática similar não institucionalizada. Segundo esta interpretação, os sistemas simbólicos, como as proibições, seriam determinados por estados preexistentes de interacção social – o que não é necessariamente verdadeiro, uma vez que o inverso também acontece ou, pelo menos, existe uma causalidade recíproca entre sistemas simbólicos e sistemas de interacção social.

Este tipo de interpretação encontrou na ausência de parceiros no seio da família nuclear uma causa material para a inexistência de acasalamento intrafamiliar e, conseqüentemente, para a prática da exogamia. Contudo, também explicam a origem da proibição do incesto a partir da sua causa formal. A proibição refere-se não só à exclusão de um comportamento mas também à inclusão do seu oposto: ambos configuram o padrão comportamental que determina a emergência da norma. Ainda que a prática frequente da exogamia não tenha sido determinada pelas suas vantagens sociais, o reconhecimento posterior dessas vantagens, do ponto de vista da cooperação no grupo, sustenta a sua persistência. A proibição do incesto decorre da universalidade da exogamia mas também visa assegurar a manutenção deste comportamento.

As projecções demográficas, nomeadamente sobre a esperança média de vida da população primitiva ou a taxa de mortalidade infantil, foram facilmente contestadas através de diferentes análises estatísticas. Os estudos mais incisivos concluíram que apenas uma pequena percentagem da população primitiva não

encontraria, durante algum tempo, um potencial parceiro sexual na família nuclear nos anos em que exibia capacidade reprodutiva. “Os antropólogos estavam avisados de que é fútil explicar um universal (como a proibição do incesto) com outro universal. Nós achamos que é ainda mais ridículo sustentar a explicação de um universal com base numa variável que afecta apenas 3% da população” (Busch e Gundlach, 1977, p. 914).

Tratando-se de dados puramente conjecturais acerca do tempo e condições em que emergiu a proibição, a crítica mais pertinente refere-se à possibilidade do comportamento sexual ocorrer independentemente da capacidade de reprodução. A confusão conceptual entre actividade sexual e acasalamento significa que o comportamento incestuoso pode ter ocorrido na família primitiva em quaisquer condições demográficas. Apesar da sua fragilidade científica esta hipótese demográfica acaba por explicar a emergência da exogamia e, conseqüentemente, da proibição do incesto sem recorrer a mecanismos de ordem biológica ou psicológica mas à repercussão das condições do meio ambiente na estruturação da vida social.

Para as diferentes teorias apresentadas, à excepção das teorias demográficas, a ausência do incesto deve-se a uma tendência humana, e por isso universalmente difundida, de evitamento e não a uma proibição universal do incesto, isto é, a uma regra instituída pelo homem, pelos mesmos motivos, em todas as sociedades. A inibição do comportamento incestuoso não é atribuída a intenções conscientes ou aptidões inconscientes mas corresponde a uma resposta instintiva ou inata do ser humano. O papel da cultura e das regras sociais no comportamento humano é agora desempenhado por tendências ou mecanismos biológicos transmitidos de geração em geração.

O evolucionismo biológico e a sociobiologia reduzem o incesto à relação sexual procriativa entre indivíduos consanguíneos. O evitamento dos efeitos

potencialmente nefastos da consanguinidade revela um alto valor adaptativo na reprodução e sobrevivência da espécie humana. Contudo, no homem, o comportamento sexual assume inevitavelmente uma dimensão sociocultural, adquire um sentido em função dos padrões de sentimentos e tradições vigentes sobre a sexualidade, das reacções de horror, apatia ou tolerância da sociedade.

Arens (1986) refere a existência de sociedades na Nova Guiné em que a homossexualidade dos jovens machos se encontra institucionalizada mas está sujeita à mesma proibição sexual que regulamenta as uniões heterossexuais, nomeadamente, a restrição de relações sexuais com os irmãos e com outros jovens machos do seu grupo de filiação. Neste caso, as relações sexuais não visam naturalmente a procriação mas são do mesmo modo incestuosas e, conseqüentemente, proibidas.

As vantagens biológicas do evitamento do incesto não são suficientes para explicar a origem da sua proibição nem o seu significado cultural. Ainda que os genes favoráveis ao comportamento de evitamento tenham sido favorecidos pela selecção natural, o seu valor adaptativo não explica a variabilidade da regra ao nível dos graus de parentesco a que se aplica e das sanções que produz.

“Os progressos no estudo do comportamento, obtidos principalmente pela etologia, pela genética e pela psicologia experimental, mostram que factores neurofisiológicos e genéticos representam inclinações ou tendências comportamentais que inter-actúan de forma complexa com a experiência que o indivíduo adquire no próprio meio, tornando assim muito difícil determinar o que num contexto normativo é redutível ou não a mecanismos biológicos subjacentes” (Areia, 1980, p. 38).

O impasse surge quando se tenta diferenciar a influência dos genes e dos mecanismos culturais não genéticos nos padrões da actividade sexual humana. Por outro lado, embora a um nível diferente do estabelecido por Lévi-Strauss, o

evitamento do incesto é considerado um traço especificamente humano que acaba por distinguir o homem do animal. Ao invés de uma superioridade cultural encontramos agora uma superioridade biológica na natureza humana.

Animal ou Besta ?

A proibição do incesto foi e é tomada como paradigma de cultura e, nesse sentido, permitiu não só definir o que era natural no homem mas também distinguir o comportamento humano do animal. O conhecimento científico, por via das ciências sociais, substituiu a noção de alma pela de cultura na fronteira entre o que é ou não ser humano. Este conceito corresponde a uma ordem semiológica que integra o "(...) conjunto de conhecimentos e comportamentos (técnicos, económicos, rituais, religiosos, sociais, etc) que caracterizam uma determinada sociedade humana. Não existe homem sem cultura: a ideia de homem no «estado da natureza» corresponde a uma hipótese filosófica" (Panoff & Perrin, 1979, p.49). Esta ordem da cultura significa que a sociedade humana não é pensada de modo anárquico como a natureza.

Se a proibição do incesto significa a cultura, a ordem, então a sua ausência corresponde à natureza, à desordem. Considera-se que, na ausência da regra, a inclinação natural do homem, como a das restantes espécies, é incestuosa. O pressuposto de que a proibição representa um estágio superior de evolução social da humanidade, um comportamento civilizado, implica reconhecer um estágio primitivo em que era frequente o comportamento incestuoso. Este pressuposto evolutivo é coerente com o papel atribuído à proibição do incesto no processo de humanização e estruturação social mas também com uma assimilação da natureza (e do que é «natural» no homem) ao comportamento animal. Afinal, a humanidade diferenciou-se de uma horda selvagem, da qual são legítimos representantes os primatas não humanos. A tendência do homem para o incesto correspondia à sua natureza animal, afirmando-se sobre aquela a sua superioridade cultural. Por outro lado, a proibição é também vista não como um princípio de diferença mas como a

extensão de um princípio evolutivo diferente. Isto é, como resultado de uma tendência natural de evitamento do incesto, de uma característica instintiva ou inata não desenvolvida pelos outros animais. Esta é ainda uma diferença especificamente humana, representa um traço biológico ou genético que favoreceu a espécie humana. A cultura é apenas uma consequência de uma prévia superioridade natural do homem face às demais espécies.

A proibição do incesto simboliza a capacidade do homem para transcender a natureza não humana ou aquilo que será o comportamento animal e, portanto, o comportamento incestuoso. É atribuída, por um lado, à sua capacidade intelectual, por outro lado, a um comportamento geneticamente determinado de superior valor adaptativo, conduzindo à repressão exógena ou à inibição endógena dos impulsos sexuais incestuosos. Contudo, ainda que a cultura seja assumida como um traço de humanidade, as implicações destes pontos de vista na explicação do comportamento sexual humano são diferentes: o primeiro, pretende relevar as suas consequências, o segundo pretende eliminá-las ou diminuí-las; o primeiro assume-o como um comportamento social, o segundo como um comportamento biológico, ambos especificamente humanos. Daí que estejam em causa diferentes concepções acerca daquilo que é a natureza do homem e da sua relação com a natureza-animal.

A contribuição da Etologia ou do estudo do comportamento animal foi, durante muito tempo, recusada pelos antropólogos que insistiam na especificidade do comportamento do homem. Os dados obtidos sobre as sociedades não humanas, nomeadamente dos primatas superiores, como os macacos, os grandes símios ou os prossímios (lêmures), foram demoradamente preteridos a favor de pressupostos teóricos sem fundamentação empírica. A este lapso não foi alheia a posição dominante a favor de uma tendência incestuosa universal contrariada pela sua proibição. Mas também a ausência de pontes interdisciplinares que permitissem a

partilha de hipóteses e a integração dos dados provenientes das diferentes disciplinas científicas.

A negação de qualquer linha de continuidade entre a organização social dos símios que mais se assemelham ao homem e a mais simples e primitiva sociedade humana acentuava a diferença causada pela introdução de uma nova dimensão na esfera do comportamento humano – a cultura – que não prolongava mas substituía a sua natureza primata. Excluía-se deste modo qualquer hipótese de um evitamento do incesto, sustentando a evolução obtida com a repressão e canalização dos impulsos sexuais. A institucionalização de uma regra cultural permitiu às primeiras sociedades humanas estabelecer relações mútuas de ajuda e expandir os laços de parentesco enquanto que as sociedades primatas, pelo contrário, mantiveram-se semi-fechadas ou confinadas territorialmente. Sem troca de parceiros entre os grupos, o cruzamento consanguíneo era a regra sexual e reprodutiva.

As primeiras observações do comportamento sexual dos primatas não humanos, realizadas no jardim zoológico de Londres, referiam a prática de agressões descontroladas e de relações sexuais indiscriminadas, incluindo a relação incestuosa entre mãe e filho. Confirmavam assim a existência de um fosso entre os dois padrões de organização social, de uma diferença intransponível com base na capacidade humana para a cultura por oposição à base fisiológica do comportamento animal. Contudo, estas observações eram condicionadas por um ambiente artificial que não reflectia os padrões naturais de organização daqueles animais. Posteriormente, viria a verificar-se que o contexto «cultural» do cativo encorajava um comportamento («animal») que não era habitual nas condições naturais de vida.

A ideia de que o incesto era vulgar no reino animal também resultou da equivalência estabelecida entre o comportamento dos animais domésticos (como

as aves criadas pelo homem) e o dos animais selvagens. Contudo, naqueles, a domesticação interfere nos comportamentos reprodutores já que estes são constituídos por um complexo conjunto de movimentos de aproximação e orientação para o parceiro, de inibição da agressividade e de rituais que são, assim, desencadeados por estímulos inespecíficos do seu ambiente. Esta perda de selectividade do esquema relativo ao parceiro sexual não se verifica nos animais selvagens que reagem a estimulações particulares produzidas por objectos, como o ninho, e por indivíduos, como os pais, biologicamente importantes.

Os dados empíricos obtidos pelos estudos realizados no habitat natural de diferentes espécies de vertebrados superiores e de mamíferos, como os gorilas, os babuínos, os chimpanzés ou ainda os elefantes, rejeitaram um conjunto de pressupostos enraizados na tradicional investigação antropológica. Estes estudos demonstraram que as sociedades não humanas (ou selvagens) não são socialmente restritas e que, portanto, a procriação consanguínea não é regra. O incesto não é um traço característico do comportamento sexual e reprodutivo dos animais já que, por vários motivos, estes procuram naturalmente parceiros sem qualquer ligação biológica.

A crença na prevalência, entre os primatas, de uma horda patriarcal dominada por um único macho, que expulsa os mais jovens ou impede o seu acasalamento com as fêmeas, foi desmentida pelas observações sistemáticas, ao longo de diversas gerações, dos macacos japoneses e, principalmente, dos gorilas africanos. Estes últimos – as bestas que serviram de modelo à mítica horda selvagem de Freud – são, pelo contrário, animais dóceis, com um comportamento sexual pacífico, ordeiro e até algo prosaico. Nestas sociedades, a filha do macho dominante não acasala com o pai e só se torna a consorte do segundo macho dominante desde que este não seja seu irmão; se for esse o caso, ela procurará, para efeitos de acasalamento, um macho menos dominante que não seja seu

irmão; se não encontrar nenhum disponível no seu grupo de origem, abandona-o e procura um parceiro sexual apropriado noutra grupo. As observações dos machos concluem que estes não competem entre si pelas fêmeas que são suas mães, filhas ou irmãs verdadeiras. Se nenhuma outra fêmea estiver disponível no seu grupo, ao atingirem a maturidade sexual, eles emigram para uma vida solitária a não ser que e até encontrarem uma fêmea que também abandonou o seu grupo natal na demanda de um parceiro adequado. Também o estudo dos elefantes africanos inverteu as noções tradicionais acerca do papel do patriarcado nas sociedades animais. Neste caso, a manada é dominada pelas fêmeas e, em particular, por uma única matriarca que, com a ajuda das outras fêmeas, expulsa os descendentes machos do grupo antes que estes atinjam a maturidade sexual e a máxima pujança física. Enquanto que as fêmeas podem permanecer toda a vida na manada, os machos expulsos rondam o grupo durante alguns anos sendo fisicamente rejeitados e perseguidos até abandonarem o seu território natal para vaguearem solitariamente ou na companhia de outros machos rejeitados. Quando adultos são autorizados a entrar numa manada, durante breves períodos, para fins sexuais mas como nesta altura já devem ter perdido o contacto com o seu grupo de origem acabam por acasalar com uma fêmea desconhecida, sem qualquer ligação biológica. Estas observações, a que se poderiam acrescentar outras, revelam que na natureza colocam-se diversos obstáculos ou barreiras à realização do incesto. Contudo, é de notar que estes referem-se apenas a animais capazes de se reconhecer individualmente e com tendência a ligar-se a parceiros da mesma espécie, isto é, capazes de relações de vinculação interindividuais.

A partir dos dados recolhidos sobre o comportamento dos mamíferos, Bischof (1978) propõe um modelo para classificar o que designa por mecanismos de prevenção do incesto. Começa por distinguir os mecanismos de dissolução da família, quando os jovens atingem a maturidade sexual, dos mecanismos que

reprimem a sexualidade intrafamiliar, quando os indivíduos permanecem na família após a puberdade. A estes acrescenta dois tipos de estruturas motivacionais, endógenas e exógenas, que reduzem a probabilidade de relações incestuosas. As primeiras referem-se às situações em que a actividade incestuosa é inibida pelas particularidades da estrutura motivacional do indivíduo, isto é, em que o próprio indivíduo contribui para o evitamento do incesto; as inibições exógenas incluem as situações em que os potenciais parceiros sexuais ou outros indivíduos colocam obstáculos ao incesto ainda que o próprio indivíduo possa apresentar motivações incestuosas.

Os mecanismos exógenos de dissolução da família referem a separação dos adolescentes dos seus pais, através do rapto das jovens fêmeas por machos de outros grupos, observado nas sociedades polígamas das zebras e dos babuínos sagrados e, por outro lado, a expulsão dos adolescentes de forma agressiva pelos adultos, como se verifica no gibão ou macaco-da-índia.

A repressão exógena da sexualidade intrafamiliar produz-se quando os membros dominantes do grupo, normalmente os machos com um estatuto hierárquico superior, ameaçam constantemente o indivíduo para o impedir de realizar as suas intenções sexuais ou quando este é rejeitado pelo próprio parceiro sexual, como acontece nos macacos *rhésus*. As ameaças podem criar inibições endógenas de «castração psicológica» quando são interiorizadas pelo indivíduo, ao ponto de ocasionar a extinção parcial ou completa da pulsão sexual. Outros mecanismos endógenos de repressão da sexualidade intrafamiliar são produzidos pelo excesso de familiaridade com o potencial parceiro: a «infantilização», que também se verifica nos macacos, em que os filhos adolescentes conservam uma atitude infantil face à mãe incompatível com o comportamento sexual e a «reacção de repugnância» (por parte das fêmeas) e de «rejeição» (por parte dos machos)

dos indivíduos familiares, como os irmãos, que inibe a relação sexual com eles, como acontece nos chimpanzés.

Os mecanismos endógenos de dissolução da família incluem o isolamento voluntário dos jovens machos, praticado pelos esquilos, coatis e javalis, a «mudança de objecto» determinada pela ligação (ou vinculação) a bandos ou indivíduos estranhos ao grupo de origem, nos cervos ou veados, e a emancipação dos adolescentes que reflecte um estado motivacional semelhante à reivindicação de autonomia ou à auto-confiança no homem, como se verifica no antílope ou no gibão.

No seu conjunto, os mecanismos responsáveis pelo evitamento do cruzamento consanguíneo nos primatas aplicam-se principalmente às relações entre irmãos e ao par mãe-filho, uma vez que os acasalamentos múltiplos que precedem a concepção impedem os observadores de determinar com exactidão a paternidade. O que significa que o impedimento das relações incestuosas pai-filha pode envolver uma explicação perfeitamente distinta daquela que se aplica às demais relações.

Uma das objecções levantadas a estes mecanismos prende-se com a possibilidade do evitamento (ou a redução da probabilidade do incesto) ser apenas uma consequência do seu funcionamento e não a sua razão de ser. Por um lado, bastaria a competição sexual no grupo para que os indivíduos dominados o abandonassem independentemente da relação de parentesco que mantêm com os dominantes; por outro lado, a dispersão dos indivíduos pode resultar das condições ecológicas ou da necessidade de uma optimização dos recursos ambientais. Contudo, existem casos em que os machos abandonam o grupo, mesmo na ausência de concorrentes, para aderir a um grupo de estranhos, muitas vezes mais competitivo que o anterior. Para além disso, estes mecanismos, do mesmo modo que os mecanismos biológicos, podem desempenhar várias funções em

simultâneo, como assegurar uma adequada distribuição dos recursos e evitar o incesto. Em certas situações foram, ainda assim, observadas relações incestuosas em diversas espécies animais. À excepção de animais, como certos parasitas (sobretudo, os acarídeos e os vermes), com uma alta taxa de reprodução e vivendo em condições ecológicas que impedem o acasalamento exogâmico, a existência destas relações deve-se a interferências nas condições naturais de vida das espécies que eliminam eventuais inibições do incesto.

Constata-se assim um efeito de limiar para lá do qual as inibições são levantadas, tornando provável a ocorrência de relações incestuosas. É o que se passa com os animais domésticos, em que se verificam pressões selectivas que interferem na reprodução, e com os animais selvagens em cativeiro, cujos mecanismos instintivos perdem toda a eficácia. Em contexto natural, as observações de incesto mãe-filho, nomeadamente nos primatas superiores, revelam várias particularidades: envolvem indivíduos imaturos, surgem num contexto de redução de tensão (por exemplo, no momento do desmame ou à laia de reconciliação) e fora dos potenciais períodos de fecundidade da fêmea.

Bischof considera que os mecanismos inibidores do incesto apresentam vantagens biológicas adaptativas, as quais não se devem à redução das consequências nefastas da consanguinidade mas ao aumento da diversidade da espécie através da recombinação do material genético. A pressão selectiva determina a necessidade de adaptações genéticas, mais ou menos complexas, que seriam impossíveis de realizar se as espécies fossem obrigadas a integrar todas as etapas da mutação numa única célula germinal de modo independente e sucessivo. Com a procriação consanguínea, o nível de variabilidade da espécie ficaria restringido à auto-fecundação e a sua evolução seria de tal forma retardada que não resistiria à competição a não ser em condições de vida extremamente

favoráveis. Por regra, a ausência de plasticidade adaptativa significa a morte da espécie.

As espécies actuais foram aquelas que, instintivamente, evitaram a consanguinidade e beneficiaram da vantagem selectiva provocada pela mistura genética. Por isso, adaptaram-se melhor às constantes mudanças do meio ambiente. Os indivíduos que sobreviveram à selecção natural, nos quais se inclui o homem, desenvolveram mecanismos inibidores do incesto que pertencem integralmente a uma estrutura instintiva fixada geneticamente. Estes mecanismos e a consequente prática da exogamia adquiriram um alto valor adaptativo para estas espécies.

Partindo para uma analogia com o homem tendo em vista a explicação da proibição do incesto, Bischof considera que a norma reflecte uma estrutura motivacional idêntica aos obstáculos instintivos nos animais. Na espécie humana existem mecanismos inibidores semelhantes aos observados nas outras espécies. As inibições exógenas, como o rapto, a expulsão, a ameaça ou a rejeição são facilmente demonstráveis nas sociedades humanas e até referidas pelas teorias sociológicas que, por outros motivos, postulavam a necessidade de reprimir as tendências incestuosas dos indivíduos. No que diz respeito às inibições endógenas, Bischof estabelece um paralelismo entre as modificações psicológicas ocorridas durante a puberdade do indivíduo humano e os mecanismos de «mudança de objecto» e de emancipação ou desenvolvimento da reivindicação de autonomia nos animais – assim, por exemplo, na origem do combate do jovem Édipo com o pai estariam estruturas motivacionais arcaicas que tinham a finalidade biológica de prevenir o incesto. Estes fenómenos são atribuídos à maturação mesmo que sejam facilitados, inibidos ou canalizados pelas forças sociais. Relativamente aos mecanismos de supressão endógena da sexualidade intrafamiliar recorre, entre outros, aos estudos empíricos realizados na China e nos

kibbutz israelitas para demonstrar idênticos fenómenos de inibição e rejeição das relações incestuosas no homem. Deste modo, Bischof confirma, também ele, a hipótese de Westermarck de que a norma cultural copia uma tendência natural, a qual não dispunha, no seu tempo, de informações suficientes sobre o comportamento sexual e a vida social dos animais.

A proibição do incesto é justificada pela necessidade de inibições culturais, uma vez que as inibições naturais motivam mas não determinam o comportamento humano. A expressão dessas tendências é da responsabilidade do indivíduo que é suficientemente livre para agir contra a sua própria natureza, de viver em desacordo consigo mesmo. É este perigo que suscita a criação de normas colectivas destinadas a impor limites aceitáveis à liberdade individual. "A criação de normas culturais pode então ser considerada como uma realização cognitiva, um acto de auto-interpretação; tais normas não se manterão satisfatórias e estáveis a não ser que o homem consiga encontrar a sua imagem natural nessa interpretação" (Bischof, 1978, p.90).

