



FRIEDRICH ENGELS

A ORIGEM DA FAMÍLIA, DA
PROPRIEDADE PRIVADA E DO ESTADO

expressão
POPULAR

A ORIGEM DA FAMÍLIA,
DA PROPRIEDADE PRIVADA
E DO ESTADO

FRIEDRICH ENGELS

A ORIGEM DA FAMÍLIA,
DA PROPRIEDADE PRIVADA
E DO ESTADO

3ª edição

EXPRESSÃO POPULAR

São Paulo - 2012

Copyright © 2010, by Editora Expressão Popular

Tradução: *Leandro Konder*

Revisão da tradução: *Sergio Lessa*

Revisão: *Eloíza Alves de Oliveira Santos, Geraldo Martins de Azevedo Filho e Miguel Makoto Cavalcanti Yoshida*

Título original: *Der ursprung der familie, des privateigentaums und des Staats*

Projeto gráfico: *Zap Design*

Capa e diagramação: *Krits Estúdio*

Imagem da capa: *F. Engels por N. Jovkov, anos de 1930. Museu Marx-Engels, Moscou*

Impressão e acabamento: *Intergraf*

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

E57o	Engels, Friedrich, 1820-1895 A origem da família, da propriedade privada e do Estado / Friedrich Engels ; tradução de Leandro Konder.--3.ed.—São Paulo : Expressão Popular, 2012. 304 p. Tradução de Der Ursprung der Familie des privateigentaums und des Saats. Indexado em GeoDados - http://www.geodados.uem.br ISBN 978-85-7743-133-5 1.Família - História. 2. Propriedade – História. 3. Estado. I. Konder, Leandro, trad. II. Título. CDD 321.1
------	---

Catalogação na Publicação: Eliane M. S. Jovanovich CRB 9/1250

Todos os direitos reservados.

Nenhuma parte desse livro pode ser utilizada ou reproduzida sem a autorização da editora.

1ª edição: Civilização Brasileira, 1965

3ª edição: Expressão Popular, 2012

1ª reimpressão: maio de 2015

EDITORA EXPRESSÃO POPULAR

Rua Abolição, 201 – Bela Vista

CEP 01319-010 – São Paulo – SP

Tel: (11) 3522-7516 / 4063-4189 / 3105-9500

editora.expressaopopular.com.br

livraria@expressaopopular.com.br

www.facebook.com/ed.expressaopopular

SUMÁRIO

NOTA DOS EDITORES 7

APRESENTAÇÃO À EDIÇÃO BRASILEIRA9

Sergio Lessa

*A ORIGEM DA FAMÍLIA,
DA PROPRIEDADE PRIVADA E DO ESTADO*

PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO/1884 17

PREFÁCIO À QUARTA EDIÇÃO/1891 21

I. ESTÁGIOS PRÉ-HISTÓRICOS DE CULTURA37

II. A FAMÍLIA.....45

III. A GENS IROQUESA 109

IV. A GENS GREGA 127

V. GÊNESE DO ESTADO ATENIENSE 139

VI. A GENS E O ESTADO EM ROMA..... 153

VII. A GENS ENTRE OS CELTAS E ENTRE OS GERMANOS ... 167

VIII. A FORMAÇÃO DO ESTADO ENTRE OS GERMANOS 185

IX. BARBÁRIE E CIVILIZAÇÃO 199

POSFÁCIO:

INTRODUÇÃO À EDIÇÃO ESTADUNIDENSE227

Eleanor Burke Leacock

NOTA DOS EDITORES

A origem da família, da propriedade privada e do Estado, escrita por Engels em 1884, tem como base as pesquisas que Marx vinha realizando sobre o trabalho de Lewis H. Morgan *A sociedade antiga*. Este texto de Engels foi amplamente divulgado no Brasil, contando com várias edições e traduções.

O texto da atual edição corresponde fielmente à maravilhosa tradução feita por Leandro Konder – publicada originalmente em 1965 – com pequenas e secundárias atualizações, após a confrontação com a edição em alemão do volume 21 da *Marx-Engels Werke*, que vão assinalados em notas de rodapé.

Agradecemos a Leandro Konder por ceder os direitos da tradução à Expressão Popular.

Esta edição conta também com uma apresentação do prof. Sergio Lessa e com um texto de Eleanor Burke Leacock originalmente publicado como introdução à edição estadunidense de *Origin of the family, private property and the State*, publicada pela International Publisher em 1971. Agradecemos também aos editores da International Publisher que gentilmente nos cederam o direito de publicação deste texto.

Os editores

APRESENTAÇÃO À EDIÇÃO BRASILEIRA

A origem da família, da propriedade privada e do Estado, de F. Engels, ocupa um lugar de destaque entre os grandes clássicos do pensamento revolucionário. Sua tese central: o desenvolvimento das forças produtivas resultante da Revolução Neolítica é o fundamento histórico para a gênese e desenvolvimento da exploração do homem pelo homem, portanto, das classes sociais, do Estado e da família monogâmica. E, consequência inevitável, a superação da sociedade de classes é, também, a superação da família monogâmica, do Estado e da propriedade privada. Nesta obra Engels reafirma, com todas as letras, o programa da revolução proletária: o comunismo é uma forma superior de organização social que teria em sua base o trabalho emancipado da exploração do homem pelo homem e que não conheceria, por isso, nem as classes sociais, nem o Estado, nem a propriedade privada.

Do ponto de vista filosófico, sua posição é também cartesianamente clara e distinta: o trabalho é o que distingue os homens do ser natural. Por isso, cada forma particular do trabalho na história funda um modo de produção também particular: o trabalho primitivo fundou o comunismo primitivo, o trabalho do escravo é o fundamento do modo de produção escravista, o trabalho do servo é o fundamento do modo de produção feudal e o trabalho proletário é o que funda o modo de produção capitalista. Pela mesma razão, o trabalho emancipado é o fundamento último do modo

de produção comunista – e a “livre organização dos produtores associados” requer, repetimos, que sejam destinados aos museus, tal como a “roda de fiar e o machado de bronze” (no dizer de Engels), o Estado, a família monogâmica e a propriedade privada.

Disto tudo decorre uma precisa concepção de classe social (grupos de indivíduos que se particularizam nas sociedades que conhecem a propriedade privada pelo lugar que ocupam na estrutura produtiva), da determinação ontológica do Estado (instrumento especial de repressão da classe dominante contra os trabalhadores) e da família monogâmica (expressão da propriedade privada, a forma patriarcal de organização familiar).

Ao evidenciar o fundamento da gênese da família monogâmica, do Estado e da propriedade privada, a crítica de Engels à sociedade de classe é a mais radical (no sentido de ir à raiz) possível. Demonstra como as sociedades de classe foram uma necessidade histórica no longo período histórico iniciado com o surgimento do trabalho excedente (com a descoberta da agricultura e da pecuária) e que se encerrou com a abundância fruto da Revolução Industrial (1776-1830). Nesse período as sociedades de classe foram a melhor mediação para o rápido desenvolvimento das forças produtivas – apesar dos processos alienantes que as marcam e que se expressam de modo condensado no Estado, na propriedade privada e na família monogâmica. Na radical crítica de Engels à sociedade burguesa, portanto, não há qualquer elemento de maniqueísmo, moralismo ou mecanicismo. Tal como foi o desenvolvimento do intercâmbio material dos humanos com a natureza (o trabalho) que propiciou a gênese e o desenvolvimento da exploração do homem pelo homem, do Estado e da família monogâmica, também foi o desenvolvimento do trabalho trazido pela Revolução Industrial que, ao colocar a humanidade em uma situação objetiva de abundância, converteu nos principais obstáculos históricos ao pleno desenvolvimento humano o mesmo Estado, as mesmas classes sociais, a mesma propriedade privada e o mesmo patriarcalismo.

A origem da família, da propriedade privada e do Estado ocupa também um lugar fundamental entre os clássicos do pensamento revolucionário porque, ao demonstrar que a organização familiar é tão histórica quanto a totalidade social, joga por terra os argumentos de que a família burguesa seria o modo eterno de organização familiar. Marx havia falecido em 1883, e Engels, como que a executar um testamento deixado por seu camarada de toda uma vida, a partir das notas deixadas por este último da leitura de Morgan, redigiu a primeira história da evolução das formas familiares com base – em última análise – na descoberta do trabalho como a categoria fundante do mundo dos homens. Da família coletiva, que não se distinguia da totalidade social, no período do comunismo primitivo, até a forma mais desenvolvida de família monogâmica, o patriarcalismo burguês, todas as formas de família foram determinadas pelo modo como a sociedade se organiza para retirar da natureza o que lhe é imprescindível. Depois da demonstração por Charles Darwin da historicidade da vida, Morgan fornece para Marx e Engels os dados para comprovarem a historicidade da família. Com a possibilidade, análoga ao que diz respeito à sociedade de classe, de uma crítica radical do patriarcalismo: tal como a sociedade de classes correspondeu às necessidades históricas de um longo período histórico no qual a exploração do homem pelo homem era a forma mais adequada para o desenvolvimento das forças produtivas, o patriarcalismo corresponde à forma familiar mais adequada para a reprodução da humanidade na sociedade de classes. Novamente, nenhum moralismo ou maniqueísmo: tal como deixamos para trás o machado de bronze, também o patriarcalismo será ultrapassado pela humanidade se esta superar a propriedade privada.

Esta obra de Engels é também importante pelo momento, em 1884, em que foi publicada. Naqueles anos já se fazia sentir sobre o movimento operário as novas tendências históricas, para sermos breves, abertas pela passagem do capitalismo concorrencial ao capi-

talismo monopolista. Com a intensificação do imperialismo, com a ampliação da produção e a concentração de capital, pela primeira vez o consumo de produtos industrializados pelo setor de maior poder aquisitivo dos trabalhadores passou a ser economicamente significativo para a reprodução do capital. No final do século XIX, a ampliação da mais-valia pelo barateamento do custo da reprodução da força de trabalho se tornou uma tendência economicamente significativa. Para deslocar as crises de superprodução e com os vultuosos ganhos gerados pela expansão imperialista (não apenas, mas principalmente na África subsaariana), tornava agora necessário e possível o desenvolvimento de um setor da classe operária com salários crescentes e um padrão de consumo em elevação. Inicia-se, deste modo, o movimento de integração do setor mais bem remunerado dos trabalhadores à ordem burguesa – fenômeno hoje muito mais explicitado e desenvolvido que naquela época e que, por isso, conhecemos tão bem. É o momento histórico em que surge a “aristocracia operária” (Lenin) que será a base social da burocracia. Esta se integra ao Estado como meio de, por um lado, garantir ao capital que os trabalhadores continuarão sem questionar a ordem burguesa e, por outro lado, para negociar os ganhos parciais agora possíveis nas condições de vida e trabalho dos trabalhadores. Não para todos os trabalhadores, certamente, pois a aumento do ganho de um setor da classe operária dos países mais avançados apenas é possível com base na exploração ainda mais intensa dos outros trabalhadores destes mesmos países e, de forma ainda mais violenta, dos trabalhadores dos países colonizados.

É com base nesta aristocracia operária que as teses reformistas ganham corpo e se expandem no movimento operário alemão. Apregoam, tais teses, que o desenvolvimento das forças produtivas levaria inevitavelmente ao socialismo e que, portanto, a revolução não seria necessária. A passagem ao novo modo de produção se faria por obra e graça do próprio desenvolvimento da tecnologia (pois, agora, reduz-se as forças produtivas à técnica!) e, portanto,

da própria sociedade burguesa. E, em sendo assim, o próprio Estado, o parlamento, a imprensa, os espaços de debate e disputa tipicamente burgueses deveriam ser privilegiados pela estratégia do movimento operário. É o momento que Bernstein pode sumariar com pertinência em sua famosa palavra de ordem: “O movimento é tudo, a finalidade, nada.”

Em poucos anos, não mais que algumas décadas, a burocracia sindical e partidária que então se desenvolvia conduziu o movimento operário alemão (e, com ele, toda a Segunda Internacional) à rendição às políticas nacionalistas e patrióticas às vésperas da Primeira Guerra Mundial. Rosa Luxemburgo e Lenin, cada um a sua maneira e com as ferramentas que contavam, denunciaram e romperam com o reformismo argumentando o que significava em termos de derrota para o movimento revolucionário internacional.

É no contexto do início da grande maré reformista que Engels reafirmou, com todas as letras, que o Estado nada mais é que o instrumento especial de repressão da classe dominante – e que na sociedade comunista não poderá haver Estado, ou não terá superado a sociedade de classes. Que na propriedade privada – e, portanto, no mercado – nada mais há do que a alienação dos humanos em mercadoria e que, por isso, a sociedade comunista é incompatível com ambos. Que não há possibilidade de se converter o patriarcalismo em uma relação emancipada entre duas pessoas que se amam. Há que superá-lo, tal como precisamos superar as classes, o Estado e a propriedade privada. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* é também importante pelo momento que Engels a publicou: assinala, depois da *Crítica ao programa de Gotha*, de Marx, a não concordância dos dois pensadores com o reformismo que estava predominando na evolução política do proletariado alemão.

A origem da família, da propriedade privada e do Estado baseia-se, para os dados históricos, fundamentalmente na obra de Lewis

Morgan, *Ancient society, or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*, publicado em 1877. Desde então, as investigações revelaram uma enorme quantidade de informações e realizaram uma não menor quantidade de descobertas, que tornaram muitas das informações históricas utilizadas por Engels (e por Marx) ultrapassadas, quando não as revelaram incorretas, falsas. Não foram poucos os pesquisadores que tentaram, com base na evolução da ciência contemporânea, demonstrar como seria incorreta a articulação histórica proposta por Engels (e por Marx) entre o trabalho, as formações sociais, a propriedade privada, o patriarcalismo e o Estado. Talvez não seja um exagero dizer que o fundamental e muito do secundário das ciências sociais do século XX que tratou desta questão tentou refutar as teses de Marx e de Engels, mesmo quando a elas não se referia explicitamente (não raras vezes até mesmo por ignorância do autor).

Para intervir neste debate acerca da validade atual das teses de Engels, a presente edição traz, como posfácio, um texto de Eleanor Burke Leacock originalmente publicado como Introdução à edição americana desta obra de Engels. Eleanor B. Leacock, falecida em 1987, é a mais importante antropóloga marxista estadunidense. Aproximou-se do marxismo depois de investigar a vida do povo Montagnais-Naskapi, da península do Labrador. Este estudo a convenceu da falsidade científica das teses conservadoras acerca da superioridade masculina e lhe deu os elementos para perceber o quanto esta superioridade tem seu fundamento na propriedade privada. Este texto é o melhor balanço do que permanece atual nas teses e informações históricas empregadas por Engels – e é um texto excepcional, como o leitor terá a oportunidade de conferir.

Sergio Lessa
Junho de 2010

A ORIGEM DA FAMÍLIA,
DA PROPRIEDADE PRIVADA
E DO ESTADO

PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO/1884

Os capítulos seguintes vêm a ser, de certo modo, a execução de um testamento. Ninguém menos do que Marx dispunha-se a expor os resultados das investigações de Morgan para esclarecer todo o seu alcance em relação com as conclusões da sua (até certo ponto posso dizer nossa) análise materialista da história. Na América, Morgan descobriu de novo, e à sua maneira, a concepção materialista da história – formulada por Marx, 40 anos antes – e, baseado nela, chegou, contrapondo barbárie e civilização, nos pontos principais aos mesmos resultados de Marx. Devo assinalar que os mestres da ciência “pré-histórica” na Inglaterra tiveram, quanto ao *Ancient society*¹ de Morgan, a mesma atitude que já tinham assumido, em face de *O capital* de Marx, os economistas oficiais da Alemanha, que andaram durante muito tempo a plagiá-lo, com zelo igual ao empenho em manter silêncio sobre ele. Meu trabalho só debilmente pode substituir aquele que o meu falecido amigo não chegou a escrever. Disponho, entretanto, não só dos excertos

¹ *Ancient Society, or Researches in the lines of Rumon Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, por Lewis H. Morgan. Londres, Mac Millan and Co., 1877. Esse livro foi impresso na América e é muito difícil encontrá-lo em Londres. O autor morreu há alguns anos (nota de Engels). [Em 1891, a Editora J. H. W. Dietz, de Stuttgart, publicou uma tradução alemã. L. H. Morgan. *Die Urgesellschaft, oder Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit über die Barbarei zur Zivilisation.*]

detalhados que Marx retirou à obra de Morgan,² como também de suas anotações críticas, que reproduzo aqui sempre que cabíveis.

De acordo com a concepção materialista, o momento determinante da história é, em última instância, a produção e a reprodução (*Reproduktion*) da vida imediata. Todavia, ela própria possui duas facetas:³ de um lado, a produção de meios de existência, de produtos alimentícios, vestuário, habitação e instrumentos necessários para tudo isso; de outro lado, a produção do homem mesmo, a reprodução (*Fortpflanzung*) do gênero.⁴ A ordem social em que vivem os homens de determinada época ou determinado país está condicionada por esses dois modos de produção: pelo grau de desenvolvimento do trabalho, de um lado, e da família, de outro. Quanto menos desenvolvido é o trabalho, mais restrita é a quantidade de seus produtos e, por consequência, a riqueza da sociedade; com tanto maior força se manifesta a influência dominante dos laços de parentesco (*Geschlechtsbande*) sobre o regime social. Contudo, no marco dessa estrutura da sociedade baseada nos laços de parentesco (*Geschlechtsbande*), a produtividade do trabalho aumenta sem cessar e, com ela, desenvolvem-se a propriedade privada e as trocas, as diferenças de riqueza, a

² [Refere-se à sùmula do *Ancient Society* de Morgan, feita por Marx e publicada em russo em 1945. Ver *Arquivo de Marx e Engels*, tomo IX.]

³ [Passagem de difícil tradução. Com a frase “*Diese ist aber selbst wieder doppelter Art* Engels refere-se ao fato de que enquanto a reprodução na natureza é apenas e tão-somente a reprodução biológica, na sociedade toda reprodução biológica é, necessariamente, também social. E isso porque a reprodução das relações sociais requer necessariamente a reprodução biológica dos indivíduos delas partícipes. Na história, essa relação evolui no sentido de que o desenvolvimento das forças produtivas diminui o peso dos eventos da natureza na reprodução social sem jamais poder extinguir a natureza – o “afastamento das barreiras naturais”.]

⁴ [Engels incorre aqui numa inexactidão, ao colocar a continuação da espécie ao lado da produção dos meios de subsistência entre as causas que determinam o desenvolvimento da sociedade e das instituições sociais. Contudo, no próprio texto de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, Engels demonstra, pela análise de dados concretos, que o modo da produção material é o fator principal que condiciona o desenvolvimento da sociedade e das instituições sociais.]

possibilidade de empregar força de trabalho alheia, e, com isso, o fundamento dos antagonismos de classe: os novos elementos sociais, que, no transcurso de gerações, procuram adaptar a velha estrutura da sociedade às novas condições, até que, por fim, a incompatibilidade entre estas e aquela leva a uma reviravolta (*Umwälzung*) completa. A sociedade antiga, baseada nas relações de parentesco, vai pelos ares em consequência do choque das classes sociais recém-formadas; e dá lugar a uma nova sociedade centralizada pelo Estado, cujas unidades inferiores já não são relações de parentesco e sim unidades territoriais – uma sociedade em que o regime familiar está completamente submetido às relações de propriedade e na qual têm livre curso as contradições de classe e a luta de classes, que constituem o conteúdo de toda a história *escrita*, até nossos dias.

O grande mérito de Morgan é o de ter descoberto e restabelecido em seus traços essenciais esse fundamento pré-histórico da nossa história escrita e o de ter encontrado, nos laços de parentesco (*Geschlechtsverbänden*) dos índios norte-americanos, a chave para decifrar importantíssimos enigmas, ainda não resolvidos, da história antiga da Grécia, Roma e Alemanha. Sua obra não foi trabalho de um dia. Levou cerca de 40 anos elaborando seus dados, até conseguir dominar inteiramente o assunto. E seu esforço não foi em vão, pois seu livro é um dos poucos de nossos dias que fazem época.

No que a seguir vai exposto, o leitor distinguirá, com facilidade, o que é de Morgan e o que acrescentei eu. Nos capítulos de história consagrados à Grécia e Roma, não me limitei a reproduzir a documentação de Morgan, mas acrescentei todos os dados de que dispunha. A parte que trata dos celtas e dos germanos é essencialmente minha, pois os documentos de Morgan sobre o assunto eram de segunda mão; e, quanto aos germanos, afora os escritos de Tácito, só conhecia as péssimas falsificações liberais do senhor Freeman. Tive que refazer toda a argumentação

econômica, que, se era suficiente para os objetivos de Morgan, não bastava, em absoluto, para os meus. Finalmente, respondo, sem dúvida, por todas as conclusões, desde que Morgan não seja expressamente citado.

F. Engels

PREFÁCIO À QUARTA EDIÇÃO/1891

As edições anteriores, de que se fizeram grandes tiragens, estão esgotadas há bem uns seis meses, e o editor me vinha pedindo, desde algum tempo, que preparasse uma nova. Trabalhos mais urgentes impediram que eu o fizesse, até o presente momento. Desde o aparecimento da primeira edição, transcorreram já sete anos, durante os quais grandes progressos se verificaram no estudo das formas primitivas da família. Foi necessário, portanto, corrigir e aumentar minuciosamente a obra, tanto mais que se cogita de estereotipar o atual texto,⁵ o que me privaria, por algum tempo, de qualquer possibilidade de corrigi-lo.

Como disse, revi com atenção todo o livro e fiz-lhe alguns acréscimos, em que espero ter considerado devidamente o atual estado da ciência. Além disso, faço neste prefácio uma breve exposição do desenvolvimento da história da família, desde Bachofen até Morgan, principalmente porque a escola pré-histórica inglesa, que tem um acentuado matiz chauvinista, continua fazendo todo o possível para silenciar a revolução produzida pelos descobrimentos de Morgan nas velhas noções de história primitiva, embora não sinta o menor escrúpulo em apropriar-se dos resultados obtidos por Morgan. Também em outros lugares, infelizmente com frequência, se segue com zelo o exemplo dado pelos ingleses.

⁵ [Estereotipar, aqui, no sentido de imprimir por estereotipia, um processo já não mais em uso.]

Meu trabalho foi traduzido em diversos idiomas. Primeiro, em italiano: *L'origine della famiglia, della proprietá privata e dello stato, versione riveduta dall'autore, di Pasquale Martigneti*, Benevento, 1885. Logo em seguida, apareceu a tradução romena: *Origina familiei, proprietatei private si a statului, traducere de Joan Nadejde*, publicada na revista de Jassi *Contemporarul*, de setembro de 1885 a maio de 1886.

Depois, a dinamarquesa: *Familjens, privatejendommens og statens oprindelse, dansk, af forfatteren gennemgaaet udgave, besörget af Gerson Trier*, Köbenhavn, 1888. E está sendo impressa uma tradução francesa de Henri Ravé, baseada na presente edição alemã.

Até o início da década de 1860, não se poderia sequer pensar em uma história da família. As ciências históricas ainda se achavam, nesse domínio, sob a influência dos Cinco Livros de Moisés. A forma patriarcal da família, pintada nesses cinco livros com maior riqueza de minúcias do que em qualquer outro lugar, não somente era admitida, sem reservas, como a mais antiga, como também se identificava – descontando a poligamia – com a família burguesa de hoje, de modo que era como se a família não tivesse tido evolução alguma através da história. No máximo, admitia-se que nos tempos primitivos pudesse ter havido um período de relações sexuais não reguladas⁶. É certo que, além da monogamia, conheciam-se a poligamia no Oriente e a poliandria, na Índia e no Tibete; mas estas três formas não podiam ser dispostas, historicamente, em ordem sucessiva: figuravam juntas, umas ao lado das outras, sem nenhuma conexão. Também é verdade que, em alguns povos do mundo antigo e algumas tribos selvagens ainda existentes, a descendência é contada por linha materna e não paterna, sendo aquela a única válida, e que,

⁶ [Frequentemente encontramos traduzidos por promiscuidade ou promíscuo as expressões *schrankenlosem Geschlechtsverkehr* e *geschlechtlicher Regellosigkeit*, literalmente “relações sexuais sem restrições” e “relações sexuais não reguladas”. Em ambos os casos, no texto de Engels, não há qualquer conteúdo valorativo que os vocábulos promiscuidade e promíscuo podem sugerir em nosso uso cotidiano. Por essa razão optamos por seguir a tradução mais literal que a alternativa mais usual.]

em muitos povos contemporâneos, é proibido o casamento dentro de determinados grupos maiores – naquela época ainda não estudados de perto –, ocorrendo este fenômeno em todas as partes do mundo; estes fatos, certamente, eram conhecidos, e a cada dia a eles se acrescentavam novos exemplos. Mas ninguém sabia como abordá-los e, inclusive, na obra de E. B. Tylor (1865)⁷ apareciam como “costumes exóticos”, ao lado da proibição, vigente em algumas tribos selvagens, de tocar na lenha que ardesse com qualquer instrumento de ferro, e outras futilidades religiosas semelhantes.

O estudo da história da família começa, de fato, em 1861, com o *Direito Materno* de Bachofen. Nesse livro, o autor formula as seguintes teses: 1. no início, os seres humanos viveram relações sexuais ilimitadas (*schrackenlosem Geschlechtsverkehr*) (impropriamente chamada de *heterismo* por Bachofen); 2. estas relações excluía toda possibilidade de estabelecer, com certeza, a paternidade, pelo que a filiação apenas podia ser contada por linha feminina, segundo o direito materno, e isso se deu em todos os povos antigos; 3. em consequência desse fato, as mulheres, como mães, como únicos progenitores conhecidos da jovem geração, gozavam de grande apreço e respeito, chegando, de acordo com Bachofen, ao domínio feminino absoluto (ginecocracia); 4. a passagem para a monogamia, em que a mulher pertence exclusivamente a um só homem, incidia na transgressão de uma lei religiosa muito antiga (isto é, do direito imemorial que os outros homens tinham sobre aquela mulher), transgressão que devia ser castigada, ou cuja tolerância se compensava com a posse da mulher por outros, durante determinado período.

Bachofen encontrou as provas dessas teses em numerosos trechos da literatura clássica antiga, por ele reunidos com zelo singular. A passagem do “heterismo” à monogamia e do direito materno ao

⁷ [E. B. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, (*Pesquisas sobre a História Primitiva da Humanidade e do Desenvolvimento da Civilização*), Londres, 1865.]

paterno, segundo Bachofen, processa-se particularmente entre os gregos – em consequência do desenvolvimento das concepções religiosas, da introdução de novas divindades representativas das novas concepções, no grupo dos deuses tradicionais, que representavam as velhas concepções; de tal modo que cada vez mais os velhos deuses vão sendo relegados ao segundo plano pelos novos. Dessa maneira, pois, para Bachofen, não foi o desenvolvimento das condições reais de existência dos homens, mas o reflexo religioso dessas condições no cérebro deles, o que determinou as transformações históricas na situação social recíproca do homem e da mulher. Dentro de seu ponto de vista, Bachofen interpreta a *Oréstia* de Ésquilo como um quadro dramático da luta entre o direito materno agonizante e o direito paterno, que nasceu e conseguiu a vitória sobre o primeiro, na época das epopeias. Levada por sua paixão por Egisto, seu amante, Clitemnestra mata seu marido Agamenon, quando este regressava da guerra de Troia; mas Orestes, filho dela e de Agamenon, vinga o pai, matando a mãe. Isso faz com que ele se veja perseguido pelas Erínias, seres demoníacos que protegem o direito materno, de acordo com o qual o matricídio é o mais grave e imperdoável de todos os crimes. Apolo, no entanto, que, por intermédio de seu oráculo, havia incitado Orestes a matar sua mãe, e Palas Atena, que intervém como juiz (ambas as divindades representam aqui o novo direito paterno), protegem Orestes. Atena ouve ambas as partes. Todo o litígio está resumido na discussão de Orestes com as Erínias. Orestes diz que Clitemnestra cometeu um duplo crime ao matar quem era *seu* marido e pai de *seu* filho. Por que as Erínias o perseguiram, por que o visavam, em especial, se ela, a morta, tinha sido muito mais culpada? A resposta é surpreendente:

“Ela não estava *unida por vínculos de sangue* ao homem que assassinou.”

O assassinato de uma pessoa com a qual não houvesse vinculação de sangue, mesmo que fosse o marido da assassina, era falta que podia ser expiada – e não concernia, absolutamente, às Erínias.

A missão delas era a de punir o homicídio entre consanguíneos, e o pior e mais imperdoável dos crimes segundo o direito materno: o matricídio. Nesse ponto, contudo, intervém Apolo, defensor de Orestes, e em seguida Atena submete o caso ao Areópago – o Tribunal do Júri ateniense; há o mesmo número de votos pela condenação e pela absolvição. Então, Atena, como presidente do Tribunal, vota em favor de Orestes e o absolve. O direito paterno vence o materno. Os “deuses da jovem geração”, como os chamam as próprias Erínias, são mais poderosos que elas, e só lhes resta resignarem-se e, finalmente, também elas convencidas, porem-se ao serviço do novo estado de coisas.

Essa nova e inteiramente correta interpretação de *Oréstia* é uma das melhores e mais belas passagens do livro, mas, ao mesmo tempo, é a prova de que Bachofen acredita, como outrora Êsquilo, nas Erínias, em Apolo e Palas Atena, isto é, crê que foram estas divindades que realizaram, na época heroica da Grécia, o milagre de derrubar o direito materno e substituí-lo pelo paterno. É evidente que tal concepção, que considera a religião como a alavanca decisiva na história do mundo, conduz, afinal de contas, ao mais puro misticismo. Por isso, estudar a fundo o volumoso livro de Bachofen é um trabalho árduo e, muitas vezes, pouco proveitoso. Isto, no entanto, não diminui seus méritos de pioneiro, já que foi o primeiro a substituir as frases sobre um desconhecido e primitivo estágio relações sexuais não reguladas (*regellosem Geschlechtsverkehr*) pela demonstração de que, na literatura clássica grega, há muitos vestígios de que entre os gregos e os povos asiáticos existiu realmente, antes da monogamia, um estado social em que não somente o homem mantinha relações sexuais com várias mulheres, mas também a mulher mantinha relações sexuais com diversos homens, sem que com isso violassem os costumes. Bachofen provou que esse costume não desapareceu sem deixar vestígios, sob a forma de necessidade, para a mulher, de entregar-se, durante determinado período, a outros homens – entrega que era o preço de seu direito à monogamia; que, portanto,

primitivamente não se podia contar a descendência senão por linha feminina, quer dizer: de mãe a mãe; que essa validade exclusiva da filiação feminina se manteve por muito tempo, mesmo no período posterior de monogamia, com a paternidade já estabelecida, ou, pelo menos, reconhecida; e, por último, que essa situação primitiva das mães, como únicos genitores certos de seus filhos, lhes assegurou, bem como às mulheres em geral, a posição social mais elevada que tiveram desde então até os nossos dias. Sem dúvida, Bachofen não enunciou esses princípios com tanta clareza, porque o tolhia o misticismo de suas concepções; mas, o simples fato de tê-los demonstrado, em 1861, tinha o significado de uma completa revolução.

O volumoso tomo de Bachofen estava escrito em alemão, isto é, na língua da nação que menos se interessava, então, pela pré-história da família contemporânea. Por isso, permaneceu ignorado. O sucessor mais imediato de Bachofen nesse terreno entrou em cena em 1865, sem jamais ter ouvido falar dele.

Esse sucessor foi J. F. Mac Lennan, o polo oposto de seu predecessor. Ao invés do místico genial, temos aqui um árido juriconsulto; em lugar de uma exuberante e poética fantasia, as plausíveis combinações de um arrazoado de advogado. Mac Lennan encontra em muitos povos selvagens, bárbaros e até civilizados, dos tempos antigos e modernos, uma forma de matrimônio em que o noivo, só ou assistido por seus amigos, deve arrebatá-la sua futura esposa da casa dos pais, simulando um rapto com violência. Este costume deve ser vestígio de um costume anterior, pelo qual os homens de uma tribo obtinham mulheres tomando-as realmente de outras tribos, pela força. Mas como teria nascido esse “matrimônio por rapto”? Enquanto os homens puderam encontrar mulheres suficientes em sua própria tribo, não tiveram motivo para semelhante procedimento. Por outro lado, e com frequência não menor, encontramos em povos não civilizados certos grupos (que em 1865 ainda eram muitas vezes identificados com as próprias tribos) no seio dos quais era proibido o matrimônio, vendo-se os homens obrigados a buscar esposas – e

as mulheres, esposos – fora do grupo; enquanto isso, outro costume existe, em outros povos, pelo qual os homens de determinado grupo só devem procurar suas esposas no seio de seu próprio grupo. Mac Lennan chama as primeiras de tribos exógamas; e as segundas, de endógamas e, de imediato, sem maior investigação, estabelece uma antítese bem definida entre “tribos” exógamas e endógamas. E, ainda quando suas próprias investigações sobre a exogamia lhe evidenciam que, em muitos casos, senão na maioria, ou mesmo em todos, essa antítese só existe na sua imaginação, nem por isso deixa de tomá-la como base para toda a sua teoria. De acordo com ela, as tribos exógamas não podiam tomar mulheres senão de outras tribos, o que apenas podia ser feito mediante rapto, dada a guerra permanente entre as tribos, característica do estado selvagem.

Pergunta Mac Lennan, mais adiante: de onde provém esse costume da exogamia? Em sua opinião, as ideias de consanguinidade e incesto – nascidas bem mais tarde – nada têm a ver com ele. Sua causa poderia ser o costume, bastante difundido entre os selvagens, de matar as crianças do sexo feminino logo após seu nascimento. Disso resultaria um excedente de homens em cada tribo, tomada separadamente, tendo como consequência imediata a posse de uma mesma mulher, em comum, por vários homens, isto é, a poliandria. Daí decorria, por sua vez, que a mãe de uma criança era conhecida, mas não o pai; por isso, a ascendência era contada pela linha materna, e não paterna (direito materno). E da escassez de mulheres no seio da tribo – escassez atenuada, mas não suprimida pela poliandria – advinha, ainda, outra consequência, que era precisamente o rapto sistemático de mulheres de outras tribos. “Como a exogamia e a poliandria procedem de uma só causa, do desequilíbrio numérico entre os sexos, devemos considerar que, *entre todas as raças exógamas, existiu primitivamente a poliandria...* E, por isso, devemos ter como indiscutível que, entre as raças exógamas, o primeiro sistema de parentesco era aquele que reconhecia apenas o vínculo de sangue pelo lado materno.”

(Mac Lennan, *Estudos de História Antiga*, 1886; “O Matrimônio Primitivo”,⁸ p. 124).

O mérito de Mac Lennan consiste em ter indicado a difusão geral e a grande importância do que ele chama de exogamia. Quanto ao fato da existência de grupos exógamos, não o *descobriu* e muito menos o compreendeu. Sem falar das notícias anteriores e isoladas de numerosos observadores exatamente as fontes de Mac Lennan – Latham já havia descrito, com muita precisão e justeza (*Etnologia descritiva*,⁹ 1859) esse fenômeno entre os magars da Índia, e afirmara que o fenômeno predominava em geral e se verificava em todas as partes do mundo. O próprio Mac Lennan cita esta passagem. Além disso, também o nosso Morgan observara e descrevera perfeitamente o mesmo fenômeno – e isto em 1847, em suas cartas sobre os iroqueses (na *American Review*), e em 1851 na *Liga dos Iroqueses*,¹⁰ ao passo que, como veremos, a mentalidade de advogado de Mac Lennan causou confusão ainda maior sobre o assunto do que a causada pela fantasia mística de Bachofen no terreno do direito materno. Outro mérito de Mac Lennan consiste em ter reconhecido como primária a ordem de descendência baseada no direito materno, conquanto, também aqui, conforme reconheceu mais tarde, Bachofen se lhe tenha antecipado. Mas, também neste ponto, ele não vê claro, pois fala, sem cessar, em “parentesco apenas por linha feminina” (*kinship through females only*), empregando continuamente essa expressão, exata para um período anterior, na análise de fases posteriores de desenvolvimento, em que, se é verdade que a filiação e o direito de herança continuam a contar-se exclusivamente segundo a linha materna, o parentesco por linha paterna também já está reconhecido e expresso. Observamos aqui a estreiteza de critério do jurisconsul-

⁸ [J. F. Mac Lennan, *Studies in Ancient History, Comprising a Reprint of Primitive Marriage*, Londres, 1886.]

⁹ [R. G. Latham, *Descriptive Ethnology*, vols. I/II, Londres, 1859.]

¹⁰ [L. H. Morgan, *League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois*, Rochester, 1851.]

to, que forja um termo jurídico fixo e continua aplicando-o, sem modificá-lo, a circunstâncias para as quais já não serve.

Parece que, apesar de sua plausibilidade, a teoria de Mac Lennan não deu a seu autor a impressão de estar muito solidamente assentada. Pelo menos, chama-lhe a atenção “o fato, digno de ser notado, de que a forma do rapto (simulado) das mulheres seja observada mais marcada e nitidamente entre os povos em que predomina o parentesco *masculino* (quer dizer: a descendência por linha paterna)” (p. 140). E diz, mais adiante: “É muito estranho que, segundo as notícias que temos, o infanticídio não se pratique por sistema em lugar onde coexistem a exogamia e a mais antiga forma de parentesco” (p. 146). Esses dois fatos contestam, diretamente, sua maneira de explicar as coisas, e Mac Lennan não lhes pode opor senão novas hipóteses, ainda mais embrulhadas.

Não obstante, sua teoria foi acolhida na Inglaterra com grande aprovação e simpatia. Mac Lennan foi lá considerado por todos como o fundador da história da família e a primeira autoridade na matéria. Sua antítese entre as “tribos” exógamas e endógamas continuou sendo a base reconhecida das opiniões dominantes, apesar de certas exceções e modificações admitidas, e se transformou nos antolhos que impediam ver livremente todo o terreno explorado e, por conseguinte, todo progresso decisivo. Em face do exagero dos méritos de Mac Lennan, que ficou em voga na Inglaterra e, seguida a moda inglesa, em toda parte, devemos assinalar que, com sua antítese de “tribos” exógamas e endógamas, baseada na mais pura confusão, ele causou um prejuízo maior do que os serviços prestados com suas pesquisas.

Entretanto, cedo começaram a ser conhecidos fatos e mais fatos que não cabiam em seu bem arrumado esquema. Mac Lennan somente conhecia três formas de matrimônio: a poligamia, a poliandria e a monogamia. Logo, porém, que a atenção foi dirigida para esse ponto, acharam-se provas, cada vez mais numerosas, de que, entre povos não desenvolvidos, existiam outras formas de matrimônio, nas

quais vários homens tinham em comum várias mulheres; e Lubbock (*A origem da civilização*,¹¹ 1870) reconheceu como fato histórico este matrimônio por grupos (*communal marriage*).

Imediatamente depois, em 1871, apareceu em cena Morgan com material novo e, sob muitos pontos de vista, decisivo. Convencera-se que o sistema de parentesco próprio dos iroqueses, e ainda em vigor entre eles, era comum a todos os aborígenes dos Estados Unidos, quer dizer, estava difundido em todo um continente, ainda quando em contradição formal com os graus de parentesco que resultam do sistema conjugal ali imperante. Incitou, então, o governo federal americano a que recolhesse informes sobre o sistema de parentesco dos demais povos, de acordo com um formulário e quadros elaborados por ele mesmo. E das respostas deduziu: 1. que o sistema de parentesco indo-americano estava igualmente em vigor na Ásia e, sob forma ligeiramente modificada, em muitas tribos da África e da Austrália; 2. que esse sistema tinha sua mais completa explicação numa forma de matrimônio por grupos, que se achava em processo de extinção no Havá e em outras ilhas australianas; 3. que, nessas mesmas ilhas, ao lado dessa forma de matrimônio, existia um sistema de parentesco que só podia ser explicado por uma forma de matrimônio por grupos, ainda mais primitiva, mas hoje desaparecida.

Morgan publicou os dados coligidos e as conclusões que deles tirou em seu *Sistema de consanguinidade e afinidade da família humana*,¹² em 1871, levando, assim, a discussão para um campo infinitamente mais amplo. Tomou como ponto de partida os sistemas de parentesco e, reconstituindo as formas de família a eles correspondentes, abriu novos caminhos à investigação e criou a possibilidade de se ver muito mais longe na pré-história da humanidade. A aceitação desse método reduzia a pó as frágeis construções de Mac Lennan.

¹¹ [J. Lubbock, *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man. Mental and Social Condition of Savages*, Londres, 1870.]

¹² [L.H.Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, 1871.]

Mac Lennan saiu em defesa de sua teoria com uma nova edição do *Matrimônio primitivo* (*Estudos de História Antiga*, 1876). Embora ele mesmo edifique a história da família baseando-se em simples hipóteses, e de modo extremamente artificial, exige de Lubbock e Morgan não apenas provas de cada uma de suas asseverações, mas provas irrefutáveis, as únicas admitidas pelos tribunais de justiça escoceses. E isso da parte de um homem que, apoiando-se no íntimo parentesco de tio materno e sobrinho, entre os germanos (Tácito, *Germânia*, cap. XX), e no relato de César de que os bretões tinham suas mulheres em comum, por grupos de dez ou doze, e em todas as demais referências feitas pelos autores antigos a respeito da posse em comum das mulheres entre os bárbaros, deduz sem vacilar, que reinou a poliandria em todos esses povos! Parece que se está ouvindo um promotor público que se permite todas as liberdades para preparar suas conclusões, mas exige do defensor a prova mais formal e juridicamente perfeita de cada palavra que este pronuncie.

Afirma que o matrimônio por grupos é pura invenção e, desse modo, fica muito atrás de Bachofen. Segundo ele, os sistemas de parentesco de Morgan não são mais que simples preceitos de cortesia social, demonstrados pelo fato de que, quando os índios dirigem a palavra a um estrangeiro, a um branco, tratam-no de “irmão” ou “pai”. Isso corresponde a pretender-se assegurar que as palavras pai, mãe, irmão e irmã são simples formas de se dirigir a uma pessoa, porque padres e abadessas católicos são igualmente chamados pelos nomes de “pai” e “mãe”, e os frades e freiras, da mesma forma que os maçons e os membros dos sindicatos ingleses, chamam-se de “irmão” e “irmã” em suas reuniões solenes. Em uma palavra: a defesa de Mac Lennan foi miseravelmente fraca.

Permanecia, contudo, um ponto no qual ele era invulnerável. A antítese das “tribos” exógamas e endógamas, base de seu sistema, longe de estremecer, continuava reconhecida universalmente como o fundamento de toda a história da família. Admitia-se que a demonstração dessa antítese por Mac Lennan era insuficiente, e colidia com

os dados que ele mesmo apresentava. Mas se considerava como um evangelho indiscutível a antítese em si, a existência de dois tipos, que mutuamente se excluía, de tribos autônomas e independentes, num dos quais as mulheres eram tomadas no seio da própria tribo pelos homens, ao passo que no outro isso era terminantemente proibido. Consulte-se, por exemplo, *As origens da família*,¹³ de Giraud-Teulon (1874), e ainda a obra de Lubbock, *A origem da civilização* (quarta edição, 1882).

A essa altura, aparece o trabalho fundamental de Morgan, *A sociedade antiga* (1877), que constitui a base da presente obra. Aqui, Morgan desenvolve com plena consciência o que, em 1871, apenas conjeturava de modo vago. A endogamia e a exogamia não formam antítese alguma; a existência de “tribos” exógamas não está provada, até hoje, em nenhuma parte. Na época, todavia, em que ainda dominava o matrimônio por grupos – e provavelmente existiu em toda parte, num dado tempo – a tribo dividiu-se num certo número de grupos, de gens consanguíneas por linha materna, dentro das quais estava rigorosamente proibido matrimônio, de sorte que embora os homens de uma das gens pudessem, e realmente o faziam, conseguir suas mulheres dentro da própria tribo, eles, entretanto, tinham de consegui-las fora da sua gens. Dessa maneira, se as gens eram estritamente exógamas, a tribo – que compreendia a totalidade das gens – era endógama na mesma medida. Com isso, ruíram definitivamente os últimos remanescentes da artificial construção de Mac Lennan.

Mas Morgan não se limitou a isso. A gens dos índios americanos lhe serviu, ainda, para um segundo e decisivo passo na esfera de suas pesquisas. Nessa gens, organizada de acordo com o direito materno, descobriu a forma primitiva de que saiu a gens ulterior, baseada no direito paterno, gens como a encontramos entre os povos civilizados da antiguidade. A gens grega e romana, que tinha sido, até então,

¹³ [A. Giraud-Teulon, *Les Origines de la Famille*, Genebra-Paris, 1874.]

um enigma para os historiadores, ficou explicada, tomando-se como ponto de partida a gens indígena; o que deu novo fundamento ao estudo de toda a história primitiva.

O descobrimento da primitiva gens de direito materno, como etapa anterior à gens de direito paterno dos povos civilizados, tem, para a história primitiva, a mesma importância que a teoria da evolução de Darwin para a biologia e a teoria da mais-valia, enunciada por Marx, para a economia política. Essa descoberta permitiu a Morgan esboçar, pela primeira vez, uma história da família, onde pelo menos as fases clássicas da sua evolução, em linhas gerais, são provisoriamente estabelecidas, tanto quanto o permitem os dados atuais. Evidentemente, iniciou-se uma nova era no estudo da pré-história. Em torno da gens de direito materno, gravita, hoje, toda essa ciência; desde seu descobrimento, sabe-se em que direção encaminhar as pesquisas e o que estudar, assim como de que modo devem ser classificados os resultados. Por isso, fazem-se atualmente, nesse terreno, progressos muito mais rápidos que antes de aparecer o livro de Morgan.

Também na Inglaterra, os estudiosos da pré-história geralmente reconhecem agora os descobrimentos de Morgan, ou, melhor dito, se apoderam desses conhecimentos. Mas quase nenhum deles reconhece francamente que é a Morgan que devemos esta revolução do pensamento. Sempre que possível, silenciam sobre o seu livro, e quanto ao próprio Morgan se limitam a condescendentes elogios a seus trabalhos *anteriores*; esmiúçam com zelo pequenos detalhes de sua exposição, mas omitem obstinadamente qualquer referência às suas descobertas realmente importantes. A primeira edição de *Ancient society* está esgotada; na América, vendem-se mal as publicações desse tipo; na Inglaterra, parece que a publicação desse livro foi sabotada sistematicamente, e a única edição à venda dessa obra que faz época é a tradução alemã.

Por que essa reserva, na qual não é difícil se perceber uma conspiração de silêncio, sobretudo se levam em conta as inúmeras

citações feitas por simples cortesia e outras provas de camaradagem, tão frequentes nos trabalhos de nossos renomados pesquisadores da pré-história? Será talvez porque Morgan é americano e se torna muito duro para os historiadores ingleses, apesar do zelo muito meritório com que copiam documentos, terem de depender de dois estrangeiros geniais, como Bachofen e Morgan, quanto aos pontos de vista gerais indispensáveis para ordenar e agrupar esses documentos, em uma palavra, quanto a suas ideias? O alemão ainda podia ser tolerado, mas o americano! Em presença de um americano, acendem-se os brios patrióticos de todo inglês; vi, nos Estados Unidos, exemplos engraçadíssimos. Acrescente-se a isso que Mac Lennan foi, de certo modo, proclamado oficialmente fundador e chefe da escola pré-histórica inglesa; que, até certo ponto, se considerava de bom-tom em pré-história não falar senão com o mais profundo respeito de sua teoria histórica artificialmente construída, que conduzia desde o infanticídio até a família de direito materno, passando pela poliantria e pelo matrimônio por rapto. Era considerado grave sacrilégio manifestar a menor dúvida acerca da existência de “tribos” exogamas e endogamas, que se excluía, absolutamente, umas às outras; portanto, Morgan, ao dissipar como fumaça todos esses dogmas consagrados, cometeu uma espécie de sacrilégio. Além disso, destruía esses dogmas com argumentos cuja simples exposição obrigava todo mundo a admiti-los como evidentes. E os admiradores de Mac Lennan, que até então vacilavam, perplexos, entre a exogamia e a endogamia, sem saber que caminho tomar, se viram obrigados a bater na testa e exclamar: “Como pudemos ser tão estúpidos que não descobrimos tudo isso nós mesmos há muito tempo?”

E como se tantos crimes ainda não bastassem para que a escola oficial voltasse friamente as costas a Morgan, este fez transbordar o copo, não somente criticando, de um modo que lembra Fourier, a civilização e a sociedade da produção mercantil, forma fundamental da sociedade de nossos dias, como também falando de uma transformação dessa sociedade em termos que podiam ter saído dos

lábios de Karl Marx. Ele recebeu o merecido, quando Mac Lennan indignadamente o acusou por ter “uma profunda antipatia pelo método histórico”, e quando o professor Giraud-Teulon endossou essa opinião em Genebra, em 1884. E, no entanto, o mesmo senhor Giraud-Teulon errava impotentemente em 1874 (*Origens da família*) pelo labirinto da exogamia de Mac Lennan, de onde apenas Morgan haveria de livrá-lo!

Não é necessário detalhar aqui os demais progressos que a pré-história deve a Morgan; no curso deste trabalho, encontrar-se-á o que precisa ser dito sobre o assunto. Os 14 anos transcorridos desde o aparecimento de sua obra principal aumentaram bastante o acervo de nossos dados históricos sobre as sociedades humanas primitivas. Aos antropólogos, exploradores e pesquisadores profissionais da pré-história, juntaram-se estudiosos do direito comparado, que trouxeram novos dados e novos pontos de vista. Com isso, algumas hipóteses de Morgan foram abaladas ou mesmo caducaram. Os novos materiais, porém, não desbancaram em nenhum momento suas ideias principais. A ordem por ele introduzida na história primitiva subsiste ainda no fundamental. Pode-se mesmo dizer que essa ordem vai sendo geralmente reconhecida na mesma medida em que se procura ocultar quem é o autor desse grande progresso.¹⁴

Friedrich Engels
Londres, 16 de julho de 1891

¹⁴ Ao regressar de Nova York, em setembro de 1888, fiz relações com um ex-deputado pela circunscrição de Rochester, o qual tinha conhecido Lewis Morgan. Infelizmente, não soube contar-me grande coisa sobre ele. Morgan vivera como particular em Rochester, ocupado somente em seus estudos. Um irmão dele tinha sido coronel e ocupara um posto no Ministério da Guerra em Washington; por intermédio desse irmão, conseguira interessar o governo por suas pesquisas e fazer publicar várias de suas obras às expensas do erário público. Meu interlocutor também o havia ajudado, por diversas vezes, quando exercia seu mandato no Congresso.

I

ESTÁGIOS PRÉ-HISTÓRICOS DE CULTURA

Morgan foi o primeiro que, com conhecimento de causa, tratou de introduzir uma ordem precisa na pré-história da humanidade, e sua classificação permanecerá certamente em vigor até que uma riqueza de dados muito mais considerável nos obrigue a modificá-la.

Das três épocas principais – estado selvagem, barbárie e civilização – ele só se ocupa, naturalmente, das duas primeiras e da passagem à terceira. Subdivide cada uma das duas nas fases inferior, média e superior, de acordo com os progressos obtidos na produção dos meios de subsistência; porque, diz,

a habilidade nessa produção desempenha um papel decisivo no grau de superioridade e domínio do homem sobre a natureza: o homem é, de todos os seres, o único que logrou um domínio quase absoluto da produção de alimentos. Todas as grandes épocas de progresso da humanidade coincidem, de modo mais ou menos direto, com as épocas em que se ampliam as fontes de subsistência.

O desenvolvimento da família realiza-se paralelamente, mas não oferece critérios tão conclusivos para a delimitação dos períodos.

O estado selvagem

1. **Fase inferior.** Infância do gênero humano. Os homens permaneciam, ainda, nos bosques tropicais ou subtropicais e viviam, pelo menos parcialmente, nas árvores; só isso explica que continuassem a existir, em meio às grandes feras selvagens. Os frutos, as nozes e as

raízes serviam de alimento; o principal progresso desse período é a formação da linguagem articulada. Nenhum dos povos conhecidos no período histórico pertenceu à essa fase primitiva de evolução. E, embora esse período tenha durado, provavelmente, muitos milênios, não podemos demonstrar sua existência baseando-nos em testemunhos diretos; mas, se admitimos que o homem procede do reino animal, devemos aceitar, necessariamente, esse estado transitório.

2. **Fase média.** Começa com o emprego dos peixes (incluímos aqui também os crustáceos, moluscos e outros animais aquáticos) na alimentação e com o uso do fogo. Os dois fenômenos são complementares, porque o peixe só pode ser plenamente empregado como alimento graças ao fogo. Com essa nova alimentação, porém, os homens fizeram-se independentes do clima e da localidade; seguindo o curso dos rios e as costas dos mares, puderam, ainda no estado selvagem, espalhar-se sobre a maior parte da superfície da Terra. Os toscos instrumentos de pedra sem polimento da primitiva Idade da Pedra, conhecidos pelo nome de paleolíticos, pertencem todos, ou a maioria deles, a esse período e se encontram espalhados por todos os continentes, constituindo uma prova dessas migrações. O povoamento de novos lugares e o incessante afã de novos descobrimentos, ligados à posse do fogo, que se obtinha pelo atrito, levaram ao emprego de novos alimentos, como as raízes e os tubérculos farináceos, cozidos em cinza quente ou em buracos no chão, e também a caça, que, com a invenção das primeiras armas – a clava e a lança – chegou a ser um alimento suplementar ocasional. Povos exclusivamente caçadores, como se afirma nos livros, quer dizer, povos que tenham vivido apenas da caça, jamais existiram, pois os frutos da mesma eram demasiado problemáticos. Como consequência da incerteza, quanto às fontes de alimentação, parece ter nascido, nessa época, a antropofagia, para subsistir por muito tempo. Nessa fase média do estado selvagem, encontram-se, ainda em nossos dias, os australianos e diversos polinésios.

3. Fase superior. Começa com a invenção do arco e da flecha, graças aos quais os animais caçados vêm a ser um alimento regular e a caça uma das ocupações normais e costumeiras. O arco, a corda e a seta já constituíam um instrumento bastante complexo, cuja invenção pressupõe larga experiência acumulada e faculdades mentais desenvolvidas, bem como o conhecimento simultâneo de diversas outras invenções. Se comparamos os povos que conhecem o arco e a flecha, mas ignoram a arte da cerâmica (com a qual, segundo Morgan, começa a passagem à barbárie), encontramos já alguns indícios de residência fixa em aldeias e certa habilidade na produção de meios de subsistência, vasos e utensílios de madeira, o tecido a mão (sem tear) com fibras de cortiça, cestos de cortiça ou junco trançados, instrumentos de pedra polida (neolíticos). Na maioria dos casos, o fogo e o machado de pedra já permitiam a condução de pirogas feitas com um só tronco de árvore e, em certas regiões, a feitura de pranchas e vigas necessárias à edificação de casas. Todos esses progressos são encontrados, por exemplo, entre os índios do Noroeste da América, que conheciam o arco e a flecha, mas não a cerâmica. O arco e a flecha foram, para a época selvagem, o que a espada de ferro foi para a barbárie e a arma de fogo para a civilização: a arma decisiva.

A barbárie

1. Fase inferior. Inicia-se com a introdução da cerâmica. É possível demonstrar que, em muitos casos, provavelmente em todos os lugares, nasceu do costume de cobrir com argila os cestos ou vasos de madeira, a fim de torná-los refratários ao fogo; logo descobriu-se que a argila moldada dava o mesmo resultado, sem necessidade do vaso interior.

Até aqui, temos podido considerar o curso do desenvolvimento como um fenômeno absolutamente geral, válido em determinado período para todos os povos, sem distinção de lugar. Mas, com a barbárie, chegamos a uma época em que se começa a fazer sentir a

diferença de condições naturais entre os dois grandes continentes. O traço característico do período da barbárie é a domesticação e criação de animais e o cultivo de plantas. Pois bem: o continente oriental, o chamado mundo antigo, tinha quase todos os animais domesticáveis e todos os cereais próprios para o cultivo, exceto um; o continente ocidental, a América, só tinha um mamífero domesticável, a lhama, – e, mesmo assim, apenas numa parte do Sul – e um só dos cereais cultiváveis, mas o melhor, o milho. Em virtude dessas condições naturais diferentes, a partir desse momento a população de cada hemisfério se desenvolve de maneira particular, e os sinais nas linhas de fronteira entre as várias fases são diferentes em cada um dos dois casos.

2. **Fase média.** No Leste, começa com a domesticação de animais; no Oeste, com o cultivo de hortaliças por meio de irrigação e com o emprego do tijolo cru (secado ao Sol) e da pedra nas construções.

Começamos pelo Oeste, porque, nessa região, essa fase não tinha sido superada, em parte alguma, até a conquista da América pelos europeus.

Entre os índios da fase inferior da barbárie (figuram aqui todos os que vivem a leste do Mississipi) existia, já na época de seu descobrimento, algum cultivo do milho e, talvez, da abóbora, do melão e de outras plantas de horta, que constituíam parte muito essencial de sua alimentação; eles viviam em casas de madeira, em aldeias protegidas por paliçadas. As tribos do Noroeste, principalmente as do vale do Rio Colúmbia, achavam-se, ainda, na fase superior do estado selvagem e não conheciam a cerâmica nem o mais simples cultivo de plantas. Ao contrário, os índios dos chamados *pueblos* no Novo México, os mexicanos, os centro-americanos e os peruanos da época da conquista, achavam-se na fase média da barbárie; viviam em casas de adobe ou pedra em forma de fortalezas; cultivavam em plantações artificialmente irrigadas o

milho e outros vegetais comestíveis, diferentes de acordo com o lugar e o clima, que eram a sua principal fonte de alimentação; e tinham até domesticado alguns animais: os mexicanos, o peru e outras aves; os peruanos, a lhama. Sabiam, além disso, trabalhar os metais, exceto o ferro – por isso ainda não podiam prescindir de suas armas e instrumentos de pedra. A conquista espanhola cortou completamente todo desenvolvimento autônomo ulterior.

No Leste, a fase média da barbárie começou com a domesticação de animais para o fornecimento de leite e carne, enquanto que, segundo parece, o cultivo de plantas permaneceu desconhecido ali até bem adiantada essa fase. A domesticação de animais, a criação de gado e a formação de grandes rebanhos parecem ter sido a causa de que os arianos e semitas se afastassem dos demais bárbaros. Os nomes com que os arianos da Europa e os da Ásia designam os animais ainda são comuns, mas os nomes com que designam as plantas cultivadas são quase sempre diferentes.

A formação de rebanhos levou, nos lugares adequados, à vida pastoril; os semitas, nas pradarias do Tigre e do Eufrates; os arianos, nos campos da Índia, de Oxus e Jaxartes,¹⁵ do Don e do Dniepr. Foi, pelo visto, nessas terras ricas em pastos que, pela primeira vez, se conseguiu domesticar animais. Por isso, parece às gerações posteriores que os povos pastores procediam de áreas que, na realidade, longe de terem sido o berço do gênero humano, eram quase inabitáveis para os seus selvagens avós e até para os homens da fase inferior da barbárie. E, ao contrário, desde que esses bárbaros da fase média se habituaram à vida pastoril, jamais lhes ocorreria a ideia de abandonarem voluntariamente as pradarias onde viviam seus antepassados. Nem mesmo quando foram impelidos para o Norte e para o Oeste, puderam os semitas e os arianos se retirar para as regiões florestais do Oeste da Ásia e da Europa antes que o cultivo de cereais, nesse solo menos favorável, lhes permitisse

¹⁵ [Hoje, Amu-Dariá e Sir-Dariá.]

alimentar seus rebanhos, sobretudo no inverno. É mais do que provável que o cultivo de cereais nascesse aqui, primeiramente, da necessidade de proporcionar forragem aos animais, e que só mais tarde tivesse importância para a alimentação do homem.

Talvez a evolução superior dos arianos e dos semitas se deva à abundância de carne e leite em sua alimentação e, particularmente, pela benéfica influência desses alimentos no desenvolvimento das crianças. Com efeito, os índios *pueblos* do Novo México, que se veem reduzidos a uma alimentação quase exclusivamente vegetal, têm o cérebro menor que o dos índios da fase inferior da barbárie, que comem mais carne e mais peixe. Em todo caso, nessa fase desaparece, pouco a pouco, a antropofagia, que não sobrevive senão como um rito religioso, ou como um ato mágico (*Zaubermittel*), o que dá quase no mesmo.

3. Fase superior. Inicia-se com a fundição do minério de ferro, e passa à fase da civilização com a invenção da escrita alfabética e seu emprego para registros literários. Essa fase, que, como dissemos, só existiu de maneira independente no hemisfério oriental, supera todas as anteriores juntas, quanto aos progressos da produção. A ela pertencem os gregos da época heroica, as tribos ítalas de pouco antes da fundação de Roma, os germanos de Tácito, os normandos do tempo dos *vikings*.

Antes de mais nada, encontramos aqui, pela primeira vez, o arado de ferro puxado por animais, o que torna possível lavrar a terra em grande escala – a *agricultura* – e produz, dentro das condições então existentes, um aumento praticamente quase ilimitado dos meios de subsistência; em relação com isso, também observamos a derrubada dos bosques e sua transformação em pastagens e terras cultiváveis, coisa impossível em grande escala sem a pá e o machado de ferro. Tudo isso acarretou um rápido aumento da população, que se instala, densamente, em pequenas áreas. Antes do cultivo dos campos, somente circunstâncias excepcionais teriam

podido reunir meio milhão de homens sob uma direção central – e é de se crer que isso jamais tenha acontecido.

Nos poemas homéricos, principalmente na *Iliada*, encontramos a época mais florescente da fase superior da barbárie. A principal herança que os gregos levaram da barbárie para a civilização é constituída dos instrumentos de ferro aperfeiçoados, dos foles de forja, do moinho a mão, da roda de olaria, da preparação do azeite e o vinho, do trabalho de metais elevado à categoria de arte, de carretas e carros de guerra, da construção de barcos com pranchas e vigas, dos princípios de arquitetura como arte, das cidades amuralhadas com torres e ameias, das epopeias homéricas e de toda a mitologia. Se compararmos com isso as descrições feitas por César, e até por Tácito, dos germanos, que se achavam nos umbrais da fase de cultura da qual os gregos de Homero se dispunham a passar para um estágio mais elevado, veremos como foi esplêndido o desenvolvimento da produção na fase superior da barbárie.