Ainda que a validade desta e de outras analogias propostas pelos etólogos para explicar a origem da proibição do incesto seja questionável, as suas observações conseguiram demonstrar que a procriação consanguínea não é um padrão social nas espécies habitualmente consideradas inferiores à espécie humana. A manifestação de comportamentos que eliminam ou diminuem as probabilidades de relações incestuosas nos animais significa que o controle da sexualidade não representa uma superioridade natural (devido ao evitamento) ou cultural (devido à proibição) da sociedade humana. A distinção não se fundamenta na capacidade do homem de controlar o seu comportamento sexual por oposição à manifestação desenfreada dos impulsos sexuais nos animais. A este nível, até os animais selvagens são igualmente civilizados. A escolha de um parceiro sexual não familiar é uma tendência revelada por diferentes espécies que assim usufruem das

respectivas vantagens sociais e biológicas. A não ser que o contexto socio-cultural interfira nesta tendência, parece existir um evitamento natural do incesto. Os pressupostos contrários, de que a não ocorrência do comportamento incestuoso é um produto da cultura ou de uma tendência inata exclusiva da espécie humana, não são sustentados pelas observações do comportamento sexual e social dos animais.

A principal conclusão destas evidências é a de que a ausência do incesto nas relações humanas não se explica pela emergência da sua proibição, enquanto invenção cultural da humanidade, num determinado momento da sua história. Mas, se a hipótese do evitamento permite demonstrar a tendência dos animais para acasalar no exterior do círculo familiar deixa ainda por explicar a ocorrência do próprio acto incestuoso no homem.

Arens (1986) começa por reforçar a legitimidade biológica do argumento de Westermarck fundamentando-se nos estudos de animais em cativeiro ou em condições experimentais e artificiais que confirmam a importância da novidade como factor de atracção sexual¹. Os animais obrigados a acasalar com parceiros familiares ou geneticamente relacionados não conseguiram reproduzir-se suficientemente de modo a assegurar a sobrevivência do grupo. Os comportamentos sexuais são mais facilmente activados quando o respectivo objecto suscita algum grau de curiosidade e exploração, o que se reflecte nas taxas reprodutivas e na continuidade das espécies. Por várias razões (psicológicas, biológicas e sociais) o incesto não é uma tendência sexual favorável para qualquer

¹ Estes resultados foram recentemente (re)confirmados por uma equipa de investigadores do Instituto de Biologia Ambiental e Evolutiva da Universidade de Saint Andrews, na Escócia, através do estudo do comportamento sexual dos peixes de aquário (*guppies*). A novidade (ou o seu inverso, a familiaridade) é considerada um factor determinante na escolha do parceiro sexual e conseqüentemente no sucesso reprodutivo, uma vez que os machos são capazes de identificar as fêmeas exteriores ao grupo, isto é, aquelas que oferecem maiores possibilidades de difundir os seus genes (Jornal *Público*, 1999-10-15).

espécie, incluindo a humana. Este autor considera assim que o argumento da aversão se justifica nas ligações entre irmãos e entre mãe e filho, uma vez que estes padrões relacionais envolvem um contacto físico mais intenso, uma maior familiaridade, tanto nos primatas não humanos, como no homem. Esta constante interacção, anterior à maturidade sexual, pode ter como efeito um posterior desinteresse na idade em que já é possível a reprodução. Os irmãos de sexos opostos procuram outros parceiros sexuais e os machos procuram um parceiro que não a sua irmã ou mãe. A relação entre irmãos baseia-se na mãe comum, é intensificada pela constante interacção entre os três e deriva do processo de socialização; a relação mãe-filho é primária e deriva de factores biológicos envolvendo o nascimento ou os cuidados dispensados durante um período mais ou menos longo de tempo.

A hipótese de que a familiaridade gera naturalmente o desinteresse sexual faz sentido não só para os primatas não humanos mas também para o homem nos seus mais variados contextos sociais. A dificuldade surge quando se procura explicar a relação pai-filha até porque, para a maioria dos primatas, esta não é facilmente identificável. Para muitas espécies animais não é possível determinar se ocorrem ou não relações incestuosas entre pai e filha. A paternidade é igualmente presumida para a espécie humana e, como tal, baseia-se numa relação cultural (e não biológica) com os descendentes. De certo modo, a definição social e o reconhecimento do estatuto de pai representam uma linha que separa a sociedade humana da animal.

Arens retoma o pensamento de Fox para concluir que as relações sexuais entre pai e filha podem ser culturalmente proibidas em vez de evitadas de acordo com a qualidade da interacção familiar. Se esta relação se caracteriza por uma segregação sexual precoce é provável que se desenvolva posteriormente uma atracção que dê origem a uma proibição explícita. A hipótese de que a ausência de

contactos biológicos e físicos entre pai e filha pode favorecer a inclinação para o incesto é confirmada através dos estudos sobre abuso sexual que caracterizam os pais incestuosos como indivíduos ausentes do lar e pouco envolvidos na socialização precoce das filhas.

A existência da proibição do incesto ou de uma regra explícita depende de possibilidades cognitivas e linguísticas específicas da espécie humana, da capacidade exclusiva do homem de criar uma norma abstracta regulamentando a sua vida sexual e de estendê-la para além da família nuclear a indivíduos sem qualquer laço biológico de parentesco. A manifestação da regra enquanto injunção verbal nalgumas sociedades, a sua ausência noutras, a inclusão no círculo de parentes próximos de todos os primos, de certos primos e não de outros ou ainda de todos os membros do clã, deve-se à variabilidade que caracteriza a cultura. Para Arens, a tendência para o evitamento do incesto no interior da família nuclear e a proibição da sexualidade ou do casamento com certos indivíduos exteriores à família nuclear são fenómenos distintos mas não mutuamente exclusivos. A aversão sexual a um familiar é uma tendência inata enquanto que a proibição de outros indivíduos como parceiros sexuais ou conjugais é uma decisão exclusivamente social ou cultural. Como exemplo, cita o caso de Israel, onde não se realizam casamentos entre membros do mesmo grupo de pares nos kibbutz comunitários apesar de não serem impedidos por nenhuma proibição enquanto que os casamentos entre irmãos que nunca se conheceram são legalmente proibidos em resposta ao reconhecimento social desta categoria de parentesco.

A sociedade humana define-se pela proibição explícita da sexualidade e do casamento, que se exprime de diferentes formas como resultado da criação de categorias sociais de parentesco e não-parentesco com pouca ou nenhuma relação com os factos biológicos. O que aproxima o homem dos animais é o evitamento do incesto que se reflecte na tendência para acasalar no exterior da

família nuclear. Esta inclinação natural do homem, partilhada com as outras espécies, é superada pela sua capacidade de conceber regras que permitem ou proíbem certos comportamentos sexuais e, simultaneamente, de as transgredir por motivos culturais. A realização do incesto não é um traço da natureza (humana ou animal) mas o resultado de uma capacidade cultural. É a existência da cultura e não a ausência do comportamento sexual incestuoso que distingue o homem do animal. As outras espécies não praticam o incesto na natureza mas em contextos criados pelo homem (jardim zoológico, laboratório, casa e outras situações domésticas) onde as regras culturais interferem no comportamento sexual com consequências desastrosas ao nível reprodutivo. O que significa que a ausência dos acasalamentos consanguíneos no seu ambiente natural obedece a uma necessidade de sobrevivência. Ao invés de limitar ou canalizar as tendências sexuais, a cultura permite que a sexualidade humana se exprima em direcções inimagináveis para as outras espécies, mesmo para os primatas mais próximos do homem. Deste modo, a cultura é responsável não só pela criação de uma proibição explícita do incesto mas também pela própria manifestação do comportamento incestuoso, funcionando como um mecanismo auto-corrector, que se compensa a si próprio, que corrige o que produz. Em resposta à possibilidade do homem praticar o incesto, as sociedades produzem regras contra este comportamento sexual, potencialmente negativo ao nível da reprodução da espécie. Contudo, a proibição do incesto não é uma lei universal: as sociedades que se caracterizam por práticas educativas de distanciamento e segregação favorecem a atracção sexual entre irmãos do sexo oposto mas também produzem proibições explícitas contra o incesto; aquelas cujas práticas educativas permitem o contacto mútuo e a familiaridade favorecem o evitamento natural do incesto e não manifestam necessidade de exhibir uma regra a proibir esse comportamento.

A cultura e o incesto estiveram, desde sempre, presentes no homem. Mas a humanidade evoluiu com uma tendência para o seu evitamento tendo, posteriormente, criado a regra da proibição do incesto como reforço social desse comportamento, o que produziu, ao longo do tempo, uma maior tolerância da espécie humana aos seus efeitos nefastos. No entanto, as implicações do acto incestuoso não se medem, como para as outras espécies, exclusivamente pela sua componente biológica. O incesto ocorre sempre num contexto cultural e por isso simboliza mais do que a superação de uma tendência comportamental de evitamento, adquire um significado específico e variável de sociedade para sociedade.

Concluindo, Arens considera que não é só a proibição do incesto mas também a realização do incesto que é específica do ser humano, devido à sua capacidade única de criar regras, reflectir sobre elas e decidir individualmente violá-las ou submeter-se à vontade colectiva.

“(…) É sugerido que a relativamente baixa incidência do incesto entre os humanos é, no fim de contas, derivada e conforme à nossa natureza animal. Muito simplesmente, o incesto é evitado entre os humanos. Alternativamente, é proposto que a ocorrência do acto, seja qual for a forma que toma, é, no fim de contas, derivada da ingenuidade cultural da nossa espécie. Estas conclusões implicam que aquilo que consideramos moral nesta questão é consequência de um traço natural, também encontrado nas outras espécies. Assim, a regular ausência do incesto nos assuntos humanos não tem nada a ver com considerações éticas básicas ou o avanço cultural da nossa espécie sobre as demais. Pelo contrário, o acto incestuoso, universalmente julgado como imoral, é aqui definido como um produto da nossa capacidade única de superar as inclinações naturais. De acordo com esta interpretação, o incesto, ao invés da sua ausência, é a pouco apresentável mas verdadeira marca de humanidade, cultura e civilização” (Arens, 1986, p.14).

O grande interesse deste autor deve-se à sua habilidade em explicar a realização do incesto como um acto simbólico, que resulta da imaginação do homem, independentemente dos processos biológicos ou das alianças sociais que estão na origem da sua proibição. A reificação do incesto enquanto problema, quer teórico, quer prático, implica uma diferente e provavelmente mais negativa visão do homem, a aceitação de que o incesto é um acto cultural e não natural, o reconhecimento de que o incesto sempre existiu e existe, quer como situação excepcional (casamentos reais), quer como prática regular na sociedade contemporânea. Se o indivíduo humano caracteriza-se não pela ausência mas pela existência de incesto então torna-se fundamental compreender não só o sentido mas a realização do próprio comportamento incestuoso.

Os dados etológicos evidenciaram a situação proto-cultural da espécie humana. As suas características distintivas (o uso de utensílios, a linguagem, a regra da proibição do incesto) são entendidas na perspectiva de uma evolução longa e complexa a partir de um antepassado comum aos primatas não humanos. Deste modo, os mecanismos inibidores do incesto são comportamentos fixados geneticamente em todos os mamíferos e transmitidos ao homem.

A existência de uma continuidade entre o mundo animal e o humano não conduz necessariamente a uma zoomorfização do homem, nem nega a passagem da natureza à cultura. No entanto, a transposição de explicações esbarra nessa irreduzível diferença que separa o homem do animal: a capacidade de simbolização. Nos animais, o princípio e o fim da sexualidade é a manutenção de descendência com vista à sobrevivência da espécie. O comportamento de evitamento nos primatas não humanos deve-se à necessidade de evitar as desvantagens reprodutivas dos acasalamentos consanguíneos. Contudo, este evitamento da consanguinidade não explica a variabilidade do comportamento humano. A extensão da proibição a laços de parentesco não consanguíneos revela

a dimensão simbólica e cultural própria do homem. O comportamento sexual humano encerra uma lógica que escapa ao instinto de procriação, que só faz sentido no respectivo contexto histórico e cultural.

No que diz respeito à expressão biológica do comportamento sexual, o homem não é superior ao animal, é superior a sua capacidade de criar regras que regulamentam a manifestação desse comportamento. A proibição do incesto diferencia o homem do animal não porque impede a realização do comportamento incestuoso mas porque constitui uma regra criada pelo próprio homem. Os motivos pelos quais foi instaurada permanecem desconhecidos mas não foram, aparentemente, o caos e a desordem naturais que se pressupôs ocorrerem na sua ausência.

A influência da proibição do incesto no comportamento humano não se mede pelas suas consequências reais, ao nível biológico ou social, mas pelo sentido que adquire para cada indivíduo no conjunto das relações que estabelece com os outros. Contudo, a existência de uma regra externa condiciona mas não determina a realização individual do comportamento incestuoso. Se assim fosse, bastaria a aplicação de sanções legais aos comportamentos desviantes com consequências profundamente negativas para os indivíduos e para a sociedade para que estes fossem simplesmente eliminados.

A ausência (ou a manifestação) do comportamento incestuoso não se deve à existência de uma regra inventada pelo homem e universalmente difundida por todas as sociedades humanas. O incesto não é separável da condição humana, não foi erradicado através de regras sociais ou condenações morais. Os indivíduos que habitualmente transgridem ou transgrediram aquelas que são consideradas as «nossas» normas colectivas não são necessariamente animais ou bestas. Se a proibição corresponde ao modo como a sociedade reprime ou tolera a sexualidade, o incesto comunica a vivência sexual do indivíduo nessa sociedade.

O que importa, pois, é o significado atribuído não só às normas que regulamentam o comportamento humano mas à própria ocorrência desse comportamento e, neste caso, do comportamento incestuoso.

Ir do facto social ao problema social do incesto é passar da teoria à prática, da regra organizadora ao comportamento desorganizador, do discurso científico ao silêncio público.

QUE «PROIBIÇÃO DO INCESTO»?

O incesto é proibido por uma regra social, observada nos usos e costumes de todas as sociedades humanas. As religiões, os rituais, a mitologia, os contos e lendas testemunham uma tradição cultural que transmite, de geração em geração, as grandes interrogações do homem acerca da sua origem e do seu (provável) destino.

A regra que proíbe o incesto está integrada nos sistemas de parentesco e casamento e nas injunções legais e morais das sociedades, que constituem o principal objecto da investigação antropológica. Paradoxalmente, é considerada uma lei universal, permitindo generalizações acerca do que é (ou deve ser) o homem. Se todos os homens, em toda a parte, criaram explicitamente uma regra proibindo as uniões incestuosas, é porque essa proibição deve reflectir uma «certa» natureza humana.

“Em todas as sociedades conhecidas, o incesto é proibido e a infracção à regra severamente punida: a interdição para um homem (a proposição inversa é verdadeira para a mulher) de ter relações sexuais com os parentes próximos surge como uma regra universal e consequentemente ligada à própria natureza humana” (Alègre, 1987, p.214).

Esta declaração de universalidade não só é responsável por grande parte da investigação antropológica sobre o incesto e pelo sentido da sua explicação científica, como constitui também o entendimento mais comum da proibição do incesto. Irreflectidamente, aceitamos a existência de uma regra universal à qual se submetem de igual modo *todos* os indivíduos humanos – como se, na sua

ausência, pudessem emergir os impulsos sexuais mais básicos, primitivos e vergonhosos do ser humano.

As teorias antropológicas procuraram caracterizar a natureza humana para assim justificar a existência de uma regra *única*, comum a toda a humanidade, isto é, procuraram explicar o motivo pelo qual o indivíduo humano se tornou homem, se distinguiu do animal. Tomadas como explicações rivais de um mesmo fenómeno, as diferentes teorias pressupõem que o significado do incesto e da sua proibição são universais, partilhados por todas as sociedades, por todas as culturas.

Ao incesto é associado o *horror* de uma violação, da transgressão de uma lei que é especificamente humana. A sua proibição é o primeiro acto cultural do homem e inaugura uma ordem moral que, na cultura ocidental, é grandemente moldada pela religião judaico-cristã.

A lei distingue a civilização da barbárie mas também concretiza o bem e o mal, dita o certo e o errado, dá corpo à virtude e ao pecado. O incesto, que simboliza o mal para o indivíduo humano, para a Humanidade, é assimilado ao conceito de pecado e a experiência da culpa é associada à vergonha.

O significado do termo incesto, do latim *incestus*, isto é, não casto, impuro, torpe, infame, contém, em si mesmo, a noção de culpabilidade por um atentado à pureza e à decência moral. Mencioná-lo, significa, por si só, pecar.

A religião – sinónimo de *reverência* – teve sempre como preocupação o controle dos impulsos humanos indesejáveis, tais como a agressividade e a actividade sexual. No Ocidente, em geral, e na Europa, em particular, a evolução histórica e a progressiva interferência da(s) ciência(s) na esfera do conhecimento humano não impediram que as normas de conduta ditadas pela tradição moral judaico-cristã continuassem a ser consideradas universalmente verdadeiras².

² Ainda recentemente, a declaração vaticana "Dominus Iesus" (Senhor Jesus), escrita sob a orientação do cardeal Joseph Ratzinger, sustentava a tese de que a Igreja Católica é a única religião

O carácter maligno do incesto e a necessidade da sua estrita e inequívoca proibição são evidenciados pela leitura dos textos *sagrados* da Bíblia, quer do Antigo, quer do Novo Testamento. Neste último, o incesto é enunciado como causa de tragédia e sofrimento nas palavras dos apóstolos Mateus e Marcos (a narrativa da morte do profeta João Baptista) ou ainda na Primeira Epístola de S. Paulo aos Coríntios, a propósito de «um caso de imoralidade»:

“Ouve-se dizer por toda a parte que há entre vós um caso de desregramento, e de um desregramento tal como não se encontra nem sequer entre os pagãos: um de vós vive com a mulher de seu pai. (...) seja tal homem entregue a Satanás para a destruição da sua carne (...). Não sabeis que um pouco de fermento faz fermentar toda a massa? Purificai-vos do fermento velho para serdes uma massa nova, visto que sois sem fermento. (...) Celebremos pois a festa, não com fermento velho, nem com fermento de maldade e perversidade, mas com pães sem fermento: na pureza e na verdade”.

No Antigo Testamento, o livro do Levítico transmite um conjunto de costumes e de leis religiosas/morais que implicam uma organização social e cultural alicerçada na proibição do incesto. A verdade última do homem é a comunhão com Deus, o que significa cumprir os rituais e os requisitos de *pureza* e *santidade* prescritos, isto é, evitar tudo o que, física ou moralmente, impeça essa comunhão vital. Na 4ª secção, correspondente à Lei ou Código da Santidade, o capítulo 18 enumera uma série de preceitos de ordem sexual e marital cuja observância é exigida aos membros da família. O princípio geral desta regulamentação, apoiada na autoridade divina, é o respeito pela união conjugal. É principalmente dirigida ao homem que é considerado o único parceiro sexual activo e a quem cabe a

verdadeira, detentora da verdade salvadora, reproduzindo assim a teoria expressa no século III pelo bispo São Cipriano de Cartago: “Fora da Igreja não há salvação”. *Jornal Público*, 2000-10-6.

responsabilidade última pelo cumprimento da Lei. Deste modo, a proibição do incesto refere-se explicitamente às relações sexuais («descobrir a nudez») entre um homem e a sua mãe e apenas implicitamente às relações entre uma mulher e o seu pai, isto é, às relações pai-filha. A dignidade paterna é ainda protegida com o alargamento da proibição a toda a mulher do pai (madrasta) e à sua filha (meia-irmã). A lista dos parceiros sexuais proibidos nomeia cada um dos parentes «da mesma carne» ou consanguíneos (irmã, neta, tia carnal) e afins (nora, cunhada, mulher do tio ou tia por afinidade).

A Introdução ao Levítico esclarece que estas leis reflectem a omnipresente necessidade humana de exprimir a fé através de gestos religiosos, permitindo pôr em prática os mandamentos de Deus:

“As festas, os ritos, os gestos variam com os tempos e com os lugares, de acordo com o que se quer expressar e de acordo com os meios de que se dispõe para fazer isso. Mas permanece o desejo de exprimir a fé pela festa comunitária e pela linguagem do corpo. Nem as investidas proféticas contra um culto malcelebrado, nem o abandono dos ritos levíticos por parte do judaísmo privado do seu Templo, e por parte do cristianismo, que reconheceu o valor único e definitivo do sacrifício de Cristo, nada disso abole a presença do Levítico na Bíblia”.

No livro do Deuteronômio, a condenação do incesto é proferida por Moisés, nas suas doze maldições: “Maldito aquele que deitar com a mulher do seu pai, pois atenta contra os direitos de seu pai! (...) Maldito aquele que se deitar com sua irmã, seja ela filha de seu pai ou de sua mãe! (...) Maldito aquele que se deitar com a mãe de sua mulher!”

Na maioria das sociedades ocidentais a lei moral é assimilada à lei religiosa e quer a relação carnal, quer o casamento entre parentes próximos são proibidos pelo direito canónico ou conjunto de normas de conduta obrigatórias estabelecidas pela Igreja Católica. A noção de incesto enquanto delito canónico, incluindo os

respectivos graus de parentesco, foi objecto de diferentes versões acompanhando a evolução histórica e sociocultural, desde o livro do Levítico até ao Código de 1918, mantendo-se contudo inalterável enquanto pecado.

Na teologia moral, o incesto é definido como o acto sexual completo, tido fora do legítimo matrimónio e ocorrido entre indivíduos unidos por laços de consanguinidade, afinidade ou espirituais, nos graus que constituem impedimento eclesiástico para o casamento. O pecado de incesto e a culpa que pesa sobre o pecador é mais abrangente incluindo, para além da cópula consumada, os pensamentos e desejos bem como as carícias que encerrem em si a intenção subjacente de sexualizar a relação com os respectivos familiares. O incesto é visto como o expoente máximo da corrupção do autêntico amor de família que deve unir os seus diversos membros, sustentado por um afecto verdadeiramente dessexualizado. Contudo, a união incestuosa é igualmente proibida devido ao facto da relação sexual ocorrer à margem do casamento e de incorrer no risco de anomalias congénitas na descendência pondo em causa a sua função procriadora.