O quadro do desenvolvimento da humanidade através do estado selvagem e da barbárie, até os começos da civilização – quadro que acabo de esboçar, seguindo Morgan – já é bastante rico em traços característicos novos e, sobretudo, indiscutíveis, porquanto diretamente tirados da produção. No entanto, parecerá obscuro e incompleto se o compararmos com aquele que se há de descortinar diante de nós, ao fim de nossa viagem; só então será possível apresentar com toda a clareza a passagem da barbárie à civilização e o forte contraste entre as duas. Por ora, podemos generalizar a classificação de Morgan da forma seguinte: *Estado selvagem* – período em que predomina a apropriação de produtos da natureza, prontos para ser utilizados; as produções artificiais do homem são, sobretudo, destinadas a facilitar essa apropriação; *Barbárie* – período em que aparecem a criação de gado e a agricultura, e se aprende a incrementar a produção da natureza por meio do trabalho humano; *Civilização* – período em que o homem continua aprendendo a elaborar os produtos naturais, período da indústria propriamente dita e da arte.

II

A FAMÍLIA

Morgan, que passou a maior parte de sua vida entre os iroqueses – ainda hoje estabelecidos no Estado de Nova York – e foi adotado por uma de suas tribos (a dos *senekas*) encontrou um sistema de consanguinidade, vigente entre eles, que entrava em contradição com seus reais vínculos de família. Reinava ali aquela espécie de matrimônio facilmente dissolúvel por ambas as partes, que Morgan chamava “família sindiásmica”. A descendência de semelhante casal era patente e reconhecida por todos; nenhuma dúvida podia surgir quanto às pessoas a quem se aplicavam os nomes de pai, mãe, filho, filha, irmão ou irmã. Mas o uso atual desses nomes constituía uma contradição. O iroquês não somente chama filhos e filhas aos seus próprios, mas, ainda, aos de seus irmãos, os quais, por sua vez, o chamam pai. Os filhos de suas irmãs, ao contrário, ele os trata como sobrinhos e sobrinhas, e é chamado de tio por eles. Inversamente, a iroquesa chama filhos e filhas os de suas irmãs, da mesma forma que os próprios, e aqueles, como estes, chamam-na mãe. Mas chama sobrinhos e sobrinhas os filhos de seus irmãos, os quais a chamam de tia. Do mesmo modo, os filhos de irmãos tratam-se, entre si, de irmãos e irmãs, e o mesmo fazem os filhos de irmãs. Os filhos de uma mulher e os de seu irmão chamam-se reciprocamente primos e primas. E não são simples nomes, mas a expressão das ideias que se tem do próximo e do distante, do igual ou do desigual no parentesco con-

sanguíneo; ideias que servem de base a um sistema de parentesco inteiramente elaborado e capaz de expressar muitas centenas de diferentes relações de parentesco de um único indivíduo. Mais ainda: esse sistema se acha em vigor não apenas entre todos os índios da América (até agora não foram encontradas exceções), como também existe, quase sem nenhuma modificação, entre os aborígenes da Índia, as tribos dravidianas do Dekan e as tribos gauras do Indostão. As expressões de parentesco dos tamilas do Sul da Índia e dos *senekas*-iroqueses do Estado de Nova York ainda hoje coincidem em mais de 200 relações de parentesco diferentes. E, nessas tribos da Índia, como entre os índios da América, as relações de parentesco resultantes da vigente forma de família estão em contradição com o sistema de parentesco.

Como explicar esse fenômeno? Se tomamos em consideração o papel decisivo da consanguinidade no regime social de todos os povos selvagens e bárbaros, a importância de tão difundido sistema não pode ser explicada com mero palavreado. Um sistema que prevalece em toda a América, que existe na Ásia em povos de raças completamente diferentes, e do qual se encontram formas mais ou menos modificadas por toda parte na África e na Austrália, precisa ser explicado historicamente – e não com frases ocas, como quis fazer, por exemplo, Mac Lennan. As designações “pai”, “filho”, “irmão”, “irmã” não são simples títulos honoríficos, mas, ao contrário, implicam em sérios deveres recíprocos, perfeitamente definidos, e cujo conjunto forma uma parte essencial do regime social desses povos. E a explicação foi encontrada. Nas ilhas Sandwich (Havaí), ainda havia, na primeira metade deste século [XIX], uma forma de família em que existiam os mesmos pais e mães, irmãos e irmãs, filhos e filhas, tios e tias, sobrinhos e sobrinhas do sistema de parentesco dos índios americanos e dos aborígenes da Índia. Mas – coisa estranha! – o sistema de parentesco em vigor no Havaí também não correspondia à forma de família ali existente. Nesse país, todos os filhos de irmãos e irmãs, sem exceção, são irmãos e

irmãs entre si e são considerados filhos comuns, não só de sua mãe e das irmãs dela, ou de seu pai e dos irmãos dele, mas também de todos os irmãos e irmãs de seus pais e de suas mães, sem distinção. Portanto, se o sistema americano de parentesco pressupõe uma forma de família mais primitiva – que não existe mais na América, mas que ainda encontramos no Havaí – o sistema havaiano, por seu lado, nos indica uma forma de família ainda mais rudimentar, que, se bem que não seja encontrada hoje em parte alguma, *deve* ter existido, pois, do contrário, não poderia ter nascido o sistema de parentesco que a ela corresponde.

“A família”, diz Morgan,

é o elemento ativo; nunca permanece estacionária, mas passa de uma forma inferior a uma forma superior, à medida que a sociedade evolui de um grau mais baixo para outro mais elevado. Os sistemas de parentesco, ao contrário, são passivos; só depois de longos intervalos, registram os progressos feitos pela família, e não sofrem uma modificação radical senão quando a família já se modificou radicalmente.

Karl Marx acrescenta: “O mesmo acontece, em geral com os sistemas políticos, jurídicos, religiosos e filosóficos.” Ao passo que a família prossegue vivendo, o sistema de parentesco se fossiliza; e, enquanto este continua de pé pela força do costume, a família o ultrapassa. Contudo, pelo sistema de parentesco que chegou historicamente até nossos dias, podemos concluir que existiu uma forma de família a ele correspondente e hoje extinta, e podemos tirar essa conclusão com a mesma segurança com que Cuvier, pelos ossos do esqueleto de um animal achados perto de Paris, pôde concluir que pertenciam a um marsupial e que os marsupiais, agora extintos, ali viveram antigamente.

Os sistemas de parentesco e formas de família, a que nos referimos, diferem dos de hoje no seguinte: cada filho tinha vários pais e mães. No sistema americano de parentesco, ao qual corresponde a família havaiana, um irmão e uma irmã não podem ser pai e mãe de um mesmo filho; o sistema de parentesco havaiano,

ao contrário, pressupõe uma família em que essa é a regra. Encontramo-nos frente a uma série de formas de família que estão em contradição direta com as até agora admitidas como únicas válidas. A concepção tradicional conhece apenas a monogamia, ao lado da poligamia de um homem e talvez da poliandria de uma mulher, silenciando – como convém ao filisteu moralizante – sobre o fato de que na prática aquelas barreiras impostas pela sociedade oficial são tácita e inescrupulosamente transgredidas. O estudo da história primitiva revela-nos, em vez disso, um estado de coisas em que os homens praticam a poligamia e suas mulheres a poliandria, e em que, por consequência, os filhos de uns e outros tinham que ser considerados comuns. É esse estado de coisas, por seu lado, que, passando por uma série de transformações, resulta na monogamia. Essas modificações são de tal ordem que o círculo compreendido na união conjugal comum, e que era muito amplo em sua origem, se estreita pouco a pouco até que, por fim, abrange exclusivamente o casal isolado, que predomina hoje.

Reconstituindo retrospectivamente a história da família, Morgan chega, de acordo com a maioria de seus colegas, à conclusão de que existiu uma época primitiva em que imperava, no seio da tribo, a relação sexual sem barreiras (*unbeschränkter Geschlechtsverkehr*), de modo que cada mulher pertencia igualmente a todos os homens e cada homem, a todas as mulheres. No século passado, já se havia feito menção a esse estado primitivo, mas apenas de modo geral; Bachofen foi o primeiro – e este é um de seus maiores méritos – que o levou a sério e procurou seus vestígios nas tradições históricas e religiosas. Sabemos hoje que os vestígios descobertos por ele não conduzem a nenhum estado social de relações sexuais não reguladas (*regellosen Geschlechtsverkehrs*) e sim a uma forma muito posterior: o matrimônio por grupos. Aquele estado social primitivo, admitindo-se que tenha realmente existido, pertence a uma época tão remota que não podemos esperar encontrar provas *diretas* de sua existência, nem mesmo entre os fósseis sociais, nos

selvagens mais atrasados. É precisamente de Bachofen o mérito de ter posto no primeiro plano o estudo dessa questão.¹⁶

Ultimamente, passou a ser moda negar esse período inicial na vida sexual do homem. Pretendem poupar à humanidade essa “vergonha”. E, para isso, invocam não apenas a falta de provas diretas, mas, principalmente, o exemplo do resto do reino animal. Neste, Letourneau (*A evolução do matrimônio e da família*,¹⁷ 1888) foi buscar numerosos fatos, de acordo com os quais a relação sexual completamente não regulada (*durchaus ungerogelter Geschlechtsverkehr*) só é própria das espécies mais inferiores. Mas, de todos esses fatos, só posso tirar uma conclusão: não provam coisa alguma quanto ao homem e suas primitivas condições de existência. A união por longo tempo entre os vertebrados pode ser explicada, de modo cabal, por motivos fisiológicos; nas aves, por exemplo, deve-se à necessidade de proteção à fêmea enquanto esta choca os ovos; os exemplos de fiel monogamia que se encontram entre as aves nada provam quanto ao homem, pois o homem não descende da ave. E, se a estrita monogamia é o ápice da virtude, então a palma deve ser dada à tênia solitária que, em cada um dos seus 50 a 200 anéis, possui um aparelho sexual masculino e feminino completo, e passa a vida inteira coabitando consigo mesma em cada um desses anéis reprodutores. Mas, se nos limitarmos aos mamíferos, neles encontramos todas as formas de vida sexual: a

¹⁶ Bachofen prova quão pouco compreendeu o que descobrira, ou antes adivinhara, ao designar tal estado primitivo com o nome de “heterismo”. Quando os gregos introduziram essa palavra em seu idioma, o heterismo significava para eles contato carnal de homens solteiros ou monógamos com mulheres não casadas; o heterismo supunha sempre, portanto, uma forma definida de matrimônio, fora da qual esse comércio sexual se realiza, e admite a prostituição, pelo menos como possibilidade. Jamais a palavra foi empregada com sentido diverso: assim a emprego eu, assim a usou Morgan. Bachofen leva todos os seus importantíssimos descobrimentos a um plano de inacreditável misticismo, pois imagina que as relações entre homens e mulheres, a se transformarem com a evolução histórica, se originam das ideias religiosas da humanidade em cada época, e não de suas condições reais de existência.

¹⁷ [Charles Letouveau, *L'évolution du mariage et de la famille*, Paris, 1888.]

desregulada (*Regellosigkeit*), a união por grupos, a poligamia, a monogamia; só falta a poliandria, à qual apenas os seres humanos podiam chegar. Mesmo nossos parentes mais próximos, os quadrúmanos, apresentam todas as variedades possíveis de ligação entre machos e fêmeas; e, se nos restringirmos a limites ainda mais estreitos, considerando exclusivamente as quatro espécies de macacos antropomorfos, deles Letourneau só nos pode dizer que vivem ora na monogamia ora na poligamia; ao passo que Saussure, segundo Giraud-Teulon, declara que são monógamos. Ficam longe de qualquer prova, também, as recentes assertivas de Westermarck (*A história do matrimônio humano*,¹⁸ 1891) sobre a monogamia do macaco antropomorfo. Em resumo, os dados são de tal ordem que o honrado Letourneau está de acordo em que “não há nos mamíferos relação alguma entre o grau de desenvolvimento intelectual e a forma de união sexual”. E Espinas (*As sociedades animais*,¹⁹ 1877) diz, com franqueza:

A horda é o mais elevado dos grupos sociais que pudemos observar nos animais. Parece composta de famílias, mas, já em sua origem, a família e a horda são antagônicas, desenvolvem-se em razão inversa uma da outra.

Pelo que acabamos de ver, nada de positivo sabemos sobre a família e outros agrupamentos sociais dos macacos antropomorfos; os dados que possuímos contradizem-se frontalmente e não há por que estranhá-los. Como são contraditórias, e necessitadas de serem examinadas e comprovadas criticamente, as notícias que temos das tribos humanas no estado selvagem! Pois bem, as sociedades dos macacos são muito mais difíceis de observar que as dos homens. Por isso, enquanto não dispusermos de uma informação ampla, devemos recusar qualquer conclusão provinda de dados que não inspirem crédito.

¹⁸ [E. A. Westermarck, *The History of Human Marriage*, Londres, 1891.]

¹⁹ [A. Espinas, *Des sociétés animales. Étude de psychologie comparée*, Paris, 1877.]

Entretanto, o trecho de Espinas que citamos nos dá melhor ponto de apoio para investigação. A horda e a família, nos animais superiores, não são complementos recíprocos e sim fenômenos antagônicos. Espinas descreve bem de que modo o ciúme dos machos no período do cio relaxa ou suprime momentaneamente os laços sociais da horda.

Onde a família está intimamente unida, não vemos formarem-se hordas, salvo raras exceções. Ao contrário, as hordas constituem-se quase que naturalmente onde reinam a mais livre relação sexual (*freier Geschlechtsverkehr*) ou a poligamia... Para que surja a horda, é necessário que os laços familiares se tenham relaxado e o indivíduo tenha recobrado sua liberdade. É por isso que só raramente encontramos bandos organizados entre os pássaros... Por outro lado, é nos mamíferos que vamos encontrar sociedades mais ou menos organizadas, justamente porque o indivíduo neste caso não é absorvido pela família... Assim, pois, a consciência coletiva da horda não pode ter em sua origem um inimigo maior do que a consciência coletiva da família. Não hesitamos em dizê-lo: apenas absorvendo famílias que passaram por transformações fundamentais pôde se desenvolver uma forma social superior à família, conquanto isso não exclua a possibilidade de que, precisamente por esse motivo, aquelas famílias pudessem mais adiante reconstituir-se sob condições infinitamente mais favoráveis (Espinas, cap. 1º, citado por Giraud-Teulon em *Origens do matrimônio e da família*, 1884,²⁰ p. 518-520).

Como vemos, as sociedades animais têm certo valor para tirarmos conclusões concernentes às sociedades humanas, mas somente num sentido negativo. Pelo que é de nosso conhecimento, o vertebrado superior apenas conhece duas formas de família: a poligâmica e a monogâmica. Em ambos os casos só se admite um macho adulto, um marido. Os ciúmes do macho, a um só tempo laço e limite da família, opõem-na à horda; a horda, forma social mais elevada, torna-se impossível em certas ocasiões, e, em outras, relaxa-se ou se dissolve durante o período do cio; na melhor das hipóteses, seu desenvolvimento vê-se contido pelos

²⁰ [A. Giraud-Teulon, *Les Origines du Mariage et de la Famille*, Genebra, 1884.]

ciúmes dos machos. Isso é suficiente para provar que a família animal e a sociedade humana primitiva são coisas incompatíveis; que os homens primitivos, na época em que lutavam por sair da animalidade, ou não tinham nenhuma noção de família ou, quando muito, conheciam uma forma não encontrada entre animais. Um animal tão sem meios de defesa como aquele que se estava tornando homem pôde sobreviver em pequeno número, inclusive numa situação de isolamento, em que a forma de sociabilidade mais evoluída era o casal, forma que Westermarck, baseando-se em informações de caçadores, atribui ao gorila e ao chimpanzé. Mas, para sair da animalidade, para realizar o maior progresso que a natureza conhece, era preciso mais um elemento: substituir a falta de poder defensivo do homem isolado pela união de forças e pela ação comum da horda. Partindo das condições conhecidas em que vivem hoje os macacos antropomorfos, seria simplesmente inexplicável a passagem à humanidade; esses macacos dão-nos mais a impressão de linhas colaterais desviadas e em vias de extinguir-se, e que, no mínimo, se encontram em processo de decadência. Isso basta para se rechaçar todo paralelo entre suas formas de família e as do homem primitivo.

A tolerância recíproca entre os machos adultos e a ausência de ciúmes constituíram a primeira condição para que se pudessem formar esses grupos numerosos e estáveis, em cujo seio, unicamente, podia operar-se a transformação do animal em homem. E, com efeito, que encontramos como forma mais antiga e primitiva da família, cuja existência indubitável nos demonstra a história, e que ainda hoje podemos estudar em certos lugares? O matrimônio por grupos, a forma de casamento em que grupos inteiros de homens e grupos inteiros de mulheres pertencem-se mutuamente, deixando bem pouca margem para os ciúmes. Além disso, numa fase posterior de desenvolvimento, vamos nos deparar com a poliandria, forma excepcional, que exclui, em medida ainda maior, os ciúmes, e que, por isso, é desconhecida entre os animais. Todavia, como

as formas de matrimônio por grupos que conhecemos são acompanhadas de condições tão peculiarmente complicadas que nos indicam, necessariamente, a existência de formas anteriores mais simples de relações sexuais e assim, em última análise, um período de relações não reguladas (*regellosen Verkehrs*) correspondente à passagem da animalidade à humanidade – as referências aos matrimônios animais conduzem-nos, de novo, ao mesmo ponto de onde devíamos ter partido de uma vez para sempre.

Que significam relações sexuais sem entraves (*regelloser Geschlechtsverkehr*)? Significa que não existiam os limites proibitivos vigentes hoje ou numa época anterior para essas relações. Já vimos caírem as barreiras dos ciúmes. Se algo pôde ser estabelecido irrefutavelmente, foi que o ciúme é um sentimento que se desenvolveu relativamente tarde. O mesmo acontece com a ideia de incesto. Não só na época primitiva irmão e irmã eram marido e mulher, como também, ainda hoje, em muitos povos é lícita a relação sexual entre pais e filhos. Bancroft (*As raças nativas dos Estados da costa do Pacífico na América do Norte*,²¹ 1875, tomo I) testemunha a existência dessas relações entre os *kadiakos* do Estreito de Behring, os *kadiakos* das cercanias do Alasca e os *tinnehs* do interior da América do Norte inglesa; Letourneau reuniu numerosos fatos idênticos entre os índios *chipevas*, os *kukus* do Chile, os caribes, os *karens* da Indochina; e isso deixando de lado o que contam os antigos gregos e romanos a respeito dos partos, dos persas, dos citas e dos hunos etc. Antes da invenção do incesto (porque é uma invenção e das mais valiosas), a relação sexual entre pais e filhos não podia ser mais repugnante que entre outras pessoas de gerações diferentes, coisa que ocorre em nossos dias até nos países mais beatos, sem produzir grande horror. Velhas “donzelas” de mais de 70 anos casam-se, se são bastante ricas, com jovens de uns 30

²¹ [H. H. Bancroft, *The Native Races of the Pacific States of North America*, vols. I/IV, Nova York, 1875-1876.]

anos. Mas, se despojarmos as formas de família mais primitivas que conhecemos das concepções de incesto que lhes correspondem (concepções completamente diferentes das nossas e muitas vezes em contradição direta com elas), chegaremos a uma forma de relações carnais que só pode ser denominada de promiscuidade sexual, no sentido de que ainda não existiam as restrições impostas mais tarde pelo costume. Mas disso não se deduz, de modo algum, que na prática cotidiana imperasse inevitavelmente uma caótica confusão (*kuterbundes Durcheinander*). As uniões temporárias por pares não ficam excluídas, em absoluto, e ocorrem, na maioria dos casos, mesmo no matrimônio por grupos. E se Westermarck, o último a negar esse estado primitivo, dá o nome de matrimônio a todo caso em que os dois sexos convivem até o nascimento de um pimpolho, pode-se dizer que tal matrimônio podia muito bem verificar-se nas condições de relações desreguladas sem contradizê-las em nada, isto é, sem contradizer a inexistência de barreiras impostas pelo costume às relações sexuais. É verdade que Westermarck parte do ponto de vista de que “a desregulação supõe a supressão das inclinações individuais”, de tal sorte que “sua forma por excelência é a prostituição”. Parece-me, ao contrário, que será impossível formar a menor ideia das condições primitivas enquanto elas forem observadas através da janela de um prostíbulo. Voltaremos a falar desse assunto quando tratarmos do matrimônio por grupos.

Segundo Morgan, desse estado primitivo de relações sem entraves, provavelmente bem cedo, formaram-se:

1. A família consanguínea, a primeira etapa da família.

Nela, os grupos conjugais classificam-se por gerações: todos os avôs e avós, nos limites da família, são maridos e mulheres entre si; o mesmo sucede com seus filhos, quer dizer, com os pais e mães; os filhos destes, por sua vez, constituem o terceiro círculo de cônjuges comuns; e seus filhos, isto é, os bisnetos dos primeiros, o quarto círculo. Nessa forma de família, os ascendentes e descendentes, os

pais e filhos, são os únicos que, reciprocamente, estão excluídos dos direitos e deveres (poderíamos dizer) do matrimônio. Irmãos e irmãs, primos e primas, em primeiro, segundo e restantes graus, são todos, entre si, irmãos e irmãs, e *por isso mesmo* maridos e mulheres uns dos outros. O vínculo de irmão e irmã pressupõe, por si, nesse período, a relação carnal mútua.²² Exemplo típico de tal família seriam descendentes de um casal em cada uma de cujas gerações sucessivas todos fossem entre si irmãos e irmãs e, por isso mesmo, maridos e mulheres uns dos outros.

A família consanguínea desapareceu. Nem mesmo os povos mais atrasados de que fala a história apresentam qualquer exemplo seguro dela. Mas o que nos obriga a reconhecer que ela *deve* ter existido é o sistema de parentesco havaiano, ainda vigente em toda

²² Em uma carta escrita na primavera de 1882, Marx condena, nos mais ásperos termos, o falseamento dos tempos primitivos nos *Nibelungos* de Wagner. “Onde já se viu que o irmão abraça a irmã, como uma noiva?” A estes “deuses da luxúria” wagnerianos, que, no estilo moderno, tornam mais picantes suas aventuras amorosas com certa dose de incesto, responde Marx: “Nos tempos primitivos, a irmã era esposa e isso era moral”. [À quarta edição do presente livro, Engels acrescentou, nesse ponto, outra nota sobre o assunto. A seguir reproduzimo-la.]

– Um amigo meu, francês, grande adorador de Wagner, não está de acordo com a nota precedente, e adverte que, já no *Ogisdrecka*, um dos antigos Eddas que serviu de base a Wagner, Loki, dirige a Freya esta recriminação: “Abraçaste teu próprio irmão diante dos deuses”. Do que parece ser possível inferir-se que, já naquela época, estava proibido o casamento entre irmão e irmã. O *Ogisdrecka*, no entanto, é expressão de uma época em que já estava completamente destruída a fé nos antigos mitos; constitui uma simples sátira, no estilo da de Luciano, contra os deuses. Se Loki, representando o papel de Mefistófeles, dirige ali semelhante recriminação a Freya, isso constitui antes um argumento contra Wagner. Alguns versos mais adiante, Loki diz, também, a Niordhr: “Tal é o filho que procriaste com tua irmã (*Vodh systur thinni gattu slikan mong*). Pois bem, Niordhr não é um Ase, e sim um Vane, e na saga dos Inglinga está dito que os casamentos entre irmão e irmã eram praticados no país dos Vanes, o que não ocorria entre os Ases. Isso tenderia a provar que os Vanes eram deuses mais antigos do que os Ases. Em todo caso, Niordhr vive entre os Ases em pé de igualdade, e a *Ogisdrecka* é, assim, uma prova de que, no tempo da formação das sagas norueguesas, o matrimônio entre irmão e irmã não produzia horror algum, pelo menos entre os deuses. Se se quer desculpar Wagner, em lugar de recorrer ao Edda, talvez fosse melhor invocar Goethe, que na balada *O Deus e a bailadeira* comete falta análoga, relativamente ao dever religioso da mulher de entregar-se nos templos, rito que Goethe faz assemelhar-se muito à prostituição moderna. (Nota de Engels à quarta edição)

a Polinésia, e que expressa graus de parentesco consanguíneo que só puderam surgir com essa forma de família; e somos levados à mesma conclusão por todo o desenvolvimento ulterior da família, que pressupõe essa forma como estágio preliminar necessário.

2. **A família punaluana.** Se o primeiro progresso na organização da família consistiu em excluir os pais e filhos das relações sexuais recíprocas, o segundo foi a exclusão dos irmãos. Esse progresso foi infinitamente mais importante que o primeiro e, também, mais difícil, dada a maior igualdade nas idades dos participantes. Foi ocorrendo pouco a pouco, provavelmente começando pela exclusão dos irmãos uterinos (isto é, irmãos por parte de mãe), em princípio em casos isolados e, depois, gradativamente, como regra geral (no Havaí ainda havia exceções no presente século) e acabando pela proibição do matrimônio até entre irmãos colaterais (quer dizer, segundo nossos atuais nomes de parentesco, entre primos carnais, primos em segundo e terceiro graus). Segundo Morgan, esse progresso constitui “uma magnífica ilustração de como atua o princípio da seleção natural”.

Sem dúvida, nas tribos onde esse progresso limitou a reprodução consanguínea, deve ter havido um progresso mais rápido e mais completo que naquelas onde o matrimônio entre irmãos e irmãs continuou sendo uma regra e uma obrigação. Até que ponto se fez sentir a ação desse progresso o demonstra a instituição da *gens*, nascida diretamente dele e que ultrapassou de muito seus fins iniciais. A gens formou a base da ordem social da maioria, senão da totalidade, dos povos bárbaros do mundo, e dela passamos, na Grécia e em Roma, sem transições, à civilização.

Cada família primitiva teve que se cindir, o mais tardar depois de algumas gerações. A economia doméstica do comunismo primitivo, que domina com exclusividade até bem avançada a fase média da barbárie, prescrevia uma extensão máxima da comunidade familiar, variável segundo as circunstâncias, porém mais ou

menos determinada em cada localidade. Mas, apenas surgida, a ideia da impropriedade da união sexual entre filhos da mesma mãe deve ter exercido sua influência na cisão das velhas comunidades domésticas (*Hausgemeinden*) e na formação de outras novas comunidades, que não coincidiam necessariamente com o grupo de famílias. Um ou mais grupos de irmãs convertiam-se no núcleo de uma comunidade, e seus irmãos carnais, no núcleo de outra. Da família consanguínea saiu, dessa ou de outra maneira análoga, a forma de família à qual Morgan dá o nome de família punalua-na. De acordo com o costume havaiano, certo número de irmãs carnais ou mais afastadas (isto é, primas em primeiro, segundo e outros graus) eram mulheres comuns de seus maridos comuns, dos quais ficavam excluídos, entretanto, seus próprios irmãos. Esses maridos, por sua parte, não se chamavam entre si irmãos, pois já não tinham necessidade de sê-lo, mas “punalua”, quer dizer, companheiro íntimo, como quem diz “*associé*”. De igual modo, uma série de irmãos uterinos ou mais afastados tinha em casamento comum certo número de mulheres, com *exclusão* de suas próprias irmãs, e essas mulheres chamavam-se entre si “punalua”. Esse é o tipo clássico de uma formação de família (*Familien-formation*) que sofreu, mais tarde, uma série de variações, e cujo traço característico essencial era a comunidade recíproca de maridos e mulheres no seio de um determinado círculo familiar, do qual foram excluídos, todavia, no princípio, os irmãos carnais e, mais tarde, também os irmãos mais afastados das mulheres, ocorrendo o mesmo com as irmãs dos maridos.

Essa forma de família agora nos indica, com a mais perfeita exatidão, os graus de parentesco, da maneira como os expressa o sistema americano. Os filhos das irmãs de minha mãe são também filhos desta, assim como os filhos dos irmãos de meu pai o são também deste; e todos eles são irmãs e irmãos meus. Mas os filhos dos irmãos de minha mãe são sobrinhos e sobrinhas desta, assim como os filhos das irmãs de meu pai são sobrinhos e sobrinhas

deste; e todos são meus primos e primas. Com efeito, enquanto os maridos das irmãs de minha mãe são também maridos desta e, igualmente, as mulheres dos irmãos de meu pai são também mulheres deste – de direito, se nem sempre de fato –, a proibição das relações sexuais entre irmãos e irmãs pela sociedade levou à divisão dos filhos de irmãos e irmãs, até então indistintamente considerados irmãos e irmãs, em duas classes: uns continuam sendo, como antes, irmãos e irmãs (colaterais); outros – de um lado os filhos dos irmãos, de outro os filhos das irmãs – não *podem* continuar mais como irmãos e irmãs, já não podem ter progenitores comuns, nem o pai, nem a mãe, nem os dois juntos; e por isso se torna necessária, pela primeira vez, a categoria dos sobrinhos e sobrinhas, dos primos e primas, categoria que não teria sentido algum no sistema familiar anterior. O sistema de parentesco americano, que parece inteiramente absurdo em qualquer forma de família que, de um ou de outro modo, se baseia na monogamia, explica-se de maneira racional e justifica-se, naturalmente, até em seus menores detalhes, pela família punaluana. A família punaluana, ou qualquer forma análoga, deve ter existido pelo menos na mesma medida em que prevaleceu esse sistema de parentesco.

Essa forma de família, cuja existência no Havai está demonstrada, teria sido também demonstrada provavelmente em toda a Polinésia se os piedosos missionários, tal como no passado os frades espanhóis na América, tivessem podido ver nessas relações anticristãs algo mais que uma simples “abominação”.²³ Quando César nos diz dos bretões – os quais, naquele tempo, estavam na fase média da barbárie – que “cada 10 ou 12 homens têm mulheres

²³ Os vestígios das relações sexuais sem restrições, que Bachofen acredita ter descoberto, seu “*Sumpfzeugang*”, referem-se ao matrimônio por grupos, do qual, hoje, é impossível duvidar. “Se Bachofen acha *licenciosos* os matrimônios punaluanos, um homem daquela época consideraria a maior parte dos casamentos atuais entre primos próximos ou distantes, por linha paterna ou linha materna, tão incestuosos como os casamentos entre irmãos consanguíneos” [Marx].

comuns, com a particularidade de, na maioria dos casos, serem irmãos e irmãs, e pais e filhos”, a melhor explicação que se pode dar para isso é o matrimônio por grupos. As mães bárbaras não têm 10 ou 12 filhos em idade de manter mulheres comuns; mas o sistema americano de parentesco, que corresponde à família punaluana, dá ensejo a um grande número de irmãos, posto que todos os primos carnais ou remotos de um homem são seus irmãos. É possível que a expressão “pais com seus filhos” seja um equívoco de César; esse sistema, entretanto, não exclui absolutamente que se encontrem em um mesmo grupo conjugal pai e filho, mãe e filha, mas apenas que nele se encontrem pai e filha, mãe e filho. Essa forma de família nos fornece, também, a explicação mais simples para as narrações de Heródoto e de outros escritores antigos sobre a comunidade de mulheres entre os povos selvagens e bárbaros. O mesmo se pode dizer do que Watson e Kaye contam acerca dos *tikurs* do Audh, ao norte do Ganges, em seu livro *A população da Índia*²⁴ (1868-1872):

Coabitam (quer dizer, fazem vida sexual) quase sem distinção, em grandes comunidades; e quando dois indivíduos se consideram marido e mulher, o vínculo que os une é puramente nominal.