O sentido moral que o incesto adquiriu para os investigadores ocidentais, a noção de pecado e o sentimento de vergonha a ele associado, foram abusivamente generalizados a todas as culturas. Este sentido reflectiu-se numa concepção etnocêntrica da natureza humana que define o que é ou não incesto a partir da proibição das relações sexuais na família nuclear ocidental. Uma concepção de humanidade que classifica outros homens como «selvagens» de acordo com o seu próprio conceito de civilização, que rotula e julga o comportamento incestuoso noutras culturas de acordo com o seu próprio sistema moral. A proibição do incesto emerge como uma lei divina ou sagrada, com a qual se confunde a lei humana pelo dever de obediência e respeito a que sujeita todos os homens.

A existência da regra organiza a identidade colectiva, a estrutura interna do(s) grupo(s) e os limites externos que permitem diferenciar os seus membros (os bons, os civilizados) dos outros (os maus, os selvagens). Cada cultura encerra e perpetua uma certa forma de ver o homem e o mundo mas também oculta formas diferentes da sua, repudia diferenças, delimita territórios.

De um ponto de vista filológico, o próprio significado dos termos traduzidos pelos etnógrafos por incesto não é único. A noção de culpa por um atentado à pureza e à decência contida na palavra românica «incesto» não é equivalente ao significado do respectivo termo nas línguas germânicas. Nestas, os termos correspondentes a incesto (por exemplo, em alemão, «crime de sangue») associam-se à um delito contra as relações consanguíneas. O termo correspondente em chinês, *luan lun*, significa desordem ou confusão nas relações sociais – o delito consiste em confundir os estatutos, atentando contra a ordem jurídica e à estabilidade do Estado. Em indonésio, o termo para incesto significa disforme ou repugnante, aplicando-se a diversas condutas sociais desadequadas e inestéticas (como, por exemplo, o vício do jogo ou o adultério). Os diversos termos, traduzidos de modo uniforme por «incesto», exprimem uma significação cultural específica. As indicações etimológicas e o uso corrente do termo revelam que o comportamento incestuoso tem um significado e uma qualidade afectiva particulares em cada cultura.

“Culturalmente, alguns comportamentos incestuosos não somente são aceites mas são também esperados e podem absolutamente não ser prejudiciais emocionalmente ou trazer problemas de adaptação para o indivíduo ou para a comunidade” (Renshaw, 1984, p. 23).

A extensão do termo incesto a um determinado tipo de relação ou grau de parentesco varia de acordo com as culturas e com o seu grau de tolerância às relações sexuais entre parentes próximos. A cultura *Tikopia* julga incestuosas as

relações entre meio-irmãos da linha paterna mas permite o casamento entre os meio-irmãos da linha materna, os *Lakher* consideram adúlteras e não incestuosas as relações sexuais entre mãe e filho e em numerosas sociedades a co-habitação entre pai e filha não é classificada como incestuosa (Vásquez, 1986).

Os «parentes próximos» podem estar relacionados por laços de consanguinidade ou de afinidade, laços espirituais estabelecidos pelo baptismo (religião católica) ou pelo aleitamento (religião muçulmana). Para os *Bété*, da Costa do Marfim, o incesto e a sua proibição aplicam-se, prioritariamente, à «amiga de infância». Quando se aproxima da puberdade, cada rapaz estabelece uma espécie de amizade amorosa com uma jovem que não poderá vir a desposar sob nenhum pretexto. Nesta cultura não se concebe sequer a possibilidade de um homem estabelecer relações sexuais com a sua mãe ou a irmã (Nathan, 1992).

Na tribo africana *Tallensi*, a relação sexual entre um homem e a esposa de um membro da mesma linhagem é considerada incestuosa e a sua proibição relativamente à nora impede-o de sentar-se na mesma esteira. As relações sexuais com a irmã ou a própria filha são consideradas tolas mas não são punidas (Grollig, 1984).

A qualidade afectiva ou sexual de um comportamento e o seu valor educativo ou perverso resultam de uma norma(lidade) definida e transmitida culturalmente.

“Existem culturas contemporâneas (Oriente Médio, Polinésia) onde grupos de mães abertamente acariciam os genitais de seus filhos. Isto é feito com afeição, com sorrisos, afagos e canções especiais. Este costume de actividade sexual adulto-criança não é sub-reptício e não é considerado errado, pecaminoso ou incestuoso segundo o sistema de crenças locais, e também não são descritos problemas no desenvolvimento ou ajustamento das crianças envolvidas nessa actividade” (Renshaw, 1984, p.21).

Em certas sociedades não existem termos para designar as relações sexuais proibidas entre parentes próximos nem aparente experiência com este tipo de comportamentos. Apesar de ser considerado um comportamento ilícito não existe um conceito explícito de incesto nem sanções específicas para este delito. Desta forma, não existe igualmente uma resposta uniforme às violações do que se convencionou chamar a «proibição do incesto». Algumas sociedades não revelam horror perante o que consideram ser o incesto e ignoram ou toleram facilmente este comportamento, como os *Mossi* do Burkina Faso; noutras, como os *Jalé* da Nova Guiné, o incesto suscita um profundo horror colectivo e é punido com a morte dos indivíduos envolvidos (Arens, 1986).

Os estudos transculturais acentuam a aparente desigualdade das sanções aplicáveis ao incesto, desde o ostracismo social entre os *Parganas Santal* da Índia, passando pela simples multa entre os *Tiv* de África até à «oferta piacular» (a expiação do acto com o sacrifício de animais) entre os *Toradja* da Oceânia (Grollog, 1984).

A Moral, enquanto conjunto de normas reguladoras dos actos individuais ou colectivos, é um instrumento de controlo do comportamento humano em sociedade. *Mas não existe uma moral inata, comum a toda a humanidade.* “Nomeadamente, o tipo de sentimento moral, a natureza da reacção à transgressão e os «mobiles» de conduta dependem, em parte pelo menos, do sistema ético de referência” (Pereira, 1983, p.192). Deste modo, não só o comportamento e a experiência moral são variáveis de acordo com o sistema ético envolvente como o próprio sistema se insere num determinado tempo histórico-cultural.

A proibição do incesto enquanto injunção moral exprime uma ética particular de acordo com o sistema ou ordem social a que se aplica e *de que faz parte*. O incesto

pode implicar a violação de valores sagrados que não são necessariamente os «nossos» valores de virtude e pecado³.

Para Needham (1977) a proibição do incesto não é, por si só, essencial e representativa das sociedades humanas isolada do seu contexto linguístico, histórico e cultural. Uma vez que a proibição insere-se no conjunto de regras coerente e variável que constitui cada sistema social não apresenta uma finalidade ou uma função universal. A explicação semântica ou funcional das regras de uma sociedade não pode ser aplicada às regras de outra sociedade. Assim, as múltiplas proibições do incesto não constituem uma classe de fenómenos sociais homogêneos susceptível de uma explicação única ou de uma teoria geral que se aplique a todas. A extrema heterogeneidade e variabilidade das situações a que se refere a «proibição do incesto» impede a sua explicação enquanto facto científico único.

Uma vez que não existe um conceito único de incesto não é o incesto que é proibido mas certas e determinadas relações sexuais entre parentes próximos definidas como incestuosas. O que constitui o incesto (ou o conteúdo da sua proibição) é variável de sociedade para sociedade, particularmente no que diz respeito aos graus de parentesco proibidos, às reacções sociais e ao âmbito de aplicação das respectivas sanções. Deste modo, não existe uma regra universal que proíbe o incesto, o que é universal é a própria existência de regras que definem a escolha dos parceiros sexuais e conjugais. Mas esta tendência para regulamentar a sexualidade na família humana não impede que aquilo que

³ "A religião apresenta um conjunto de valores que não são partilhados por todo o mundo e devem ficar lá para tornar o debate sobre a moral o mais aberto e o mais diferenciado possível. Lamento muito que o catolicismo contemporâneo, o catolicismo romano, se prenda cada vez mais a uma moral. A mensagem religiosa é uma mensagem de amor e de perdão – e de forma alguma uma lição de moral" (Monique Danto, cit. por Eduardo Prado Coelho, *Jornal Público*, 2001-3-30).

consideramos incesto na nossa cultura seja um comportamento natural e comum noutras culturas.

“(…) Pensar um indivíduo, uma família, um grupo a partir de uma proibição «universal» do incesto não é outorgar-lhe o estatuto de semelhante mas recusar-lhe uma humanidade concreta, pois, pelo menos no estado actual dos nossos conhecimentos, podemos afirmar que uma proibição «universal» tem consequências desumanas, porque é fundamentalmente não humana” (Nathan, 1992, p.36).

A existência de regras que proíbem o incesto não significa que a sua ocorrência não seja uma manifestação de cultura. A pesquisa etnográfica relatou inúmeras situações em que, apesar da sua proibição, o incesto era permitido ou prescrito em certas circunstâncias ou para certas categorias da população. A ocorrência de uniões incestuosas, ao longo da história da humanidade, foi registada no antigo Egipto, Tailândia, Hawai e Peru. Em particular, no Egipto ptolomaico, o ritual familiar que impunha o casamento entre a filha mais velha e o seu irmão era praticado, não só pela realeza, mas também na classe média, entre os funcionários, artesãos e comerciantes urbanos. Na antiga Pérsia, a regra não era a proibição mas o casamento de um homem com a sua filha ou de uma mulher com o respectivo filho (Héritier, 1989).

Na África Central, as sociedades *Azandé* concedem aos nobres o direito de casarem com as suas filhas, não obstante ser contrário ou derogatório em relação ao direito comum. A violação da regra é justificada pela necessidade de exaltar o estatuto excepcional destes indivíduos (Panoff & Perrin, 1979).

A diversidade de significações na definição, reconhecimento e resposta às relações sexuais proibidas entre parentes próximos traduz a relatividade cultural do fenómeno do incesto.

As raízes do incesto situam-se sempre numa história singular, de uma cultura, de um povo ou de uma família. O incesto não tem um sentido único, ditado por uma regra universal, comum a todas as sociedades humanas. A regra é variável consoante as sociedades e, numa mesma sociedade, consoante as épocas, visando diferentes relações e categorias ou graus de parentesco.

Cada cultura cria as regras que constituem o incesto, dá corpo ao comportamento e forma ao desejo incestuoso. No entanto, o incesto é e continua a ser entendido como único – fala-se em incesto e não em incestos.

SEXUALIDADE E LEI NA DEFINIÇÃO DE INCESTO

A definição comum de incesto, enquanto realização, acto ou comportamento humano, especificamente humano, refere-se a uma *união ilícita entre parentes próximos, em grau proibido por lei*⁴. Contudo, o termo neutro «união» é substituído, na maioria das definições, por «união carnal» ou «união sexual»⁵. É, aliás, a conotação sexual desta união ilícita que determina o sentido vulgarmente dado à relação incestuosa, quer no discurso popular, quer no discurso científico. O incesto não é definido como aliança matrimonial ou desejo sexual mas como relação sexual explícita entre duas pessoas ligadas por estreitos laços de parentesco.

O primeiro elemento que marca a definição de incesto é pois a sexualidade, o carácter sexual da união ilícita. Mas, ainda que humana, que sexualidade?

De que relação sexual falamos quando falamos em união ou relação incestuosa? A que nível se situa o comportamento sexual?

A noção de sexualidade contida nas tradicionais explicações científicas do incesto é sustentada pelas regras sociais que proíbem o casamento entre parentes próximos. A proibição do incesto é teoricamente associada à exogamia que obriga ao casamento no exterior do grupo familiar. O pressuposto de que o incesto é proibido não só para impedir a escolha do parceiro sexual mas também do cônjuge no grupo restrito dos parentes próximos significa que a união incestuosa é percebida enquanto relação sexual (presumivelmente entre sexos opostos) associada ao casamento. É, assim, possível deduzir que a proibição do incesto

⁴ Dicionário Universal

⁵ Dicionário Porto Editora, Grande Dicionário da Língua Portuguesa, Dicionário Enciclopédico Koogan Larousse Selecções, Longman Dictionary of Contemporary English, Dictionnaire Actuel de la Langue Française Flammarion.

corresponde à formulação negativa da regra da exogamia, isto é, a renúncia sexual dos membros da família impede o casamento no interior do grupo familiar. O que significa que as relações sexuais só podem ocorrer no âmbito do casamento extrafamiliar ou, por outras palavras, que só podem ser escolhidos para parceiros sexuais os indivíduos que são permitidos como parceiros conjugais.

A restrição da sexualidade ao domínio matrimonial implica que os indivíduos impedidos de se casar estejam igualmente proibidos de manter relações sexuais entre si. A proibição sexual confunde-se com a (implícita) proibição do casamento intrafamiliar. Deste modo, o incesto é ainda definido como a *união sexual entre indivíduos da mesma família para os quais o casamento é proibido pelas leis ou costumes sociais*⁶. A assimilação da relação sexual ao casamento significa que o incesto só pode ser visto como uma união – eventualmente consentida – entre indivíduos adultos de sexo diferente tendo em vista a constituição de família.

De um ponto de vista socio-biológico, o incesto é equivalente ao cruzamento ou acasalamento consanguíneo. O comportamento sexual tem como fim o sucesso reprodutivo e mede-se pelo coeficiente de consanguinidade F (ou f) que determina a fracção de genes que será idêntica devido à descendência directa. O valor adaptativo do evitamento do incesto (e da sua proibição) é justificado pela prevenção dos potenciais efeitos nefastos das desordens genéticas hereditárias. Neste sentido, poderíamos delimitar o incesto à cópula completa (com ejaculação) entre um homem e uma mulher núbil relacionados entre si por fortes laços de parentesco e excluir todas as manifestações sexuais que não visem a procriação. A sexualidade só é permitida na medida em que resulta em concepção e nascimento de indivíduos saudáveis.

⁶ Enciclopédia Britânica, Webster's Third New International Dictionary, Le Nouveau Petit Robert

As interpretações antropológicas e socio-biológicas da proibição do incesto determinam uma certa qualidade e natureza do comportamento incestuoso. A união sexual é reduzida ao âmbito do casamento tendo vista o interesse do(s) grupo(s) e a sobrevivência da unidade familiar e social e a sexualidade ao acto de procriação ou aos mecanismos biológicos destinados a assegurar a reprodução da espécie.

Como vimos, a proibição do incesto diz respeito às relações sexuais em geral e não apenas ao casamento. Ainda que a proibição sexual esteja associada à prescrição do casamento exogâmico, o seu conteúdo determina quais os indivíduos que se podem ou não constituir como parceiros sexuais e não apenas como parceiros conjugais – o que implica, por exemplo, incluir no âmbito das uniões incestuosas não só as relações heterossexuais mas também as uniões homossexuais. Por outro lado, as proibições do incesto não coincidem necessariamente com as regras da exogamia uma vez que em certas sociedades é permitido ter relações sexuais com indivíduos que são proibidos enquanto parceiros conjugais. Os possíveis cônjuges incluem-se mas não esgotam o conjunto dos potenciais parceiros sexuais – pensar de modo inverso significa reduzir o todo a uma parte.

O comportamento incestuoso enquanto acto genital reflecte uma visão comum da sexualidade enquanto instinto ou comportamento pré-formado característico da espécie humana, com um objecto biologicamente determinado (o parceiro do sexo oposto) e uma modalidade fixa de satisfação (união das partes genitais no coito). Esta concepção de sexualidade é socialmente legitimada pelo casamento, pelo vínculo matrimonial (ou contrato jurídico) que se sobrepõe ao vínculo afectivo que liga os indivíduos. Assim sendo, o pensamento científico reflecte e justifica uma tradição moral fundada na religião judaico-cristã, segundo a qual a actividade

sexual é um arranjo que não se distingue do matrimónio e apenas redimido do pecado pela reprodução (ou *re-produção?*).

O conhecimento científico perpetuou uma ordem social tradicionalmente caucionada pela religião, por exemplo, apoiando a utilização política das diferenças fisiológicas entre os povos ou extinguindo o prazer da mulher na relação sexual. Nessa medida, negou também a sexualidade enquanto elaboração cultural que não diz tanto respeito à biologia do corpo ou à actividade sexual como às palavras e imagens, aos rituais e fantasias que povoam o pensamento e o discurso dos povos.

A sexualidade não é assim expressão e sinal do «todo» humano mas objecto de «visões míopes e desfocadas», nomeadamente matrimonial ou reprodutiva, desligada da pessoa do outro, e moralista, “(...) do sexo como mal menor, da neurose perante a tensão do prazer e da obrigação de paternidade, num horizonte cultural do sexo como pecado” (Magalhães, 2000, p. 151).

Freud desliga, pela primeira vez, o instinto sexual da reprodução, a sexualidade da ética procriativa. A sexualidade não se limita aos episódios que são as actividades genitais, antes pelo contrário, abrange, desde o princípio, toda a vida afectiva do indivíduo humano. A concepção psicanalítica alargou o campo da sexualidade: em extensão, demonstrando a variedade de objectos sexuais e actividades de satisfação (nomeadamente através das perversões sexuais) e, principalmente, afirmando a existência de uma sexualidade infantil que coloca em jogo zonas erógenas, para além das genitais, destinadas à obtenção de prazer independentemente do exercício de uma função biológica; em compreensão, pela introdução da noção de pulsão e de energia sexual, actuando em fenómenos muito diversos, e por vezes muito afastados, do acto sexual.

A teoria freudiana recusa uma concepção puramente fisiológica da sexualidade (e de sexualidade infantil) apelando a estruturas intersubjectivas que preexistem à

sua emergência no indivíduo humano (Laplanche e Pontalis, 1990). A introdução do desejo, em estreita dependência de um suporte corporal (ao contrário da exigência de amor) mas satisfazendo-se com a fantasia e não com o objecto real (ao contrário da necessidade fisiológica), re-dimensiona a sexualidade contida no incesto, nomeadamente através do complexo de Édipo. Contudo, para além do papel desempenhado no desenvolvimento e na realidade psíquica do indivíduo, esta noção de sexualidade envolve uma vida (proto)fantasmática – universal porque filogeneticamente transmitida – que nos remete, tal como as interpretações antropológicas, para a origem da humanidade.

Freud, como aspirante a «cientista», não escapou à tentação de desejar uma estrutura «objectiva», nomeadamente bioquímica, para a sua teoria do desenvolvimento psicosexual nem à influência da moralidade conservadora da sua época – apesar de não ter sido nem cientificamente, nem socialmente aceite. A sexualidade é ainda marcada pela diferença anatómica que organiza as relações entre os sexos e as instituições culturais têm como função negar a liberdade do indivíduo. “O «tipo normal» vai sendo construído a partir de uma limitação de oportunidades, tornada obrigatória pelo conceito de adequação defendido por uma determinada Cultura educadora” (Vaz, 2000, p.206).

A segunda dimensão relevante na definição de incesto é «legal». O incesto não se refere a todas as uniões sexuais entre parentes próximos, mas àquelas em níveis ou situações proibidas por lei⁷

A que lei se refere a definição de incesto? A que nível ou níveis se situa a lei que proíbe a realização de uniões sexuais definidas como incestuosas?

A noção de lei assume diversos significados mas corresponde sempre a uma norma ou regra necessária ou obrigatória de carácter geral, isto é, dirigida a um

⁷ Na Austrália, por exemplo, só o incesto entre avô e neta é proibido por lei, a qual não abrange a relação sexual avó-neto (Renshaw, 1984)

conjunto mais ou menos amplo de pessoas, por contraposição às instruções ou ordens que se dirigem singularmente a uma pessoa ou a um grupo circunscrito.

A lei ou norma é, na sua essência, um «dever ser» – não o que acontece, mas o que deve acontecer. A lei é identificada no discurso comum com o direito, enquanto “(...) sistema de normas de conduta social, assistido de protecção coactiva” (Mendes, 1992, p.17). O direito é uma instância de produção normativa que estabelece limites de licitude ao comportamento humano, distinguindo-se as respectivas normas pela possibilidade do seu acatamento ser imposto através do recurso à força organizada do Estado. A ordem jurídica não existe à parte mas constitui parte integrante da mais vasta ordem normativa da sociedade, do(s) dever(es) inerente(s) à vida em sociedade.

Para Baptista Machado (1993), a necessidade de lei, de ordem, de instituições fundamenta-se numa visão antropológica do homem como ser ontogeneticamente inacabado, desprovido de meios biológicos capazes de proporcionar estabilidade à sua conduta. Desfavorecido neste aspecto relativamente aos outros seres vivos, o ser hominal necessita de instituir coordenadas de acção que, simultaneamente, lhe permitam encontrar uma definição de si próprio face à tentação e ao caos que constituem os seus instintos desordenados e inespecíficos.

“Por isso mesmo, não tem um «mundo próprio», como os outros animais, isto é, não se acha enclausurado num «envolvimento» natural biologicamente fundado. Neste aspecto, aparece-nos como um ser deficiente, caracterizado por uma *incompletude* essencial. Mas, por isso mesmo que se não acha enclausurado num «mundo próprio», diz-se «aberto para o mundo»” (Machado, 1993, p. 7).

Esta abertura ao mundo, sintoma de fraqueza e insegurança originárias, tem, por outro lado, um valor constituinte na medida em que determina uma inter-relação com o ambiente, quer natural (físico), quer cultural (simbólico), através da aprendizagem. Nesta perspectiva, é então pela possibilidade de cultura, pela sua

participação no próprio processo da ontogénese, que o homem participa na criação de si mesmo, encontra a sua humanidade. A instituição de normas que definem o certo e o errado, o justo e o injusto, o que vale e o que não vale, protege e dá segurança às relações humanas, permitindo a cada indivíduo encontrar-se e definir-se num contexto ou universo significativo. A incompletude biológica é transformada pela ordem social: a sociogénese completa a ontogénese.

No entanto, a sociedade não é só uma forma de vida necessária, por natureza, ao homem, essencial à constituição da sua humanidade, mas também uma realidade construída pelos homens, um artefacto de ordem constituído por normas ou padrões de comportamento que envolvem e dirigem as relações humanas. Uma necessidade de ordem e de normalidade a que não corresponde uma moral universal, que não significa imutabilidade cultural.