Na imensa maioria dos casos, a instituição da gens parece ter saído diretamente da família punaluana. É certo que o sistema de classes²⁵ australiano também representa um ponto de partida para a gens; os australianos têm a gens, mas ainda não têm a família punaluana, e sim uma forma mais primitiva de grupo conjugal.

Em todas as formas de família por grupos, não se pode saber com certeza quem é o pai de uma criança, mas sabe-se quem é a mãe. Ainda que ela chame filhos seus a *todos* os da família comum, e tenha deveres maternais para com eles, nem por isso

²⁴ [J. F. Watson e J. W. Kaye, *The People of India*, vols. I/VI, Londres, 1868-1872.]

²⁵ [Aqui, como adiante, a palavra classes se refere aos grandes grupos conjugais dos aborígenes da Austrália.]

deixa de distinguir seus próprios filhos entre os demais. É claro, portanto, que em toda parte onde existe o matrimônio por grupos a descendência só pode ser estabelecida do lado *materno*, e, por conseguinte, apenas se reconhece a *linhagem feminina*. Encontram-se nesse caso, de fato, todos os povos selvagens e todos os povos que se acham na fase inferior da barbárie; ter sido o primeiro a fazer essa descoberta foi a segunda grande façanha de Bachofen. Ele designa o reconhecimento exclusivo da filiação materna e as relações de herança dele deduzidas com o nome de direito materno. Conservo essa expressão por motivo de brevidade, mas ela é inexata, porque naquela fase da sociedade ainda não existia direito, no sentido jurídico da palavra.

Tomemos agora, na família punaluana, um dos dois grupos típicos – concretamente, o de uma série de irmãs carnais e colaterais (isto é, descendentes de irmãs carnais em primeiro, segundo e outros graus), com seus filhos e seus irmãos carnais ou colaterais por linha materna (os quais, de acordo com nossa premissa, *não* são seus maridos), e teremos exatamente o círculo dos indivíduos que, mais adiante, aparecerão membros de uma gens, na forma primitiva dessa instituição. Todos têm por tronco comum uma mãe e, em virtude dessa origem, os descendentes femininos formam gerações de irmãs. Porém, os maridos de tais irmãs já não podem ser seus irmãos; logo, não podem descender daquele tronco materno e não pertencem a esse grupo consanguíneo, que mais tarde chega a constituir a gens, embora seus filhos pertençam a tal grupo, pois a descendência por linha materna é a única decisiva, por ser a única certa. Uma vez proibidas as relações sexuais entre todos os irmãos e irmãs – inclusive os colaterais mais distantes – por linha materna, o grupo de que falamos se transforma numa gens, isto é, constitui-se num círculo fechado de parentes consanguíneos por linha feminina, que não se podem casar uns com os outros; e, a partir de então, esse círculo se consolida cada vez mais por meio de instituições comuns, de ordem social e religiosa, que o distingue

das outras gens da mesma tribo. Adiante voltaremos, com maiores detalhes, a essa questão. Se considerarmos, contudo, que a gens surge da família punaluana, não só necessária, mas naturalmente, teremos fundamento para considerar quase indubitável a existência anterior dessa forma de família em todos os povos em que podem ser comprovadas instituições gentílicas, isto é, em quase todos os povos bárbaros e civilizados.

Quando Morgan escreveu seu livro, nossos conhecimentos sobre o matrimônio por grupos eram muito limitados. Sabia-se de alguma coisa do matrimônio por grupos entre os australianos organizados em classes e, além disso, Morgan já havia publicado em 1871 todos os dados que possuía a respeito da família punaluana no Havaí. A família punaluana propiciava, por um lado, a elucidação completa do sistema de parentesco vigente entre os índios americanos e que tinha sido o ponto de partida de todas as investigações de Morgan; por outro lado, era a base para a dedução da gens do direito materno; e, finalmente, era um grau de desenvolvimento muito mais alto que o das classes australianas. Compreende-se, pois, que Morgan a concebesse como estágio de desenvolvimento imediatamente anterior ao matrimônio sindiásmico e lhe atribuísse uma difusão geral nos tempos primitivos. Desde então, chegamos a conhecer outra série de formas de matrimônio por grupos, e agora sabemos que Morgan foi longe demais nesse ponto. No entanto, em sua família punaluana, ele teve a felicidade de encontrar a mais elevada, a clássica forma do matrimônio por grupos, a forma que explica de maneira mais simples a passagem a uma forma superior.

Se houve um considerável enriquecimento nas noções que temos do matrimônio por grupos, devemos-lo, sobretudo, ao missionário inglês Lorimer Fison, que, durante anos, estudou essa forma de família em sua terra clássica, a Austrália. Entre os negros australianos do monte Gambier, no Sul da Austrália, foi onde encontrou o mais baixo grau de desenvolvimento. A tribo inteira divide-se, ali, em duas grandes classes: os *krokis* e os *komites*.

São terminantemente proibidas as relações sexuais no seio de cada uma dessas classes; em compensação, todo homem de uma dessas classes é marido nato de toda mulher da outra, e reciprocamente. Não são os indivíduos, mas os grupos inteiros, que estão casados uns com os outros, classe com classe. E note-se que ali não há, em parte alguma, restrições por diferenças de idade ou de consanguinidade especial, salvo a determinada pela divisão em duas classes exógamas. Um *kroki* tem, de direito, por esposa, toda mulher *komite*; e, como sua própria filha, como filha de uma *komite*, é também *komite*, em virtude do direito materno, é, por causa disso, esposa nata de todo *kroki*, inclusive de seu pai. Em qualquer caso, a organização por classes, tal como se nos apresenta, não opõe a isso nenhum obstáculo. Assim, pois, ou essa organização apareceu em uma época em que, apesar do vago impulso (*bei allem dunkeln Drang*) de se limitar o incesto, não se via ainda qualquer mal nas relações sexuais entre filhos e pais – e, então, o sistema de classes deve ter nascido diretamente das condições do intercuro sexual sem restrições – ou, ao contrário, quando se criaram as classes, *estavam já proibidas*, pelo costume, as relações sexuais entre pais e filhos, e, então, a situação atual assinala a existência anterior da família consanguínea e constitui o primeiro passo dado para dela sair. Essa última hipótese é a mais verossímil. Que eu saiba, não se encontram exemplos de união conjugal entre pais e filhos na Austrália; e, além disso, a forma posterior da exogamia, a gens baseada no direito materno, pressupõe tacitamente a proibição desse relação como coisa que havia sido já estabelecida antes do seu aparecimento.

O sistema das *duas* classes encontra-se não só na região do monte Gambier, ao Sul da Austrália, mas, ainda, nas margens do Rio Darling, mais a leste, e em Queensland, no Nordeste, de modo que está bastante difundido. Esse sistema apenas exclui os matrimônios entre irmãos e irmãs, entre filhos de irmãos e entre filhos de irmãs por linha materna, porque *estes* pertencem à mesma classe;

os filhos de irmão e irmã, ao contrário, podem casar-se uns com os outros. Um novo passo no sentido da proibição do casamento entre consanguíneos observamos entre os *kamilarois*, às margens do Darling, na Nova Gales do Sul, onde duas classes originárias se cindiram em quatro, e onde cada uma dessas quatro classes casa-se, inteira, com outra determinada. As duas primeiras classes são esposos natos, uma da outra; mas, segundo a mãe pertença à primeira ou à segunda, passam os filhos à terceira ou à quarta. Os filhos dessas duas últimas classes, igualmente casadas uma com a outra, pertencem, de novo, à primeira e à segunda. De sorte que sempre uma geração pertence à primeira e à segunda classe, a geração seguinte, à terceira e à quarta, e a que vem imediatamente depois, de novo à primeira e à segunda classe. Do que se deduz que filhos de irmão e irmã (por linha materna) não podem ser marido e mulher, porém podem sê-lo os netos de irmão e irmã. Este tão complicado sistema enreda-se ainda mais, pois enxerta-se nele, mais tarde, a gens baseada no direito materno; nesse ponto, contudo, não podemos, aqui, entrar em minúcias. Observamos, pois, que a tendência para impedir o matrimônio entre consanguíneos manifesta-se aqui e ali em tentativas totalmente naturais, sem uma consciência clara das finalidades.

O matrimônio por grupos, que, na Austrália, é também um matrimônio por classes, a união conjugal em massa de toda uma classe de homens, frequentemente dispersa pelo continente inteiro, com toda uma classe de mulheres não menos dispersa, esse matrimônio por grupos, visto de perto, não é tão monstruoso como o figura a fantasia dos filisteus, acostumados à sociedade da prostituição. Ao contrário, transcorreram muitos anos antes de que se viesse a suspeitar de sua existência, a qual, na verdade, foi posta de novo em dúvida só muito recentemente. Aos olhos do observador superficial, parece uma monogamia, de vínculos bastante frouxos e, em alguns lugares, uma poligamia acompanhada de infidelidade ocasional. É necessário consagrar-lhe anos de estudo, como

fizeram Fison e Howitt, para descobrir nessas relações conjugais (que, na prática, recordam muito bem à generalidade dos europeus os costumes de suas pátrias) a lei em virtude da qual o negro australiano, a milhares de quilômetros de seu lar, nem por isso deixa de encontrar, entre gente cuja linguagem não compreende – e amiúde em cada acampamento, em cada tribo – mulheres que se lhe entregam voluntariamente, sem resistência; lei por força da qual quem tem várias mulheres cede uma a seu hóspede para ele passar a noite. Ali, onde o europeu vê imoralidade e ausência de qualquer lei, reina, de fato, uma lei rigorosa. As mulheres pertencem à classe conjugal do forasteiro e são, por conseguinte, suas esposas natas; a mesma lei moral que destina um a outro, proíbe, sob pena de infâmia, todo intercuro sexual fora das classes conjugais que se pertencem reciprocamente. Mesmo nos lugares onde se pratica o rapto das mulheres, que ocorre amiúde e em várias regiões é regra geral, a lei das classes é mantida escrupulosamente.

No rapto das mulheres, encontram-se, já, indícios da passagem à monogamia, pelo menos na forma de casamento sindiásmico; quando um jovem, com ajuda de seus amigos, rapta, à força ou pela sedução, uma jovem, ela é possuída por todos, um em seguida ao outro, mas depois passa a ser esposa do promotor do rapto. E, inversamente, se a mulher roubada foge da casa de seu marido e é recolhida por outro, torna-se esposa desse último, perdendo o primeiro suas prerrogativas. Ao lado e no seio do matrimônio por grupos, que, em geral, continua existindo, encontram-se, pois, relações exclusivistas, uniões por casais, de prazo mais ou menos longo, e também a poligamia; de maneira que também aqui o matrimônio por grupos vai se extinguindo, ficando o problema reduzido a saber-se quem, sob a influência europeia, desaparecerá primeiro da cena: o matrimônio por grupos ou os negros australianos que ainda o praticam.

O matrimônio por classes inteiras, tal como existe na Austrália, é, em todo caso, uma forma muito atrasada e muito primitiva

do matrimônio por grupos, ao passo que a família punaluaana constitui, pelo que nos é dado conhecer, o seu grau superior de desenvolvimento. O primeiro parece ser a forma correspondente ao estado social dos selvagens errantes; a segunda já pressupõe o estabelecimento fixo de comunidades comunistas e conduz diretamente ao grau imediatamente superior de desenvolvimento. Entre essas duas formas de matrimônio, encontraremos ainda, sem dúvida, graus intermediários; esse é um terreno para pesquisas que apenas foi descoberto, e no qual somente se deram os primeiros passos.

3. **A família sindiásmica.** No regime de matrimônio por grupos, ou talvez antes, já se formavam uniões por pares, de duração mais ou menos longa; o homem tinha uma mulher principal (ainda não se pode dizer que fosse uma favorita) entre suas numerosas esposas, e era para ela o esposo principal entre todos os outros. Essa circunstância contribuiu bastante para a confusão produzida na mente dos missionários, que veem no matrimônio por grupos ora uma comunidade feminina sem regras (*regellose Weibergemeinschaft*), ora um adultério arbitrário. À medida, porém, que evoluíam as gens e iam-se fazendo mais numerosas as classes de “irmãos” e “irmãs”, entre os quais agora era impossível o casamento, a união conjugal por pares, baseada no costume, foi-se consolidando. O impulso dado pela gens à proibição do matrimônio entre parentes consanguíneos levou as coisas ainda mais longe. Assim, vemos que, entre os iroqueses e entre a maior parte dos índios da fase inferior da barbárie, está proibido o matrimônio entre *todos* os parentes reconhecidos pelo seu sistema, no qual há algumas centenas de parentescos diferentes. Com essa crescente complicação das proibições de casamento, tornaram-se cada vez mais impossíveis as uniões por grupos, que foram substituídas pela *família sindiásmica*. Nesse estágio, um homem vive com uma mulher, mas de maneira tal que a poligamia e a infidelidade ocasional continuam a ser um direito dos homens, embora a poligamia seja raramente observada,

por causas econômicas; ao mesmo tempo, exige-se a mais rigorosa fidelidade das mulheres, enquanto dure a vida em comum, sendo o adultério destas cruelmente castigado. O vínculo conjugal, todavia, dissolve-se com facilidade por uma ou por outra parte, e depois, como antes, os filhos pertencem exclusivamente à mãe.

Nessa exclusão, cada vez maior, que afeta os parentes consanguíneos do laço conjugal, a seleção natural continua a produzir seus efeitos. Segundo Morgan,

o matrimônio entre gens não consanguíneas engendra uma raça mais forte, tanto física como mentalmente; mesclavam-se duas tribos adiantadas, e os novos crânios e cérebros cresciam naturalmente até que compreendiam as capacidades de ambas as tribos.

As tribos que haviam adotado o regime das gens estavam chamadas, pois, a predominar sobre as mais atrasadas, ou a arrastá-las com seu exemplo.

A evolução da família nos tempos pré-históricos, portanto, consiste numa redução constante do círculo em cujo seio prevalece a comunidade conjugal entre os sexos, círculo que originariamente abarcava a tribo inteira. A exclusão progressiva, primeiro dos parentes próximos, depois dos parentes distantes e, por fim, até das pessoas que se tornam parentes pelo casamento (*bloß angeheirateter*),²⁶ torna impossível na prática qualquer matrimônio por grupos; como último capítulo, não fica senão o casal, unido por vínculos ainda frágeis – essa molécula com cuja dissociação acaba o matrimônio em geral. Isso prova quão pouco tem a ver a origem da monogamia com o amor sexual individual, na atual acepção da palavra. Prova-o ainda melhor a prática de todos os povos que se acham nessa fase de seu desenvolvimento. Enquanto nas anteriores formas de família os homens nunca passavam por dificuldades para encontrar mulheres, e tinham até mais do que precisavam,

²⁶ [Engels se refere aos laços de parentesco contraídos pela mediação do casamento, como cunhados etc.]

agora as mulheres escasseavam e era necessário procurá-las. Por isso começam, com o matrimônio sindiásmico, o rapto e a compra de mulheres, *sintomas* bastante difundidos, mas nada além de sintomas de uma transformação muito mais profunda que se havia efetuado. Mac Lennan, esse escocês pedante, transformou, por arte de sua fantasia, tais sintomas, que não passam de simples métodos de adquirir mulheres, em diferentes classes de famílias, sob a forma de “matrimônio por rapto” e “matrimônio por compra”. Além do mais, entre os índios da América e em outras tribos (no mesmo estágio), o arranjo de um matrimônio não concerne aos interessados, aos quais muitas vezes nem se consulta, e sim a suas mães. Comumente, desse modo, ficam comprometidos dois seres que nem sequer se conhecem e de tal casamento só ficam sabendo quando chega o momento do enlace. Antes do casamento, o noivo dá presentes aos parentes gentílicos da noiva (quer dizer: aos parentes desta por parte de mãe, excluídos os parentes por parte de pai e o próprio pai) e esses presentes são considerados como o preço pelo qual o homem compra a jovem núbil que lhe cedem. O matrimônio é dissolúvel à vontade de cada um dos cônjuges. Em numerosas tribos, contudo, como, por exemplo, entre os iroqueses, formou-se, pouco a pouco, uma opinião pública hostil a essas separações; em caso de disputas entre os cônjuges, intervínham os parentes gentílicos de cada parte e só se essa mediação não surtisse efeito é que se levava a cabo o rompimento, permanecendo o filho com a mulher e ficando cada uma das partes livre para casar novamente.

A família sindiásmica, demasiado débil e instável por si mesma para fazer sentir a necessidade ou simplesmente o desejo de uma família (*Haushalt*) particular, não suprime, em absoluto, a família comunista que nos apresenta a época precedente. Mas família comunista significa predomínio da mulher na casa; tal como o reconhecimento exclusivo de uma mãe própria, na impossibilidade de conhecer com certeza o verdadeiro pai; significa alto apreço pelas mulheres, isto é, pelas mães. Uma das ideias mais absurdas que

nos transmitiu a filosofia do século XVIII é a de que na origem da sociedade a mulher foi escrava do homem. Entre todos os selvagens e em todas as tribos que se encontram nas fases inferior, média e até (em parte) superior da barbárie, a mulher não só é livre como, também, muito considerada. Artur Wright, que foi durante muitos anos missionário entre os iroqueses-*senekas*, pode atestar qual é a situação da mulher, ainda no matrimônio sindiásmico:

A respeito de suas famílias, na época em que ainda viviam nas antigas casas-grandes (domicílios comunistas de muitas famílias)... predominava sempre lá um clã (uma gens) e as mulheres arranjavam maridos em outros clãs (gens)... Habitualmente as mulheres mandavam na casa; as provisões eram comuns, mas – ai do pobre marido ou amante que fosse preguiçoso ou desajeitado demais para trazer sua parte ao fundo de provisões da comunidade! Por mais filhos ou objetos pessoais que tivesse na casa, podia, a qualquer momento, ver-se obrigado a arrumar a trouxa e sair porta afora. E era inútil tentar opor resistência, porque a casa se convertia para ele num inferno; não havia remédio senão o de voltar ao seu próprio clã (gens) ou, o que costumava acontecer com frequência, contrair novos matrimônio em outro. As mulheres constituíam a grande força dentro dos clãs (gens) e, mesmo, em todos os lugares. Elas não vacilavam, quando a ocasião exigia, em destituir um chefe e rebaixá-lo à condição de mero guerreiro.

A economia doméstica comunista, em que a maioria das mulheres, se não a totalidade, é de uma mesma gens, ao passo que os homens pertencem a outras gens diferentes, é a base efetiva daquela preponderância das mulheres que, nos tempos primitivos, esteve difundida por toda parte – fenômeno cujo descobrimento constitui o terceiro mérito de Bachofen. Posso acrescentar que os relatos dos viajantes e dos missionários acerca do trabalho excessivo com que se sobrecarregam as mulheres entre os selvagens e os bárbaros não estão, de modo algum, em contradição com o que acabo de dizer. A divisão do trabalho entre os dois sexos depende de outras causas que nada têm a ver com a posição da mulher na sociedade. Povos nos quais as mulheres se veem obrigadas a trabalhar muito mais do que lhes caberia, segundo nossa maneira

de ver, têm frequentemente muito mais consideração real por elas que os nossos europeus. A senhora civilizada, cercada de aparentes homenagens, estranha a todo trabalho efetivo, tem uma posição social bem inferior à mulher bárbara, que trabalha duramente, e, no seio do seu povo, vê-se respeitada como uma verdadeira dama (*lady, frowa, frau = senhora*) e o é de fato por sua própria posição.

Novas investigações acerca dos povos do Noroeste e sobretudo no Sul da América, que ainda se acham na fase superior do estado selvagem, deverão dizer-nos se o matrimônio sindiásmico substituiu ou não por completo hoje, na América, o matrimônio por grupos. Quanto aos sul-americanos, são referidos tão variados exemplos de independência sexual que se torna difícil admitir o desaparecimento completo do antigo matrimônio por grupos. Em todo caso, ainda não desapareceram todos os seus vestígios. Pelo menos, em 40 tribos da América do Norte, o homem que se casa com a moça mais idosa tem direito a tomar igualmente como mulheres a todas as irmãs da mesma, logo que cheguem à idade própria. Isso é um vestígio da comunidade de maridos para todo um grupo de irmãs. Dos habitantes da península da Califórnia (fase superior do estado selvagem), conta Bancroft que há certas festividades em que se reúnem várias “tribos” para praticar o intercuro sexual mais igualitário (*unterschiedslosen*). Com toda a evidência são gens, que, nessas festas, conservam uma vaga reminiscência do tempo em que as mulheres e uma gens tinham por maridos comuns todos os homens de outra, e reciprocamente. O mesmo costume impera ainda na Austrália. Em alguns povos, acontece que os anciãos, os chefes e os feiticeiros-sacerdotes praticam, em proveito próprio, a comunidade de mulheres e monopolizam a maior parte delas; em compensação, porém, durante certas festas e grandes assembleias populares, são obrigados a admitir a antiga posse comum e a permitir que suas mulheres se deleitem com os homens jovens. Westermarck (p. 32 e 33) dá uma série de exemplos de periódicas festas desse gênero dedicadas ao deus Saturno, nas quais ressurgem,

por pouco tempo, a antiga liberdade de intercurso sexual: entre os *hos*, os *santalas*, os *pandchas* e os *cotaros*, na Índia, em alguns povos africanos etc. Westermarck deduz, de maneira assaz estranha, que esses fatos não constituem restos do matrimônio por grupos – cuja existência ele nega – e sim restos do período do cio que os homens primitivos tiveram em comum com os animais.

Chegamos ao quarto grande descobrimento de Bachofen: o da grande difusão da forma de transição do matrimônio por grupos ao matrimônio sindiásmico. Aquilo que Bachofen representa como uma penitência pela transgressão de antigos mandamentos dos deuses, uma penitência imposta à mulher para ela comprar seu direito à castidade, não passa, em resumo, de uma expressão mística do resgate mediante o qual a mulher se liberta da antiga comunidade de maridos e adquire para si o direito de não se entregar a mais de um homem. Esse resgate consiste em deixar-se possuir, durante um determinado período: as mulheres babilônicas estavam obrigadas a entregar-se uma vez por ano, no templo de Milita,²⁷ outros povos da Ásia Menor enviavam suas filhas ao templo de Anaitis,²⁸ onde, durante anos inteiros, elas deveriam praticar o amor livre com os favoritos que escolhessem, antes de lhes ser concedida permissão para casarem-se; em quase todos os povos asiáticos de entre o Mediterrâneo e o Ganges há práticas análogas, disfarçadas em costumes religiosos.

O sacrifício de expiação, que desempenha o papel do resgate, torna-se, com o tempo, cada vez mais ligeiro – como nota Bachofen:

A oferenda, repetida a cada ano, cede lugar a um sacrifício feito uma única vez; ao heterismo das matronas, segue-se o das jovens solteiras; verifica-se a prática antes do matrimônio, em vez de durante o mesmo; e em lugar de abandonar-se a todos, sem ter o direito de escolher, a mulher já não se entrega senão a certas pessoas (*Direito materno*,²⁹ p. XIX).

²⁷ [Milita: deusa babilônica do amor.]

²⁸ [Anaitis: deusa do amor da Antiga Tirana.]

²⁹ [J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Stuttgart, 1861.]

Em outros povos não existe esse disfarce religioso; entre alguns deles – os trácios, o celtas etc., na antiguidade, em grande número de aborígenes da Índia, nos povos malaios, nos ilhéus da Oceania e entre muitos índios americanos, hoje – as jovens gozam da maior liberdade sexual até contraírem matrimônio. Assim acontece, sobretudo, na América do Sul, conforme podem atestá-la quantos hajam penetrado um pouco em seu interior. De uma rica família de origem índia, refere Agassiz (*Viagem pelo Brasil*,³⁰ Boston, 1886, p. 226) que, tendo conhecido a filha da casa, perguntou-lhe por seu pai, supondo que seria o marido de sua mãe, oficial do Exército em campanha contra o Paraguai; mas a mãe lhe respondeu, com um sorriso: “Não tem pai, é filha da fortuna”.³¹

As mulheres índias ou mestiças falam sempre neste tom, sem considerar vergonhoso ou censurável, de seus filhos ilegítimos; e essa é a regra, ao passo que o contrário parece ser a exceção. Os filhos [...], amiúde conhecem apenas sua mãe, porque todos os cuidados e todas as responsabilidades recaem sobre ela; nada sabem a respeito do pai, nem parece possa ocorrer à mulher a ideia de que ela ou seus filhos tenham o direito de reclamar dele alguma coisa.

O que aqui parece assombroso ao homem civilizado é simplesmente a regra no matriarcado e no matrimônio por grupos.

Em outros povos, os amigos e parentes do noivo, ou os convidados à celebração das bodas, exercem, durante o casamento mesmo, o direito à noiva, por costume imemorial, e ao noivo só chega a vez por último, depois de todos; isso se dava nas ilhas Baleares e entre os *augilas* africanos, na antiguidade, e ocorre ainda hoje entre os *bareas*, na Abissínia. Há povos, ainda, em que um personagem oficial, chefe da tribo ou da gens, cacique, xamá, sacerdote ou príncipe, aquele que representa a coletividade, é quem exerce com a mulher que se casa o direito da primeira noite (*jus*

³⁰ [L. Agassiz, *A Journey in Brazil*, Boston, 1886.]

³¹ [Em português, no original alemão. Engels traduz a seguir.]

primae noctis).³² Apesar de todos os esforços neo-românticos para contestá-lo, esse *jus primae noctis* continua existindo, em nossos dias, como uma relíquia do matrimônio por grupos, entre a maioria dos habitantes do território do Alasca (Bancroft: *Tribos Nativas*, I, p. 81), entre os *tanus* do Norte do México (*op. cit.*, p. 584) e entre outros povos; e existiu durante toda a Idade Média, pelo menos nos países de origem céltica, onde nasceu diretamente do matrimônio por grupos; em Aragão, por exemplo. Enquanto em Castela o camponês nunca foi servo, em Aragão reinou a servidão mais abjeta até a sentença ou édito arbitral de Fernando, o Católico, em 1486, documento onde se diz:

Julgamos e determinamos que os senhores (*senyors*, barões) supraditos tampouco poderão passar primeira noite com a mulher que haja tomado de um camponês, nem poderão, igualmente, durante a noite das núpcias, depois que a mulher se tenha deitado na cama, passar a perna por cima da cama ou da mulher, em sinal de sua soberania. Nem poderão os supraditos senhores servir-se das filhas ou filhos dos camponeses contra a vontade deles, com ou sem pagamento (Citado, segundo o texto original em catalão, por Sugenheim. *A Servidão*,³³ São Petersburgo, 1861, p. 35).

Afora isso, Bachofen tem evidente razão quando afirma que a passagem do que ele chama de “heterismo” ou “*Sumpfzeugung*” à monogamia realizou-se essencialmente graças às mulheres. Quanto mais as antigas relações sexuais perdiam seu caráter inocente primitivo e selvático, por força do desenvolvimento das condições econômicas e, paralelamente, por força da decomposição do antigo comunismo, e da densidade cada vez maior da população, tanto mais humilhantes e opressivas devem ter parecido essas relações para as mulheres, que com maior força deviam ansiar, como libertação, pelo direito à castidade, ao matrimônio, temporário ou

³² [Direito à primeira noite. Na época do feudalismo, o direito que tem o senhor feudal à primeira noite com a noiva, no casamento de qualquer de seus servos.]

³³ [S. Sugenheim, *Geschichte der Aufhebung der Leibeigenschaft und Horigkeit in Europa bis an die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts*, São Petersburgo, 1861.]

definitivo, com um só homem. Esse progresso não podia ser devido ao homem, pela simples razão, que dispensa outras, de que jamais, ainda em nossa época, lhe passou pela cabeça a ideia de renunciar aos prazeres de um verdadeiro matrimônio por grupos. Só depois de efetuada pela mulher a passagem ao casamento sindiásmico, é que foi possível aos homens introduzirem a estrita monogamia – na verdade, somente para as mulheres.

A família sindiásmica aparece no limite entre o estado selvagem e a barbárie, no mais das vezes durante a fase superior do primeiro, apenas em certos lugares durante a fase inferior da segunda. É a forma de família característica da barbárie, como o matrimônio por grupos é a do estado selvagem e a monogamia é a da civilização. Para que a família sindiásmica evoluísse até chegar a uma monogamia estável, foram necessárias causas diversas daquelas cuja ação temos estudado até agora. Na família sindiásmica o grupo já havia ficado reduzido à sua última unidade, à sua molécula biatômica: um homem e uma mulher. A seleção natural realizara sua obra, reduzindo cada vez mais a comunidade dos matrimônios; nada mais havia a fazer nesse sentido. Portanto, se não tivessem entrado em jogo novas forças impulsionadoras de *ordem social*, não teria havido qualquer razão para que da família sindiásmica surgisse outra forma de família. Mas tais forças impulsionadoras entraram em jogo.

Deixemos agora a América, terra clássica da família sindiásmica. Não há indícios que nos permitam afirmar que nela se tenha desenvolvido alguma forma superior de família, que nela tenha existido a monogamia estável, em qualquer tempo ou lugar, antes do descobrimento e da conquista. O contrário aconteceu no Velho Mundo.

Aqui, a domesticação de animais e a criação do gado haviam aberto mananciais de riqueza até então desconhecidos, criando relações sociais inteiramente novas. Até a fase inferior da barbárie, a riqueza duradoura limitava-se pouco mais ou menos à habitação, às vestes, aos adornos primitivos e aos utensílios necessários para a

obtenção e preparação dos alimentos: o barco, as armas, os objetos caseiros mais simples. O alimento devia ser conseguido dia a dia. Agora, com suas manadas de cavalos, camelos, asnos, bois, carneiros, cabras e porcos, os povos pastores, que iam ganhando terreno (os ários, no indiano País dos Cinco Rios e no vale do Ganges, assim como nas estepes de Oxus e Jaxartes, na ocasião esplendidamente irrigadas, e os semitas no Tigre e no Eufrates), haviam adquirido posses que precisavam apenas de vigilância e dos cuidados mais primitivos para reproduzir-se em proporção cada vez maior e fornecer abundantíssima alimentação de carne e leite. Desde então, foram relegados a segundo plano todos os meios anteriormente utilizados; a caça, que em outros tempos era uma necessidade, transformou-se em luxo suntuoso.

A quem, no entanto, pertenceria essa riqueza nova? Não há dúvida de que, na sua origem, pertenceu à gens. Mas, bem cedo, a propriedade privada dos rebanhos deve ter se desenvolvido. É bem difícil dizer se o autor do assim chamado primeiro livro de Moisés considerava o patriarca Abraão proprietário de seus rebanhos por direito próprio, por ser o chefe de uma comunidade familiar, ou em virtude de seu caráter de chefe hereditário de uma gens. Seja como for, o certo é que não devemos imaginá-lo como proprietário, no sentido moderno da palavra. É indubitável, também, que, nos umbrais da história autenticada, já encontramos em toda parte os rebanhos como propriedade particular dos chefes de família, com o mesmo título que os produtos artísticos da barbárie, os utensílios de metal, os objetos de luxo e, finalmente, o gado humano: os escravos.