A ordem jurídica é uma entre outras ordens normativas que constituem a ordem social, fundadas em diferentes elementos deonticos: de ordem religiosa (baseada na autoridade divina), moral (baseada nos valores de bem e mal), social (baseada no trato social) ou natural (baseada na própria natureza do homem)⁸. “Os povos primitivos não distinguiam claramente estes sectores e, todo o elemento normativo se lhes apresentava com a mesma justificação (...). Foi o cristianismo que trouxe a consciência (que todavia ainda hoje não está universalmente difundida) do âmbito próprio de cada ordem normativa” (Ascensão, 1993, p. 30).

As ordens religiosa e moral são, em grande parte, intra-individuais, têm em vista o aperfeiçoamento do indivíduo, dirigindo-o, respectivamente para Deus e para o Bem. Contudo, repercutem-se também na ordem social uma vez que ordenam

⁸ O designado direito natural não é uma realidade jurídica mas um modelo do direito (ou do direito positivo), isto é, o direito que devia vigorar. “É o conjunto de normas que devia valer como direito, e sobretudo (num sentido restrito, só) aquele núcleo que devia valer como direito em qualquer sociedade humana, por corresponder a algo que em todos existe como algo a respeitar: a dignidade natural do Homem, «a eminente dignidade da pessoa humana»” (Mendes, 1992, p.35).

comportamentos exteriores e relações sociais ou eliminam elementos nocivos ao aperfeiçoamento individual. A ordem do trato social destina-se a tornar a convivência mais fluída e expressa-se pelos usos ou convencionalismos sociais. A violação destes usos provoca a reprovação social e até sanções sociais difusas, como a segregação de quem é considerado inconveniente, mas não põe em causa nenhuma regra fundamental da comunidade. Deste modo, estas outras normas distinguem-se das normas jurídicas que são igualmente reguladoras das relações interpessoais mas revestem um carácter obrigatório e são essenciais à conservação e progresso sociais. Para que a sociedade subsista e progrida não basta que existam normas mas é necessário que a essas normas seja garantida eficácia, isto é, que sejam respeitadas independentemente dos desejos e vontade dos indivíduos a que se dirigem ou, pelo menos, que o seu desrespeito seja reparado. Por outro lado, o direito retira destas outras ordens normativas muitas das suas normas, garantindo o seu cumprimento, isto é, revestindo-as de coercibilidade. Para além da lei criada deliberadamente por decisão de uma autoridade e imposta enquanto norma jurídica, também o costume (apesar de actualmente desvalorizado) é fonte directa e imediata de direito, *fontes juris essendi* – modo de formação de normas jurídicas.

O direito regulamenta assim a sexualidade humana reflectindo as normas de comportamento ditadas pelas concepções religiosas ou morais e pelos costumes sociais. E fá-lo de modo menos ou mais evidente quando, por exemplo, obriga a que uma criança seja registada com um nome inequívoco do ponto de vista sexual ou quando pune os actos que ofendem o sentimento geral de pudor ou de moralidade sexual.

O incesto é definido como um acto ilícito, contrário, quer aos costumes, quer às leis, que caracterizam cada sociedade. A investigação antropológica cedo concluiu que "(...) o tabu do incesto, em qualquer sociedade, consiste num conjunto de

proibições que tornam ilícitas as relações heterossexuais entre várias categorias de parentesco. Inclui quase sempre a proibição das relações sexuais entre irmão e irmã, pai e filha, mãe e filho” (Aberle *et al.*, 1963, p. 253). Por definição, é ilícita a união sexual de pessoas sobre as quais recai uma proibição relativa ao seu grau de parentesco. A sexualidade na família é autorizada ou não em função dos laços de parentesco consanguíneo ou de afinidade (resultantes da aliança matrimonial) estabelecidos por lei.

É ilícito, *quod non licet*, o que não vale, o que não é admitido ou não é permitido – neste sentido, o incesto consiste numa agressão à ordem estabelecida num grupo ou comunidade, por mais restritos que sejam.

A ilicitude, qualidade do acto ilícito, é entendida em direito penal como o carácter proibido do comportamento, a sua natureza violadora de um dever, a sua imoralidade ou a sua danosidade social. A consciência da ilicitude não se restringe ao âmbito penal mas a todos os domínios normativos em que se responsabiliza o indivíduo pelos seus actos. Figueiredo Dias formula o problema no sentido de saber “(...) *se é possível responsabilizar o homem* (jurídica, moral, religiosa ou socialmente) *por ter realizado uma conduta que não tomou por* (ou não sabe, ou não conhece, ou não sente que é) *ilícita* (ou má, ou imoral, ou pecaminosa, ou socialmente danosa) *ou que tomou mesmo por lícita*” (Dias, 1983, p.12). É este procedimento que permite determinar formalmente a culpa, isto é, imputar um comportamento ao seu autor de modo tal que este responda por aquele.

No caso do incesto trata-se, no imediato, de saber *em que domínio se situa o acto ilícito do indivíduo* e qual a natureza da sua responsabilidade – antes mesmo de determinar a sua consciência do mesmo.

A ilicitude do acto incestuoso pode ser deduzida da proibição sexual que recai sobre determinados pessoas da mesma família e a espécie de ilícito bem como a consequente responsabilidade variam de acordo com a natureza da norma violada.

O acto jurídico ilícito coloca o seu autor numa situação de responsabilidade penal, civil ou disciplinar, implicando a sujeição à respectiva sanção. Para ser sancionável o comportamento tem ser imputável ao seu autor, directa ou indirectamente dependente da sua vontade racional. É considerado ilícito penal ou crime o comportamento humano que lesa ou põe em perigo de lesão bens jurídicos especialmente relevantes para a vida em sociedade. Distingue-se do ilícito civil não só pela natureza da sanção mas principalmente pela valoração plena do acto, pelo desvalor atribuído à realização da vontade. A reprovação da ordem jurídica não se limita a atentar nos efeitos prejudiciais do acto mas ao acto na sua integralidade, com sanções que atingem afluivamente o próprio agente. Nos ilícitos civis, a ordem jurídica reage ao efeito desses actos mediante a reparação patrimonial dos danos e o desvalor do acto ilícito assenta predominantemente no desvalor dos seus resultados danosos (Ferreira, 1982).

A proibição legal do incesto enquanto relação sexual consentida entre adultos ligados por determinados laços de parentesco é variável de acordo com os ordenamentos jurídicos.

Na maioria dos sistemas anglo-saxónicos, o incesto foi qualificado como crime de ofensa sexual para o qual a lei comina sanção de natureza penal (Renshaw, 1984, Bagley & King, 1992, Bell, 1993). A ofensa, tal como é definida nestes sistemas, não contém necessariamente nenhum elemento de exploração ou violência e a ignorância ou desconhecimento do laço de parentesco (por exemplo, devido a uma separação precoce) é geralmente factor de isenção da responsabilidade. O consentimento é irrelevante para a acusação de incesto e ambos os participantes são igualmente culpados. A lei não faz distinção entre infractor e vítima, mas as mulheres não são responsabilizadas abaixo de um certo limite etário – 16 anos em Inglaterra e 18 anos em certos estados americanos. Não existe uniformidade relativamente aos graus de parentesco das relações proibidas

mas, de um modo geral, as relações sexuais entre os progenitores e os descendentes, bem como entre membros da mesma fratria são consideradas incestuosas. Contudo, à medida que o laço de consanguinidade se desvanece aumenta a variabilidade das relações sexuais proibidas e, conseqüentemente, a dificuldade em nomear as uniões incestuosas.

O crime de incesto nas legislações penais inglesa e escocesa refere-se exclusivamente à relação sexual – definida como o acto de penetração da vagina pelo pénis – entre um homem e uma mulher. A lei inglesa criminaliza o incesto cometido por um homem com uma mulher que sabe ser sua neta, filha, irmã (e meia-irmã) ou mãe. A mulher, com idade igual ou superior a 16 anos, é igualmente responsabilizada pelo crime de incesto quando dá o seu consentimento. A lei restringe-se ao parentesco consanguíneo – embora não proíba a relação entre avó e neto – excluindo os laços jurídicos familiares criados pela adopção. Nos casos em que a idade da mulher é inferior a 13 anos (e a acusação alega especificamente este facto) a ofensa é punível com prisão perpétua e nos restantes casos com prisão até 7 anos. Na Escócia, a lei que proíbe o incesto estende-se muito para além da família nuclear e inclui as relações tio/sobrinha e tia/sobrinho, as relações bisavô/bisneta e bisavó/bisneto bem como as relações nas famílias de adopção. As famílias reconstituídas são objecto de uma cláusula particular que impede as relações sexuais entre o padrasto ou a madrasta e os actuais ou anteriores enteada ou enteado, quando estes são menores de 21 anos ou quando coabitaram durante um período de tempo considerável antes dos 18 anos. A pena aplicável é extremamente variável de acordo com a autoridade judicial que preside o julgamento, podendo ir até prisão perpétua.

Nos estados americanos não existe uniformidade relativamente aos graus de parentesco das relações proibidas nem à idade do consentimento legal para a participação sexual. A maioria destes estados restringe o crime de incesto ao 1º e

2º grau de parentesco consanguíneo e apenas alguns incluem o parentesco por afinidade. Esta desclassificação das relações sexuais não consanguíneas reflecte, uma vez mais, o pressuposto de que o incesto deve ser proibido por motivos eugénicos.

O incesto não é tipificado como crime noutros sistemas jurídicos, como o português e o francês (Feyereisen & Lannoy, 1992, Razon, 1996). Nestes casos, a relação sexual consentida entre adultos não é um ilícito penal nem representa a violação de qualquer dever jurídico de natureza cível. A ausência do incesto enquanto figura jurídica parece significar que os legisladores não contemplaram a possibilidade de existirem uniões sexuais incestuosas ou desvalorizaram a sua existência enquanto evento atentatório dos valores e fundamentos da vida em sociedade. Por contraposição, a relação sexual entre menores e adultos que com eles mantêm uma relação de parentesco é reprimida pela lei penal enquanto abuso sexual de crianças e adolescentes. Um elemento básico na tipificação destes crimes é a circunstância de serem cometidos com ou em relação a um menor.

O Código Penal português proíbe todos os contactos de natureza sexual relativos a crianças com idade inferior a 14 anos partindo do princípio de que, abaixo desta idade, a criança não é livre de decidir em matérias de natureza sexual sendo, portanto, indiferente que os contactos tenham sido ou não praticados com o seu consentimento. Trata-se de punir as actividades que possam lesar a inocência de que é suposto serem dotadas as crianças. A imagem de inocência das crianças como fundamento da sua especial protecção nos crimes sexuais corresponde mais à imagem que dela fazem os adultos do que à experiência vivencial das crianças, isto é, à vivência infantil da sexualidade (Gersão, 1997).

De acordo com o artigo 172º do nosso Código Penal, incorre no crime de abuso sexual de crianças quem praticar *acto sexual de relevo* com ou em menor de 14 anos, o leve a praticar um acto dessa natureza consigo ou com outra pessoa. Este

crime é punível com pena de prisão de 1 a 8 anos ou, se o agente mantiver cópula ou coito anal, com pena de prisão de 3 a 10 anos. Incorre ainda no crime de abuso sexual de crianças quem praticar acto exhibicionista perante o menor ou sobre ele actuar “por meio de conversa obscena ou de escrito, espectáculo ou objecto pornográfico” ou “o utilizar em fotografia, filme ou gravação pornográficos” e exhibir ou ceder a qualquer título estes materiais (Artigo 172º, nº3). Estes factos são puníveis com pena de prisão até 3 anos, ou de 6 meses a 5 anos, se cometidos com intenção lucrativa. Acima dos 14 anos, a lei penal considera que o menor é, em princípio, livre de decidir quanto ao relacionamento sexual, reservando a sua intervenção para os casos em que o agente se encontre relativamente ao menor numa posição de autoridade susceptível de afectar a sua capacidade de decisão. As penas previstas para os crimes contra a liberdade e auto-determinação sexual (com excepção do artigo 166º) são agravadas de um terço, nos seus limites mínimo e máximo, se a vítima for ascendente, descendente, adoptante, adoptado, parente ou afim até ao segundo grau do agente, se encontrar sob a sua tutela ou curatela ou se encontrar numa relação de dependência hierárquica, económica ou de trabalho deste e o crime for praticado com o aproveitamento desta relação. Deste modo, os laços de parentesco (biológico ou legal) só constituem circunstância agravante na medida em que facilitam o abuso de autoridade ou a exploração da dependência devido à proximidade que criam entre o agente e a vítima.

As relações sexuais consentidas podem estabelecer-se impunemente entre adultos uma vez que a lei penal só intervém a partir do momento em que da situação incestuosa emerge um agressor e uma vítima digna de protecção. A qualidade de vítima é pois determinada pela menoridade e pela existência de coacção ou violência, isto é, pela inexistência de consentimento para o acto sexual.

Qual a legitimidade da regulação jurídico-penal da sexualidade?

As normas jurídicas são comandos dirigidos às pessoas, que impõem que algo se faça ou deixe de fazer, verificadas determinadas circunstâncias. A sua função, no campo da sexualidade, não é supervisionar todas as condutas sexuais nem interferir nas vidas e opções particulares dos cidadãos mas proteger a *liberdade individual* e salvaguardar a ordem pública. Isto significa que a lei deve permitir a cada indivíduo escolher de livre vontade os seus parceiros sexuais, independentemente dos credos e costumes politicamente correctos. O direito penal não tem legitimidade política para se imiscuir na livre expressão sexual de cada indivíduo, "(...) desde que as actividades sejam primeiro entre adultos, segundo em privado e terceiro sem qualquer violência (não consentida, é claro) ou coacção de parte a parte" (Beleza, 2000, p.184).

No caso dos menores aplica-se o principio da protecção absoluta ou o direito à autodeterminação sexual, uma vez que a lei consigna uma idade (ainda que variável com as circunstâncias) abaixo da qual a pessoa é supostamente incapaz do discernimento necessário para poder ou não consentir determinadas actividades. O mesmo principio aplica-se a determinadas populações especiais consideradas indefesas ou vulneráveis em função do seu estado físico ou psíquico.

O facto de determinados comportamentos sexuais serem considerados pecaminosos, moralmente errados ou censuráveis por motivos de consciência ou de tradição religiosa ou cultural não implica que devam ser legalmente sancionados – se assim fosse, por exemplo, o adultério e a homossexualidade seriam crimes. A moralidade ou imoralidade de uma preferência ou de um comportamento sexual não devem ser objecto de direito.

No caso português, a revisão do Código Penal de 1995 consagrou este princípio ao integrar os crimes sexuais, anteriormente considerados «crimes contra os bons costumes» no Código de 1886 e «crimes contra os valores e interesses da vida em sociedade» no Código de 1982, enquanto capítulo autónomo, no título dos «crimes

contra as pessoas», tornando claro que o bem jurídico a proteger não era mais os bons costumes ou os sentimentos de moralidade da comunidade mas sim a liberdade e a autodeterminação sexual.

O argumento comum de que as uniões consanguíneas têm efeitos biológicos nefastos também não justifica a proibição jurídica do incesto pois ainda que as crianças nascidas dessas uniões apresentem sérios riscos de malformação genética esse não seria um motivo para que o incesto fosse definido e punido enquanto *comportamento criminoso* – as leis não proíbem a relação sexual entre pessoas que exibem deficiências físicas ou mentais de etiologia genética nem obrigam à sua esterilização. Estes riscos existem inclusivamente nos casos em que os progenitores não são parentes próximos mas são portadores dos mesmos traços recessivos indesejáveis embora não revelem sintomas da doença. Por outro lado, nos casos de uniões entre afins ou entre pais e filhos adotivos, igualmente abrangidos pela lei que proíbe o incesto, o coeficiente de consanguinidade é idêntico ao das uniões ao acaso, o que significa igual grau de perigosidade para os descendentes.

“O direito penal, pelo seu carácter aflagrante, só deve ser usado como medida extrema, porque as suas sanções afectam o que de mais precioso há no ser humano: a liberdade, quando não a própria vida, como ainda sucede em muitos sistemas penais, e, indirectamente, pelo menos, também a honra, pelo carácter simbólico de reprovação social que comporta a qualificação como criminoso de um dado comportamento humano” (Silva, 1997, p.14).

Nos casos de abuso sexual de crianças ou adolescentes, trata-se de incriminar o abuso de poder ou autoridade dos adultos e de punir os actos de natureza sexual facilitados pelos laços de dependência (e não exclusivamente de parentesco) existentes entre os adultos e os menores. A intervenção da lei penal nestas situações justifica-se face à necessidade de proteger a criança da violência dos

adultos, principalmente daqueles que lhe estão próximos devido à natureza das relações familiares. Contudo, é também possível questionar a capacidade do Estado para proteger adequadamente os interesses individuais dos menores face aos interesses gerais da sociedade representados na lei.

O Estado, por via dos tribunais, funciona como mediador entre a ordem social e as necessidades da criança ou jovem, muitas vezes, com claro prejuízo para as últimas. Nos casos de abuso sexual intrafamiliar, a intervenção judicial conduz, muitas vezes, à prisão do pai, à institucionalização da criança, à desagregação da família. Por outro lado, a necessidade de obter provas para estabelecer as acusações e os factos constitui uma nova violência exercida sobre a vítima que conduz à sua retracção. Os interesses colectivos defendidos pela lei não são necessariamente equivalentes aos interesses do(s) indivíduo(s).

Se o abuso sexual de crianças intrafamiliar for visto não como causa mas como sintoma de uma desestruturação ou disfuncionamento familiar, o recurso à lei penal não é necessariamente a única ou a melhor solução para as vítimas. Neste caso, trata-se primeiramente de um problema de saúde, que requer uma intervenção psico-social, e não tanto de um problema de justiça ou de intervenção judicial.

As relações familiares são ainda reguladas pelas normas do direito civil que estabelecem a competência ou adequação dos indivíduos aos papéis parentais bem como as obrigações existentes entre pais e filhos e garantem a natureza contratual do casamento.

A proibição jurídica do casamento entre parentes próximos encontra-se actualmente generalizada nas sociedades ocidentais. Ainda que as legislações variem de país para país no que diz respeito aos graus de parentesco, o casamento incestuoso é proibido em todos os países e nenhuma filiação é admissível para a criança nascida deste tipo de relação – somente a mãe pode reconhecer o filho declarando-o de pai desconhecido (Plon & Roudinesco, 2000).

No Código Civil português, o parentesco na linha recta e no segundo grau da linha colateral bem como a afinidade na linha recta são impeditivos do casamento (artigo 1602º). Tratam-se de impedimentos dirimentes relativos que viciam o negócio jurídico decretando a anulabilidade do casamento, em conformidade com o artigo 1631º do mesmo Código.

Na cultura ocidental, as leis que proíbem o casamento entre parentes próximos sucedem historicamente às prescrições do direito canónico que especificavam as condições necessárias ao estabelecimento (e nulidade) da aliança matrimonial, incluindo o limite mínimo de idade, os parceiros conjugais permitidos, a necessidade de consentimento mútuo ou a sua finalidade procriativa (Brinson & Hess, 1999).

O casamento é um contrato que atribui a cada parte direitos e deveres que produzem efeitos ao nível das pessoas e dos respectivos bens materiais. O contrato marital obedece a um conjunto de regras no que diz respeito à competência ou capacidade matrimonial das partes, à celebração do acto ou à (in)validade do mesmo. Na medida em que estas regras são previamente estabelecidas por lei, o casamento pode ser considerado um acordo tripartido entre os nubentes e o Estado. Um contrato para a vida que só pode ser formalizado ou terminado mediante o acordo do Estado. Este contrato, ainda que objecto de consentimento mútuo, não corresponde a uma expressão livre e total da sexualidade, como o demonstram as situações de violação que ocorrem entre marido e mulher. Estas situações são, muitas vezes, validadas culturalmente reduzindo a mulher a um papel passivo e submisso à autoridade do homem (pai, marido ou irmão). “Em alguns países eslavos, o termo mulher maltratada não existe; inclusivamente em antigos manuais de boas maneiras explica-se aos homens como golpear a mulher sem deixar marcas ou como golpear a mulher

grávida sem que perca o feto; estes maus tratos incluem muitas vezes a violação” (Borrás & Conchillo, 1996, p.40).

A intervenção do Estado na definição das relações entre os parceiros conjugais e das expectativas entre os membros familiares é justificada pelo estatuto e importância do casamento para a sociedade. O casamento dá origem à unidade ou célula familiar primária constituída pelos cônjuges e pelos filhos/as nascidos dessa união. Os indivíduos que assim constituem a família nuclear (e a que se podem acrescentar outros) estão unidos não só por laços afectivos mas também por uma rede precisa de laços legais.

Todas as sociedades reconhecem e distinguem o casamento enquanto união legítima entre um homem e uma mulher. Uma das características universais desta união é que ela não se origina nos indivíduos mas nos respectivos grupos (famílias, linhagens, clãs, etc) e, muitas vezes, sem o consentimento dos próprios indivíduos. Ainda que o casamento dê origem a uma (nova) família, são as famílias que geram (e gerem) os casamentos como dispositivos sociais ou legais para estabelecer uniões ou alianças preferenciais. No casamento não se cruzam apenas as personalidades individuais mas também as heranças familiares.

As considerações sexuais não são então de importância fundamental para o casamento comparadas com os interesses e necessidades de ordem política (ou religiosa), económica e social dos grupos. A família não é uma organização natural (e espontânea como o desejo sexual) mas artificial ou cultural, isto é, um produto da capacidade inventiva do homem. O próprio processo de descendência consanguínea só pode realizar-se alicerçado no processo social de afinidade ou nos critérios de reconhecimento da filiação. A sociedade humana, constituída pela pluralidade de famílias, organiza-se e sobrevive a partir destes marcos artificiais de obrigações e proibições que estabelecem a sua natureza contratual e a distinguem do mundo animal. Contudo, o valor social da união conjugal não se confunde com

a manifestação da sexualidade individual que, uma vez mais, não se esgota no domínio matrimonial.