A escravidão já tinha sido inventada. O escravo não tinha valor algum para os bárbaros da fase inferior. Por isso os índios americanos relativamente aos seus inimigos vencidos agiam de maneira bastante diferente da usada na fase superior. A tribo vencedora matava os homens derrotados, ou adotava-os como irmãos; as mulheres eram tomadas como esposas, ou, juntamente com seus filhos sobreviventes, adotadas de qualquer outra forma. Nessa

fase, a força de trabalho do homem ainda não produz excedente apreciável sobre os gastos de sua manutenção. Ao introduzirem-se, porém, a criação do gado, a elaboração dos metais, a arte do tecido e, por fim, a agricultura, as coisas ganharam outra fisionomia. Principalmente depois que os rebanhos passaram definitivamente à propriedade da família, deu-se com a força de trabalho o mesmo que havia sucedido com as mulheres, antes tão fáceis de obter e que agora já tinham seu valor de troca e eram compradas. A família não se multiplicava com tanta rapidez quanto o gado. Agora eram necessárias mais pessoas para os cuidados com a criação; podia ser utilizado para isso o prisioneiro de guerra que, além do mais, poderia multiplicar-se tal como o gado.

Convertidas todas essas riquezas em propriedade particular das famílias, e aumentadas depois rapidamente, assestaram um rude golpe na sociedade alicerçada no matrimônio sindiásmico e na gens baseada no matriarcado. O matrimônio sindiásmico havia introduzido na família um elemento novo. Junto à verdadeira mãe tinha posto o verdadeiro pai, provavelmente mais autêntico que muitos “pais” de nossos dias. De acordo com a divisão do trabalho na família de então, cabia ao homem procurar a alimentação e os instrumentos de trabalho necessários para isso; conseqüentemente, era, por direito, o proprietário dos referidos instrumentos, e, em caso de separação, levava-os consigo, da mesma forma que a mulher conservava os seus utensílios domésticos. Assim, segundo os costumes daquela sociedade, o homem era igualmente proprietário do novo manancial de alimentação, o gado, e, mais adiante, do novo instrumento de trabalho, o escravo. Mas, consoante o uso daquela mesma sociedade, seus filhos não podiam herdar dele, pois, quanto a esse ponto, as coisas se passavam da maneira a seguir exposta.

Com base no direito materno, isto é, enquanto a descendência só se contava por linha feminina, e segundo a primitiva lei de herança imperante na gens, os membros dessa mesma gens herdavam,

no princípio, do seu parente gentílico falecido. Seus bens deveriam ficar, pois, dentro da gens. Devido à sua pouca importância, esses bens passavam, na prática, desde os tempos mais remotos, aos parentes gentílicos mais próximos, isto é, aos consanguíneos por linha materna. Entretanto, os filhos de um homem falecido não pertenciam à gens daquele, mas à de sua mãe; no princípio, herdavam da mãe, como os demais consanguíneos desta; depois, provavelmente, foram seus primeiros herdeiros, mas não podiam sê-lo de seu pai, porque não pertenciam à gens do mesmo, na qual deveriam ficar os seus bens. Desse modo, pela morte do proprietário de rebanhos, esses passavam em primeiro lugar aos seus irmãos e irmãs, e aos filhos destes ou aos descendentes das irmãs de sua mãe; quanto aos seus próprios filhos, viam-se eles deserdados.

Dessa forma, pois, as riquezas, à medida que iam aumentando, davam, por um lado, ao homem uma posição mais importante que a da mulher na família e, por outro lado, faziam com que nascesse nele a ideia de valer-se dessa vantagem para modificar, em proveito de seus filhos, a ordem da herança estabelecida. Mas isso não se poderia fazer enquanto permanecesse vigente a filiação segundo o direito materno. Esse direito teria que ser abolido, e o foi. E isso não foi tão difícil quanto hoje nos parece. Tal revolução – uma das mais profundas que a humanidade já conheceu – não teve necessidade de tocar em nenhum dos membros vivos da gens. Todos os membros da gens puderam continuar sendo o que até então haviam sido. Bastou decidir simplesmente que, de futuro, os descendentes de um membro masculino permaneceriam na gens, mas os descendentes de um membro feminino sairiam dela, passando à gens de seu pai. Assim, foram abolidos a filiação feminina e o direito hereditário materno, sendo substituídos pela filiação masculina e o direito hereditário paterno. Não sabemos a respeito de como e quando se produziu essa revolução entre os povos cultos, pois isso remonta aos tempos pré-históricos. Mas os dados reunidos, sobretudo por Bachofen, acerca dos numerosos

vestígios do direito materno, demonstram plenamente que tal revolução *ocorreu*; e com que facilidade, verificamo-lo em muitas tribos índias nas quais acaba de efetuar-se, ou se está realizando, em parte pelo influxo do incremento das riquezas e modificações no gênero de vida (migração dos bosques para os prados), em parte pela influência moral da civilização e dos missionários. De oito tribos do Missouri, seis estão regidas pela linhagem e ordem de herança masculinas, duas pelas femininas. Entre os *schaawnees*, os *miamies* e os *delawares* adotou-se o costume de dar aos filhos um nome pertencente à gens paterna, para fazê-los passar a esta, a fim de poderem herdar de seu pai. “Casuística inata nos homens a de mudar as coisas mudando-lhes os nomes! E achar saídas para romper com a tradição sem sair dela, sempre que um interesse direto dá o impulso suficiente para isso” (Marx). Resultou daí uma espantosa confusão, que só podia ser remediada – e parcialmente o foi – com a passagem ao direito paterno. “Esta parece ser a transição mais natural” (Marx). Quanto ao que os especialistas em Direito Comparado podem dizer-nos sobre o modo como se deu essa transição entre os povos civilizados do Mundo Antigo – quase tudo são hipóteses –, veja-se Kovalevski, *Quadro das origens e da evolução da família e da propriedade*,³⁴ Estocolmo, 1890.

O desmoronamento do direito materno foi a *grande derrota histórica do sexo feminino em todo o mundo*. O homem apoderou-se também da direção da casa; a mulher viu-se degradada, convertida em servidora, em escrava da luxúria do homem, em simples instrumento de procriação. Essa degradada condição da mulher, manifestada sobretudo entre os gregos dos tempos heroicos e, ainda mais, entre os dos tempos clássicos, tem sido gradualmente retocada, dissimulada e, em certos lugares, até revestida de formas de maior suavidade, mas de maneira alguma suprimida.

³⁴ [M. Kovalevski, *Tableau des Origines et de l'Évolution de la Famille et de la Propriété*, Estocolmo, 1890.]

O primeiro efeito do poder exclusivo dos homens, desde o momento em que se instaurou, observamo-lo na forma intermediária da família patriarcal, que surgiu naquela ocasião. O que caracteriza essa família, acima de tudo, não é a poligamia, da qual logo falaremos, e sim a

organização de certo número de indivíduos, livres e não livres, numa família submetida ao poder paterno de seu chefe. Na forma semítica, esse chefe de família vive em plena poligamia, os escravos têm uma mulher e filhos, e o objetivo da organização inteira é o de cuidar do gado numa determinada área.³⁵

Os traços essenciais são a incorporação dos escravos e o domínio paterno; por isso, a família romana é o tipo perfeito dessa forma de família. Em sua origem, a palavra *família* não significa o ideal – mistura de sentimentalismo e dissensões domésticas – do filisteu de nossa época; de princípio, entre os romanos, não se aplicava sequer ao par de cônjuges e aos seus filhos, mas somente aos escravos. *Famulus* quer dizer escravo doméstico e *família* é o conjunto dos escravos pertencentes a um mesmo homem. Nos tempos de Gaio, a *família* “*id est patrimonium*” (isto é, herança) era transmitida por testamento. A expressão foi inventada pelos romanos para designar um novo organismo social, cujo chefe mantinha sob seu poder a mulher, os filhos e certo número de escravos, com o pátrio poder romano e o direito de vida e morte sobre todos eles.

A palavra não é, pois, mais antiga que o férreo sistema familiar das tribos latinas, que nasceu ao introduzirem-se a agricultura e a escravidão legal, depois da cisão entre os gregos e latinos arianos.

E Marx acrescenta:

A família moderna contém, em germe, não apenas a escravidão (*servitus*) como também a servidão, pois, desde o começo, está relacionada com os serviços da agricultura. Encerra, *em miniatura*, todos

³⁵ [Cf. Morgan, *Ancient Society*, London, 1877, p. 465-466.]

os antagonismos que se desenvolvem, mais adiante, na sociedade e em seu Estado.

Essa forma de família assinala a passagem do matrimônio sin-diásmico à monogamia. Para assegurar a fidelidade da mulher e, por conseguinte, a paternidade dos filhos, aquela é entregue, sem reservas, ao poder do homem: quando este a mata, não faz mais do que exercer o seu direito.

Com a família patriarcal, entramos no domínio da história escrita, na qual a ciência do Direito Comparado nos pode prestar grande auxílio. Efetivamente, essa ciência nos permitiu aqui fazer importantes progressos. A Maxim Kovalevski (*Quadro das origens e da evolução da família e da propriedade*, Estocolmo, 1890, p. 60-100), devemos a ideia de que a comunidade familiar patriarcal (*patriarchalische Hausgenossenschaft*), conforme ainda existe entre os sérvios e os búlgaros com o nome de *zádruga* (que pode traduzir-se mais ou menos por *confraternidade*) ou *bratstwo* (fraternidade) e, sob uma forma modificada, entre os orientais, constituiu o estágio de transição entre a família de direito materno – fruto do matrimônio por grupos – e a monogamia moderna. Isso parece provado, pelo menos quanto aos povos civilizados do Mundo Antigo, os árias e os semitas.

A *zádruga* dos eslavos do Sul constitui o melhor exemplo ainda existente de uma comunidade familiar dessa espécie. Abrange muitas gerações de descendentes de um mesmo pai, os quais vivem juntos, com suas mulheres, sob um mesmo teto; cultivam suas terras em comum, alimentam-se e vestem-se de um fundo comum e possuem coletivamente a sobra dos produtos. A comunidade está sujeita à administração superior do dono da casa (*domàcin*), que a representa ante o mundo exterior, tem o direito de alienar as coisas de menor valor, movimenta as finanças, é responsável por elas, tal como pela boa marcha dos negócios. É eleito, e para isso não precisa ser o de maior idade. As mulheres e o trabalho das mesmas estão sob a direção da dona da casa (*domàcica*), que costuma

ser a mulher do *domàcin*. Esta, igualmente, tem voz – e amiúde decisiva – na escolha de maridos para as jovens solteiras. Porém o poder supremo pertence ao conselho de família, à assembleia de todos os adultos da comunidade, homens e mulheres. Perante essa assembleia, o chefe de família presta contas, e é ela que resolve as questões importantes, ministra justiça entre todos os membros da comunidade, decide sobre as compras e vendas mais importantes, sobretudo as de terras etc.

Não faz mais de dez anos que se comprovou, na Rússia, a existência de grandes comunidades familiares desse gênero; e hoje todo o mundo reconhece que elas têm, nos costumes populares russos, raízes tão profundas quanto a *obschina* ou comunidade rural. Figuram no mais antigo código russo – a *Pravda* de Yaroslav – com o mesmo nome (*verv*) com que aparecem nas leis da Dalmácia; e nas fontes históricas tchecas e polonesas também podemos encontrar referências a elas.

Igualmente entre os germanos, segundo Heusler (*Instituições do Direito Alemão*),³⁶ a unidade econômica primitiva não é a família isolada, no sentido moderno da palavra, e sim uma “comunidade familiar” (*Hausgenossenschaft*) que se compõe de várias gerações com suas respectivas famílias e que inclui frequentemente indivíduos não livres. A família romana refere-se, também, a essa espécie de comunidade, e, por causa disso, o poder absoluto do pai sobre os demais membros da família, por certo privados inteiramente de direitos quanto a ele, tem sido posto muito em dúvida ultimamente. Comunidades familiares assim devem ter existido entre os celtas da Irlanda; subsistiram na França, no Nivernais, com o nome de *parçonneries*, até a Revolução Francesa – e ainda não se extinguíram no Franco-Condado. Nos arredores de Louans (Saone e Loire), veem-se grandes casarões de camponeses com uma sala comum central, muito alta, que chega até a cumeeira do

³⁶ [A. Heusler, *Institutionem des deutschen Rechts*, Bd. I/II, Leipzig, 1885-1886.]

telhado; em torno se encontram os dormitórios, aos quais se sobe por escadas de seis a oito degraus; nesses casarões moram diversas gerações da mesma família.

A comunidade familiar, com cultivo do solo em comum, já era mencionada, na Índia, por Nearco, ao tempo de Alexandre Magno, e ainda existe no Panjabe e em todo o Noroeste do país. O próprio Kovalevski pôde encontrá-la no Cáucaso. Na Argélia ainda existe, nas Cabilas. Diz-se que existiu até na América; esforços são feitos para identificá-la com as “*calpullis*”³⁷ no antigo México, descritas por Zurita; por outro lado, Cunow (*Ausland*, 1890, nº 42/44), demonstrou, com bastante clareza, que, na época da conquista, existia no Peru uma espécie de *marca* (que, curiosamente, ali também se chamava *marca*), com partilha periódica das terras cultiváveis e, conseqüentemente, cultivo individual.

Em todo caso, a comunidade familiar patriarcal, com posse e cultivo do solo em comum, adquire agora uma significação bem diferente da que tinha antes. Já não podemos duvidar do grande papel de transição que desempenhou, entre os civilizados e outros povos na antiguidade, no período entre a família de direito materno e a família monogâmica. Adiante falaremos a respeito de outra conclusão de Kovalevski, a saber: que a comunidade familiar foi igualmente o estágio de transição que precede a *marca* ou comunidade rural, com cultivo individual do solo e partilha a princípio periódica e depois definitiva – dos campos e pastos.

Quanto à vida em família no seio de tais comunidades familiares, deve-se ressaltar que, pelo menos na Rússia, os donos da casa têm fama de abusar muito de sua situação, no que concerne as mulheres mais jovens da comunidade, principalmente suas noras, com as quais muitas vezes formam um harém; as canções populares russas são bastante eloquentes a respeito.

³⁷ [“*Calpullis*”: comunidade familiar dos astecas.]

Antes de passar à monogamia – à qual a derrocada do matriarcado imprime um rápido desenvolvimento – devemos dizer algumas palavras sobre a poligamia e a poliandria. Essas duas formas de matrimônio só podem ser exceções, artigos de luxo da história, digamo-lo, a não ser que se verifiquem simultaneamente, em um mesmo país, o que, como sabemos, não ocorre. Pois bem: como os homens excluídos da poligamia não se podiam consolar com as mulheres deixadas de lado pela poliandria, e como o número de homens e mulheres, independentemente das instituições sociais, tem sido sempre quase igual, até nossos dias, nenhuma dessas duas formas de matrimônio se generalizou. Na realidade, a poligamia de um homem era, evidentemente, um produto da escravidão e limitava-se a alguns poucos casos excepcionais. Na família patriarcal semítica, o próprio patriarca e, no máximo, alguns de seus filhos vivem como polígamos, contentando-se obrigatoriamente os demais com uma só mulher. Assim sucede, ainda hoje, em todo o Oriente: a poligamia é um privilégio dos ricos e dos poderosos, e as mulheres são recrutadas sobretudo na compra de escravas; a massa do povo é monógama. Uma exceção parecida é a da poliandria na Índia e no Tibete, nascida do matrimônio por grupos e cuja interessante origem fica por ser estudada mais a fundo. Na prática, parece bem mais tolerante que o ciumento regime dos haréns muçulmanos. Entre os *naires* da Índia, pelo menos, três, quatro ou mais homens têm uma mulher em comum; mas cada um deles pode ter, em conjunto com outros homens, uma segunda, uma terceira, uma quarta mulher, ou mais. É surpreendente que Mac Lennan, ao descrevê-los, não tenha descoberto uma nova categoria de matrimônio o *matrimônio por clubes* – nesses clubes conjugais, de vários dos quais um homem pode fazer parte. Por certo, o sistema de clubes conjugais nada tem a ver com a poliandria efetiva; ao contrário, como já o notou Giraud-Teulon, é uma forma particular (*spezialisierte*) do matrimônio por grupos; os homens vivem na poligamia, e as mulheres na poliandria.

4. A família monogâmica. Nasce, conforme indicamos, da família sindiásmica, no período de transição entre a fase média e a fase superior da barbárie; seu triunfo definitivo é um dos sintomas da civilização nascente. Baseia-se no predomínio do homem; sua finalidade expressa é a de procriar filhos cuja paternidade seja indiscutível; e exige-se essa paternidade indiscutível porque os filhos, na qualidade de herdeiros diretos, entrarão, um dia, na posse dos bens de seu pai. A família monogâmica diferencia-se do matrimônio sindiásmico por uma solidez muito maior dos laços conjugais, que já não podem ser rompidos por vontade de qualquer das partes. Agora, como regra, só o homem pode rompê-los e repudiar sua mulher. Ao homem, igualmente, se concede o direito à infidelidade conjugal, sancionado ao menos pelo costume (o Código de Napoleão³⁸ outorga-o expressamente, desde que ele não traga a concubina ao domicílio conjugal), e esse direito se exerce cada vez mais amplamente, à medida que se processa a evolução da sociedade. Quando a mulher, por acaso, recorda as antigas práticas sexuais e intenta renová-las, é castigada mais rigorosamente do que em qualquer outra época anterior.

Entre os gregos, encontramos, com toda a sua severidade, a nova forma de família. Enquanto a situação das deusas na mitologia, como assinala Marx, nos fala de um período anterior, em que as mulheres ocupavam uma posição mais livre e de maior consideração, nos tempos heroicos já vemos a mulher humilhada pelo predomínio do homem e pela concorrência das escravas. Leia-se na *Odisseia*, como Telêmaco interrompe sua mãe e lhe impõe silêncio. Em Homero, os vencedores aplacam seus apetites sexuais nas jovens capturadas, escolhendo os chefes para si, por turno e segundo a sua categoria, as mais formosas; e é sabido que toda a *Iliada* gira em torno de uma disputa mantida entre Aquiles e

³⁸ [Código das leis burguesas elaboradas, sob Napoleão I, em 1804, a partir do *Code Civil* da Grande Revolução Francesa.]

Agamenon por causa de uma escrava. Junto a cada herói, mais ou menos importante, Homero fala da jovem cativa que vive em sua tenda e dorme em seu leito. Essas jovens eram, ainda, conduzidas ao país natal dos heróis, à casa conjugal, conforme Agamenon fez com Cassandra em Ésquilo. Os filhos nascidos dessas escravas recebem uma pequena parte da herança paterna e são considerados homens livres; assim, Teucro, que é filho natural de Telamon, tem direito de usar o nome de seu pai. Quanto à mulher legítima, exige-se dela que tolere tudo isso e, por sua vez, guarde uma castidade e uma fidelidade conjugal rigorosas. É certo que a mulher grega da época heroica é mais respeitada que a do período civilizado; todavia, para o homem, não passa, afinal de contas, da mãe de seus filhos legítimos, seus herdeiros, aquela que governa a casa e vigia as escravas – escravas que ele pode transformar (e transforma) em concubinas, à sua vontade. A existência da escravidão junto à monogamia, a presença de jovens e belas cativas que pertencem, de corpo e alma, *ao homem*, é o que imprime desde a origem um caráter específico à monogamia que é monogamia *só para a mulher*, e não para o homem. E, na atualidade, conserva-se esse caráter.

Quanto aos gregos de uma época mais recente, devemos distinguir entre os dóricos e os jônios. Os primeiros, dos quais Esparta é o exemplo clássico, sob muitos aspectos têm relações conjugais muito mais primitivas que as pintadas por Homero. Em Esparta existe um matrimônio sindiásmico modificado pelo Estado conforme as concepções ali dominantes e que conserva inúmeros vestígios do matrimônio por grupos. As uniões estéreis são rompidas: o rei Anaxândrides (por volta do ano 650 antes de nossa era) tomou uma segunda mulher, sem deixar a primeira, que era estéril, e mantinha dois domicílios conjugais; por essa mesma época, o rei Ariston, tendo duas mulheres sem filhos, tomou outra, mas despediu uma das duas primeiras. Além disso, vários irmãos podiam ter uma mulher comum; o homem que preferia a mulher de seu amigo podia partilhá-la com ele; e era considerado decente pôr

a própria mulher à disposição de um vigoroso “garanhão” (como diria Bismarck), ainda que este não fosse um concidadão. De um trecho de Plutarco, em que uma espartana envia a seu marido um amante que a perseguiu com suas propostas, pode-se, inclusive, deduzir, conforme Schömann, uma liberdade de costumes ainda maior. Por essa razão, era coisa inaudita o adultério efetivo, a infidelidade da mulher às escondidas de seu marido. Por outro lado, a escravidão doméstica era desconhecida em Esparta, pelo menos no seu apogeu; os servos ilotas viviam separados, nas terras de seus senhores, e, por conseguinte, entre os cidadãos livres espartanos³⁹ era menor a tentação de se divertirem com as mulheres daqueles. Por todas essas razões, as mulheres tinham, em Esparta, uma situação de maior respeito que entre os outros gregos. As casadas espartanas e a elite das hetairas atenienses são as únicas mulheres das quais os antigos falam com consideração e das quais se deram ao trabalho de recolher os ditos.

Outra coisa bem diversa se passava entre os jônios, para os quais é característico o regime de Atenas. As donzelas aprendiam apenas a fiar, tecer e coser e, quando muito, a ler e a escrever. Eram praticamente cativas e só lidavam com outras mulheres. Habitavam um aposento separado, situado no alto ou atrás da casa; os homens, sobretudo os estranhos, não entravam ali com facilidade – e as mulheres se retiravam quando chegava algum visitante. Não saíam, as mulheres, sem que as acompanhasse uma escrava; dentro de casa, eram literalmente submetidas à vigilância; Aristófanes fala de cães molossos para espantar adúlteros e, nas cidades asiáticas, para vigiar as mulheres, havia eunucos – os quais, desde os tempos de Heródoto, eram fabricados em Quios para serem comerciados, e não serviam apenas aos bárbaros, a crer-se em Wachsmuth. Em Eurípides, a mulher é designada como *oikurema*, isto é, algo des-

³⁹ [Espartanos: classe dos cidadãos que, na antiga Esparta, gozavam de todos os direitos, em oposição aos ilotas, que não tinham quaisquer direitos.]

tinado a cuidar da casa (a palavra é neutra) e, além da procriação dos filhos, não passava de criada principal para o ateniense. O homem tinha seus exercícios ginásticos e suas discussões públicas, coisas de que a mulher estava excluída; costumava ter escravas à sua disposição e dispunha, na época florescente de Atenas, de uma prostituição bastante extensa e, em todo caso, protegida pelo Estado. Aliás, foi precisamente com base nessa prostituição que se desenvolveram aquelas mulheres gregas que se destacaram do nível geral da mulher do Mundo Antigo por seu talento e gosto artístico, da mesma forma que as espartanas se sobressaíram por seu caráter. Mas o fato de que, para se converter realmente em mulher, fosse preciso antes ser hetaira, constitui a mais severa condenação à família ateniense.

Com o tempo, essa família ateniense chegou a ser o tipo pelo qual modelaram suas relações domésticas não apenas o resto dos jônios como, ainda, todos os gregos da metrópole e das colônias. Entretanto, apesar da reclusão e da vigilância, as gregas achavam muitas e frequentes ocasiões para enganar os seus maridos. Estes, que se teriam ruborizado de demonstrar o menor amor às suas mulheres, divertiam-se com toda espécie de jogos amorosos com hetairas; mas o envilecimento das mulheres refluuiu sobre os próprios homens e também os envileceu, levando-os às repugnantes práticas da pederastia e a desonrarem seus deuses e a si próprios, pelo mito de Ganimedes.

Essa foi a origem da monogamia, tal como pudemos observá-la no povo mais culto e desenvolvido da antiguidade. De modo algum foi fruto do amor sexual individual, com o qual nada tinha em comum, já que os casamentos, antes como agora, permaneceram casamentos de conveniência. Foi a primeira forma de família que não se baseava em condições naturais, mas econômicas, e concretamente no triunfo da propriedade privada sobre a propriedade comum primitiva, originada espontaneamente. Os gregos proclamavam abertamente que os únicos objetivos da monogamia eram a

preponderância do homem na família e a procriação de filhos que só pudessem ser seus para herdar dele. Quanto ao mais, o casamento era para eles uma carga, um dever para com os deuses, o Estado e seus antepassados, dever que estavam obrigados a cumprir. Em Atenas, a lei não apenas impunha o matrimônio como, ainda, obrigava o marido a um mínimo determinado do que se chama de obrigações conjugais.

A monogamia não aparece na história, portanto, absolutamente, como uma reconciliação entre o homem e a mulher e, menos ainda, como a forma mais elevada de matrimônio. Ao contrário, ela surge sob a forma de escravização de um sexo pelo outro, como proclamação de um conflito entre os sexos, ignorado, até então, na pré-história. Num velho manuscrito inédito, redigido em 1846 por Marx e por mim,⁴⁰ encontro a seguinte frase: “A primeira divisão do trabalho é a que se fez entre o homem e a mulher para a procriação dos filhos.”

Hoje posso acrescentar: o primeiro antagonismo de classes que apareceu na história coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre o homem e a mulher na monogamia; e a primeira opressão de classes, com a opressão do sexo feminino pelo masculino. A monogamia foi um grande progresso histórico, mas, ao mesmo tempo, iniciou, juntamente com a escravidão e as riquezas privadas, aquele período, que dura até nossos dias, no qual cada progresso é simultaneamente um retrocesso relativo, e o bem-estar e o desenvolvimento de uns se verificam às custas da dor e da repressão de outros. É a forma celular da sociedade civilizada, na qual já podemos estudar a natureza das contradições e dos antagonismos que atingem seu pleno desenvolvimento nessa sociedade.

A antiga liberdade relativa de relações sexuais não desapareceu completamente com o triunfo do matrimônio sindiástico, nem mesmo com o da monogamia.

⁴⁰ [Trata-se de *A ideologia alemã*.]

O antigo sistema conjugal, reduzido a limites mais estreitos pela gradual desaparecimento dos grupos punaluanos, continuou acompanhando a família que evoluía e ficou ligado a ela até os albores da civilização...; desapareceu, por fim, com a nova forma de heterismo, que acompanha o gênero humano até a plena civilização, qual uma sombra negra se projetando sobre a família.

Morgan entende por heterismo as relações extraconjugais – existentes *junto com a monogamia* – dos homens com mulheres não casadas, relações que, como se sabe, florescem sob as mais variadas formas durante toda a época da civilização e se transformam, cada vez mais, em aberta prostituição. Esse heterismo descende, em linha reta, do matrimônio por grupos, do sacrifício pessoal que as mulheres faziam para adquirir direito à castidade. A entrega por dinheiro foi, em princípio, um ato religioso: era praticada no templo da deusa do amor e, primitivamente, o dinheiro ia para as arcas do templo. As hieródulas⁴¹ de Anaitis, na Armênia, de Afrodite, em Corinto, tal como as bailarinas religiosas agregadas aos templos da Índia, conhecidas pelo nome de *bayaderas* (corruptela do português *bailadeira*), foram as primeiras prostitutas. O sacrifício da entrega, no início, dever de todas as mulheres, passou a ser exercido, mais tarde, apenas por essas sacerdotisas, em substituição a todas as demais. Em outros povos, o heterismo provém da liberdade sexual concedida às jovens antes do matrimônio; assim, pois, é também um resto do matrimônio por grupos, mas que chegou até nós por outros caminhos. Com a diferenciação na propriedade, isto é, já na fase superior da barbárie, aparece, esporadicamente, o trabalho assalariado junto ao trabalho dos escravos; e, ao mesmo tempo, como seu correlativo necessário, a prostituição profissional das mulheres livres aparece junto à entrega forçada das escravas. Desse modo, pois, é dúbia a herança que o matrimônio por grupos legou à civilização – e tudo que a civilização produz é

⁴¹ [Hieródulas: escravas que serviam nos templos.]

também dúbio, ambíguo, equívoco, contraditório: de um lado a monogamia, de outro, o heterismo, incluída a sua forma extrema, a prostituição. O heterismo é uma instituição social como outra qualquer, e mantém a antiga liberdade sexual... em proveito dos homens. Embora seja, de fato, não apenas tolerado, mas praticado livremente sobretudo pelas classes dominantes, ele é condenado em palavras. E essa reprovação, na realidade, nunca se dirige contra os homens que o praticam, e, sim, somente contra as mulheres, que são desprezadas e repudiadas, para que se proclame uma vez mais, como lei fundamental da sociedade, a supremacia absoluta do homem sobre o sexo feminino.

Mas, na própria monogamia, desenvolve-se uma segunda contradição. Junto do marido, que amenizava a existência com o heterismo, acha-se a esposa negligenciada. E não pode haver um termo de uma contradição sem que lhe corresponda o outro, como não se pode ter nas mãos uma maçã inteira, depois de se ter comido sua metade. Esta, no entanto, parece ter sido a opinião dos homens, até que as mulheres lhes puseram outra coisa na cabeça. Com a monogamia, apareceram duas figuras sociais constantes e características, até então desconhecidas: o inevitável amante da mulher casada e o marido corneado. Os homens haviam conseguido vencer as mulheres, mas as vencidas se encarregaram, generosamente, de coroar os vencedores. O adultério, proibido e punido rigorosamente, mas irreprimível, chegou a ser uma instituição social inevitável, junto à monogamia e ao heterismo. No melhor dos casos, a certeza da paternidade baseava-se agora, como antes, no convencimento moral, e para resolver a contradição insolúvel o Código de Napoleão dispôs em seu artigo 312: *“L'enfant conçu pendant le mariage a pour père le mari”* (“O filho concebido durante o matrimônio tem por pai o marido.”). É esse o resultado final de três mil anos de monogamia.

Assim, pois, nos casos em que a família monogâmica reflete fielmente sua origem histórica e manifesta com clareza o conflito entre o homem e a mulher, originado pelo domínio exclusivo do

primeiro, teremos um quadro em miniatura das contradições e antagonismos em meio aos quais se move a sociedade, dividida em classes desde os primórdios da civilização, sem poder resolvê-los nem superá-los. Naturalmente que só me refiro aqui aos casos de monogamia em que a vida conjugal transcorre conforme as prescrições do caráter original dessa instituição, mas na qual a mulher se rebela contra o domínio do homem. Que não é em todos os casamentos que assim ocorre, sabe-o melhor do que ninguém o filisteu alemão, que não sabe mandar nem em sua casa nem no Estado, e cuja mulher veste com plenos direitos as calças de que não é digno. Mas, nem por isso, deixa de acreditar-se muito superior ao seu companheiro de infortúnios da França, a quem sucedem coisas bem mais desagradáveis, com maior frequência do que a ele mesmo.

Por certo, a família monogâmica não se revestiu, em todos os lugares e épocas, da forma clássica e rígida que teve entre os gregos. A mulher era mais livre e mais considerada entre os romanos, os quais, na qualidade de futuros conquistadores do mundo, tinham das coisas um conceito mais amplo, apesar de menos refinado que o dos gregos. O romano acreditava suficientemente garantida a fidelidade da sua mulher pelo direito de vida e morte que tinha sobre ela. Além disso, a mulher, lá, podia romper o vínculo matrimonial à sua vontade, tal como o homem. Mas o maior progresso no desenvolvimento da monogamia realizou-se, indubitavelmente, com a entrada dos germanos na história; e assim foi porque, dada a sua pobreza, parece que, naquele tempo, a monogamia ainda não se tinha desenvolvido plenamente entre eles, desprendendo-se do casamento sindiásmico. Tiramos essa conclusão à base de três circunstâncias mencionadas por Tácito: em primeiro lugar, juntamente com a santidade do matrimônio (“contentam-se com uma só mulher, e as mulheres vivem cercadas por seu pudor”), a poligamia existia para os grandes e os chefes de tribo – situação análoga à dos americanos, entre os quais existia o matrimônio

sindiásmico. Em segundo lugar, a passagem do direito materno ao direito paterno devia ter se realizado recentemente, pois o irmão da mãe (o parente gentílico mais próximo, segundo o matriarcado) quase era tido como um parente mais próximo do que o próprio pai – o que também corresponde ao ponto de vista dos índios americanos, entre os quais Marx tinha encontrado, como costumava dizer, a chave para compreender os nossos tempos primitivos. E, em terceiro lugar, as mulheres, entre os germanos, gozavam da mais elevada consideração e exerciam grande influência, até nos assuntos públicos – o que é diametralmente oposto à supremacia masculina da monogamia. Todos estes são pontos nos quais os germanos estão quase inteiramente de acordo com os espartanos, entre os quais, conforme vimos, também não tinha desaparecido de todo o matrimônio sindiásmico. Assim, desse ponto de vista, igualmente, aparecia com os germanos um elemento inteiramente novo, que se impôs em âmbito mundial. A nova monogamia que resultou da mistura dos povos, entre as ruínas do mundo romano, revestiu a supremacia masculina de formas mais suaves e deu às mulheres uma posição muito mais considerada e livre, pelo menos aparentemente, do que as que ela já tivera na idade clássica. Graças a isso foi possível, a partir da monogamia – em seu seio, a seu lado, ou contra ela, segundo as circunstâncias –, o maior progresso moral que lhe devemos: o amor sexual individual moderno, anteriormente desconhecido no mundo.

Mas este progresso devia-se, seguramente, à circunstância de viverem os germanos ainda sob o regime da família sindiásmica, e de terem levado à monogamia, da forma que puderam, a situação da mulher correspondente à da família sindiásmica; não se devia, de modo algum, à legendária e maravilhosa pureza de costumes congênita nos germanos, a qual se reduzia ao fato de que, na prática, o matrimônio sindiásmico não revela as mesmas agudas contradições morais da monogamia. Ao contrário, em suas migrações, particularmente ao sudeste, em direção às estepes do Mar Negro,

povoadas por nômades, os germanos sofreram sensível decadência do ponto de vista moral, adquirindo desses nômades, além da arte da equitação, feios vícios antinaturais, sobre os quais temos os testemunhos expressos de Amiano, quanto aos taifalienses, e de Procópio, quanto aos hérulos.

Mas se a monogamia foi, de todas as formas de família conhecidas, a única em que se pôde desenvolver o amor sexual moderno, isso não quer dizer, de modo algum, que ele se tenha desenvolvido de maneira exclusiva, ou ainda preponderante, sob forma de amor mútuo dos cônjuges. A própria natureza da monogamia, solidamente baseada na supremacia do homem, exclui tal possibilidade. Em todas as classes históricas ativas, isto é, em todas as classes dominantes, o matrimônio continuou sendo o que tinha sido desde o matrimônio sindiásmico, coisa de conveniência, arranjada pelos pais. A primeira forma do amor sexual surgida na história, o amor sexual como paixão, e por certo como paixão possível para qualquer homem (pelo menos das classes dominantes), como paixão que é a forma superior da atração sexual (o que constitui precisamente seu caráter específico), essa primeira forma, o amor cavalheiresco da Idade Média, não foi, de modo algum, amor conjugal. Longe disso, na sua forma clássica, entre os provençais, voga a todo pano para o adultério, que é cantado por seus poetas. A flor da poesia amorosa provençal são as *albas* (em alemão *Tagelieder* – cantos do alvorecer). Pintam, com vivas cores, como o cavaleiro deita com sua amada, mulher de outro, enquanto na rua permanece um vigia, que o chama quando começa a clarear a madrugada (alba), para que possa escapar sem ser visto. A cena da separação é geralmente o ponto culminante do poema. Os franceses do Norte e os nossos valentes alemães adotaram esse gênero de poesia e, ao mesmo tempo, o amor cavalheiresco que lhe corresponde; o nosso antigo Wolfram von Eschenbach deixou sobre esse sugestivo tema três encantadores *Tagelieder*, que prefiro aos seus três longos poemas épicos.

O casamento burguês assume duas feições, em nossos dias. Nos países católicos, agora, como antes, os pais são os que proporcionam ao jovem burguês a mulher que lhe convém, do que resulta naturalmente o mais amplo desenvolvimento da contradição que a monogamia encerra: heterismo exuberante por parte do homem e adultério exuberante por parte da mulher. E se a igreja Católica aboliu o divórcio, é provável que seja porque terá reconhecido que contra o adultério, como contra a morte, não há remédio que valha. Nos países protestantes, ao contrário, a regra geral é conceder ao filho do burguês mais ou menos liberdade para procurar mulher dentro da sua classe; por isso, o amor pode ser até certo ponto a base do matrimônio, e assim se supõe sempre que seja, para guardar as aparências, o que está muito de acordo com a hipocrisia protestante. O marido já não pratica o heterismo tão frequentemente e a infidelidade da mulher é mais rara, mas, como em todas as classes de matrimônio, os seres humanos continuam sendo o que eram antes, e como os burgueses dos países protestantes são, em sua maioria, filisteus, essa monogamia protestante vem a dar, mesmo tomando o termo médio dos melhores casos, em um aborrecimento mortal, sofrido em comum, e que se chama felicidade doméstica. O melhor espelho desses dois tipos de matrimônio é a novela: a novela francesa, para a maneira católica; a novela alemã, para a protestante. Em ambos os casos, o homem “consegue o seu”; na novela alemã, o jovem consegue a moça; na novela francesa, o marido ganha um par de cornos. Qual dos dois sai pior recompensado? Nem sempre é possível dizê-lo. Por isso, o clima de aborrecimento da novela alemã inspira aos leitores da burguesia francesa o mesmo horror que a “imoralidade” da novela francesa inspira ao filisteu alemão, embora nesses últimos tempos, desde que “Berlim está se tornando uma grande capital”, a novela alemã começou a tratar um pouco menos timidamente o heterismo e o adultério, bem conhecidos ali há já bastante tempo.

Mas, em ambos os casos, o matrimônio baseia-se na posição social dos contraentes e, portanto, é sempre um matrimônio de conveniência. Também nos dois casos, esse matrimônio de conveniência se converte, com frequência, na mais vil das prostituições, às vezes por parte de ambos os cônjuges, porém, muito mais habitualmente, por parte da mulher; esta só se diferencia da cortesã habitual pelo fato de que não aluga o seu corpo por hora, como uma assalariada, e sim que o vende de uma vez, para sempre, como uma escrava. E a todos os matrimônios de conveniência cai como uma luva a frase de Fourier: “Assim como em gramática duas negações equivalem a uma afirmação, de igual maneira na moral conjugal duas prostituições equivalem a uma virtude”.

Nas relações com a mulher, o amor sexual só pode ser, de fato, uma regra entre as classes oprimidas, quer dizer, em nossos dias, o proletariado, estejam ou não estejam autorizadas oficialmente essas relações. Mas desaparecem também, nesses casos, todos os fundamentos da monogamia clássica. Faltam aqui, por completo, os bens de fortuna, para cuja conservação e transmissão por herança foram instituídos, precisamente, a monogamia e o domínio do homem; e, por isso, aqui também falta todo o motivo para estabelecer a supremacia masculina. Mais ainda, faltam até os meios de consegui-lo: o direito burguês, que protege essa supremacia, só existe para as classes possuidoras e para regular as relações dessas classes com os proletários. Isso custa dinheiro e, por força da pobreza do operário, não desempenha papel algum na atitude deste para com sua mulher. Nesse caso, o papel decisivo cabe a outras relações pessoais e sociais. Além disso, sobretudo desde que a grande indústria arrancou a mulher ao lar para atirá-la ao mercado de trabalho e à fábrica, convertendo-a, frequentemente, em sustentáculo da casa, ficaram desprovidos de qualquer base os restos da supremacia do homem no lar proletário, excetuando-se, talvez, certa brutalidade no trato com as mulheres, muito arraigada desde o estabelecimento da monogamia. Assim, pois, a

família do proletário já não é monogâmica no sentido estrito da palavra, nem mesmo com o amor mais apaixonado e a fidelidade mais absoluta dos cônjuges, e apesar de todas as bênçãos espirituais e temporais possíveis. Por isso, o heterismo e o adultério, eternos companheiros da monogamia, desempenham aqui um papel quase nulo; a mulher reconquistou, na prática, o direito de divórcio e os esposos preferem se separar quando já não se podem entender um com o outro. Resumindo: o matrimônio proletário é monogâmico no sentido etimológico da palavra, mas de modo algum em seu sentido histórico.

Certamente os nossos juriconsultos acham que o progresso da legislação vai tirando cada vez mais às mulheres qualquer razão de queixa. Os sistemas legislativos dos países civilizados modernos vão reconhecendo, progressivamente, que, em primeiro lugar, o matrimônio, para ser válido, deve ser um contrato livremente firmado por ambas as partes; e, em segundo lugar, que durante a sua vigência as partes devem ter os mesmos direitos e deveres. Se essas duas condições fossem realmente postas em prática, as mulheres teriam tudo aquilo que poderiam conceberivelmente desejar.

Essa argumentação – tipicamente jurídica – é exatamente a mesma de que se valem os republicanos radicais burgueses para dissipar os receios dos proletários. Supõe-se que o contrato de trabalho seja livremente firmado por ambas as partes. Mas considera-se livremente firmado desde o momento em que a lei estabelece no *papel* a igualdade de ambas as partes. A força que a diferença de situação de classe dá a uma das partes, a pressão que essa força exerce sobre a outra, a situação econômica real de ambas; tudo isso não interessa à lei. Enquanto dura o contrato de trabalho, continua a suposição de que as duas partes desfrutam de direitos iguais, desde que uma ou outra não renuncie expressamente a eles. E, se a situação econômica concreta do operário o obriga a renunciar até à última aparência de igualdade de direitos, a lei – novamente – nada tem a ver com isso.

Quanto ao matrimônio, mesmo a legislação mais progressista dá-se por inteiramente satisfeita desde o instante em que os interessados fizeram inscrever formalmente em ata o seu livre consentimento. O que se passa fora dos bastidores do tribunal, na vida real, e como se expressa esse consentimento, não são questões que cheguem a inquietar a lei ou o legislador. Entretanto, a mais simples comparação entre as legislações de países diversos pode demonstrar ao jurista o que representa esse livre consentimento. Nos países onde a lei assegura aos filhos uma parte da herança da fortuna paterna, e onde, por conseguinte, eles não podem ser deserdados – na Alemanha, nos países que seguem o direito francês etc. – os filhos necessitam do consentimento dos pais para contrair matrimônio. Nos países onde se pratica o direito inglês, de acordo com o qual o consentimento paterno não é uma condição legal para o casamento, os pais gozam de absoluta liberdade de testar,⁴² e podem, caso queiram, deserdar os filhos. Está claro que, apesar disso, e talvez por isso mesmo, a liberdade para contrair matrimônio, entre as classes que têm algo a herdar, não é, de fato, nem um pouquinho maior na Inglaterra e na América do que na França e na Alemanha.

Não é melhor o estado de coisas quanto à igualdade jurídica do homem e da mulher no casamento. A desigualdade legal, que herdamos de condições sociais anteriores, não é causa e sim efeito da opressão econômica da mulher. No antigo lar comunista, que compreendia numerosos casais com seus filhos, a direção do lar, confiada às mulheres, era uma indústria socialmente⁴³ tão necessária quanto a busca de víveres, de que ficavam encarregados os homens. As coisas mudaram com a família patriarcal e, ainda mais, com a família individual monogâmica. O governo do lar

⁴² [Na aceção de deixar em testamento, legar, deixar em disposição testamentária.]

⁴³ [No alemão, *eine gesellschaftlich notwendige Industrie* (MEW Bd. 21, S. 75). Indústria, aqui e em algumas passagens abaixo, no sentido de atividade, empreendimento.]

perdeu seu caráter social. A sociedade já nada mais tinha a ver com ele. O governo do lar se transformou em *serviço privado*; a mulher converteu-se em primeira criada, sem mais tomar parte na produção social. Só a grande indústria de nossos dias lhe abriu de novo – embora apenas para a proletária – o caminho da produção social. Mas isso se fez de maneira tal que, se a mulher cumpre os seus deveres no serviço privado da família, fica excluída do trabalho social e nada pode ganhar; e, se quer tomar parte na indústria social e ganhar sua vida de maneira independente, lhe é impossível cumprir as obrigações domésticas. Da mesma forma que na fábrica, é isso que acontece à mulher em todo os setores profissionais, inclusive na medicina e na advocacia. A família individual moderna baseia-se na escravidão doméstica, franca ou dissimulada, da mulher, e a sociedade moderna é uma massa cujas moléculas são as famílias individuais.

Hoje, na maioria dos casos, é o homem que tem que ganhar os meios de vida, alimentar a família, pelo menos nas classes possuidoras; e isso lhe dá uma posição dominadora, que não exige privilégios legais especiais. Na família, o homem é o burguês e a mulher representa o proletário. No mundo industrial, entretanto, o caráter específico da opressão econômica que pesa sobre o proletariado não se manifesta em todo o seu rigor senão quando suprimidos todos os privilégios legais da classe dos capitalistas e juridicamente estabelecida a plena igualdade das classes. A república democrática não suprime o antagonismo entre as duas classes; ao contrário, ela não faz senão proporcionar o terreno no qual o combate vai ser decidido. De igual maneira, o caráter particular do predomínio do homem sobre a mulher na família moderna, assim como a necessidade e o modo de estabelecer uma igualdade social *efetiva* entre ambos, não se manifestarão com toda a nitidez senão quando homem e mulher tiverem, por lei, direitos absolutamente iguais. Então é que se há de ver que a libertação da mulher exige, como primeira condição, a reincorporação de todo o sexo feminino

à indústria social, o que, por sua vez, requer a supressão da família individual enquanto unidade econômica da sociedade.

Como vimos, há três formas principais de matrimônio, que correspondem aproximadamente aos três estágios fundamentais da evolução humana. Ao estado selvagem corresponde o matrimônio por grupos, à barbárie, o matrimônio sindiásmico; e à civilização corresponde a monogamia com seus complementos: o adultério e a prostituição. Entre o matrimônio sindiásmico e a monogamia, intercalam-se, na fase superior da barbárie, a sujeição aos homens das mulheres escravas e a poligamia.

Segundo ficou demonstrado por tudo que foi exposto, a peculiaridade do progresso manifestado nessa sucessão de formas de matrimônio consiste em que se foi tirando cada vez mais às mulheres (mas não aos homens) a liberdade sexual do matrimônio por grupos. Com efeito, o matrimônio por grupos continua existindo, ainda hoje, para os homens. Aquilo que para a mulher é um crime de graves consequências legais e sociais, para o homem é algo considerado honroso, ou, quando muito, uma leve mancha moral que se carrega com satisfação. Quanto mais o heterismo antigo se modifica, porém, em nossa época, pela produção capitalista de mercadorias – à qual se adapta – mais se transforma em franca prostituição e mais desmoralizadora se torna a sua influência. E, para dizer a verdade, desmoraliza muito mais aos homens que às mulheres. A prostituição, entre as mulheres, degrada apenas as infelizes que caem em suas garras, e mesmo a estas num grau menor do que se costuma julgar. Em compensação, envilece o caráter do sexo masculino inteiro. Por isso particularmente o noivado prolongado é uma autêntica escola preparatória, em 9 de 10 casos, para a infidelidade conjugal.

Estamos caminhando presentemente para uma revolução social, em que as atuais bases econômicas da monogamia vão desaparecer, tão seguramente como vão desaparecer as da prostituição, complemento daquela. A monogamia nasceu da concen-

tração de grandes riquezas nas mesmas mãos – as de um homem – e do desejo de transmitir essas riquezas, por herança, aos filhos desse homem, excluídos os filhos de qualquer outro. Para isso, era necessária a monogamia da mulher, mas não a do homem; tanto assim que a monogamia daquela não constituiu o menor empecilho à poligamia, oculta ou descarada, deste. Mas a revolução social iminente, transformando pelo menos a imensa maioria das riquezas duradouras hereditárias – os meios de produção – em propriedade social, reduzirá ao mínimo todas essas preocupações de transmissão por herança. E agora cabe a pergunta: tendo surgido de causas econômicas, a monogamia desaparecerá quando desaparecerem essas causas?

Poder-se-ia responder, e não sem fundamento: longe de desaparecer, antes há de se realizar plenamente a partir desse momento. Porque, com a transformação dos meios de produção em propriedade social, desaparecem o trabalho assalariado, o proletariado e, conseqüentemente, a necessidade de se prostituírem algumas mulheres, em número estatisticamente calculável. Desaparece a prostituição e, em lugar de decair, a monogamia chega enfim a ser uma realidade – também para os homens.

Em todo caso, modificar-se-á muito a posição dos homens. Mas, também, há de sofrer profundas transformações a das mulheres, a de *todas* elas. Quando os meios de produção passarem a ser propriedade comum, a família individual deixará de ser a unidade econômica da sociedade. A economia doméstica converter-se-á em indústria social. O trato e a educação das crianças tornar-se-ão assunto público; a sociedade cuidará, com o mesmo empenho, de todos os filhos, sejam legítimos ou naturais. Desaparecerá, assim, o temor das “consequências”, que é hoje o mais importante motivo social tanto do ponto de vista moral quanto do ponto de vista econômico – que impede uma jovem solteira de se entregar livremente ao homem que ama. Não bastará isso para que se desenvolvam, progressivamente, relações sexuais mais livres, e também

para que a opinião pública se torne menos rigorosa quanto à honra das virgens e à desonra das mulheres? E, por último, não vimos que, no mundo moderno, a prostituição e a monogamia, ainda que antagônicas, são inseparáveis, como polos de uma mesma ordem social? Pode a prostituição desaparecer sem levar consigo, na queda, a monogamia?

É agora que intervém um elemento novo, um elemento que existia no máximo em embrião, quando nasceu a monogamia: o amor sexual individual.

Antes da Idade Média, não se pode dizer que existisse amor sexual individual. Óbvio que a beleza pessoal, a intimidade, as afinidades etc. deviam despertar nos indivíduos de sexos diferentes o desejo de relações sexuais; que, tanto para os homens quanto para as mulheres, não era de todo indiferente com quem ter as relações mais íntimas. Mas daí ao nosso amor sexual ainda vai uma grande distância. Em toda a antiguidade, são os pais que combinam os casamentos, em vez dos interessados; e estes acedem, tranquilamente. O pouco amor conjugal que a antiguidade conhece não é uma inclinação subjetiva, e sim, mais concretamente, um dever objetivo; não é a base, e sim o complemento do matrimônio. O amor, no sentido moderno da palavra, somente se apresenta na antiguidade fora da sociedade oficial. Os pastores, cujas alegrias e penas de amor nos são cantadas por Teócrito ou Moscos, e por Longo no seu *Dafne e Cloé*, não passam de simples escravos que não têm participação no Estado, esfera em que se move o cidadão livre. Mas, excluídos os escravos, não encontramos relações amorosas senão como um produto da decomposição do mundo antigo, quando este já está em pleno declínio; e são relações mantidas com mulheres que também vivem fora da sociedade oficial, com as hetairas, isto é, estrangeiras ou libertas: em Atenas, às vésperas de sua queda, e em Roma, sob os imperadores. Se havia ali relações amorosas entre cidadãos e cidadãs livres, todas eram mero adultério. E o amor sexual, tal como nós o entendemos, era algo

tão pouco importante para o velho Anacreonte – o cantor clássico do amor na antiguidade – que mesmo o sexo da pessoa amada lhe era completamente indiferente.

Nosso amor sexual difere essencialmente do simples desejo sexual do *eros* dos antigos. Em primeiro lugar, porque supõe reciprocidade no ser amado, igualando, nesse particular, a mulher e o homem, ao passo que no *eros* antigo se fica longe de consultá-la sempre. Em segundo lugar, o amor sexual atinge um grau de intensidade e de duração que transforma em grande desventura, talvez a maior de todas, para os amantes, a falta de relações íntimas ou a separação; para que se possuam não recuam diante de coisa alguma e arriscam mesmo suas vidas, o que não acontecia na antiguidade, senão em caso de adultério. E, por fim, surge um novo critério moral para julgar as relações sexuais. Já não se pergunta apenas – “São legítimas ou ilegítimas?” – pergunta-se também: “São filhas do amor e de um afeto recíproco?” É evidente que, na prática feudal ou burguesa, esse critério não é mais respeitado do que qualquer outro critério moral; passa-se por cima dele; equivale aos demais, é reconhecido em teoria, no papel. E, por ora, não se pode pedir mais.

A Idade Média parte do ponto em que se deteve a Antiguidade, com seu amor sexual em embrião, isto é, parte do adultério. Já descrevemos o amor cavalheiresco, que inspirou *Tagelieder*. Desse amor, que tende a destruir o matrimônio, ao amor que lhe há de servir de base, há um longo caminho que a cavalaria⁴⁴ jamais percorreu até o fim. Mesmo quando passamos dos frívolos povos latinos aos virtuosos alemães, vemos, no poema dos *Nibelungos*, que Krimhilda, embora esteja secretamente apaixonada por Siegfried e este por ela, quando Gunther lhe anuncia que a prometeu a um cavaleiro cujo nome não diz, responde apenas: “Não me precisais suplicar, farei aquilo que me ordenais; estou disposta, senhor, de

⁴⁴ [Cavalaria aqui no sentido dos cavaleiros medievais dos quais D. Quixote é o arquétipo.]

boa-vontade, a unir-me àquele que me dais por marido.” Não ocorre, de modo algum, a Krimhilda a ideia de que seu amor possa ser levado em conta naquele assunto. Gunther pede a mão de Brunilda e Etzel, a de Krimhilda, sem jamais as terem visto. Do mesmo modo, em *Gutrún*, Sigebant da Irlanda intenta casar-se com a norueguesa Ute, Hetel de Hegelingen com Hilda da Irlanda e, finalmente, Siegfried de Morlândia, Hartmut da Ormânia e Herwig da Seelândia, pedem, os três, a mão de Gutrún; e só aqui acontece que esta se pronuncia livremente pelo último. Normalmente, a noiva do jovem príncipe é escolhida pelos pais dele, se ainda vivem, ou, se não, pelo próprio príncipe, aconselhado pelos grandes senhores feudais cuja opinião tem muito peso nesses casos. E certamente não pode ser de outro modo. Para o cavaleiro ou barão, como também para o príncipe, o matrimônio é um ato político, uma questão de aumento do poder mediante novas alianças; o interesse da *Casa* é que decide, não as inclinações do indivíduo. Como poderia, assim, caber ao amor a última palavra na determinação dos casamentos?

O mesmo acontece com os burgueses das corporações, nas cidades da Idade Média. Os próprios privilégios que os protegem, as cláusulas dos regulamentos gremiais, as complicadas fronteiras que os separam legalmente, ora de outras corporações, ora de seus companheiros da mesma corporação, ou dos seus oficiais e aprendizes, tornavam bastante estreito o círculo em que podiam buscar esposas adequadas. Nesse complexo sistema, evidentemente, não era o gosto pessoal e sim a conveniência de família que determinava qual a mulher que mais convinha.

Na maioria dos casos, portanto, e até o final da Idade Média, o matrimônio continuou sendo o que tinha sido desde sua origem: um assunto do qual não participavam os interessados. Em princípio, vinha-se ao mundo já casado com todo um grupo de seres do outro sexo. Depois, na forma posterior de matrimônio por grupos, é de se crer que as condições fossem análogas, mas

com estreitamento progressivo do círculo. No matrimônio sindiástico, é regra que as mães combinem entre si o casamento de seus filhos; também aqui, o fator decisivo é o desejo de que os novos laços de parentesco robusteçam a posição do jovem par nas gens e na tribo. E, quando a propriedade privada se sobrepôs à propriedade coletiva, quando os interesses da transmissão por herança fizeram nascer a preponderância do direito paterno e da monogamia, o matrimônio começou a depender inteiramente de considerações econômicas. Desaparece a *forma* de matrimônio por compra, mas, em essência, continua sendo praticado cada vez mais, e de modo que não só a mulher tem seu preço, como também o homem, embora não segundo suas qualidades pessoais e sim conforme a importância de seus bens. Na prática, e desde o princípio, se havia alguma coisa inconcebível para as classes dominantes era que a inclinação mútua dos interessados pudesse ser a razão por excelência do matrimônio. Isso só se passava nos romances ou entre as classes oprimidas – que não se contavam para nada.

Tal era a situação com que se encontrou a produção capitalista quando, a partir da era dos descobrimentos geográficos, se pôs a conquistar o domínio do mundo através do comércio universal e da indústria manufatureira. É de se supor que esse modo de matrimônio lhe conviesse excepcionalmente, e isso era realmente verdade. E, entretanto – a ironia da história do mundo é insondável – seria precisamente o capitalismo que abriria nesse modo de matrimônio a brecha decisiva. Ao transformar todas as coisas em mercadorias, a produção capitalista destruiu todas as antigas relações tradicionais e substituiu os costumes herdados e os direitos históricos pela compra e venda, pelo “livre” contrato. O jurista inglês H. S. Maine acreditou ter feito um descobrimento extraordinário ao dizer que nosso progresso em relação às épocas anteriores consiste em que passamos *from status to contract*, isto é, de uma ordem de coisas herdada para outra livremente consentida, uma afirmação

que, na medida em que é correta, já se encontrava de há muito no *Manifesto comunista*.

Mas, para firmar contratos, é necessário que haja pessoas que possam dispor livremente de si mesmas, de suas ações e de seus bens, e que se defrontem em igualdade de condições. Criar essas pessoas “livres” e “iguais” foi exatamente uma das principais tarefas da produção capitalista. Apesar de que, no começo, isso não se fez senão de uma maneira meio inconsciente e, além do mais, sob o disfarce da religião, a partir da Reforma luterana e calvinista, ficou firmemente assentado o princípio de que o homem não é completamente responsável por suas ações senão quando as pratica com pleno livre arbítrio, e que é um dever ético a oposição a tudo que o constringe à prática de um ato imoral. Mas como pôr de acordo esse princípio com as práticas, usuais até então, para contratar o casamento? Segundo o conceito burguês, o matrimônio era um contrato, uma questão de Direito, e certamente a mais importante de todas, pois dispunha do corpo e da alma de dois seres humanos para toda a vida. É verdade que, naquela época, o matrimônio era o acordo formal de duas vontades; sem o “sim” dos interessados, nada se fazia. Sabia-se, contudo, muito bem, como se obtinha o “sim” e quais eram os verdadeiros autores do matrimônio. Mas, uma vez que para todos os demais contratos se exigia a liberdade real para decidir, por que não era exibida a liberdade nesse contrato? Os jovens que deviam ser unidos não tinham também o direito de dispor livremente deles mesmos, de seu corpo e de seus órgãos? Não se havia posto em moda, graças à cavalaria, o amor sexual? Contra o amor adúltero da cavalaria, não seria o amor conjugal a verdadeira forma burguesa do amor? Mas, se o dever dos esposos era o amor recíproco, não seria dever dos que se amavam o de não casarem senão um com o outro, e não com alguma outra pessoa qualquer? E esse direito dos que se amavam não seria superior ao direito do pai e da mãe, dos parentes e demais “casamenteiros” tradicionais? Desde o momento em que o direito à livre inves-

tigação pessoal penetrava na Igreja e na religião, poderia acaso deter-se ante a intolerável pretensão da velha geração de dispor do corpo, da alma, dos bens de fortuna, da ventura e da desventura da geração mais jovem?

Forçosamente essas questões deveriam surgir numa época em que se afrouxavam todos os antigos vínculos sociais e em que eram sacudidos os fundamentos de todas as concepções tradicionais. A Terra havia se tornado rapidamente dez vezes maior; em lugar de apenas um quadrante do hemisfério, o globo inteiro se estendia agora ante os olhos dos europeus ocidentais, que se apressaram a tomar posse dos outros sete quadrantes. E, ao mesmo tempo que as antigas e estreitas fronteiras do país natal, caíam também as milenárias barreiras impostas ao pensamento da Idade Média. Um horizonte infinitamente mais extenso se abria ante os olhos e o espírito do homem. Que importância podiam ter a reputação de honorabilidade e os respeitáveis privilégios corporativos, transmitidos de geração em geração, para o jovem que era atraído pelas riquezas das Índias, pelas minas de ouro e prata do México e do Potosi? Aquela foi a época da cavalaria andante da burguesia; porque também esta teve o seu romantismo e o seu delírio amoroso, mas numa base burguesa e, em última análise, com objetivos burgueses.

Assim, sucedeu que a burguesia nascente, sobretudo a dos países protestantes, onde se sacudiu de uma maneira mais profunda a ordem de coisas existente, foi reconhecendo cada vez mais a liberdade de contrato para o matrimônio e pôs em prática a sua teoria, da maneira que descrevemos. O matrimônio continuou sendo um matrimônio de classe, mas no seio da classe concedeu-se aos interessados certa liberdade de escolha. E, no papel, tanto na teoria moral quanto nas narrações poéticas, nada ficou tão inquebrantavelmente assentado como a imoralidade de todo casamento não baseado num amor sexual recíproco e num contrato de cônjuges efetivamente livres. Em resumo: proclamava-se como um direito do ser humano o matrimônio por amor; e não

só como *droit de l'homme*, mas também, e por exceção, como um *droit de la femme*.⁴⁵

Mas esse direito humano diferia em um ponto de todos os demais chamados direitos humanos. Ao passo que estes, na prática, estavam reservados para a classe dominante – a burguesia – e reduziam-se direta ou indiretamente a letra morta para a classe oprimida – o proletariado –, aqui se confirma ainda uma vez a ironia da história. A classe dominante continuou submetida às influências econômicas conhecidas e, somente por exceção, apresenta casos de casamento realizados verdadeiramente com toda a liberdade; enquanto que esses casamentos, como já vimos, constituem a regra nas classes oprimidas.

O matrimônio, pois, só se realizará com toda a liberdade quando, suprimidas a produção capitalista e as condições de propriedade criadas por ela, forem removidas todas as considerações econômicas acessórias que ainda exercem uma influência tão poderosa na escolha dos esposos. Então, o matrimônio já não terá outra causa determinante que não a inclinação recíproca.

E, desde que o amor sexual é, por sua própria natureza, exclusivista – embora em nossos dias esse exclusivismo só se realize plenamente sobre a mulher –, o matrimônio baseado no amor sexual será, por sua própria natureza, monogâmico. Vimos quanta razão tinha Bachofen em considerar o progresso do matrimônio por grupos ao matrimônio por pares como obra devida sobretudo à mulher; apenas a passagem do casamento sindiásmico à monogamia pode ser atribuída ao homem, e historicamente consistiu, na essência, num rebaixamento da posição das mulheres e numa facilitação da infidelidade dos homens. Por isso, quando chegarem a desaparecer as considerações econômicas em virtude das quais as mulheres foram obrigadas a aceitar essa infidelidade masculina

⁴⁵ [*Droit de l'homme*: Direito do homem (também direito da humanidade). *Droit de la femme*: Direito da mulher.]

habitual – a preocupação pela própria subsistência e, ainda mais, pelo futuro dos filhos –, a igualdade alcançada pela mulher, a julgar por toda a nossa experiência anterior, influirá muito mais no sentido de tornar os homens monógamos do que no de tornar as mulheres poliandras.