Ao nível jurídico, a lei distingue claramente a união conjugal da união sexual incestuosa. Mas os motivos a que os legisladores recorrem para justificar a proibição do casamento entre parentes próximos são ainda retirados das explicações antropológicas e sociológicas da proibição do incesto. Por um lado, motivos de ordem social ou moral, face ao risco de desordens familiares que o casamento entre indivíduos que vivem juntos ou muito próximos é susceptível de provocar. Por outro lado, motivos de ordem biológica ou genética, face ao grave risco que correm as crianças nascidas destas uniões (Feyereisen & Lannoy 1992).

A proibição do casamento entre parentes próximos é virtualmente universal mas, como vimos, não pode ser confundida com a proibição do incesto. Paradoxalmente, este tipo de casamento é considerado um ilícito civil e reprimido pelo desvalor dos seus efeitos (e não do acto em si) e não um ilícito penal, isto é, gravemente lesivo da ordem social. Por outro lado, podemos dizer que a proibição do incesto torna-se «fonte de direito», na medida em que, ditada pelo costume ou prática social, corresponde a um comportamento que é agido/omitido com a convicção de que é obrigatório, que poderia ser imposto pela força jurídica. Isto é, a maioria das pessoas não pratica o incesto mas acredita que este é proibido por lei.

O incesto definido enquanto relação sexual não corresponde à transgressão de uma proibição que se aplica ao casamento entre parentes próximos. A sexualidade extravasa não só o domínio matrimonial como também o domínio jurídico, apesar de existirem leis, quer de natureza cível, quer de natureza penal, que regulamentam as suas manifestações reais.

O incesto é incompreensível quando se confunde sexualidade com casamento e se associam leis a princípios morais. Como se a sexualidade só pudesse ser assumida no contexto do casamento, como se a relação sexual se reduzisse ao

coito com fins exclusivamente procriativos, como se o incesto se limitasse à passagem ao acto sexual.

O ABUSO SEXUAL

O abuso sexual de crianças não é um facto recente na história da Humanidade, mas só recentemente foi assumido em toda a sua extensão como um problema social, pelo menos, nas sociedades ocidentais. Do conhecimento de que o abuso ocorria enquanto prática educativa ou cultural até ao reconhecimento da sua ocorrência, à aceitação da sua frequência ou à compreensão das respectivas consequências no desenvolvimento da criança percorreu-se um longo caminho.

Parece consensual que este «dar-se conta» de que existe abuso, esta tomada de consciência dos actores sociais, não se deveu a um aumento real do número de casos mas antes a uma mudança do discurso -- e não tanto do pensamento! -- acerca da sexualidade, em geral, e dos direitos da criança, em particular. O que demonstra a necessidade de continuar a questionar as ideias feitas, des-construir os conceitos teóricos que presidem toda e qualquer prática no domínio da actividade humana.

Um dos primeiros a descobrir o abuso sexual de crianças foi Freud, na pré-história da aventura psicanalítica (1895-1897). As cenas ou experiências sexuais infantis relatadas pelos seus pacientes permitiram a elaboração da teoria da sedução, através da qual procurou explicar o mecanismo do recalçamento. A teoria da sedução começou, pois, por ser uma descoberta clínica centrada num traumatismo de natureza sexual ocorrido na infância. O trauma produzia-se em dois tempos, separados pela puberdade: o da sedução propriamente dita, em que o acontecimento sexual era imposto à criança a partir do exterior, geralmente por um adulto, sendo aquela incapaz de integrar a experiência e um segundo tempo, em que um novo acontecimento, nem sempre de natureza sexual, fazia ressurgir, por

associação, a recordação da cena de sedução propriamente dita, conduzindo ao recalçamento da excitação endógena que a acompanha. A cena de sedução é vivida passivamente pela criança na medida em que não evoca qualquer resposta ou representação sexual. Nesta teoria, a experiência infantil é ainda pré-sexual mas o objecto de recalçamento é já a recordação e não o acontecimento traumático.

A hipótese de que as cenas reais de sedução desempenham um papel determinante na etiologia das neuroses foi preterida a favor da reconstrução fantasmática, da progressiva descoberta da sexualidade infantil e do complexo de Édipo. É comum considerar que a desvalorização da realidade externa do trauma resultou na afirmação da realidade psíquica – da fantasia inconsciente e do próprio movimento psicanalítico – e contribuiu para a desacreditação das vítimas de abuso. Com o triunfo de Édipo, as cenas de sedução passaram a ser vistas como produto da incapacidade da criança para distinguir a realidade dos seus próprios desejos sexuais, as denúncias passaram a ser consideradas fantasias infantis ao invés de descrições reais. Tornou-se corrente dizer que a criança está na fase edipiana, que a venceu ou que a vencerá como se de uma doença infantil se tratasse e da qual deve ver-se livre.

Freud parece nunca ter abdicado de procurar uma fundamentação para a realidade psíquica da recordação, recusando atribuir ao fantasma um papel decisivo na emergência da vida sexual da criança. Contudo, essa base «real» da sedução não se situou na história do indivíduo mas na história colectiva da espécie humana, no crime original de *Totem e Tabu*. A sedução seria mais do que uma fantasia individual, seria uma proto-fantasia, restos mnésicos de uma vivência primitiva transmitidos por via hereditária (Laplanche & Pontalis, 1990).

Ferenczi renova a importância da teoria da sedução e do traumatismo sexual, confirmando o seu impacto no desenvolvimento da personalidade. A criança, que se encontra num estado de ternura e amor objectal passivo, é seduzida pelo adulto

que fala a linguagem da paixão e do amor genital. Falando também da relação de confiança que se estabelece entre o analista e o paciente, Ferenczi instiga a corporação analítica a reconhecer a existência de seduções reais e o carácter patogénico do trauma sexual e critica as atitudes de neutralidade benevolente que reproduzem a hipocrisia social. Esta comunicação, realizada no XIº congresso da *International Psychoanalytical Association*, em 1932, suscitou fortes resistências e duras críticas por parte da ortodoxia freudiana que tentou mesmo impedir a sua apresentação. O próprio Freud procurou dissuadir Ferenczi a publicá-la e Ernest Jones recusou a sua publicação no *International Journal of Psycho-Analysis*, temendo que pudesse prejudicar a «causa» psicanalítica (Plon & Roudinesco, 2000).

O problema do abuso sexual só viria a ser seriamente re-descoberto no contexto dos maus tratos a crianças, nomeadamente a partir das investigações sobre o abuso físico. A criança maltratada revelada por Kempe e Fontana na década de 60 teve o condão de despertar não só o interesse científico e a intervenção clínica mas também a consciência pública no domínio da protecção da criança. Contudo, no que diz especificamente respeito à vitimização sexual, o verdadeiro empurrão terá sido dado nos anos 70 pelo movimento feminista que arregimentou as denúncias de mulheres adultas que tinham sido sexualmente abusadas pelos pais durante a infância. Estes testemunhos foram validados pelas teorias feministas com o pressuposto de que os adultos eram capazes de recordar realisticamente os acontecimentos e as experiências infantis. A interpretação do abuso sexual superou a sua explicação científica e foi erguida como uma bandeira contra as estruturas sociais patriarcais que oprimiam as mulheres.

“Sem uma compreensão da supremacia masculina e da opressão feminina é impossível explicar porque é que a maioria dos perpetradores do incesto (tios, irmãos mais velhos, padrastos e pais) são machos e porque é que a maioria das

vítimas (sobrinhas, irmãs mais novas e filhas) são fêmeas. Sem uma análise feminista, não se é capaz de explicar porque é que a realidade do incesto foi durante tanto tempo suprimida por supostos investigadores profissionais responsáveis, porque é que a discussão pública do assunto teve que aguardar o movimento de libertação das mulheres ou porque é que os recentes apologistas do incesto tornaram-se populares nas revistas para homens” (Herman, 1981, p.9).

O abuso sexual de crianças adquiriu assim um sentido que viria a reflectir-se profundamente nas construções culturais sobre o poder, a sexualidade ou a natureza da vitimização.

A partir da década de 80 assistiu-se à difusão e até «vulgarização» do fenómeno, principalmente através dos meios de comunicação social que juntaram no mesmo saco manifestações tão díspares como a pedofilia, a violação ou a prostituição infantil. No nosso país, como sempre, as «novidades» chegaram talvez um pouco mais tarde mas ainda assim eivadas do mesmo «sensacionalismo». Contudo, a crescente divulgação e exposição de situações de abuso motivou um maior envolvimento não só dos investigadores e dos profissionais mas também dos políticos e das autoridades policiais e judiciais.

O abuso sexual de crianças foi finalmente encarado como um problema real da nossa sociedade que urge detectar e combater por todos os meios. O entusiasmo que o fenómeno suscitou reflectiu-se não só na exponencial denúncia de alegados casos de abuso mas também na produção de inúmeras investigações científicas sobre a sua prevalência, as características das vítimas e dos abusadores, a sua gravidade ou consequências a longo prazo.

O termo «abuso sexual de crianças» passou fazer parte do discurso corrente, como se significasse um objecto ou uma síndrome perfeitamente delimitada e reconhecível a partir de um conjunto invariante de sinais e sintomas. No entanto, a sexualidade, em geral, e as experiências sexuais infantis, em particular, são

avaliadas de acordo com normas morais, implícitas ou explícitas, que determinam o que é apropriado ou socialmente inaceitável. A definição de abuso sexual de crianças assenta num julgamento normativo acerca do que é ou não um comportamento sexualmente abusivo e da diferença de idades que se deve verificar entre o abusador e a vítima.

O abuso implica sempre a passagem ao acto sexual ou apenas um toque, uma carícia, uma alusão verbal ou mesmo um olhar? Deve ser avaliado em função de critérios externos, como o contacto corporal ou genital, ou de critérios internos, como a vivência subjectiva dos participantes?

A dificuldade em estabelecer critérios de avaliação que permitam uma adequada acção psico-social e judicial não é resolúvel com uma descrição legal dos crimes sexuais, pois nem todas as crianças identificam a natureza sexual dos comportamentos abusivos e os respectivos danos ou perturbações são variáveis de criança para criança.

O abuso implica sempre a participação de um adulto e de uma criança ou pode também ocorrer entre um adolescente e uma criança ou mesmo entre crianças? A menoridade, a partir da qual se define o conceito de vítima, deve ser avaliada em função de critérios objectivos, como a idade cronológica, ou de critérios subjectivos, como a maturidade, a capacidade intelectual ou a organização da personalidade?

O acto abusivo é atribuído principalmente aos adultos, sendo poucos os estudos que caracterizam os adolescentes ou as crianças abusadoras. Enquanto que as leis estabelecem um limite de idade mais ou menos preciso para criminalizar o abuso infantil (por exemplo, 14 ou 16 anos), a maioria das investigações postula uma diferença de idades de 5 anos entre abusador e vítima para considerarem uma actividade sexual como abusiva (Frosh & Glaser, 1998).

A variabilidade de pontos de vista reflecte-se nas diferenças registadas no que diz respeito à incidência ou amplitude do fenómeno, no diagnóstico e avaliação

clínica das situações de abuso e no modo como os putativos abusadores são denunciados e perseguidos pelas autoridades. As taxas de prevalência do abuso obtidas pelas investigações de natureza epidemiológica variam entre os 6 e os 62% nas mulheres e entre os 3 e os 31% nos homens (Bentovim & Smith, 1994).

A facilidade com que se fala de abuso esconde a dificuldade em assumir e validar as situações abusivas.

A existência de uma noção clara e precisa acerca do que constitui um abuso sexual revela-se necessária pela ligação que existe (ou deve existir!) entre a investigação científica, a intervenção clínica e a intervenção social, ao nível legislativo, político e operativo (repressão penal dos agressores, condições de denúncia, programas de prevenção, estruturas de acolhimento e de apoio às vítimas, etc). Principalmente ao nível clínico e social, a exigência de critérios de intervenção é necessária para que os seus efeitos no bem estar da criança sejam mais positivos do que negativos. Esta exigência não visa superar as diferenças de perspectiva e os interesses profissionais dos diferentes intervenientes nem sequer procurar um consenso imediato na avaliação e resolução de cada caso concreto mas, pelo contrário, explicitar o lugar das diferentes intervenções que, precisamente por tratarem de casos difíceis de avaliar e resolver, devem ser articuladas de um modo coerente e equilibrado.

A primeira dificuldade surge quando se observa a variedade de expressões utilizadas com o mesmo significado e para designar o mesmo conjunto de factos e actos abusivos de natureza sexual: sevícias sexuais, violência sexual ou violação, exploração sexual.

A expressão «abuso sexual de crianças» parece ter a vantagem de não reduzir o fenómeno, nem às sevícias sexuais, cuja natureza e gravidade excluem certas atitudes abusivas como a incitação verbal à actividade sexual, as conversas eróticas ou o visionamento de filmes pornográficos, nem à noção de violência

aparente ou manifesta que se verifica nas violações e nem sempre acompanha outros actos abusivos como as carícias ou os beijos eróticos, a masturbação e o exibicionismo público ou privado. Por outro lado, a «exploração sexual» parece mais adequada para definir o conjunto de actos que implicam o comércio sexual e a utilização de crianças como a pornografia, a prostituição infantil ou o tráfico de crianças (Oca, 1990).

Abuso, do latim, *abusus*, significa, etimologicamente, mau uso, isto é, cometer um abuso significa fazer um mau uso do seu poder, enganar alguém abusando da sua credulidade. A definição mais adequada de abuso sexual refere-se ao envolvimento de crianças e adolescentes imaturos e dependentes em actividades sexuais que não podem compreender em absoluto e para as quais são incapazes de dar um consentimento informado ou que violam as proibições sociais associadas aos papéis familiares (Kempe & Kempe, 1978).

Esta noção de abuso releva a ausência do *consentimento* esclarecido da vítima, que desconhece o verdadeiro sentido das actividades propostas pelo abusador devido a limitações cognitivas próprias do seu nível de desenvolvimento e responde de acordo com as suas próprias necessidades e referências experienciais – a «confusão de linguagens» entre a paixão e o amor genital falado pelo adulto e a necessidade de contacto e ternura da criança. Para além da imaturidade, a liberdade para consentir o acto sexual é também estrangida pela dependência física e/ou afectiva que une a vítima ao abusador. Deste modo, o abuso sexual é um abuso de poder do mais «forte», em particular dos adultos a quem a criança atribui intuitivamente um saber sobre a vida, sobre o que é o bem e o mal. A ligação de dependência cria as condições necessárias à coacção do abusador que não se manifesta exclusivamente através da agressão ou da ameaça física mas inclui a sedução, a chantagem, a valorização da criança ou a

argumentação intelectual acerca da liberdade sexual, que equivalem a uma violência moral (Becker & Hayez, 1998).

O adulto abusa sempre da confiança da criança na medida em que abusa do estatuto de educador que lhe foi conferido, implícita ou explicitamente, pela sociedade. O adulto é sempre o responsável pelo abuso sexual pois encontra-se numa posição de superioridade relativamente à criança. Este abuso não diz respeito apenas à transgressão das regras ou dos papéis atribuídos aos membros da família mas também à qualidade da relação que tem apenas como objectivo a satisfação narcísica do abusador. A criança é enganada pelo adulto uma vez que não é investida enquanto sujeito de relação mas como objecto de gratificação sexual. Esta intenção ou finalidade do abusador constitui um critério mais válido do que a descrição de comportamentos sexualmente abusivos, permitindo incluir situações em que as crianças podem não ter consciência do abuso, como por exemplo o «voyerismo», e diferenciar situações em que uma atitude educativa pode desencadear involuntariamente uma estimulação sexual no adulto ou na criança. Por outro lado, se a idade do consentimento sexual não pode ser definida por lei, a ausência de consentimento parece um critério mais adequado para avaliar a ocorrência de abuso do que uma diferença de idades cronológicas na medida em que considera a relação de dependência que existe entre abusador e vítima. Todas as relações de dependência física ou afectiva implicam um diferencial de poder que pode ser mais explícito e óbvio no caso dos adultos mas que se verifica também com os adolescentes ou outras crianças que constroem moralmente e/ou manipulam intelectualmente as vítimas, habitualmente crianças mais jovens.

O abuso sexual é habitualmente classificado como incesto ou intrafamiliar quando envolve um membro da família nuclear ou alargada ou um adulto que desempenha uma função parental e extrafamiliar quando envolve um adulto

conhecido da criança, um desconhecido ou uma rede de exploração sexual (Dubé & St-Jules, 1987).

A análise estatística dos resultados de várias investigações obtidos a partir das denúncias das vítimas revela que a maioria dos abusos são extrafamiliares: em média, 47,8% são perpetrados por conhecidos das vítimas, nomeadamente amigos, vizinhos ou namorados/as e 23,4% por desconhecidos. Os abusos cometidos por figuras parentais ou familiares próximos são menos comuns do que os que envolvem outros membros da família: 3,3% pelos pais naturais, 2,7% por padrastos, 4,5% por irmãos e 18,3% por outros familiares. Contudo, os abusos intrafamiliares são normalmente mais intensos e repetidos ao longo do tempo do que os abusos extrafamiliares (Fergusson & Mullen, 1999).

Os abusos intrafamiliares têm consequências psicológicas mais graves para a vítima do que os abusos extrafamiliares. No período pré-púbere, podem gerar comportamentos *border-line* e psicóticos, nomeadamente quando envolvem a mãe e o filho, ou tendências suicidas potencialmente crónicas. Se ocorrem na adolescência produzem graves problemas emocionais associados a repetidas tentativas de suicídio ou comportamentos delinquentes em que o agir sexual é frequente, podendo conduzir à prostituição (Huard, 1988).

A dificuldade de integração social e a manifestação de condutas desviantes, como o alcoolismo e a toxicod dependência, são consequência da vitimização prolongada característica dos abusos intrafamiliares e traduzem uma exclusão simbólica da comunidade humana (Lopez, 1997).

O abuso sexual na família é vivido no segredo, é o mais escondido dos actos abusivos e, talvez por isso, o menos denunciado. O isolamento social que caracteriza as famílias abusivas é concomitante com uma visão ameaçadora da sociedade que limita a participação dos membros familiares nessa mesma sociedade. O segredo tem como função manter a coesão familiar e proteger a

família do julgamento exterior. "Nestas famílias não é o incesto que é proibido, muitas vezes ele é perfeitamente tolerado e conhecido pela mãe da criança, cúmplice ou ela mesma mergulhada numa convivência inconsciente com o pai «sedutor», mas é a palavra sobre o acto que é tabu: «Isto não deve sair da família»; o tabu protege o totem" (Sabourin, 1992, pp.215-216).

Nas famílias abusivas, a regra social e moral é substituída por uma regra familiar que se reduz e resume ao respeito pelo segredo. A sexualidade mantém-se primitiva e não diferenciada, o erotismo ausente, o jogo, o humor e o prazer são excluídos. Existe uma confusão ao nível das fronteiras entre as gerações, dos papéis e das identidades dos membros da família, uma ausência de limites físicos e afectivos adequados ou a fixação de limites desadequados. A organização e estrutura do sistema familiar impõe-se às necessidades individuais dos membros familiares.

O abuso sexual de crianças implica sempre um abuso da autoridade do adulto, é menos um abuso de natureza sexual do que a expressão sexual de um abuso de poder. Mais do que um acto de violência ou de violação, traduzido no coito forçado, o abuso, mesmo quando cometido por desconhecidos, envolve um aproveitamento da idade, ingenuidade e relação da criança com as pessoas mais velhas. O adulto encontra-se sempre numa posição de ascendência relativamente à criança devido à sua função, estatuto ou filiação. Nesta perspectiva, não existe qualquer diferença entre o abuso cometido por um pai ou por um padrasto e o abuso cometido por um desconhecido da criança.

As consequências do acto abusivo não dependem do laço de consanguinidade ou parentesco mas do laço de dependência física ou afectiva existente entre a vítima e o abusador e serão tanto maiores quanto mais tempo o fenómeno permaneça escondido ou não seja reconhecido, a experiência não seja verbalizada

e elaborada ou não ocorra a activação da protecção no contexto primário e no contexto social.

QUE INCESTO?

Na nossa sociedade, os sentimentos de horror e aversão ao incesto estão associados à transgressão de uma regra que é considerada universal, essencial à ideia colectiva de humanidade. Contudo, uma regra cuja origem permanece desconhecida, sem uma única explicação científica satisfatória.

O desenvolvimento do conhecimento científico do homem, o pensamento e o discurso científico sobre a proibição do incesto traduziram-se na negação da realidade do incesto. O incesto foi votado ao silêncio, como se o corpo social não pudesse continuar a funcionar tendo conhecimento que o homem é capaz desse comportamento «animal». Este conhecimento teórico «negativo» caucionou o valor imoral do incesto tradicionalmente perseguido pela religião judaico-cristã.

O incesto adquiriu o sentido de uma perversão da natureza humana que encobriu a ocorrência de abusos sexuais de crianças no seio da família. A sua descoberta é alvo de espanto e sobressalto na opinião pública, partilhados pelos profissionais da saúde, da justiça ou da acção social que avaliam e intervêm nas situações de maus tratos infantis.

A condenação social/moral do incesto impediu ou, pelo menos, dificultou a revelação e denúncia do abuso sexual de crianças intrafamiliar. Outros actos abusivos de natureza sexual exercidos contra as crianças, ainda que socialmente reprovados, não carregaram o peso da vergonha e da tragédia associadas ao incesto. A «satanização» do incesto agrava o sentimento de culpa da vítima, é igualmente uma agressão silenciosa, uma forma de vitimização secundária. Mais do que o medo do castigo pela transgressão de uma regra social, o medo da repulsa social dão um sentido ao silêncio, perpetuam a impossibilidade de

verbalizar e pensar o abuso. A dificuldade em denunciar o abuso deve-se tanto à dificuldade da vítima em falar como à dificuldade dos outros em ouvir.