Mas o que, sem sombra de dúvida, vai desaparecer da monogamia é o conjunto dos caracteres que lhe foram impressos pelas relações de propriedade a que deve sua origem. Esses caracteres são, em primeiro lugar, a preponderância do homem e, depois, a indissolubilidade do matrimônio. A preponderância do homem no matrimônio é consequência evidentemente de sua preponderância econômica e desaparecerá por si mesma com esta última. A indissolubilidade do matrimônio é consequência, em parte, das condições econômicas que engendraram a monogamia e, em parte, uma tradição da época em que, mal compreendida ainda, a vinculação dessas condições econômicas com a monogamia foi exagerada pela religião. Atualmente, já está fendida por mil lados. Se o matrimônio baseado no amor é o único moral, só pode ser moral o matrimônio onde o amor persiste. Mas a duração do acesso de amor sexual é muito variável, segundo os indivíduos, particularmente entre os homens; em virtude disso, quando o afeto desaparece ou é substituído por um novo amor apaixonado, o divórcio será um benefício, tanto para ambas as partes quanto para a sociedade. Apenas deverá poupar-se ao casal o ter que passar pelo lodaçal inútil de um processo de divórcio.

Assim, pois, o que podemos conjecturar hoje acerca da ordenação das relações sexuais após a iminente supressão da produção capitalista é, no fundamental, de ordem negativa, e fica limitado principalmente ao que deve desaparecer. Mas o que sobreviverá? Isso se verá quando uma nova geração tenha crescido: uma geração de homens que nunca se tenham encontrado em situação de comprar, à custa de dinheiro, nem com a ajuda de qualquer outra força social, a conquista de uma mulher; e uma geração de mulheres que

nunca se tenham visto em situação de se entregar a um homem em virtude de outras considerações que não as de um amor real, nem de se recusar a seus amados com receio das consequências econômicas que isso lhes pudesse trazer. E, quando essas gerações aparecerem, não darão um vintém por tudo que nós hoje pensamos que elas deveriam fazer. Estabelecerão suas próprias normas de conduta e, em consonância com elas, criarão uma opinião pública para julgar a conduta de cada um. E ponto final.

Voltemos, todavia, a Morgan, de quem nos afastamos muito. O estudo histórico das instituições sociais que se desenvolveram durante o período da civilização excede os limites de seu livro. Por isso, ele se ocupa muito pouco dos destinos da monogamia durante esse período. Também ele vê na evolução da família monogâmica um progresso, uma aproximação da plena igualdade de direitos entre ambos os sexos, sem considerar, entretanto, que esse objetivo tenha sido alcançado. Mas – diz –

se reconhece o fato de que a família tenha atravessado sucessivamente quatro formas e se encontra atualmente na quinta forma, coloca-se a questão de saber se essa forma pode ser duradoura no futuro. A única coisa que se pode responder é que a família deve progredir na medida em que progrida a sociedade, que deve modificar-se na medida em que a sociedade se modifique; como sucedeu até agora. A família é produto do sistema social e refletirá o estado de cultura desse sistema. Tendo a família monogâmica melhorado a partir dos começos da civilização e, de uma maneira muito notável, nos tempos modernos, é lícito pelo menos supor que seja capaz de continuar seu aperfeiçoamento até que chegue à igualdade entre os dois sexos. Se, num futuro remoto, a família monogâmica não mais atender às exigências sociais, é impossível prever a natureza da família que a sucederá.

III

A GENS IROQUESA

Chegamos, agora, a outro descobrimento de Morgan, pelo menos tão importante quanto a reconstituição da forma primitiva da família através dos sistemas de parentesco. A demonstração de que os grupos de consanguíneos, designados por nomes de animais no seio de uma tribo de índios americanos, são essencialmente idênticos às *genea* dos gregos e às *gentes* dos romanos; de que a forma americana é a forma original da gens, sendo a forma greco-romana uma forma posterior, derivada; de que toda a organização social dos gregos e romanos dos tempos primitivos em gens, fratria e tribo encontra seu fiel paralelo na organização dos indígenas americanos; de que a gens (na medida em que podemos julgar pelas nossas fontes atuais de conhecimento) é uma instituição comum a todos os bárbaros até sua passagem à civilização e mesmo depois dela; essa demonstração esclareceu, de repente, as partes mais difíceis da antiga história grega e romana e, ao mesmo tempo, revelou-nos os traços fundamentais do regime social da época primitiva, anterior à criação do *Estado*. Por muito simples que isso pareça depois de conhecido, só muito recentemente Morgan o descobriu. Em seu trabalho anterior, publicado em 1871, ele ainda não tinha conseguido desvendar esse segredo, cujo descobrimento fez calar por algum tempo os historiadores ingleses da pré-história, normalmente loquazes.

A palavra latina, *gens*, que Morgan usa para designar esse grupo de consanguíneos, procede, como a palavra grega de idêntico

significado (*genos*), da raiz ariana comum *gan* (em alemão – onde, segundo a regra, o *g* ariano é substituído pelo *k* – *kan*), que significa “engendrar”. Da mesma forma, significam linhagem ou descendência as palavras *gens*, em latim; *genos*, em grego; *dschanas*, em sânscrito; *kuni*, em gótico (consoante a regra já referida); *kyn*, no antigo escandinavo e anglo-saxão; *kin*, em inglês; e *künne*, no médio-alto-alemão. Contudo, *gens* em latim e *genos* em grego empregam-se especialmente para designar esse grupo que se gaba de constituir uma descendência comum (do pai comum da tribo, no presente caso) e que está unido por certas instituições sociais e religiosas, formando uma comunidade particular, cuja origem e natureza permaneceram até agora, apesar de tudo, obscuras para todos os nossos historiadores.

Já vimos anteriormente, na família punaluana, o que é a *gens* em sua forma primitiva. Compõe-se de todas as pessoas que, pelo matrimônio punaluano, e de acordo com as concepções que nele necessariamente dominam, formam a descendência reconhecida de uma determinada antepassada, fundadora da *gens*. Sendo incerta a paternidade nessa forma de família, é válida apenas a filiação feminina. Como os irmãos não podem casar com as irmãs, e só com mulheres de outra origem, os filhos procriados por essas mulheres ficam fora da *gens*, por força do direito materno. Assim, não permanecem no grupo senão os descendentes das *filhas* de cada geração; os descendentes dos filhos passam às *gens* de suas respectivas mães. Que sucede, então, com esse grupo consanguíneo, desde que constituído como grupo à parte, em face de grupos similares no seio de uma mesma tribo?

Como forma clássica dessa *gens* primitiva, Morgan toma a dos iroqueses e, em especial, a dos *senekas*. Nessa tribo há oito *gens*, cada uma das quais com o nome de um animal: 1^a) lobo; 2^a) urso; 3^a) tartaruga; 4^a) castor; 5^a) cervo; 6^a) narceja;⁴⁶ 7^a) garça; 8^a) falcão. Em todas as *gens* há os seguintes costumes:

⁴⁶ [Narceja: ave pernalta dos campos, cujo nome científico é *gallinago*.]

1. São eleitos o sachem (dirigente em tempo de paz) e o cacique (chefe militar). O sachem deve ser escolhido dentro da própria gens e suas funções são internamente hereditárias, no sentido de serem imediatamente ocupadas em caso de vacância. O chefe militar pode ser escolhido fora da gens e, às vezes, seu posto pode permanecer vago. Nunca é eleito *sachem* o filho do anterior, dada a vigência entre os iroqueses do direito materno, segundo o qual o filho pertence a outra gens, mas são eleitos frequentemente o irmão do *sachem* anterior ou o filho de sua irmã. Todos, homens e mulheres, tomam parte na eleição. Mas ela deve ser ratificada pelas outras sete gens, e só depois de cumprida essa condição é que o eleito é empossado, pelo conselho comum de toda a federação iroquesa. Mais adiante se verá a importância disso. A autoridade do *sachem* no seio da gens é paternal, de caráter puramente moral. Ele não dispõe de qualquer meio coercitivo. Além disso, por força mesmo de seu posto, é membro do conselho da tribo dos *senekas* e do conselho da federação de todos os iroqueses. O chefe militar unicamente pode dar ordens nas expedições militares.

2. A gens pode depor, à sua vontade, o *sachem* e o chefe militar. Nessas ocasiões, igualmente, tomam parte a votação tanto os homens quanto as mulheres. Os chefes depostos passam a ser, de imediato, simples guerreiros, pessoas privadas, como as demais. Também o conselho da tribo pode depor o *sachem*, mesmo contra a vontade das gens.

3. Nenhum membro da gens tem direito a casar-se no seio dela. Esta é a regra fundamental da gens, o vínculo que a mantém unida; é a expressão negativa do parentesco consanguíneo, parentesco muito positivo, em virtude da qual os indivíduos nela compreendidos realmente chegam a constituir uma gens. Com a descoberta deste simples fato, Morgan tornou clara, pela primeira vez, a natureza da gens. Como esta tinha sido pouco compreendida até então, dão-nos prova os relatos anteriormente feitos sobre os selvagens e os bárbaros, relatos nos quais os diferentes grupamentos

que formavam a organização gentílica são por ignorância e indiscriminadamente denominados *tribo*, *clã*, *thum* etc., e dos quais se dizia, de vez em quando, que no seio deles era proibido o casamento. Essa a origem da irreparável confusão, na qual Mac Lennan, como um Napoleão, pôs ordem com esta sentença inapelável: todas as tribos se dividem em tribos nas quais o casamento entre seus membros é proibido (exógamas) e tribos nas quais o casamento é permitido (endógamas). E, depois de ter embrulhado definitivamente as coisas, lançou-se às mais profundas investigações para descobrir qual das duas categorias fantásticas de sua invenção – a exogamia e a endogamia – era a mais antiga. Esse absurdo desapareceu automaticamente com o descobrimento da gens baseada no parentesco consanguíneo e a consequente impossibilidade do casamento de seus membros entre si. É óbvio que, na fase em que encontramos os iroqueses, a proibição do matrimônio dentro da gens é observada de maneira inflexível.

4. A propriedade dos que faleciam passava aos demais membros da gens, pois não devia sair dela. Dado o montante reduzido do que um iroquês pudesse deixar por sua morte, a herança era dividida entre os parentes gentílicos mais próximos, quer dizer, entre seus irmãos e irmãs carnais, e o irmão de sua mãe, se o defunto era homem; e, se era mulher, entre seus filhos e irmãs carnais, excluídos os irmãos da falecida. Por ser assim, marido e mulher não podiam herdar um do outro, nem os filhos podiam herdar do pai.

5. Os membros da gens deviam-se mutuamente ajuda e proteção, sobretudo auxílio para vingar injúrias feitas por estranhos. Cada indivíduo confiava sua segurança à proteção da gens – e podia fazê-lo; qualquer agravo contra ele atingia a gens inteira. Daí, dos laços de sangue na gens, nasceu a obrigatoriedade da vingança, reconhecida integralmente pelos iroqueses. Se um estranho matava um dos membros da gens, todos os outros estavam obrigados a vingá-lo. Procurava-se, primeiro, uma mediação; a gens do assas-

sino se reunia em conselho e fazia propostas de solução pacífica à gens da vítima, oferecendo, quase sempre, a expressão do seu pesar e alguns valiosos presentes; se estes fossem aceitos, o assunto estava encerrado. Em caso contrário, a gens ofendida designava um ou mais vingadores, cujo dever era perseguir e matar o assassino. Se isso acontecia, a gens deste último não tinha qualquer direito a queixar-se – estavam acertadas as contas.

6. A gens tem nomes característicos, ou uma série de nomes, que somente ela, em toda a tribo, tem o direito de usar, de maneira que o nome de um indivíduo indica imediatamente a gens a que ele pertence. Um nome gentílico implica sempre, pois, em direitos gentílicos.

7. A gens pode adotar estranhos, admitindo-os, dessa maneira, na tribo. Os prisioneiros de guerra não condenados à morte, adotados por uma das gens, tornavam-se membros da tribo dos *senekas*, entrando na posse de todos os direitos gentílicos e tribais. Fazia-se a adoção por proposta individual de algum membro da gens, algum homem que tomava o estrangeiro por irmão ou irmã, ou alguma mulher que o tomava como filho. A admissão solene era necessária para confirmação. Frequentemente, reforçavam-se as gens reduzidas em número por causas excepcionais, adotando em massa membros de outra gens, com o consentimento desta última. Entre os iroqueses, a admissão solene na gens fazia-se em sessão pública do conselho da tribo, o que tornava esta solenidade praticamente uma cerimônia religiosa.

8. É difícil provar nas gens índias a existência de solenidades religiosas especiais; e, no entanto, as cerimônias religiosas dos índios estão mais ou menos relacionadas com as gens. Nas seis festas anuais dos iroqueses, os *sachens* e os chefes militares, por força mesmo de seus cargos, eram incluídos entre os “guardiães da fé” e exerciam funções sacerdotais.

9. A gens tem um lugar comum para enterrar seus mortos. O dos iroqueses do Estado de Nova York já desapareceu em meio ao cerco dos brancos, mas existiu outrora. E ainda existe entre

outros índios, por exemplo, os *tuscaroras*, parentes próximos dos iroqueses. Mesmo quando cristãos, os *tuscaroras* têm no cemitério uma determinada fila de sepulturas para cada gens, de jeito que, ali, a mãe fica enterrada com os filhos numa fila e o pai em outra. E, também entre os iroqueses, toda a gens do morto vem ao enterro e se ocupa do túmulo, dos discursos fúnebres etc.

10. A gens tem um conselho, a assembleia democrática de seus membros adultos, homens e mulheres, todos com o mesmo direito de voto. Esse conselho elege e depõe o *sachem* e o chefe militar, tal como os demais “guardiães da fé”; decide o preço do sangue (*Wergeld*) ou a vingança pelo assassinato de um membro da gens; e adota os estrangeiros. Em síntese: é o poder soberano da gens.

Tais são as atribuições de uma típica gens indígena.

Seus membros são todos indivíduos livres, cada um obrigado a defender a liberdade dos outros; têm os mesmos direitos pessoais; nem os *sachens* nem os chefes militares pretendem ter qualquer espécie de preeminência; formam, no conjunto, uma coletividade fraternal, unida pelos vínculos de sangue. Liberdade, igualdade e fraternidade, esses são, embora nunca formulados, os princípios cardiais da gens, e esta última é por sua vez a unidade de todo um sistema social, a base da sociedade indígena organizada. Isso explica o indomável espírito de independência e a dignidade pessoal que todo mundo observa nos índios.

Na época do descobrimento, os índios de toda a América do Norte estavam organizados em gens, de acordo com o direito materno. Só em algumas tribos, como entre os *dakotas*, a gens havia desaparecido e, em outras, como entre os *ojibwas* e os *omahas*, estava organizada de acordo com o direito paterno.

Em numerosíssimas tribos indígenas que compreendem mais de cinco ou seis gens, encontramos três, quatro ou mais gens reunidas em um grupo especial, que Morgan, traduzindo fielmente o termo indígena para o seu correspondente grego, chama *fratria* (irmandade). Assim, os *senekas* têm duas fratrias;

a primeira compreende a gens de 1 a 4 e a segunda as gens de 5 a 8. Um estudo mais profundo mostra que estas fratrias representam quase sempre as gens primitivas em que se cindiu, no começo, a tribo; porque, dada a proibição do matrimônio no seio da gens, cada tribo devia necessariamente compreender pelo menos duas gens para ter uma existência independente. À medida que a tribo aumentava em número, cada gens tornava a se cindir em duas ou mais, que, desde então, apareciam, cada uma delas, como uma gens particular, ao passo que a gens primitiva, que abrange todas as gens-filhas, continua existindo como fratria. Entre os *senekas* e a maior parte dos índios, as gens de uma das fratrias são irmãs entre si, ao passo que as da outra são suas primas, nomes que – como vimos – têm no sistema de parentesco americano um significado muito real e muito expressivo. Originariamente, nenhum *seneka* podia casar-se no seio de sua fratria; entretanto, esse costume desapareceu rapidamente, ficando limitada a proibição à gens. Segundo uma tradição que prevalece entre os *senekas*, o “urso” e o “cervo” foram as duas gens primitivas das quais surgiram, com o tempo, as demais. Uma vez sedimentada, essa nova organização foi se modificando de acordo com as necessidades. A fim de manter o equilíbrio, se se extinguíam as gens de uma fratria, fazia-se, às vezes, a incorporação a ela de gens inteiros de outras fratrias. Por isso, encontramos, em diferentes tribos, gens do mesmo nome agrupadas em fratrias distintas.

As funções da fratria entre os iroqueses são em parte sociais, em parte religiosas: 1. o jogo da pelota é disputado pelas fratrias, uma contra a outra; cada uma designa os seus melhores jogadores, e os demais índios, formando grupos por fratrias, assistem à peleja e apostam na vitória dos seus; 2. no conselho da tribo, sentam-se juntos os sachens e os chefes militares de cada fratria, colocando-se frente a frente os dois grupos. E cada orador se dirige aos representantes de cada fratria como a uma corporação distinta; 3. se, na

tribo, se cometia um homicídio, e o assassino e a vítima não pertenciam à mesma fratria, a gens ofendida apelava frequentemente para as suas gens irmãs, que celebravam um conselho de fratria e se dirigiam à outra fratria como corporação, com o objetivo de que por esta fosse igualmente convocado um conselho para se resolver o assunto. Nesse caso, a fratria aparece de novo como a gens primitiva, e com muito maiores probabilidades de êxito que a gens sozinha, sua filha, mais débil; 4. em caso de falecimento de pessoa importante, a fratria oposta ficava encarregada de organizar e dirigir o funeral, para que a fratria do defunto dele participasse como conjunto de parentes que o choravam. Se morria um *sachem* era a fratria oposta que anunciava a vacância de seu cargo no conselho federal dos iroqueses; 5. o conselho da fratria intervinha igualmente quando se elegia um sachem. A ratificação do eleito pelas gens irmãs era usualmente considerada quase segura; mas as gens da outra fratria podiam opor-se à eleição. Nesse caso, reunia-se o conselho dessa fratria e, se a oposição fosse mantida, a eleição era declarada nula; 6. os iroqueses tinham, em princípio, mistérios religiosos particulares, que os brancos chamavam “medicine lodges”. Tais mistérios eram celebrados entre os *senekas* por duas associações religiosas, correspondentes às duas fratrias, com um ritual especial para a iniciação de novos membros; 7. se, como é quase certo, as quatro linhagens (gens) que habitavam, ao tempo da conquista, os quatro bairros de Tlaxcala, eram quatro fratrias, isso prova que as fratrias constituíam também unidades militares, como acontecia entre os gregos e em outras uniões gentílicas análogas entre os germanos; cada uma dessas quatro linhagens ia à guerra como exército independente, com seu uniforme e sua bandeira própria, sob comando de um chefe próprio.

Assim como várias gens formam uma fratria, de igual modo, na forma clássica, várias fratrias constituem uma tribo; em alguns casos, nas tribos mais débeis, falta o elo intermediário, a fratria. Que é, pois, que caracteriza uma tribo indígena da América?

1. Um território próprio e um nome particular. Fora do local onde estava assentada propriamente, cada tribo possuía, ainda, um extenso território para a caça e a pesca. Além deste, estendia-se uma ampla zona neutra, que chegava até o território da tribo mais próxima, zona que era mais estreita entre as tribos de mesma língua, e mais larga entre as que não possuíam o mesmo idioma. Essa zona vinha a ser o mesmo que o bosque limítrofe dos germanos, o deserto que os suevos de César criavam ao redor de seu território, o *isarnholt* (em dinamarquês *jarnved*, *limes Danicus*) entre daneses e alemães, o *sachsenwald* e o *branibor* (eslavo: bosque protetor), que deu seu nome ao Brandemburg, entre alemães e eslavos. Esse território, compreendido dentro de fronteiras tão incertas, era o país comum da tribo, reconhecido como tal pelas tribos vizinhas, e que ela mesma defendia contra os invasores. Na maioria dos casos, a imprecisão das fronteiras não suscitou inconvenientes na prática senão quando a população cresceu de modo considerável. Os nomes das tribos parecem ser devidos ao acaso mais que a uma escolha intencional; com o tempo, sucedeu frequentemente que uma tribo fosse conhecida entre suas vizinhas por um nome diferente daquele que ela mesma se dava, como ocorreu com os alemães, aos quais os celtas chamavam de germanos, tornando-se este o seu primeiro nome histórico coletivo.

2. Um *dialeto* particular, próprio só dessa tribo. De fato, a tribo e o dialeto são substancialmente uma e a mesma coisa. A formação de novas tribos e novos dialetos, em consequência de uma cisão, acontecia ainda até há pouco tempo na América e não deve ter cessado por completo. Onde duas tribos enfraquecidas se fundem em uma só, ocorre excepcionalmente que, na mesma tribo, sejam falados dois dialetos muito próximos. A força numérica média das tribos americanas é de umas duas mil almas; entretanto, os *cherokees* contam aproximadamente vinte e seis mil, o maior número de índios nos Estados Unidos que falam o mesmo dialeto.

3. O direito de dar posse solene aos *sachens* e chefes militares eleitos pelas gens.

4. O direito de depô-los, ainda que contra a vontade das suas respectivas gens. Como os *sachens* e os chefes militares são membros do conselho tribal, esses direitos da tribo quanto a eles explicam-se por si mesmos. Onde se haja formado uma federação de tribos e onde o conjunto destas se ache representado por um conselho da federação, esses direitos passam ao conselho.

5. Ideias religiosas (mitologia) e ritos comuns. “Os índios eram, à sua maneira bárbara, um povo religioso”. Sua mitologia ainda não foi estudada criticamente. Personificavam, já, suas ideias religiosas (espíritos de todas as espécies), mas a fase inferior da barbárie em que estavam desconhece ainda as representações plásticas, os chamados ídolos. Há entre eles um culto da natureza, dos elementos, que tende para o politeísmo. As diferentes tribos tinham suas festividades regulares, com formas de culto determinadas, principalmente danças e jogos. A dança, principalmente, era parte essencial de todas as solenidades religiosas. Cada tribo celebrava separadamente suas próprias festas.

6. Um conselho de tribo para os assuntos comuns. Compunha-se dos *sachens* e chefes militares de todas as gens – seus legítimos representantes, porquanto podiam sempre ser depostos e substituídos. O conselho deliberava em público, diante dos demais membros da tribo, aos quais se permitia tomar a palavra e expressar sua opinião; o conselho é que decidia. Como regra geral, o conselho ouvia todo assistente que desejasse falar; também as mulheres opinavam, através de um orador escolhido por elas. Entre os iroqueses, as resoluções definitivas deviam ser tomadas por unanimidade, tal como para certas decisões nas comunidades das *marcas* alemãs. O conselho tribal ficava encarregado, particularmente, das relações com outras tribos. Recebia e mandava embaixadas, declarava a guerra e concluía a paz. Declarada a guerra, ela era sustentada principalmente por voluntários. Em princípio, cada tribo se considerava em estado de guerra com todas as outras com as quais não tivesse firmado expressamente um tratado de paz. As expedições contra tais ini-

migos eram organizadas, na maioria, por uns tantos guerreiros notáveis. Estes executavam uma dança de guerra, e todo aquele que os acompanhasse na dança manifestava, desse modo, seu desejo de participar da campanha. Formava-se em seguida o destacamento e se punha em marcha. Grupos de voluntários, igualmente, costumavam encarregar-se da defesa do território da tribo atacada. A partida e o regresso desses grupos de guerreiros davam sempre lugar a festividades públicas. Para tais exceções, não era necessária a aprovação do conselho tribal, aprovação que não era dada nem pedida. Essas expedições eram exatamente como as expedições particulares das companhias germanas descritas por Tácito, com a diferença única de terem os grupos de guerreiros entre os germanos um caráter já mais fixo, constituindo um sólido núcleo já organizado em tempo de paz, e, em torno do qual, quando há guerra, se concentram os voluntários. Os destacamentos dessa espécie raramente são muito numerosos; mesmo as expedições indígenas mais importantes e de maiores distâncias eram realizadas com forças relativamente insignificantes. Quando se juntavam vários desses destacamentos para uma grande empresa, cada um deles obedecia a seu próprio chefe; a unidade do plano de campanha era assegurada, bem ou mal, pelo conselho desses chefes. Assim faziam a guerra os alemães do alto Reno no século IV, de acordo com a descrição de Amiano Marcelino.

7. Em algumas tribos, encontramos um chefe supremo (*Oberhäuptling*), cujas atribuições são sempre muito restritas. É um dos *sachens* que, no caso de se tornar necessária uma ação rápida, deve tomar medidas provisórias até que se possa reunir o conselho e deliberar em caráter definitivo. É um tênue embrião de poder executivo, semente que não vinga na evolução ulterior, pois o poder executivo sai na maioria dos casos, talvez em todos, do supremo chefe militar (*obersten Heerführer*).

A grande maioria dos índios americanos não foi além da união em tribos. Estas, pouco numerosas, separadas umas das outras por vastas zonas fronteiriças e debilitadas por contínuas guerras, ocupavam imen-

sos territórios bem pouco povoados. Aqui e ali, formavam-se alianças entre tribos consanguíneas, por força de necessidades momentâneas, com cuja extinção se acabavam também elas, as alianças. Em certas comarcas, no entanto, tribos aparentadas na origem e depois separadas ligaram-se em federações permanentes, dando assim o primeiro passo no sentido da formação de nações. Nos Estados Unidos, a forma mais desenvolvida de uma federação dessa natureza pode ser encontrada entre os iroqueses. Abandonando suas residências do Oeste do Missisipi, onde provavelmente constituíam um ramo da grande família dos dakotas, estabeleceram-se, depois de longas peregrinações, no atual Estado de Nova York, divididos em cinco tribos: a dos *senekas*, a dos *cayugas*, a dos *onondagas*, a dos *oneidas* e a dos *mohawks*. Viviam da pesca, da caça e de uma rudimentar horticultura; residiam em aldeias, na maior parte fortificadas com estacadas. Jamais excederam vinte mil criaturas, em número; e tinham o mesmo número de gens em cada tribo, falavam dialetos parecidíssimos da mesma língua e ocupavam um território contínuo repartido entre as cinco tribos. Sendo de conquista recente este território, a cooperação dessas tribos na ação contra aquelas que tinham sido deslocadas era absolutamente natural. Nos primeiros anos do século XV, no máximo, essa colaboração se converteu em uma “liga permanente”, em uma confederação que, cônica de sua nova força, não tardou em assumir um caráter agressivo; e ao chegar ao seu apogeu – por volta de 1675 – havia conquistado vastas regiões adjacentes, cujos habitantes em parte expulsou, transformando os restantes em tributários. A confederação iroquesa apresenta a organização social mais desenvolvida alcançada pelos índios antes de superar a fase inferior da barbárie, excluídos, portanto, os mexicanos, neo-mexicanos e peruanos. As características principais da confederação eram as seguintes:

1. Aliança perpétua entre as cinco tribos consanguíneas, baseada na plena igualdade e na independência de cada uma delas relativamente aos assuntos internos. Essa consanguinidade constituía o verdadeiro fundamento da confederação. Das cinco tribos,

três levavam o nome de tribos-mães e eram irmãs entre si, como o eram igualmente as outras duas, que se chamavam tribos-filhas. Três gens – as mais antigas tinham ainda representantes vivos em todas as cinco tribos, ao passo que outras três gens – tinham representantes em três tribos. Os membros de cada uma dessas gens eram irmãos entre si, em todas as cinco tribos. A língua comum, sem mais diferenças que não as de natureza dialetal, era a expressão e a prova da comunidade de origem.

2. O órgão da confederação era um conselho federal de 50 *sachens*, todos de igual importância e dignidade; esse conselho decidia, em última instância, todos os assuntos das tribos aliadas.

3. Esses 50 títulos de *sachem*, quando constituída a confederação, foram distribuídos, entre as tribos e as gens, aos representantes dos novos cargos, expressamente criados para as necessidades da confederação. Em caso de vacância de um desses cargos, a gens interessada elegia um substituto, que podia sempre ser deposto. Mas o direito de empossá-los pertencia ao conselho federal.

4. Esses *sachens* federais eram também *sachens* em suas tribos respectivas e tinham voz e voto no conselho da tribo.

5. Todas as decisões do conselho federal tinham que ser unânimes.

6. O voto se dava por tribo, de modo que todas as tribos e todos os membros do conselho de cada tribo tinham que estar de acordo para que se pudesse tomar uma decisão válida.

7. Cada um dos cinco conselhos tribais podia convocar o conselho federal, mas este não podia convocar-se a si mesmo.

8. As sessões eram realizadas diante do povo reunido; cada iroquês podia tomar a palavra, mas as decisões eram tomadas só pelo conselho.

9. A confederação não tinha uma pessoa como um cabeça (*keine persönliche Spitze*), não tinha chefe com poder executivo.

10. Contrariamente, no entanto, tinha dois chefes militares supremos, com iguais atribuições e poderes (os dois “reis” de Esparta, os dois cônsules de Roma).

Tal é toda a constituição⁴⁷ social sob a qual viveram e vivem ainda os iroqueses há mais de 400 anos. Dei a descrição dela feita por Morgan em todos os pormenores, porque aqui podemos estudar a organização de uma sociedade que não conhecia ainda o *Estado*. O Estado pressupõe um poder público especial, distinto do conjunto dos cidadãos que o compõem. Maurer reconhece com fiel instinto, na constituição da *marca* alemã, uma instituição puramente social, diferente, na essência, do Estado, ainda que mais tarde lhe tenha servido de base, em grande parte. Em todos os seus trabalhos Maurer observa o gradual desenvolvimento do poder público, não só a partir das constituições primitivas das *marcas*, aldeias, feudos e cidades, como também paralelamente a elas. Os índios norte-americanos nos mostram como uma tribo originariamente unida se difunde pouco a pouco por um continente imenso; como, cindindo-se, as tribos convertem-se em povos, em grupos inteiros de tribos; como se modificam as línguas, não só até chegarem a ser incompreensíveis umas para as outras, como também até o desaparecimento de qualquer vestígio da primitiva unidade; como as próprias gens se fragmentam no seio das tribos, e como as gens-mães persistem sob forma de fratria; e como os nomes dessas tribos mais antigas se mantêm nas tribos mais distantes e há mais tempo separadas – o lobo e o urso ainda hoje são nomes gentílicos na maioria das tribos índias. De modo geral, a constituição acima descrita corresponde a todas as tribos, exceto muitas daquelas que não chegaram a organizar a confederação entre tribos parentes.

Dada a gens como unidade social, vemos, também, com que necessidade quase iniludível, porque natural, dela se deduz todo o sistema gens-fratria-tribo. Os três grupos são diferentes gradações

⁴⁷ [Em alemão *Verfassung*: constituição no sentido de “ser constituído por”, e não no sentido de uma constituição formada por leis escritas etc. Sempre que possível, traduzimos tal termo por regime. Mas, como essa alternativa nem sempre se mostrou viável, é preciso estar atento em que, ao se tratar de sociedades sem classes, não havia uma constituição ordenada por leis etc., já que não havia Estado.]

de consanguinidade, cada um completo em si, tratando de seus assuntos próprios, mas suplementando igualmente os demais. O círculo dos assuntos compreendidos na esfera das três gradações abrange o conjunto dos negócios sociais da generalidade dos bárbaros na fase inferior. Sempre, portanto, que em um povo encontremos a gens como unidade social, deveremos encontrar uma organização tribal semelhante à que descrevemos; e onde não faltam as nossas fontes de informação – como entre gregos e romanos – não apenas a encontraremos, mas também nos convenceremos de que, em todas as partes onde essas fontes são deficientes, a comparação com a constituição social americana nos ajuda a esclarecer as maiores dúvidas e a desvendar os maiores enigmas.