O sentido particular que a passagem ao acto incestuoso adquire na história de cada indivíduo – muitas vezes, ele próprio vítima de abuso sexual durante a infância – foi confundido com o sentido universal atribuído à violação da regra social. Os pais abusadores são vistos como «loucos», «monstros», «criminosos» como se pudessem pôr em causa a organização e os fundamentos da própria sociedade. Uma imagem confirmada pela tendência para classificar estes abusadores na categoria de pedófilos. Contudo, a organização intrapsíquica do pedófilo, que não abusa dos seus próprios filhos, situa-se definitivamente no quadro da perversão mas não existe um perfil psicopatológico nem uma sintomatologia verdadeiramente específica do pai abusador senão a dificuldade em submeter-se à regulação da sexualidade imposta pela cultura. O facto destes indivíduos abusarem frequentemente de outras crianças que não os próprios filhos demonstra a impossibilidade de respeitarem as normas colectivas referentes à sexualidade (Feyereisen & Lannoy, 1992).

Na maioria das famílias abusivas, o pai é descrito como um homem irrepreensível, discreto, com poucos contactos sociais e defensor dos valores tradicionais. A vida sexual do casal é insatisfatória mas ele não procura uma compensação no exterior: é um homem de hábitos, que se refugia junto dos seus. Pode ser um indivíduo introvertido, submisso na sua actividade profissional e autoritário e possessivo em casa ou frágil e dependente da sua mulher. Os membros da família consideram-no, por um lado, um ditador insuportável e, por outro lado, um «mole», excluindo-o de toda a intimidade. Em qualquer dos casos, este homem caracteriza-se por uma imaturidade afectiva e psicosexual, que é aparente ou mascarada por uma boa imagem social. A mãe é descrita como uma personalidade dependente e passiva, incapaz de se assumir como esposa e como

mãe, demitindo-se das tarefas familiares. Contudo, pretende e acredita que é uma boa mãe, capaz de proteger os filhos. Por detrás da depressão ou passividade, existe um desejo de controle da família. No exterior é, muitas vezes, uma mulher forte, assumindo funções activas e responsáveis na vida social. No entanto, e apesar das evidências, ignora ou nega a situação abusiva que permite compensar as suas próprias insuficiências na relação conjugal (Drouet & Rouyer, 1986).

Trata-se, pois, de gente simples e vulgar, por vezes exemplares nos seus papéis e obrigações profissionais, que não põem em causa a ordem pública, pelo contrário, estão integrados e são respeitados na comunidade e encontram-se em todas as zonas geográficas e estratos socio-económicos.

O drama do incesto não é a transgressão de uma regra social mas de um interdito afectivo que permite o desenvolvimento de limites internos fundamentais para a personalidade do indivíduo. A lei universal, comum a todos os indivíduos humanos, é (intra)psíquica. O interdito do incesto desfaz um estado simbiótico centrado no corpo-a-corpo e na satisfação das necessidades pela mãe. A triangulação introduzida pelo pai constitui uma barreira que reenvia o sujeito a si mesmo permitindo-lhe desejar, falar, simbolizar, ser ele próprio. O interdito não é fundamental para a organização da sociedade mas do indivíduo. O incesto converte-se num abuso na medida em que impede o indivíduo de escolher o seu próprio destino. O fundamento ético da condenação do incesto não deve ser a imoralidade do acto ou as suas consequências sociais mas a interferência na liberdade individual.

Verificámos que os termos incesto e abuso sexual intrafamiliar são usados indiscriminadamente no âmbito das investigações e teorias sobre os maus tratos infantis. O incesto é estudado como uma forma de abuso sexual de crianças que ocorre no interior da família.

Faz sentido falar em incesto quando falamos em abuso sexual de crianças?

O incesto é uma relação sexual, sem coerção nem violação, entre indivíduos da mesma família, parentes consanguíneos ou afins no grau proibido pelas leis que caracterizam cada sociedade. Uma relação sexual consentida entre dois adultos mas proibida por uma regra social.

Ao nível antropológico, a «proibição do incesto» diz respeito à possibilidade de concepção de descendentes, quer pelo potencial caos que introduzem nas relações familiares e sociais, quer pelo risco de degenerescência do património genético da família. Na maioria das sociedades ocidentais, o incesto não é proibido por lei mas sim o casamento entre parentes próximos.

A noção de abuso é mais ampla porque não se limita às relações sexuais (genitais) podendo incluir qualquer acto do abusador que visa a obtenção de uma satisfação sexual e implica sempre a ausência de consentimento por parte da criança. O abuso diz respeito às relações de dependência e poder que se estabelecem entre o abusador e a vítima. As leis penalizam a relação assimétrica e a discrepância de comportamentos entre os parceiros sexuais ou as actividades sexuais obtidas por meios que afectam a livre vontade da vítima.

O incesto é uma construção cultural, reflecte as concepções sobre a sexualidade, as relações interpessoais, a ordem (e desordem) familiar num determinado sistema ou contexto sociocultural. O que é considerado incesto não é universal mas variável de acordo com as proibições sexuais características de cada cultura. A relação sexual entre parentes próximos só é incestuosa em função dos graus de parentesco proibidos pelas leis ou costumes sociais.

O abuso sexual intrafamiliar não implica uma relação de parentesco entre o abusador e a vítima mas o desempenho de uma função parental. O casal que dá à luz uma criança origina uma família, pela presença de um terceiro que simboliza a união conjugal mas também pela introdução da função parental. Em todas as culturas, o núcleo familiar tem por base uma ligação simbiótica entre a criança e a

mãe ou a figura que a alimenta, apoia e protege. A mãe enquanto primeiro objecto de amor da criança é aquela que desempenha a função maternal. A função paternal, na nossa cultura desempenhada habitualmente pelo pai natural – nas sociedades matriarcais, pelo irmão mais velho da mãe – é separadora, institui o outro na relação entre a mãe e a criança. O pai é aquele que nomeia a criança, inscrevendo-a numa linha genealógica, e aquele que a reconhece e adota pelo seu nome. A lei que o pai personifica sujeita não só a criança mas também a mãe, que deve desapropriar-se daquela coisa que não é sua mas um sujeito de direito(s). Ao interditar a fusão-confusão original, o pai abre à criança as portas do parentesco, permitindo a descoberta de uma mãe que é esposa do pai e de um pai que é marido da mãe. Mas a palavra do pai só é construtiva na medida em que ele próprio se submete à lei que transmite, ao seu lugar simbólico, à sua função social.

A função parental consiste em dar vida, em ajudar a criança dependente a ganhar a sua autonomia pessoal e social. A função maternal é protectora, a função paternal é separadora, independentemente do sexo ou parentesco dos indivíduos concretos que as desempenham.

O incesto consentido entre dois adultos *não é abuso*, ainda que incorra na violação de uma proibição que sanciona as relações sexuais socialmente (in)aceitáveis. Por outro lado, a relação sexual entre um adulto e uma criança é *sempre um abuso*, ainda que não corresponda à transgressão da proibição do incesto enquanto regra social. Tratando-se de realidades distintas, o sentido do incesto na cultura ocidental contaminou o pensamento e o discurso sobre os abusos sexuais de crianças na família.

Numa análise global de um conjunto de artigos de jornal publicados sobre o abuso sexual de crianças, Markowitz (1990) considera que estes factos sociais são construídos a partir dos modelos culturais e das teorias implícitas sobre o funcionamento e as estruturas da sociedade – a família, a organização da justiça, a

prevenção contra o crime, a protecção da criança maltratada, a repressão dos criminosos. Os abusos sexuais intrafamiliar e extrafamiliar são difundidos de modo diferente: o primeiro é integrado no âmbito dos maus tratos às crianças, o segundo é assimilado aos problemas gerais da violência sexual e da violação. A distinção diz também respeito à própria forma dos artigos e aos procedimentos usados para dar a notícia. No caso dos abusos extrafamiliares procura-se comover o leitor, fazê-lo viver o «suspense», partilhar a emoção e a revolta da família a propósito de cada caso específico. Os artigos consagrados especificamente aos abusos sexuais intrafamiliares são menos numerosos e, ao contrário dos anteriores, são construídos com sobriedade e apresentam-se maioritariamente sob a forma de dossiers, insistindo menos no caso preciso e mais nos problemas sociais levantados por este tipo de casos. Estas diferenças revelam uma visão do mundo própria da nossa cultura, envolvem o olhar da sociedade sobre o seu próprio funcionamento e sobre a sua capacidade para compreender o incesto e intervir no abuso sexual de crianças intrafamiliar.

A forma como a sociedade vê e reconhece o abuso sexual intrafamiliar é mais condicionada pela regra que proíbe o incesto do que pela protecção da criança. Contudo, não é o incesto em si que constitui a verdadeira patologia mas o tipo de organização e comunicação da família abusiva e as carências afectivas dos seus membros individuais. A passagem ao acto é consequência e não causa de um funcionamento familiar que impede a diferenciação dos indivíduos. Este facto reflecte-se na avaliação das situações abusivas e suas consequências no desenvolvimento psicosexual da criança bem como nos traumatismos secundários, por vezes mais graves do que o próprio abuso, causados pelas intervenções clínicas, sociais e judiciais. O silêncio público sobre o incesto perpetua o segredo familiar sobre o abuso. É necessária uma atitude de neutralidade, curiosidade e

respeito perante o abusador e a família que permitam compreender (e não desculpar!) a dinâmica relacional abusiva sem a condenação moral do incesto.

“Pode-se dizer que o verdadeiro reconhecimento pela família dos factos do incesto é a chave de qualquer terapia realizada com os membros do sistema familiar. Uma vez reconhecida a realidade do incesto, com todas as consequências que implica para cada um, então abre-se uma possibilidade de futuro para estas famílias” (Igodt, 1989, p.123).

O abuso sexual é uma forma de poder e controle do outro, um abuso da autoridade inquestionável atribuída ao adulto sobre as crianças. A criança abusada não é mais do que um objecto para o abusador. O abuso reflecte não só as atitudes e as práticas sociais face às crianças mas também o modo como as relações sexuais são reguladas num determinada sociedade.

A cultura ocidental é herdeira de uma sociedade vitoriana sexualmente repressiva, de submissão quase absoluta da mulher ao marido, dos filhos aos pais. A obediência a regras sociais e morais com pouca ou nenhuma relação com a realidade faz com que a sexualidade seja vivida de forma angustiada e escondida. A proibição do aborto é mais o (um) reflexo de uma concepção moral do que de um interesse pela vida e pelo bem-estar da criança ou da família.

A sexualidade é mais complexa e mais urgente do que as leis ou normas que querem enquadrá-la, é uma dimensão da personalidade, uma forma privilegiada de comunicação e relação interpessoal. Uma cultura, uma religião ou um costume fundadas na repressão sexual actuam sempre como obstáculos a uma vivência livre e harmoniosa da sexualidade, produzem sempre maiores parafilias e desajustes sexuais. Estes desvios são menores em culturas em que a sexualidade pode ser vivida naturalmente, sem medo nem vergonha, como expressão do afecto e intimidade que une duas pessoas, num clima de respeito pela liberdade do outro.

A solução não consiste na abolição de regras e restrições à sexualidade e muito menos na liberalização das relações sexuais na família. Mas implica mais uma aprendizagem de controles internos que permitam diferenciar o eu do(s) outro(s) do que a criação de controles externos destinados a anular as diferenças entre o eu e o outro(s). A educação sexual não passa só por uma maior abertura social à sexualidade mas por uma compreensão do lugar que ocupa na vivência das relações interpessoais.

“Em verdade, não há como educar as crianças à margem dos afectos. Educar para a relação com os outros supõe que a experiência da humanidade se tenha traduzido em regras que sustentam uma relação ética de uns com os outros.

Educar para os afectos implica crescer com todos os afectos: os bons e os que pareçam maus. Educar com afecto educa-se para a sexualidade: não que isto pressuponha que se interdite informação acerca da sexualidade, mas que não se omita o relacional com o sexual” (Sá, 2000, p.160).

O CONHECIMENTO CIENTÍFICO: PENSAMENTO E DISCURSO

O conhecimento científico distinguiu-se dos demais conhecimentos – popular (ou senso comum), filosófico e teológico ou religioso – muito mais pela sua forma do que pelo seu conteúdo, isto é, pelo seu eixo metodológico. Enquanto conhecimento contingente assumiu, entre outras, as qualidades de *verificável*, em que a veracidade das suas hipóteses é determinada pela experimentação – as hipóteses que não podem ser verificadas não pertencem ao domínio científico – e *sistemático*, em que o saber é ordenado logicamente constituindo um sistema de ideias (teoria) e não um conjunto de conhecimentos dispersos e desconexos.

O modelo científico dinamista distanciou-se dos modelos animistas religiosos mas acabou por não substituir a fé pela razão – ou os dogmas, parábolas e alegorias que regem a vida (suplicante) das pessoas.

O conflito epistémico não ficou definitivamente resolvido com a recolha de dados empíricos (astrofísicos, etnológicos, etológicos, etc) e o desenvolvimento de múltiplas teorias científicas – apesar das tentativas de estabelecer conexões entre os dois tipos de conhecimento, nomeadamente com a religião judaico-cristã, através de Teilhard de Chardin e da justificação científica dos textos bíblicos. Ao longo do tempo, a ciência tentou desvendar o enigma da criação, o segredo de Eva, através de «Lucy» (a criatura cujos restos foram descobertos nas margens do rio Nadar, na Etiópia, e que constitui a primeira personagem da vida real da história da Humanidade) e decifrar o(s) mistério(s) da vida através do *Big Bang*. Mas Darwin só começou a impor-se a Deus nos últimos 30 anos. As primeiras leis da hereditariedade, estabelecidas por Mendel em 1856, só agora reflectiram o seu verdadeiro impacto com a sequenciação do genoma humano.

A ciência começou a encostar a religião a um canto, prometendo às pessoas um «admirável mundo novo» com a cartografia do cérebro ou a clonagem de seres humanos. Esta promessa de felicidade e vida eterna traduz-se num reconhecimento público, longamente aguardado pelos cientistas, mas só na medida em que é pragmática, em que as pessoas (em sofrimento) acreditam poder reflectir-se no imediato da sua vida quotidiana. E que poderá, se for desviada destes propósitos, transformar-se no maior pesadelo da humanidade.

A partir da distinção categorial entre religião, filosofia e ciência, ocorrida durante os séculos XVIII e XIX, desenvolveu-se uma dicotomia entre conhecimento do espírito (*Geisteswissenschaft*) e conhecimento da natureza (*naturwissenschaft*), tendo sido este último a apropriar-se da designação genérica de «ciência». E com a progressiva especialização dos campos das «artes e humanidades» e da «ciência», esta passou a significar ciência experimental, na qual a especulação se limita a hipóteses refutáveis e da qual se excluem, quer as apreciações morais, quer as intervenções artísticas do observador científico.

A ciência assim tomada como modelo operou uma ruptura com todas as formas de conhecimento que não verifiquem os princípios epistemológicos e regras metodológicas do conhecimento da natureza. Só o principio da objectividade, decorrente da separação entre os conceitos teóricos e a prática quotidiana, ajuda o cientista a «sair» de si mesmo, a conseguir condições publicamente replicáveis e, consequentemente, descobertas publicamente averiguáveis.

A emergência de ciências dedicadas ao conhecimento do sujeito humano implicava um corte epistemológico com o conhecimento filosófico, cujo método não permite um acordo objectivo mas uma pluralidade subjectiva de sistemas. Contudo, face à especificidade do seu objecto de conhecimento, as ciências sociais e humanas mantiveram sempre uma indisfarçável cumplicidade com a filosofia que, parece-nos, viria a ser determinante na sua (falta de) credibilidade científica. A

identidade e autonomia do conjunto das ciências sociais e humanas situa-se, pois, algures entre as ciências naturais e lógico-dedutivas e a filosofia, dando origem à necessidade de afirmação de cada uma das suas disciplinas.

“O que explica a dificuldade das «ciências humanas», a sua incerteza como ciência, a sua perigosa familiaridade com a filosofia, o seu apoio mal definido noutros domínios do saber, o seu carácter sempre secundário e derivado, mas também a sua pretensão ao universal, não é, como muitas vezes se diz, a extrema densidade do objecto delas; não é o estatuto metafísico ou a indestrutível transcendência do homem de que as ciências humanas falam, mas antes a complexidade da configuração epistemológica em que elas se encontram colocadas, a sua relação constante com as três dimensões, que lhes dá o seu espaço” (Foucault, 1968, pp. 452-453).

Desde sempre facto de interesse para o indivíduo humano, o incesto foi e é – por tradição científica? – um dos principais domínios de investigação das ciências sociais e humanas. Assumido principalmente pela Antropologia enquanto problema fundamental para a compreensão da natureza do homem, em particular, e da(s) sociedade(s), em geral, o fenómeno do incesto foi, contudo, estudado por variadas disciplinas científicas, da Sociologia à Psicologia, da Biologia à Etologia. Apesar deste ancestral e generalizado interesse e da diversidade de abordagens propostas, o incesto permanece um misterioso e controverso objecto científico. Ainda hoje, é um fenómeno não compreendido no seu todo, um todo sem dúvida maior que a soma das suas partes mas em que cada parte tornou-se maior que o próprio todo.

“O tema do incesto – das suas proibições, das normas que permitem a intimidade sexual segundo determinadas organizações de parentesco, das suas origens, da sua natureza psicológica, das suas pulsões inconscientes, das suas implicações na concepção do que se chamou, generalizando em demasia,

natureza humana – foi abordado por notáveis sociólogos, psicólogos, psicanalistas, antropólogos, filósofos da cultura e teóricos das religiões. Os respectivos estudos constituíram teorias parciais em excesso. Resta o vazio que deveria ser preenchido por uma «teoria integral» (Vázquez, 1986, p.9).

As representações teóricas do incesto, obtidas por via da investigação científica, não traduzem a *unidade inter-relacional* das várias dimensões que constituem o padrão comportamental incestuoso. Esta dificuldade epistemológica significa a impossibilidade de aceder a um conhecimento das propriedades e das relações estáveis que regem aquele domínio da realidade, isto é, a incapacidade de representar os ritmos da realidade a que se refere a construção teórica.

Parece-nos que esta *não-compreensão* por parte dos cientistas poderá ter resultado do próprio processo de construção científica e/ou da resistência que o próprio objecto suscita à sua representação. Vemo-nos pois confrontados com um fenómeno para o qual o conhecimento teórico não conseguiu obter uma resposta satisfatória, ou melhor, conseguiu obter uma resposta que não nos satisfaz integralmente. Por um lado, devido a dificuldades epistemológicas que se referem directamente às vicissitudes do conhecimento no domínio das ciências sociais e humanas e, por outro lado, devido à(s) especificidade(s) do próprio fenómeno do incesto que se repercutem no sentido e implicações do conhecimento obtido, principalmente, por via da investigação antropológica.

Limites Epistemológicos ao Conhecimento do Homem

Da inicial indefinição, própria de cada disciplina, e das constantes re-definições epistemológicas e metodológicas, até às relações pluridisciplinares no conjunto das disciplinas que constituem o (sub)sistema das «*ciências do homem*»⁹ entendendo como ciências do homem as explicações teóricas que têm por objecto as actividades, fenómenos e processos humanos, especificamente humanos. E que se distinguem, em particular das ciências da natureza, não só pela especificidade desse objecto de estudo, mas também pelas relações activas que se estabelecem na construção teórica entre o objecto e o sujeito epistémico – o sujeito é o objecto de construção teórica – e pela natureza e intensidade dos elementos históricos, sociais e ideológicos que intervêm no seu desenvolvimento científico.

As ciências naturais e lógico-dedutivas (Física, Biologia ou Matemática) desenvolveram-se através da sistemática e gradual eliminação de hipóteses inadequadas, mas verificáveis – que são facilmente postas de lado. Os confrontos entre teorias divergentes são rapidamente erradicados e a teoria inadequada deixa de ser válida ou são ambas superadas por uma terceira que sintetiza as partes aceitáveis de uma e de outra. O que não acontece com a filosofia, em que todo o conhecimento é valorativo, emergindo da experiência e não da experimentação. As hipóteses filosóficas não são verificáveis e, por isso, as posições antitéticas mantêm-se continuamente sem que nenhuma possa ser confirmada ou refutada.

⁹ Expressão utilizada por Armando de Castro (1976) para abranger as ciências sociais e as ciências humanas, consideradas disciplinas distintas ao nível epistemológico. Esta posição é contrária à de Piaget que considera não ser possível distinguir as ciências sociais das ciências humanas, correspondendo a designações diferentes para o mesmo conjunto de disciplinas. A sua justificação reside na dificuldade em dissociar aquilo que no homem provém das sociedades particulares em que se insere – isto é, a cultura – daquilo que constitui a natureza humana universal.

A meio caminho entre um objecto filosófico e um método científico, as ciências do homem têm procurado o reconhecimento através de (inevitáveis) movimentos de afastamento/aproximação às ciências da natureza. Actualmente, enquanto o pensamento pós moderno visa, pelo contrário, a aproximação das ciências naturais às ciências sociais pela ruptura do paradigma dominante (Santos, 1993, 1995), outros continuam a pôr em causa o conhecimento obtido sem validação empírica, mantendo a objectividade como necessidade comum às ciências exactas e às ciências humanas (Bricmont e Sokal, 1999). E, se as ciências naturais e lógico-dedutivas atingiram um grau de aceitação e elaboração mais elevados que as ciências sociais e humanas, devido em parte às condições sociais externas, tanto históricas como actuais, da produção científica, não é menos verdade que o isolamento epistemológico, a segregação recíproca ou a ausência de inter-relações entre estas últimas constituíram – e constituem!? – uma situação limitativa do seu próprio desenvolvimento científico. Isto significa que o problema não é equivaler os processos humanos aos processos naturais e descobrir eventuais leis e princípios que determinem linearmente as sequências de acontecimentos mas superar a dicotomia entre a posição filosófica do subjectivamente racional e a posição científica do objectivamente empírico.

Parece-nos que a ausência de cooperação, interdisciplinaridade ou unidade, representando diversos graus de inter-relação, entre as ciências sociais e humanas, constitui um verdadeiro obstáculo epistemológico à representação teórica da realidade humana.

“A unidade das ciências humanas não deve, pois, constituir um vão projecto nem um mito ideológico: é uma *necessidade científica*. Todas as ciências humanas (entre elas a antropologia) se acham subordinadas à mesma exigência: a experiência histórica actual das sociedades põe um certo número de problemas de ordem teórica e prática que só uma nova prática da investigação pode abordar e

resolver” (Copans, 1977, p.56). Contudo, as propostas entretanto apresentadas vão no sentido de uma hierarquia entre os diferentes tipos de conhecimento (científico) do homem, o que significa, na prática, a subordinação de umas disciplinas às outras, e corresponde não só a uma falácia epistemológica mas a uma infiltração ideológica na esfera do saber, decorrente precisamente da necessidade de afirmação de certas ciências que, num determinado momento histórico, encontram uma situação sócio-económica mais favorável. Certos de que, pelo menos no plano epistemológico, não existem ciências mais importantes do que outras, parece-nos que, neste tempo em que vivemos, de democratização do saber e de globalização e fusão nas diversas áreas da vida humana, da económica à artística, fazem cada vez menos sentido as forças centrífugas que apelam à especialização e (sub)divisão dos principais domínios do conhecimento científico. Até porque a inovação poderá provir mais facilmente da unificação e partilha dos diversos saberes teóricos, resultando eventualmente na criação de novas disciplinas e modelos científicos mais adequados à, cada vez mais complexa, realidade circundante. O que não implica a redução de certas disciplinas a outras mas, pelo contrário, a aceitação de que cada uma abrange um continente da actividade humana com propriedades e processos de nível específico. É a partir desta aceitação mútua que se podem criar as bases de uma desejável interdisciplinaridade.

Se considerarmos que a realidade constitui um todo no qual, embora existam múltiplos planos em que se desenvolvem processos específicos, existem entre eles inúmeras interligações revelando uma unidade dinâmica, o fraccionamento do conhecimento científico, sem pontes teóricas interdisciplinares, inibe a adequada representação das actividades humanas estudadas. Tratando-se de uma tendência que apenas visa ajustar o conhecimento científico aos ritmos e sentidos da própria realidade que constitui o objecto de teorização, “(...) é importante assinalar a

existência de limites ao movimento no sentido da interdisciplinaridade e da criação de situações limite de unificação bi ou pluridisciplinar que arrancam da própria natureza da criação científica bem como das propriedades da realidade que essa criação representa na sua especificidade” (Castro, 1976, p.39).

É uma necessidade científica que se verifica inclusivamente ao nível intradisciplinar, por exemplo, na Antropologia ou na Psicologia – e, nesta última, os diferentes modelos teóricos, ao fazerem corresponder «*diferentes psicologias*», fazem-nos duvidar de que se trata de uma única e mesma disciplina científica! – já que a construção teórica não consegue captar os condicionamentos e movimentos próprios e irredutíveis do seu objecto de estudo sem o estabelecimento de vias de comunicação mútua entre os diversos sujeitos epistémicos.

O conceito de interdisciplinaridade (ou de cooperação), como o concebemos, não visa a obtenção de uma teoria única e definitiva sobre o incesto, mas significa a necessidade de um esforço de *articulação* entre as diversas explicações teóricas, de forma a obter uma compreensão do conjunto das diferentes partes estudadas e estabelecer eventuais ligações entre elas. Significa igualmente superar as teorias reducionistas que, privilegiando determinadas partes, pretendem, a partir daí, explicar o fenómeno no seu todo. Esta postura constituiu o principal motivo pelo qual se desenvolveram múltiplas hipóteses, centradas em dados de natureza distinta, e nunca se chegou a uma compreensão, cientificamente válida, do complexo fenómeno que é o incesto.

As teorias que se pretendiam «científicas» não constituíram explicações estruturadas e fundamentadas do incesto mas um conjunto disperso de hipóteses biológicas, sociológicas ou psicológicas, a par de outras que cruzaram e misturaram os diferentes pontos de vista. Paradoxalmente – ou talvez não! – verificamos que a multiplicidade de pontos de vista (e perspectivas) proporcionou distintos níveis lógicos de explicação. A inevitável falta de consenso estendeu-se

mesmo à relevância das questões a responder pelos cientistas sociais. Por outro lado, face à ausência de dados verificáveis e à impossibilidade de confirmação/refutação das hipóteses apresentadas, o conhecimento obtido não é considerado cientificamente credível, pelo menos no contexto do paradigma dominante. Contudo, não terá sido devido somente a tal exigência metodológica (extensível a outros assuntos já conhecidos) que se constituiu um saber teórico fragmentado e especulativo. A dificuldade em integrar e articular, num corpo teórico organizado e coerente, a diversidade de conhecimentos produzidos sobre o incesto revela, mais do que uma impossibilidade de verificação, um vício formal na construção científica do incesto. Neste caso, e ao contrário do que acontece nas ciências naturais, o conhecimento científico não resultou de um processo contínuo de descoberta mas de uma permanente (des)construção de novas interrogações. Foi o *fascínio* por parte(s) do problema, e não pelas suas respostas, que motivou sucessivas gerações de cientista sociais a proporem novas e diferentes soluções. Consoante as épocas e os autores, este deslumbramento reflectiu-se no rumo da investigação científica e na relevância de determinadas questões em detrimento das precedentes – que se mantiveram sem resposta.

Segundo Margaret Mead: “A fragmentação e as discontinuidades que caracterizaram a discussão sobre o incesto, resultaram numa vasta proliferação de polémicas vazias. (...) Mas o desenvolvimento de uma teoria integrada, baseada na consideração de todos os dados disponíveis, também terá sido dificultado pelos acidentes resultantes da divisão do trabalho entre as ciências sociais e pela peculiar preferência dos cientistas sociais pela originalidade – ao invés da progressão – enquanto critério para uma «nova» formulação teórica” (1968, p.118).

Os homens da «ciência» acabaram mais por tentar (cor)responder a questões específicas ou circunscritas ao respectivo domínio de investigação do que

desenvolver explicações que, articulando os contributos dos diferentes domínios, dessem conta do fenómeno no seu todo.

As tentativas de análise – e mesmo de classificação – visando re-unir as várias partes do problema esbarraram na imensidão de ramificações das diferentes teorias, onde se perde de vista o objecto principal. Uma das metodologias mais comuns foi a sua classificação de acordo com o tipo de explicação causal, recorrendo às categorias aristotélicas de causa material, formal, final e eficiente (Coult, 1963; Bischof, 1975; Heritier, 1989). Os próprios autores que utilizam este critério de classificação teórica raramente estão de acordo, inclusivamente no que diz respeito à relevância e definição dos diferentes tipos de causa. “Esta falta de rigor induz nas discussões teóricas uma grande dose de ambiguidade que poderia facilmente ser evitada pela formulação de definições explícitas” (Coult, 1963, p.266, a propósito de anteriores classificações: Homans e Schneider, 1955; Slater, 1959). Estas classificações, mais do que procurarem rever de modo objectivo e sistemático os dados e hipóteses apresentados pelas diversas teorias, servem de pretexto à introdução de uma nova explicação por parte dos seus autores. Apresentam-se, por isso, naturalmente enviesadas e incompletas, reflectindo uma prévia orientação teórica e objectivos pessoais, o que dificulta a compreensão e eventual articulação das teorias descritas. Neste contexto, dificilmente encontramos, no passado ou no presente, revisões bibliográficas que apresentem de forma rigorosa e esclarecedora as diferentes teorias desenvolvidas sobre o fenómeno do incesto. O inevitável esforço de síntese resultou não só na valorização de determinadas partes à custa de outras mas também na ausência de comparação dos dados recolhidos, contribuindo para uma construção teórica descontínua e não cumulativa.

“O que é impressionante no desenvolvimento das hipóteses e das teorias avançadas sobre este assunto é a diversidade (e, em certos casos, confusão) dos

níveis de explicação em que se situam. Assim, encontram-se em numerosos antropólogos, sociólogos e mesmo psicólogos e psicanalistas considerações sobre a genética, os efeitos da consanguinidade ou o comportamento dos animais bem como conjecturas sobre a influência das relações familiares durante a infância e das relações sexuais na alvorada da humanidade ou as diferentes formas das sociedades no Ocidente e noutros lugares. Tudo isto mostra tanto a necessidade de uma clarificação dos diferentes pontos de vista sobre o incesto como o seu carácter essencialmente interdisciplinar” (Feyereisen & Lannoy, 1996, p.10).

Os pontos de vista ou pontos de partida epistemológicos correspondem às actividades do sujeito cognoscente, ao polo noético do pensar. Sendo diversamente fundados, implicam igualmente níveis de abstracção e racionalidade distintos. A posição/ângulo a partir do qual o fenómeno é observado determina as questões que se colocam ao observador e a sua interpretação da realidade. Partindo de diferentes pontos de vista chega-se necessariamente a diferentes perspectivas, faces ou aspectos do real, do indivíduo, da família ou da sociedade. Estes pontos de chegada ontológicos (polo noemático do pensar) representam a forma que a realidade toma para quem a olha. Pina Prata, a propósito do perspectivismo de Ortega y Gasset, esclarece-nos que: “A multiplicidade de pontos de vista é válida porque o real oferece-se, de facto, em perspectivas. Não se pode inventar a estrutura do real, mas também não decretar que não há ponto de vista (...) Há lugar para uma perspectiva autêntica e para uma perspectiva particular que deforma o real. (...) Querer por exemplo, aceder a um ponto de vista que nos tornaria semelhantes a Deus é o maior erro de perspectiva, porque a mais grave negação de nossa condição ontológica” (1962, pp. 132-133). O problema coloca-se pois, não na «verdadeira» avaliação da realidade, mas na avaliação da realidade «tal como ela é», isto é, o mais possível, na sua totalidade.

Daí que as teorias elaboradas em torno do incesto (e da sua proibição) não tenham que produzir consensos, sendo contudo mais grave que não reconheçam complementaridades. Se bem que as explicações parciais do fenómeno possam ser válidas, os pressupostos apriorísticos e a subjectividade dos argumentos acabou por caracterizar a maioria destas teorias. Assim sendo, a diversidade de explicações não conduziu a uma (melhor) compreensão dos vários aspectos do incesto, mesmo considerados isoladamente segundo um modelo de combinação linear. Na discussão, o problema era consensual e os autores podiam aceitar mutuamente a pertinência das questões mas recusavam facilmente a adequação das respectivas hipóteses. Esta conversa de surdos revela um desfasamento entre a definição do problema e da(s) hipótese(s), que é ainda sintoma da ambiguidade e precariedade do edifício científico em que assentavam estas explicações teóricas.

História(s) de uma Ciência, História da Proibição

O pensamento científico acabou por centrar-se na proibição e não na realização do incesto. Ao invés de uma explicação do acto, da sua prática, significado e relevância, encontramos, nas ciências sociais e humanas, diversas explicações para a sua ausência. O(s) discurso(s) científico(s) ocultou, controlou o pensamento sobre o comportamento incestuoso. Quando se falava de incesto, falava-se, na verdade, da sua proibição. As discussões sobre o incesto eram, na verdade, discussões sobre a sua proibição. Falado deste modo, sem ser verdadeiramente pensado, o problema do incesto era virtual, o da proibição era real. “A literatura sugere claramente que, regra geral, os intelectuais ou ignoraram ou negaram involuntariamente a existência do incesto ao proporem as suas teorias sobre a universalidade da proibição” (Arens, 1986, p.7).

O interesse despertado pela existência de uma proibição universal e pelas suas implicações positivas face às implicações negativas da sua violação traduziu-se no desinteresse pelo próprio acto incestuoso. O «horror» ou a «aversão» ao incesto traduziram-se na dificuldade em aceitar (e compreender) a sua realização. Por engano, descuido ou fascinação – e porque os cientistas se projectam nos seus conceitos científicos! – a explicação do fenómeno do incesto foi substituída por teorias que tentaram explicar a origem ou a função da sua proibição. A proibição tornou-se na parte maior do todo que era o incesto. E o esforço científico que, à partida, se propunha dar conta do fenómeno do incesto, reduziu-o a uma mera existência discursiva.

“Com alguma ingenuidade, qualquer fenómeno universal pode virtualmente ser explicado ou ser usado para explicar a existência de qualquer outro fenómeno universal, no domínio em discussão. Não existe nenhum critério, excepto a estética

e a consistência lógica para escolher alguma das teorias, uma vez que não existe possibilidade de demonstrar que A varia com B, se A e B estão universalmente e invariavelmente presentes. Além disso, a maioria das teorias sobre a proibição do incesto fornece uma demonstração, num sentido ou noutro, de que esta é adaptativa, e assim muitas vezes confundem a questão da origem com a questão da persistência" (Aberle & al., 1963, p.254).

Se o incesto é, tem sido estudado a partir da sua proibição, as discussões não distinguem nem as diferentes questões associadas à proibição nem os contextos socioculturais em que ocorrem as respectivas infracções. O acto incestuoso não é assim interpretado no contexto específico de um todo do qual a proibição é apenas parte.

Para os pioneiros da Antropologia o interesse pelo problema do incesto e da sua proibição era ainda tão indefinido quanto o era a validade científica da sua abordagem. Nesta altura seriam, contudo, lançadas as questões (e as soluções) que viriam a tomar conta do pensamento científico sobre o incesto. Na sua essência, o evolucionismo era equivalente a uma visão moral que procurava impor-se ao criacionismo, um conjunto de teorias científicas que procurava substituir a religião. Para o então homem civilizado, um pensamento ordenado (a razão) implicava uma sociedade ordeira (um estado). A partir da evolução e do progresso encontravam-se os conceitos-chave através dos quais podia interpretar-se a vida humana e justificar-se o sofrimento das pessoas. Estes conceitos, mesmo sem explicar verdadeiramente nada, conferiam uma ordem e um sentido ao mundo e às coisas.

O sentido dado ao incesto seria definitivamente estabelecido no século seguinte: pelos antropólogos e sociólogos que privilegiaram o valor cultural da regra nas suas investigações etnográficas e análises sociais, pelos sociobiólogos e etólogos que

comprovaram o valor adaptativo da inibição do comportamento sexual indiscriminado nas diferentes espécies.

A discussão sobre a proibição do incesto, sinónimo de uniformidade e ordem por oposição à anomalia e desordem contidas no incesto propriamente dito (e realizado), foi mais atraente para a explicação científica da natureza humana. As ciências sociais, devedoras de uma explicação sobre a origem do homem e das coisas – alternativa mas não contraditória à religião? – impuseram e expuseram uma visão positiva do homem, de criação e cumprimento de normas e não da sua ausência e transgressão. A explicação científica devia ser (e é?) construtora e não desconstrutora de uma certa imagem, politicamente correcta, da natureza humana. A consequência não imediata desta forma de fazer ciência foi a *negação* do incesto, isto é, a desvalorização da sua ocorrência na nossa realidade, na realidade quotidiana. A partir do momento em que a ausência do incesto está na origem do processo de humanização e organização colectiva, a existência e prática do incesto tornam-se irrelevantes, ultrapassados e desprovidos de outro sentido que não aquele que remete para a transgressão da norma.

As teorias antropológicas partiram do princípio que o comportamento incestuoso estava explicado (ou não necessitava de explicação), explicando a sua ausência das relações humanas. O incesto foi assim falado pelo significado e consequências – ao nível individual e colectivo – da *violação* da sua proibição. Deste modo, reforçou-se positivamente a obediência à norma, à lei externa, e ocultou-se a acção – os medos internos.

Para uma compreensão do incesto, o que então se requer é o mesmo tipo de perspectiva que tem sido aplicada tão prontamente ao seu oposto. Isto significa concordar com o facto de que o incesto existe, quer como problema teórico, quer como problema prático, merecendo explicação. O reconhecimento do incesto enquanto objecto científico implica o reconhecimento da desordem nas relações

humanas, enquanto facto humano, demasiado humano – ou uma visão menos «divina» da natureza humana.

A incompreensão do incesto e a negação a ela associada conjuga, pois, dois factores: a divisão e especificidade epistemológica das ciências do homem, que inibiu uma adequada abordagem do fenómeno do incesto no contexto do paradigma científico dominante, e a relevância e primazia do estudo da proibição, que se tornou mais importante na definição e confirmação de uma moralidade etnocêntrica e ocidental que o estudo de um acto anti-natural ou contra-cultural. No epicentro desta história de desencontros e ilusões encontra-se a ciência antropológica que contribuiu, decisivamente, para a existência de múltiplas e desarticuladas explicações do fenómeno incestuoso que explicam principalmente a sua ausência.

“Desde o início do estudo do parentesco em antropologia, a proibição do incesto foi considerada como o problema chave. De Tylor a Lévi-Strauss, não se hesitou em afirmar a sua utilidade sociológica e, muito antes de Freud, o sentimento relativo ao incesto foi objecto de uma especulação considerável. Apesar deste interesse prolongado, sabe-se relativamente pouco sobre o incesto noutras sociedades. Aliás, parece-nos ainda bem mais obscuro na nossa própria sociedade, onde ninguém o quer admitir” (Beidelman, 1977, p.267)

O discurso científico tradicional sobre o incesto (e, conseqüentemente, sobre a sua proibição) confunde-se com a(s) história(s) das ciências sociais e humanas, em geral, e da Antropologia enquanto ciência, em particular. A proibição do incesto foi um trampolim para múltiplas teorias propostas a partir do século XIX e emergiu como um conceito fundamental no desenvolvimento dos principais domínios de investigação antropológica: a família, o casamento e os sistemas de parentesco. A norma encerrava, em si mesma, questões que davam sentido à existência de uma ciência antropológica – como as relações entre natureza (humana) e cultura, cuja

resolução foi permanentemente adiada – e que acompanharam a sua necessidade de afirmação enquanto disciplina (científica) autónoma.

As dificuldades próprias da ciência antropológica – mas igualmente da ciência psicológica e da psicanálise – no reconhecimento e implementação junto de uma comunidade científica (e social) dominada pelo modelo positivista das ciências naturais, parece-nos reflectirem as dificuldades (particulares e do conjunto) das demais ciências que têm como domínio o conhecimento humano, do homem. O principal obstáculo residiu (e ainda reside?) na sua objectividade, isto é, na imparcialidade e rigor da sua abordagem do real que, no paradigma da ciência moderna, corresponde à possibilidade de experimentação/verificação. Este paradigma, ainda hoje dominante, viabiliza a dicotomia sujeito/objecto (com base na qual todas as outras se constituem), o distanciamento entre o conhecimento científico e as preocupações, necessidades e emoções do homem comum (o conhecimento do senso-comum) e aspira à formulação de leis de causalidade linear, mais com o objectivo de prever e controlar o real do que de o compreender profundamente.

Conhecer significa quantificar, dividir e classificar para depois determinar relações sistemáticas entre o que se separou. Nestes termos, a proposição científica ideal é a equação matemática, pelo seu grau de abstracção e generalidade. A própria concepção de «ciência», do que é (ou não) o conhecimento científico, releva a existência separada das qualidades do indivíduo humano e do ambiente físico e social.

“O potencial transformador do conhecimento científico não se realiza enquanto tal. A sua tradução no senso comum contextualizado em que se afirmam as representações dos pobres e excluídos realiza aí o seu potencial transformador. A sua aplicação edificante pode concorrer para a emancipação dos pobres e excluídos e constituir-se em factor privilegiado da sua capacitação para o exercício

da participação na procura de soluções para os seus problemas” (Henriques, 2000, p. 24).

Um método científico que assenta na redução da complexidade e na quantificação das qualidades intrínsecas do objecto pressupõe um objecto sem criatividade nem responsabilidade, totalmente subordinado ao sujeito, também ele frio e distante como uma pedra. A incapacidade revelada por este método de fazer ciência para responder eficazmente aos problemas reais e concretos que afectam a humanidade traduziu-se numa crise paradigmática que, segundo Boaventura Sousa Santos, deixa antever a necessidade de uma prática científica enquanto processo intersubjectivo que se justifica pelas suas consequências na comunidade científica e na sociedade em geral, isto é, a emergência de uma ciência pós-moderna¹⁰.

“O conhecimento do paradigma emergente tende assim a ser um conhecimento não dualista, um conhecimento que se funda na superação das distinções tão familiares e óbvias que até há pouco considerávamos insubstituíveis, tais como natureza/cultura, natural/artificial, vivo/inanimado, mente/matéria, observador/observado, subjectivo/objectivo, colectivo/individual, animal/pessoa.(...) Aliás, sempre houve ciências que se reconheceram mal nestas distinções e tanto que se tiveram de fracturar internamente para se lhes adequarem minimamente. Refiro-me à antropologia, à geografia e também à psicologia. Condensaram-se nelas privilegiadamente as contradições da separação ciências naturais/ciências sociais” (Santos, 1995, pp. 39-40).

¹⁰ A Matemática moderna começa a ser vista como uma construção social que desmistifica o edifício de precisão e perfeição durante muito tempo apregoado como modelo científico. Nos seus bastidores está uma construção hesitante, com avanços e recuos, descobertas falíveis e certezas limitadas. As verdades antes dadas como absolutas revelam-se imperfeitas e muitos raciocínios têm padecido com erros subtis.

A ambiguidade e divisão das ciências do homem no contexto do paradigma dominante são aqui reflectidas ao nível da Antropologia, desde sempre considerada a mais científica das humanidades e a mais humana das ciências. A sua história é a história de diferentes movimentos no sentido da definição do seu objecto de estudo e limites de intervenção. A permanente re-construção de uma identidade científica traduz-se de imediato nas hesitações terminológicas que ainda hoje se verificam entre os investigadores de ambos lados do Atlântico e do Canal da Mancha¹¹.

A Antropologia só podia constituir-se como ciência por oposição aos exercícios de filosofia que se dedicavam à interpretação da história humana. A cronologia bíblica era posta em causa pelo reconhecimento dos dados geológicos, nomeadamente da origem sequencial dos fósseis e da identificação de artefactos humanos em depósitos sedimentares relativamente antigos. A Antropologia «científica» tinha como objectivo substituir a especulação pura por hipóteses verificáveis e elevar o investigador do género humano a académico profissional e cientista de pleno direito, que parte da comparação sistemática de um abundante material «objectivo» para daí extrair as suas teorias. As hipóteses deviam sujeitar-se à verificação mediante o confronto com os factos directamente observados e susceptíveis de análise estatística. Paradoxalmente, o recurso à metodologia objectiva das ciências naturais determinou a fragmentação do campo empírico e a divisão entre objectos científicos naturais e sociais da investigação antropológica, “(...) entre aqueles cujo interesse se polarizava na história e na diversidade do

¹¹ O termo “Antropologia” designa não só as suas variantes física, social e cultural, mas também a Arqueologia, a Pré-História e a Etnolinguística. A antropologia social e a antropologia cultural são claramente diferenciadas pelos investigadores anglo-saxónicos, a primeira privilegiada pelos investigadores americanos, a segunda pelos britânicos. A Etnologia tem um lugar à parte, dedicando-se à simples classificação das populações, e tende a desaparecer como disciplina autónoma. Na Europa continental, o mesmo termo designa principalmente a antropologia física, enquanto que a Arqueologia, a Pré-História e a Linguística constituem domínios independentes. A Etnologia praticada pelos europeus corresponde à antropologia social e cultural anglo-saxónica (Leach, 1985).

homem como espécie (os «antropólogos») e aqueles que centravam a sua atenção na diversidade dos costumes humanos contemporâneos ou relativamente recentes («os etnólogos»). Tal divergência tem vindo a aumentar constantemente” (Leach, 1985a, p. 37).

A fractura académica nunca foi absoluta, contribuindo para a ambiguidade que passou a marcar o estatuto científico da Antropologia – uma encruzilhada entre o conhecimento do indivíduo e o conhecimento da sociedade. Estes diferentes campos empíricos deram origem a dois extremos da ciência antropológica: a antropologia física, afirmando-se como uma história natural do género humano e procedendo ao estudo comparativo das suas variações anatómicas e fisiológicas, e a etnologia, como uma ciência dedicada ao estudo dos povos e das culturas, em particular das sociedades ditas primitivas.

A distinção entre a origem e evolução do ser humano como espécie natural e como ser social conduziu à constituição de teorias especializadas (e concorrentes) no âmbito da investigação antropológica.

O desenvolvimento da antropologia física e da etnologia seria claramente influenciado pelo aproveitamento ideológico do conhecimento científico e sua (distorcida) aplicação social: a primeira fundamentando o racismo e a superioridade racial, a segunda fundamentando o colonialismo e o etnocídio.

“De facto, o campo empírico da etnologia é o resultado de uma história política e económica que integra sociedades diferentes na órbita material e intelectual do Ocidente. O campo empírico é portanto *imposto* à reflexão teórica: não é um pensamento à procura do seu objecto que o recorta mais ou menos progressivamente numa dada realidade. Por isso é que durante muito tempo a procura de uma definição do novo campo social se confundirá com a elaboração propriamente teórica da sua natureza e das suas leis de funcionamento” (Copans, 1977, p.32).

Em particular no caso da etnologia, terá sido o olhar ideológico exterior o responsável pela delimitação do objecto científico.

“A ideologia colonial e a etnologia fazem parte de uma mesma configuração, e existe entre as duas ordens de fenómenos um jogo que condiciona o seu desenvolvimento respectivo. Esta dialéctica entre o contexto da prática e a função objectiva da disciplina manifesta-se ainda hoje no caso da antropologia. Quer dizer que pesa sobre as condições mesmas do seu desenvolvimento científico” (Copans, 1977, p.52).

Os conceitos da antropologia física seriam posteriormente renovados pela antropologia biológica que, com a introdução de novos critérios de comparação (molecular, celular, tecidual), pôs em causa a noção de raça e, ao ter em conta os factores genéticos e ambientais, permitiu estabelecer uma interacção entre os aspectos físicos e sociais. A transformação da etnologia em antropologia social e cultural¹², pelo alargamento do estudo das sociedades primitivas ao conjunto de todas as sociedades tradicionais, do *Terceiro Mundo* ao *Mundo Industrial*, correspondeu a uma intersecção com o domínio da Sociologia, com a consequente perda de exclusividade do objecto empírico. “Uma das coisas que a antropologia começou decididamente a fazer nos últimos vinte e cinco anos foi fugir à sua viciação quase exclusiva no primitivo – no não letrado, exótico, distante ou remoto no tempo. Este apego tinha de ser vencido para que a antropologia se não mantivesse uma ciência marginal, quiçá limitada às antigualhas” (Kroeber, 1993, p.227).

Se a busca metodológica de objectividade, com a tentativa de estudar os fenómenos humanos como os naturais, contribuiu para a divisão da Antropologia, a partilha do campo empírico significou a possibilidade da sua anexação pela

¹² Apesar do acordo quase unânime em substituir o termo etnologia pelo de antropologia, ambos continuam a ser utilizados.

Sociologia. A natureza das relações pluridisciplinares nas ciências do homem não permitiu a correcta delimitação de territórios e os respectivos mapas conceptuais sobrepuseram-se sem nunca se complementar.

“(…) As ciências humanas suporiam outros tantos observatórios, cada um com as suas visões particulares, os seus croquis diferentes, as suas cores e as suas crónicas. Os fragmentos da paisagem que cada uma delas recorta não são infelizmente ajustáveis; não se reclamam uns dos outros, tal como as peças de um quebra-cabeças infantil que exigem uma imagem de conjunto e só são válidas em função dessa imagem pré-estabelecida. De um observatório para outro, o homem parece diferente. E cada sector assim reconhecido é, em geral, promovido à dignidade da paisagem de conjunto mesmo quando o observador é prudente, coisa que costuma acontecer” (Braudel, 1976, p.244).

A disputa entre pontos de vista biológicos e sociológicos adquiriu contornos cada vez menos precisos com a interferência de novas disciplinas como a Sociobiologia ou a Etologia Humana. Perante esta ameaça de dissolução na sua própria história, o caminho preconizado por muitos antropólogos conduziu à interacção permanente com outras disciplinas científicas. É esta a situação paradoxal de uma ciência que, para encontrar o seu estatuto científico, tem de procurar a interdisciplinaridade, sublinhando a perspectiva holística. Se este é um caminho ainda questionado no seu interior, é igualmente uma orientação da moderna Antropologia que se manifesta em diversos domínios (etnopsiquiatria, etnohistória ou etnociência) e obriga a um esforço permanente para re-centrar o seu objecto de estudo, elaborar conceitos e categorias, desenvolver uma autonomia epistemológica. Esta orientação interdisciplinar implica não confundir objectos, dados e finalidades

teóricas (de que é acusada a Sociobiologia) mas instaurar laços privilegiados onde a re-integração de novos conhecimentos ocorra em ambos os sentidos¹³.

O desenvolvimento científico da Antropologia foi assim marcado, desde os seus primórdios, por ligações perigosas, e por vezes contraditórias, estabelecidas principalmente entre as ciências naturais e as ciências sociais e humanas. A própria noção de «homem» é o resultado da tentativa pós-cartesiana de objectivar todas as coisas, de encarar as relações humanas como objectos inanimados, de as considerar quantificáveis e previsíveis, reguladas por normas de causa e efeito. A necessidade de um conceito de homem só se verificou quando se começou a considerar desejável e possível a existência das «ciências do homem».

“(…) A noção de uma ciência do homem é, talvez, duplamente confusa, dado que «ciência» pertence à metade direita do par regra moral/lei científica, enquanto que «homem» é a metade esquerda do par homem/besta. Em última análise, o antropólogo não está em posição de se pronunciar sobre tais confusões, dado que estas estão no centro dos debates mais fundamentais que agitam a própria antropologia” (Leach, 1985a, p.64).

A proibição do incesto enquanto objecto de estudo específico – e não a sua realização – revela esse desenvolvimento da investigação antropológica em direcções porventura inesperadas. Mas os antropólogos, ao contrário dos psicólogos, foram sobretudo capazes de pensar o seu passado colectivo, de reflectir sobre si próprios, de fazer uma autocrítica que se revelou construtiva do seu futuro.

As dúvidas sobre o estatuto científico (e social) dos psicólogos emergem, convulsivamente, à medida que o conhecimento e a prática da Psicologia adquirem

¹³ António Damásio, em entrevista ao jornal “Diário de Notícias” de 31-5-2000, considera necessário haver uma maior “generosidade interdisciplinar”, no sentido em que as ciências sociais terão de apreender os conteúdos das neurociências e utilizá-los como uma ferramenta de trabalho para explicar os problemas sociais.

maior relevância na vida das pessoas. Ilustrativo de uma crise de identidade generalizada é o facto da Psicologia ser tratada, de uma forma geral, como uma ciência una (e única) quando relacionada com as outras ciências, mas raramente ser considerada do mesmo modo entre os psicólogos quando estes se referem à «sua» ciência. Parecendo inevitável a opção por uma determinada «psicologia» ou modelo teórico (cognitivista, comportamental, sistémico, etc), no que diz a uma orientação epistemológica e metodológica mais adequadas à nossa prática de psicólogos, torna-se então necessário entender a origem e fundamento de tanta diversidade. Parece-nos que a afirmação externa de uma disciplina ou de um conjunto de disciplinas científicas, não só entre os seus pares mas no âmbito mais vasto da sociedade, implica uma prévia discussão interna acerca do seu próprio alcance e contornos epistemológicos. Por outro lado, perceber se as «diferentes psicologias» produzem conhecimentos científicos igualmente válidos não só implica determinar o perfil do conhecimento psicológico no âmbito das ciências do homem mas, principalmente, o seu contributo para a resolução dos problemas que afectam o homem.

A inexistência, ainda hoje, de um acordo entre os próprios psicólogos acerca das incidências e amplitude dos fenómenos psicológicos terá certamente reflexos na credibilidade científica da sua intervenção quotidiana nos domínios escolar, clínico, organizacional, etc, "(...) sobretudo quando se assiste na área das ciências «psi» a um maciço retorno de *soma* e de *sócio*. E mais assim é quando a estes é dado como imperativo categórico um lugar observador pela sua óbvia imposição ao olhar. (...) Ou de outra forma, a insistência no *óbvio* e no *actual* não é – de novo – remeter o *in-actual* (o mental) para um lugar, de que ainda uma vez mais recentemente se escapou? (Amaral Dias, 1995, p.88).

A descoberta do código genético do cromossoma 22 ou a sequenciação do genoma humano revelaram já que alguns genes *poderão* explicar certas doenças

como a esquizofrenia, a depressão ou a asma, ainda que, cautelosamente, refiram a enorme complexidade que caracteriza o comportamento humano (que não se deve certamente aos cerca de 13 mil genes que temos a mais relativamente à modesta mosca do vinagre *Drosophila melanogaster*).

Torna-se premente encontrar o lugar próprio da(s) Psicologia(s) no conjunto das ciências que enformam o pensamento contemporâneo, um lugar em que cada uma das «diferentes psicologias» é determinada pelo todo de que faz parte – a Psicologia – e este todo é determinado pelas suas diferentes partes – as psicologias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aberle, D. F., Bronfenbrenner, U., Hess, E. H., Miller, D. F., Schneider, D. M. & Spuhler, J. N. (1963). The incest taboo and the mating pattern of animals. *American Anthropologist*, 65, (2), 253-265.

Alègre, J. (1987). Le traitement pénal et civil de l'inceste par les juridictions. In C. Mignot (Org.), *Enfants maltraités* (pp. 214-243). Paris: Éditions et Communications Médicales.

Amaral Dias, C. (1995). *Ascensão e queda dos toxicoterapeutas ou a democracia da mentira*. Lisboa: Fenda.

Areia, M. L. R. (1980). *A proibição do incesto: determinação social ou motivação biológica?* "Trabalho não publicado". Museu e Laboratório de Antropologia, Universidade de Coimbra.

Arens, W. (1986). *The original sin. Incest and its meaning*. New York: Oxford University Press.

Arens, W. (1996). Incest. In A. Barnard & J. Spencer (Eds.), *Encyclopedia of social and cultural anthropology* (pp. 294-297). London: Routledge.

Ascensão, J. O. (1993). *O direito, introdução e teoria geral*. Coimbra: Livraria Almedina.

Bagley, C. & King, K. (1992). *Child sexual abuse. The search for healing*. London: Routledge.

Becker, E. & Hayes, J. Y. (1998). *L'enfant victime d'abus sexuel et sa famille: évaluation et traitement*. Paris: Presses Universitaires de France.

Beidelman, T. O. (1977). De certaines notions kaguru sur l'inceste et autres interdits sexuels. In R. Needham (Org.), *La parenté en question* (pp. 267-285). Paris: Editions du Seuil.

Beleza, T. (2000). Sexualidade e direito. In A. Barbosa & J. Gomes-Pedro (Eds.), *Sexualidade* (pp. 179-184). Lisboa: Faculdade de Medicina de Lisboa.

Bell, V. (1993). *Interrogating incest. Feminism, Foucault and the law*. London: Routledge.

Bentovim, A. & Smith, M. (1994). Sexual abuse. In E. Taylor, L. Hersov & M. Rutter (Eds.), *Child and adolescent psychiatry: modern approaches* (pp. 230-251). Oxford: Blackwell Scientific Publications.

Bischof, N. (1978). Ethologie comparative de la prévention de l'inceste. In R. Fox (Org.), *Antropologie biosociale* (pp.55-95). Bruxelles: Editions Complexe.

Borrás, J. J. & Conchillo, M. P. (1996). *Sexo a la fuerza*. Madrid: Aguilar.

Bracinha Vieira, A. (1989). Prefácio sobre as limitações dos genes egoístas e da sociobiologia. In R. Dawkins, *O gene egoísta* (pp. 7-17). Lisboa: Gradiva.

Brandel, F. (1976). *História e ciências sociais*. Lisboa: Editorial Presença.

Bricmont, J. & Sokal, A. (1999). *Imposturas intelectuais*. Lisboa: Gradiva.

Brinson, P. & Hess, K. D. (1999). Mediating domestic law issues. In A. K. Hess & I. B. Weiner (Eds.), *The handbook of forensic psychology* (pp. 63-103). New York: John Wiley & Sons.

Busch, R. C. & Gundlach, J. (1977). Excess access and incest: a new look at the demographic explanation of the incest taboo. *American Anthropologist*, 79, (4), 912-914.

Castro, A. (1976). *A epistemologia das ciências sociais do homem e suas relações com a psicologia*. Lisboa: Assírio e Alvim.

Coimbra de Matos, A. (2000). Construção da identidade sexual. In A. Barbosa & J. Gomes-Pedro (Eds.), *Sexualidade* (pp. 67-71). Lisboa: Faculdade de Medicina de Lisboa.

Copans, J. (1977). Da etnologia à antropologia. In C. Backès-Clément, J. Copans, M. Godelier & S. Tornay, *Antropologia: ciência das sociedades primitivas* (pp. 13-56). Lisboa: Edições 70.

Coult, A. D. (1963). Causality and cross-sex prohibitions. *American Anthropologist*, 65, (2), 266-277.

Dias, J. F. (1987). *O problema da consciência da ilicitude em direito penal*. Coimbra: Coimbra Editoras.

Dubé, R. & St-Jules, M. (1987). *Protection de l'enfance. Réalité de l'intervention*. Québec: Gaëtan Morin Éditeur.

Fergusson, D. M. & Mullen, P. E. (1999). *Childhood sexual abuse: an evidence based perspective*. London: Sage Publications.

Ferreira, M. C. (1982). *Direito penal português. Parte geral*. Lisboa: Verbo.
Feyereisen, P. & Lannoy, J. D. (1992). *L'inceste*. Paris: Presses Universitaires de France.

Feyereisen, P. & Lannoy, J. D. (1996). *L'inceste, un siècle d'interprétations*. Lausanne: Delachaux et Niestlé.

Foucault, M. (1968). *As palavras e as coisas*. Lisboa: Portugália Editora.

Fox, R. (1986). *Parentesco e casamento*. Lisboa: Vega.

Frazer, J. G. (1996). Les origines de la famille et du clan. In J. D. Lannoy & P. Feyereisen (Org.), *L'inceste, un siècle d'interprétations* (pp. 21-25). Lausanne: Delachaux et Niestlé.

Freud, S. (1974). *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago Editora.

Freud, S. (1989). *A interpretação dos sonhos (Vol.2)*. Lisboa: Pensamento – Editores Livreiros.

Frosh, S. & Glaser, D. (1998). *Abuso sexual de niños*. Buenos Aires: Paidós.

Gersão, E. (1997). Crimes sexuais contra crianças: o direito penal português à luz das resoluções do congresso de Estocolmo contra a exploração sexual de crianças para fins comerciais. *Infância e Juventude*, 2/97, 9-29.

Grolig, F. X. (1984). Perspectiva antropológica do incesto. In D. C. Renshaw, *Incesto – compreensão e tratamento* (pp. 27-36). S. Paulo: Roca.

Henriques, J. M. (2000). Globalização, construção europeia e coesão social – sem desenvolvimento local? *Cidade Solidária*, 5, 14-24.

Héritier, F. (1989). Incesto. In F. Gil (Coord.), *Enciclopedia Einaudi* (Vol. 20), (pp. 95-124). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Herman, J. L. (1981). *Father-daughter incest*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Huard, M. (1988). *La violence apprivoisée*. Québec: Gaëtan Morin Éditeur.

Igodt, P. (1989). Observations critiques sur l'utilisation de la thérapie familiale dans la problématique de l'inceste. *Cahiers Critiques de Thérapie Familiale et de Pratiques de Réseaux*, 10, 119-125.

Kempe, C. H. & Kempe, R. S. (1978). *L'enfance torturé*. Bruxelles: Pierre Mardaga Éditeur.

Kroeber, A.L. (1993). *A natureza da cultura*. Lisboa: Edições 70.

Laplanche, J. & Pontalis, J. B. (1990). *Vocabulário de psicanálise*. Lisboa: Editorial Presença.

Leach, E. (1985a). Anthropos. In F. Gil (Coord.), *Enciclopedia Einaudi* (Vol.5), (pp. 11-66). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Leach, E. (1985b). Natureza/cultura. In F. Gil (Coord.), *Enciclopedia Einaudi* (Vol.5), (pp. 67-101). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Lévi-Strauss, C. (1981). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton.

Lopez, G. (1997). *Les violences sexuelles sur les enfants*. Paris: Presses Universitaires de France.

Machado, J. B. (1993). *Introdução ao direito e ao discurso legitimador*. Coimbra: Livraria Almedina.

Magalhães, V. P. (2000). A sexualidade como valor. In A. Barbosa & J. Gomes-Pedro (Eds.), *Sexualidade* (pp. 149-154). Lisboa: Faculdade de Medicina de Lisboa.

Markowitz, A. (1990). Les abus sexuels à l'égard des enfants et les media. In A. Markowitz, C. Ydraut & M. M. Oca, *Les abus sexuels à l'égard des enfants* (pp. 99-152). Vanves: Centre Technique National d'Etudes et de Recherche sur les Handicaps et les Inadaptations.

McCabe, J. (1983). FBD marriage: further support for the Westermarck hipotesis of the incest taboo? *American Anthropologist*, 85, (1), 50-69.

Mead, M. (1968). Incest. In D. L. Sills (Ed.), *International encyclopedia of the social sciences* (Vol. VII), (pp.115-122). New York: Macmillan.

Mendes, J. C. (1992). *Introdução ao estudo do direito*. Lisboa: Pedro Ferreira Editor.

Miermont, J. (1996). *Ecologia das relações afectivas*. Lisboa: Instituto Piaget.

Monberg, T. (1975). Fathers were not genitors. *Man*, 10, (1), 34-40.

Moscovici, S. (1977). *A sociedade contranatura*. Amadora: Livraria Bertrand.

Nathan, T. (1992). Il y a quelque chose de pourri au royaume d'Oedipe. In M. Gabel (Org.), *Les enfants victimes d'abus sexuels* (pp. 19-36). Paris: Presses Universitaires de France.

Needham, R. (1977). Remarques sur l'analyse de la parenté. In R. Needham (Org.), *La parenté en question* (pp. 103-131). Paris: Éditions du Seuil.

Oca, M. M. (1990). Revue critique des travaux épidémiologiques anglo-saxons récents sur l'abus sexuel à l'égard des enfants. In A. Markowitz, C. Ydraut & M. M. Oca, *Les abus sexuels à l'égard des enfants* (pp. 7-70). Vanves: Centre Technique National d'Études et de Recherche sur les Handicaps et les Inadaptations.

Panoff, M. & Perrin, M. (1979). *Dicionário de etnologia*. Lisboa: Edições 70.

Pereira, F. (1983). Notas sobre moral e comportamento moral. *Análise Psicológica*, 1 / 2, (III), 191-204.

Pina Prata, F. X. (1962). *Dialéctica da razão vital*. Lisboa: Livraria Morais Editora.

Plon, M. & Roudinesco, E. (2000). *Dicionário de psicanálise*. Mem Martins: Editorial Inquérito.

Razon, L. (1996). *Énigme de l'inceste. Du fantasme à la réalité*. Paris: Éditions Denoël.

Renshaw, D. C. (1984). *Incesto – compreensão e tratamento*. S. Paulo: Roca.

Sá, E. (2000). Psicologia e educação emocional. In A. Barbosa & J. Gomes-Pedro (Eds.), *Sexualidade* (pp. 155-160). Lisboa: Faculdade de Medicina de Lisboa.

Sabourin, P. (1992). Face à l'inceste, la thérapie familiale, pourquoi? In M. Gabel (Org), *Les enfants victimes d'abus sexuels* (pp. 213-225). Paris: Presses Universitaires de France.

Santos, B. S. (1993). *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Porto: Edições Afrontamento

Santos, B. S. (1995). *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Edições Afrontamento.

Silva, G. M. (1997). *Direito penal português. Parte geral I – introdução e teoria da lei penal*. Lisboa: Verbo.

Vásquez, H. (1986). *Del incesto en psicoanálisis y en antropología*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Vaz, J. M. (2000). Antropologia médica, sexualidade e clínica. In A. Barbosa & J. Gomes-Pedro (Eds.), *Sexualidade* (pp. 195-216). Lisboa: Faculdade de Medicina de Lisboa.

Wolf, A. P. (1970). Childhood association and sexual attraction: a further test of the Westermarck hypothesis. *American Anthropologist*, 72, (3), 503-515.