Admirável essa constituição da gens, com toda a sua ingênua simplicidade! Sem soldados, policiais, nobreza, reis, governadores, prefeitos ou juízes, sem cárceres ou processos, tudo caminha com regularidade. Todas as querelas, todos os conflitos são dirimidos pela coletividade a que concernem, pela gens ou pela tribo, ou ainda pelas gens entre si. Só como último recurso – raras vezes empregado – aparece a vingança, da qual a nossa pena de morte é apenas uma forma civilizada, com as vantagens e os inconvenientes da civilização. Apesar de haver muito mais questões em comum do que no presente – a economia doméstica é feita em comum por uma série de famílias e de modo comunista; a terra é propriedade da tribo e os lares só dispõem, e temporariamente, de pequenas hortas – ainda assim, não é necessária nem sequer uma parte mínima da nossa vasta e complicada máquina administrativa. São os próprios interessados que resolvem as questões; e, na maioria dos casos, costumes seculares já tudo regulam. Não pode haver pobres nem necessitados: a família comunista e a gens têm consciência das suas obrigações para com os anciãos, os enfermos e os inválidos de guerra. Todos são iguais e livres, inclusive as mulheres. Ainda não há lugar para escravos e, como regra geral, não se subjugam tribos estrangeiras. Quando os iroqueses venceram, em 1651, os érios e as

“nações neutras”, propuseram-lhes que entrassem na confederação com iguais direitos; somente depois de terem os vencidos recusado a proposta é que foram expulsos de seu território. Que homens e que mulheres produziu semelhante sociedade é o que podemos ver na admiração de todos os brancos que lidaram com índios não degenerados, diante da dignidade pessoal, da retidão, da energia de caráter e da intrepidez desses bárbaros.

Recentemente, vimos na África exemplos dessa intrepidez. Os cafres de Zululândia, há alguns anos, e os núbios, há poucos meses⁴⁸ (duas tribos entre as quais ainda não se extinguiram as instituições gentílicas), fizeram o que não saberia fazer tropa europeia alguma. Armados apenas com lanças e dardos, sem armas de fogo e sob a chuva de balas dos fuzis de repetição da infantaria inglesa (reconhecida como a primeira do mundo no combate em formação cerrada), lançaram-se em cima das suas baionetas, semearam mais de uma vez o pânico entre ela e acabaram por derrotá-la, apesar da colossal desproporção das armas e de não terem, os nativos, nada semelhante a serviço militar e não saberem o que são exercícios militares. De sua capacidade e de sua resistência física, melhor dizem as queixas dos ingleses de que um cafre, em vinte e quatro horas, cobre maior distância do que um cavalo – e vai mais rápido. Como disse um pintor britânico: “Até o menor dos músculos desses homens sobressai, duro e acerado como fibra de chicote”.

Tal era o aspecto dos homens e da sociedade humana, antes que se operasse a divisão em classes sociais. E, se compararmos a situação deles com a da imensa maioria dos homens civilizados de hoje, veremos que é enorme a diferença de condição entre o antigo e livre membro da gens e o proletário ou o camponês de nossos dias.

Esse é um aspecto da questão. Não esqueçamos, todavia, que essa organização estava fadada a perecer. Não foi além da

⁴⁸ [Trata-se da resistência heroica que os zulus, em 1879, e os núbios, em 1881-1883, opuseram às hordas dos opressores imperialistas ingleses.]

tribo; a confederação de tribos já indica o princípio da sua decadência, conforme veremos, e como as tentativas feitas pelos iroqueses de submeter outras tribos mostraram. O que estava fora da tribo, estava fora da lei. Onde não havia tratado expresso de paz, imperava a guerra entre as tribos, e era feita com aquela crueldade que distingue o ser humano do resto dos animais, e que só mais tarde se suavizou pelo interesse. O regime da gens, no apogeu, como o vimos na América, supunha uma produção extremamente rudimentar e, por conseguinte, uma população muito disseminada por um vasto território – e, portanto, sujeição quase completa do homem à natureza exterior, que lhe aparecia como incompreensível e alheia (o que se reflete na puerilidade de suas ideias religiosas). A tribo era a fronteira do homem, tanto para os estranhos quanto para si mesmo: a tribo, a gens e suas instituições eram sagradas e invioláveis, constituíam um poder superior dado pela natureza, ao qual todo indivíduo ficava submetido sem reservas em seus sentimentos, ideias e atos. Por mais imponentes que nos pareçam, os homens de então mal se distinguiam uns dos outros; estavam, como diz Marx, presos ao cordão umbilical da comunidade primitiva. O poderio dessas comunidades primitivas não poderia deixar de ser destruído e foi destruído. Desfez-se, contudo, por influências que desde o início nos aparecem como uma degradação, uma queda da singela grandeza moral da velha sociedade gentílica. Os interesses mais vis – a baixa cobiça, a brutal avidez de prazeres, a sórdida avaréza, o roubo egoísta da propriedade comum – inauguram a nova sociedade civilizada, a sociedade de classes; os meios mais ultrajantes minam e derrubam a velha sociedade sem classes das gens: o furto, a violência, a perfídia e a traição. E a nova sociedade, através desses 2.500 anos de sua existência, não tem sido senão o desenvolvimento de uma pequena minoria às expensas de uma grande maioria explorada e oprimida; e continua a sê-lo, hoje mais do que nunca.

IV

A GENS GREGA

Nos tempos pré-históricos os gregos, como os pelasgos e outros povos da mesma origem tribal, estavam constituídos em séries orgânicas idênticas à dos americanos: gens, fratria, tribo, confederação de tribos. Poderia faltar a fratria, como entre os dóricos, ou a confederação de tribos, que não se chegava a formar em todo os lugares, mas em todos os casos era sempre a unidade. Ao tempo em que os gregos surgiram na história, estavam nos umbrais da civilização; entre eles e as tribos americanas de que temos falado medeiam quase dois grandes períodos de desenvolvimento, dois períodos que os gregos da época heroica levam de vantagem aos iroqueses. Por isso, a gens dos gregos já não é, de modo algum, a gens arcaica dos iroqueses; o quadro do matrimônio por grupos começa a diluir-se notavelmente. O direito materno cedeu ao direito paterno o seu posto e, por isso, a riqueza privada que surgia abriu a primeira brecha na constituição gentílica. Uma segunda brecha adveio, como consequência natural da primeira: ao introduzir-se o direito paterno, a fortuna de uma rica herdeira que se casa passa ao marido dela, quer dizer, a outra gens, com o que se destrói todo o fundamento do direito gentílico; dessa forma, não apenas se terá por lícito mas ainda por *obrigatório*, nesse caso, o casamento da jovem núbil no seio da sua gens, para evitar a saída das riquezas.

Segundo a *História da Grécia* de Grote, a gens ateniense, em especial, unia-se em torno de:

1. Solenidades religiosas comuns e exclusividade de sacerdócio em honra de um deus determinado, suposto fundador da gens, assim caracterizado por um sobrenome especial.

2. Um lugar comum para enterrar os mortos (verifique-se em *Eubúlides*, de Demóstenes).

3. Mútuo direito de herança.

4. Obrigação recíproca de prestação de socorro, defesa e apoio contra a violência.

5. Direito e dever recíprocos de casar, em certos casos, dentro da gens, sobretudo quanto às órfãs e herdeiras.

6. Posse, pelo menos em certos casos, de uma propriedade comum, com um arconte (magistrado) e tesoureiro próprio.

A fratria agrupava várias gens, mas menos estreitamente; também nela, entretanto, encontramos direitos e deveres recíprocos, da mesma natureza, especialmente a comunidade de certos ritos religiosos e o direito de perseguir o homicida no caso de assassinato de um membro da fratria. O conjunto das fratrias de uma tribo tinha, por sua vez, cerimônias sacras periódicas, sob a presidência de um *phylobasileu* (chefe de tribo) eleito entre os nobres (eupátridas).

Aí se detém Grote. Marx acrescenta: “Por trás da gens grega, o selvagem (por exemplo, o iroquês) pode ser sempre reconhecido”. E quanto mais aprofundamos nossas investigações mais nitidamente o reconhecemos. Pois a gens grega tem também os seguintes atributos:

7. Descendência segundo o direito paterno.

8. Proibição do matrimônio dentro da gens, excetuado o caso das herdeiras. Essa exceção, tornada um preceito, prova a validade de antiga regra. E esta resulta do princípio geralmente adotado de que a mulher, por seu matrimônio, renunciava aos ritos religiosos de sua gens e passava a seguir os da de seu marido, na fratria do qual era inscrita. Isso e uma famosa passagem de *Dicearca* provam que a

regra era o matrimônio fora da gens. Becker, em seu *Charicles*, afirma que ninguém tinha o direito de casar-se dentro de sua própria gens.

9. Direito de adoção na gens, exercido mediante adoção pela família, mas com formalidades públicas e só em casos excepcionais.

10. Direito de eleger e depor os chefes. Sabemos que cada gens tinha o seu arconte, mas em parte alguma consta que esse posto fosse hereditariamente privativo de determinadas famílias. Até o fim da barbárie, as probabilidades são sempre contra a herança dos cargos, que seria totalmente incompatível com as condições de absoluta igualdade de direitos entre ricos e pobres no seio da gens.

Não apenas Grote, mas também Niebuhr, Mommsen e todos os demais historiadores que têm estudado a antiguidade clássica falharam na colocação do problema da gens. Por mais corretas que sejam as descrições que fazem de algumas de suas características, jamais chegaram a ver nela mais do que um *grupo de famílias*, e por isso não puderam compreender sua natureza e sua origem. Sob a constituição da gens, a família nunca pôde ser e nem foi uma unidade organizativa (*Organisationseinheit*), porque o marido e a mulher pertenciam necessariamente a duas gens diferentes. A gens, como um todo, integrava a fratria, e esta, a tribo; mas a família pertencia em parte à gens do marido e em parte à gens da mulher. O Estado tampouco reconhece a família do direito público; até aqui ela só existe no direito privado. E, no entanto, todos os trabalhos históricos escritos até o presente partem da suposição absurda (que no século XVIII, sobretudo, chegou a ser inabalável) de que a família monogâmica, pouco mais antiga que a civilização, é o núcleo ao redor do qual se foram cristalizando gradualmente a sociedade e o Estado.

“Façamos notar ao senhor Grote – diz Marx – que, mesmo quando os gregos fazem derivar suas gens da mitologia, nem por isso essas gens deixam de ser mais antigas que a mitologia com deuses e semideuses criados *por elas mesmas*.”

Morgan cita de preferência Grote por ser este uma testemunha eminente e insuspeita. Mais adiante, Grote refere que cada gens ateniense tinha um nome derivado de seu suposto fundador; que, antes do tempo de Solon, como regra geral, e depois, no caso de morte sem testamento, os membros da gens (*genmetês*) do defunto herdavam sua fortuna; e em caso de homicídio o direito e o dever de perseguir o assassino ante os tribunais cabia primeiro aos parentes mais próximos, depois aos demais membros da gens e, por último, aos membros da fratria da vítima. “Tudo que sabemos a respeito das mais antigas leis atenienses está baseado na divisão em gens e fratrias”.

A descendência das gens de antepassados comuns tem dado muita dor de cabeça aos “acadêmicos filisteus” de que fala Marx. Como proclamam que tais antepassados são puro mito, e, assim, não podem explicar de modo algum que as gens se tenham formado de famílias distintas, sem consanguinidade original, para explicar a existência da gens recorrem a um dilúvio de palavras, que giram num círculo vicioso e não vão além desta proposição: a genealogia é evidentemente um mito, mas a gens é uma realidade. E, para concluir, diz Grote (os comentários entre parênteses são de Marx):

Ouvimos falar dessa genealogia, mas raramente, porque só é trazida ao público em situações de especial solenidade. Mas as gens de menor importância tinham seus ritos comuns próprios (“muito estranho, senhor Grote!”), um antepassado sobrenatural e uma genealogia comum tal como as mais importantes (“muitíssimo estranho isso, senhor Grote, em *gens de menor importância!*”); o plano fundamental e a base ideal (“não *ideal*, cavalheiro, mas carnal, ou, em alemão, *fleischlich*”) eram iguais para todas elas.

É o seguinte o resumo de Marx da resposta de Morgan a essa argumentação:

O sistema de consanguinidade que corresponde à gens em sua forma primitiva – e os gregos a tiveram como os demais mortais – assegurava o conhecimento por parte de todos os membros da gens dos graus de parentesco que os relacionavam entre si. Aprendiam-no na prática,

desde a mais tenra infância, em virtude da suma importância que isso tinha para eles. Com a família monogâmica, caiu no esquecimento. O nome da gens criou uma genealogia junto da qual a da família monogâmica parece-nos insignificante. Esse nome comprovava a ascendência comum daqueles que o usavam; mas a genealogia da gens remontava a tempos tão longínquos que seus membros já não podiam demonstrar seu parentesco mútuo real, exceto num pequeno número de casos em que os ascendentes comuns eram mais recentes. O nome, ele mesmo, era uma prova irrefutável da ascendência comum, exceto nos casos de adoção. A negação atual da consanguinidade entre os gentílicos, por outro lado, tal como é feita por Grote e Niebuhr, que encaram a gens como uma criação puramente fictícia e poética, é digna de exegetas idealistas e da cultura livresca das traças. Porque o encadeamento das gerações, sobretudo com a aparição da monogamia, se perde na poeira dos tempos, e porque a realidade passada aparece refletida nas imagens fantásticas da mitologia, os velhos e simplórios filisteus concluíram, e concluem ainda, que uma genealogia imaginária criou gens reais!

A fratria, como entre os americanos, era uma gens-mãe dividida em várias gens-filhas, às quais servia de laço de união e que as fazia, amiúde, descender também de um antepassado comum. Assim, segundo Grote, “todos os membros contemporâneos da fratria de Hekateu tinham um só deus como avô em décimo-sexto grau”. Portanto, todas as gens daquela fratria eram literalmente irmãs, gens-irmãs. A fratria aparece como unidade militar em Homero, na célebre passagem onde Nestor dá este conselho a Agamenon: “Coloca os homens por tribos e por fratrias, para que a fratria preste auxílio à fratria e a tribo à tribo”. A fratria tinha também o direito e o dever de castigar o homicida que matasse um de seus membros, o que indica que, em tempos anteriores, tinha tido o direito de cobrar o “preço do sangue” (*Wergeld*). Além disso, tinha festas e santuários comuns; pois o desenvolvimento de toda a mitologia grega, a partir do velho e tradicional culto dos árias à natureza, foi essencialmente devido às gens e às fratrias e se produziu no seio delas. Tinha, ainda, a fratria um chefe (*phratriarchos*) e, segundo de Coulanges, assembleias cujas decisões tinham força de lei, um tribunal e uma administração. Mesmo o Estado de um período

posterior, que ignorava a gens, deixou às fraternias certas funções públicas de caráter administrativo.

A reunião de várias fraternias aparentadas constitui a tribo. Na Ática, havia quatro tribos, cada uma de três fraternias constituídas, por sua vez, de 30 gens cada uma. Essa divisão meticulosa dos grupos pressupõe uma intervenção consciente e planejada na ordem naturalmente (*naturwüchsig*) nascida. Como, quando e porque isso sucedeu não diz a história grega, e os próprios gregos só conservam lembranças que não vão além da época heroica.

As diferenças de dialeto eram menos desenvolvidas entre os gregos, aglomerados em um território relativamente pequeno, do que entre os americanos que habitavam vastos bosques; contudo, também aqui, apenas tribos da mesma língua-mãe aparecem reunidas formando grupos maiores – e até a pequena Ática tem seu próprio dialeto, que mais tarde chegou a ser língua predominante em toda a prosa grega.

Nos poemas de Homero, encontramos a maior parte das tribos gregas formando pequenos povos, no seio dos quais as gens conservavam ainda completa independência, o mesmo se dando com as fraternias e as tribos. Esses povos já viviam em cidades muradas; a população aumentava paralelamente com o rebanho, o desenvolvimento da agricultura e o nascimento dos ofícios manuais; ao mesmo tempo, cresciam as diferenças de riqueza e, com estas, o elemento aristocrático dentro da velha e nativa (*naturwüchsig*) democracia. Os diferentes povos mantiveram incessantes guerras pela posse dos melhores territórios e também com o objetivo do saque, pois a escravização dos prisioneiros de guerra já era uma instituição reconhecida.

A constituição dessas tribos e desses pequenos povos era, naquele momento, a seguinte:

1. A autoridade permanente era o *conselho* (*bulê*), primitivamente formado talvez pelos chefes das gens, e mais tarde, quando o número destas chegou a ser demasiado grande, formado por um grupo de indivíduos eleitos, o que deu ocasião a que se

desenvolvesse e reforçasse o elemento aristocrático. Dionísio diz que o conselho da época heroica era constituído por aristocratas (*kratistoi*). O conselho tomava a decisão final quanto a assuntos importantes. Em Ésquilo, o conselho de Tebas é que toma a decisão de enterrar Etéocles com grandes honrarias e de atirar o cadáver de Polinice⁴⁹ aos cães, para que o devorassem. Com a instituição do Estado, posteriormente, o conselho se converteu em Senado.

2. *A assembleia do povo (ágora)*. Entre os iroqueses, vimos que o povo, homens e mulheres, circunda o conselho reunido em assembleia e toma a palavra, dentro da ordem, influenciando dessa maneira nas determinações do mesmo. Entre os gregos homéricos, tais “circunstantes” (expressão jurídica do antigo alemão: *Umstand*) acham-se transformados em uma verdadeira assembleia geral popular, exatamente como se deu com os germanos dos tempos primitivos. Essa assembleia era convocada pelo conselho para a decisão de assuntos importantes; nela, todos tinham o direito de falar. A decisão se tomava pela contagem das mãos levantadas (Ésquilo, em *As suplicantes*), ou por aclamação. A assembleia era soberana e decidia como instância derradeira, pois, como disse Schömann (*Antiguidades gregas*⁵⁰),

quando se discute medida que requer a cooperação do povo para ser posta em prática, jamais Homero refere qualquer meio pelo qual o povo pudesse ser constringido a decidir contra a sua vontade.

Naquela época, em que todo membro masculino adulto da tribo era guerreiro, não havia ainda uma força pública separada do povo e que se lhe pudesse opor. A democracia nativa se achava ainda em pleno florescimento, e isso não deve ser esquecido e deve até servir de base para se avaliar a força e a situação do conselho e do *basileu*.

⁴⁹ [Etéocles e Polinice: dois irmãos mortalmente inimigos, no drama de Ésquilo *Os sete gerais contra Tebas*. Etéocles defende sua cidade natal, Tebas, contra Polinice.]

⁵⁰ [Georg F. Schömann, *Griechische Alterthümer*, Bd. I/II Berlin, 1855/1859.]

3. O *chefe militar (basileu)*. Sobre esse ponto, Marx faz o seguinte comentário:

Os sábios europeus, em sua maioria lacaios natos dos príncipes, fazem do *basileu* um monarca no sentido moderno da palavra. O republicano ianque Morgan protesta contra essa ideia. Do untuoso Gladstone e de sua obra (*Juventus Mundi*⁵¹), diz com tanta ironia quanto verdade: Mr. Gladstone, que apresenta aos seus leitores os chefes gregos dos tempos heroicos como reis e príncipes, com requintadas qualidades de *gentlemen*, é, ainda assim, forçado a reconhecer que, em geral, parece estabelecido entre eles o direito de primogenitura, mas não suficientemente comprovado.

É de se supor que tal direito de primogenitura, admitido pelo próprio Gladstone com tais reservas, ser-lhe-á de bem pouca importância e para nada lhe poderá valer.

Já vimos qual era o estado de coisas quanto à herança de cargos de direção entre os iroqueses e demais índios: todos os cargos eram eletivos, a maior parte dentro mesmo da gens e privativos dela. Gradualmente, chegou-se a dar preferência ao parente gentílico mais próximo em caso de vacância – ao irmão ou ao filho da irmã do ex-ocupante do cargo – sempre que não pesassem motivos para excluí-los. Portanto, se entre os gregos, sob o império do direito paterno, o cargo de *basileu* costumava passar ao filho ou a um dos filhos, isto demonstra simplesmente que os filhos tinham, ali, a probabilidade de sucessão legal por eleição popular, mas não prova absolutamente a herança das funções sem eleição do povo. Aqui vemos, entre os iroqueses e entre os gregos, o primitivo embrião das famílias nobres, com uma situação especial dentro da gens, e o primitivo embrião da chefia militar hereditária e da monarquia (este só entre os gregos). Supõe-se, pois, que, entre os gregos, o *basileu* devesse ser, ou eleito pelo povo, ou confirmado pelos órgãos representativos deste – o conselho ou a ágora – como se fazia relativamente ao “rei” (*rex*) entre os romanos.

⁵¹ [W. E. Gladstone, *Juventus Mundi – The Gods and Men of the Heroic Age*, Londres, 1869.]

Na *Iliada*, o chefe militar, que é Agamenon, aparece não como rei supremo dos gregos, mas como supremo comandante de um exército confederado ante uma cidade sitiada; e quando surgem dissensões entre os gregos, Ulisses apela para essa qualidade no trecho famoso: “Não é bom que muitos mandem ao mesmo tempo; um só deve dar ordens” etc. (Aquele verso tão conhecido a respeito do cetro foi intercalado posteriormente).

Ulisses não faz, aqui, uma conferência a respeito das formas de governo; pede apenas que se obedeça em campanha ao comandante supremo. Entre os gregos, que aparecem diante de Troia apenas como um exército, o processo na *ágora* é bastante democrático. Quando Aquiles fala de presentes, ou melhor, da partilha do saque, não encarrega Agamenon ou qualquer outro *basileu* de fazê-la, incumbe dela os “filhos dos Aqueus”, isto é, o povo. Os atributos “Filho de Zeus”, ou “Gerado por Zeus”, nada provam, pois *todas* as gens descendiam de algum deus, e a gens do chefe da tribo naturalmente de um deus mais importante – no caso, Zeus. Até indivíduos não alforriados, como o porqueiro Eumeu e outros, são “divinos” (*dioi e theioi*), e isso na *Odisseia*, quer dizer, numa época bem posterior à descrita pela *Iliada*. Também na *Odisseia*, são chamados de “heróis” o mensageiro Mulios e o cantor cego Demódoco. Em resumo: a palavra *basileia*, que os escritores gregos empregam para a chamada realza homérica, acompanhada de um conselho e de uma assembleia popular, tem somente a significação de democracia militar (porque o comando dos exércitos era o que a distinguia) (Marx).

Além de suas atribuições militares, o *basileu* tinha atribuições religiosas e judiciais; estas últimas indeterminadas, mas as religiosas concernentes à sua condição de representante supremo da tribo ou da federação de tribos. Nunca se fala de atribuições civis, administrativas; mas o *basileu* parece que foi membro do conselho, em virtude mesmo do seu cargo. Traduzir *basileu* pela palavra alemã *König* (rei) é, pois, etimologicamente muito exato, pois *König* (*kuning*) vem de *kuni*, *künne*, e significa chefe de uma gens. Mas o *basileu* da Grécia antiga não corresponde, de modo algum, ao *König* (rei) dos nossos dias. Tucídides chama expressamente a antiga *basileia* de *patrikê*, quer dizer, derivada das gens, e diz que ela teve

atribuições fixas e limitadas. E Aristóteles diz que a *basileia* dos tempos heroicos foi um comando militar exercido sobre homens livres e o *basileu* foi um general, juiz e sumo-sacerdote. Portanto, não tinha poder governamental no sentido ulterior da palavra.⁵²

Desse modo, na constituição grega da época heroica vemos, ainda cheia de vigor, a antiga organização gentílica, mas já observamos igualmente o começo da sua decadência: o direito paterno, com herança dos haveres pelos filhos, facilitando a acumulação das riquezas na família e tornando esta um poder contrário à gens; a diferenciação de riquezas, repercutindo sobre a constituição social pela formação dos primeiros rudimentos de uma nobreza hereditária e de uma monarquia; a escravidão, em princípio restrita aos prisioneiros de guerra, tribos no roubo sistemático, por terra e por mar, de gado, escravos e tesouros que podiam ser capturados, captura que chegou a ser uma fonte regular de enriquecimento. Resumindo: a riqueza passa a ser valorizada e respeitada como bem supremo e as antigas instituições da gens são pervertidas para justificar-se a aquisição de riquezas pelo roubo e pela violência. Faltava apenas uma coisa: uma instituição que não só assegurasse as novas riquezas individuais contra as tradições comunistas da constituição gentílica, que não só consagrasse a propriedade privada, antes tão pouco estimada, e fizesse dessa consagração santificadora o objetivo mais elevado da comunidade humana, mas também imprimisse o selo geral do reconhecimento da sociedade às novas formas de aquisição da propriedade, que se desenvolviam

⁵² Tal como acontece com o *basileu* grego, tem-se apresentado falsamente o chefe militar asteca como um príncipe, no sentido moderno da palavra. Morgan foi o primeiro a submeter a uma crítica histórica os relatos dos espanhóis, a princípio equivocados e exagerados, depois conscientemente mentirosos, provando que os índios do México achavam-se na fase média da barbárie, mais adiantados, portanto, que os índios pueblos do Novo México, e provando que a constituição deles, tanto quanto era possível julgar pelos confusos relatos disponíveis, era a seguinte: uma confederação de três tribos, que haviam tornado outras tributárias suas, governada por um conselho e um chefe militar federais. Deste último, os espanhóis fizeram um “imperador”. (Nota de Engels)

umas sobre as outras – a acumulação, portanto, cada vez mais acelerada, das riquezas –; uma instituição que, em uma palavra, não só perpetuasse a nascente divisão da sociedade em classes, mas também o direito de a classe possuidora explorar a não possuidora e o domínio da primeira sobre a segunda.

E essa instituição nasceu. Inventou-se o *Estado*.

GÊNESE DO ESTADO ATENIENSE

Em nenhuma parte melhor do que na antiga Atenas podemos observar como o Estado se desenvolveu, pelo menos na primeira fase da sua evolução, com a transformação e substituição parciais dos órgãos da condição gentílica (*Gentilverfassung*) pela introdução de novos órgãos, até completamente instauradas autoridades com poderes realmente governamentais – quando uma “força pública” armada, a serviço dessas autoridades (e que, por conseguinte, podia ser dirigida contra o povo), usurpou o lugar do verdadeiro “povo em armas”, que havia organizado sua autodefesa nas gens, nas fratrias e nas tribos. Morgan descreve principalmente as modificações formais; as condições econômicas que as produziram, tive eu mesmo que acrescentá-las, em grande parte.

Na época heroica, as quatro tribos dos atenienses ainda estavam instaladas em diferentes territórios da Ática. Mesmo as 12 fratrias que as compunham parece que tinham diferentes instalações nas 12 cidades de Cecrope. A disposição (*Verfassung*) era a da época heroica: assembleia do povo, conselho e *basileu*. Até onde alcança a história escrita, encontramos a terra já repartida e como propriedade privada, o que corresponde à produção e ao comércio de mercadorias relativamente desenvolvido da fase superior da barbárie. Além de cereais, vinho e azeite eram produzidos. O comércio marítimo no Mar Egeu passava cada vez mais dos fenícios aos áticos. Como consequência da compra e venda da terra e da crescente divisão

do trabalho entre a agricultura e os ofícios manuais, comércio e navegação, logo se confundiram os membros das gens, fratrias e tribos. Nos territórios das fratrias e das tribos, fixaram residência habitantes que, embora fossem do mesmo povo, não faziam parte daquelas corporações e, por conseguinte, eram estranhos a elas e ao local. Eram estranhos porque, em tempos de paz, cada fratria e cada tribo administravam, elas mesmas, seus assuntos internos, sem consultar o conselho popular ou o *basileu* de Atenas, e esses habitantes que passavam a residir na área da fratria e da tribo não podiam, naturalmente, tomar parte na administração delas.

Isso desequilibrou de tal modo a organização gentílica que, nos tempos heroicos, se tornou necessário modificá-la e adotou-se a constituição atribuída a Teseu. A principal mudança foi a instituição de uma administração central em Atenas; parte dos assuntos que até então eram resolvidos independentemente pelas tribos foi declarada de interesse comum e transferida ao conselho geral, sediado em Atenas. Os atenienses foram, com isso, a um ponto ao qual não chegou qualquer dos povos indígenas da América: a simples confederação de tribos vizinhas foi superada pela fusão de todas em um único povo. Daí nasceu o universal direito popular ateniense, mais evoluído que o das tribos e das gens. Garantiam-se, assim, os cidadãos de Atenas, quanto a certos direitos e proteção legal, mesmo em territórios que não pertenciam às suas tribos. Deu-se, dessa forma, o primeiro passo no sentido da ruína da condição gentílica, o primeiro passo no sentido da admissão de cidadãos que não pertenciam a qualquer das tribos da Ática e que não eram, nem se tornaram integrantes da organização gentílica ateniense. A segunda instituição atribuída a Teseu foi a divisão de todo o povo em três classes: os *eupátridas* ou nobres, os *geômoros* ou agricultores e os *demiurgos* ou artesãos, – sem considerar a divisão em gens, fratria e tribo – garantida para os nobres a exclusividade do exercício das funções públicas. É verdade que, salvo a exclusividade garantida à nobreza, essa divisão não teve

qualquer efeito mais importante, pois não estabelecia nenhuma outra distinção de direitos entre as classes; mas sua importância para nós é a de indicar os novos elementos sociais que, imperceptivelmente, se iam desenvolvendo. Ela demonstra que o costume de herança de cargos públicos por certas famílias na gens já se tinha transformado em um direito quase incontestado; que essas famílias, poderosas por suas riquezas, começaram a formar, fora de suas gens, uma classe privilegiada especial; e que o Estado nascente sancionou essa usurpação. Demonstra que a divisão do trabalho entre camponeses e artesãos se tinha tornado suficientemente forte para disputar a primazia em importância social à antiga divisão em gens e tribos. Por fim, é a proclamação nítida do inconciliável antagonismo entre a sociedade gentílica e o Estado; o primeiro sintoma de formação do Estado consiste na destruição dos laços gentílicos, dividindo os membros de cada gens em privilegiados e não privilegiados, e dividindo estes últimos em duas classes, segundo seus ofícios, e opondo-as uma à outra.

A história política de Atenas no período seguinte, até Solon, é muito imperfeitamente conhecida. As funções do *basileu* caíram em desuso; arcontes saídos da nobreza passam a dirigir o Estado. A autoridade da aristocracia vai aumentando cada vez mais, até chegar a se tornar insuportável, por volta do ano 600 antes da nossa era. Os principais meios para estrangular a liberdade comum foram o dinheiro e a usura. A nobreza residia principalmente em Atenas e em seus arredores, onde o comércio marítimo, misturado com ocasional pirataria, a enriquecia e concentrava dinheiro em suas mãos. Desde então, o sistema monetário que se desenvolvia penetrou, como um ácido corrosivo, na vida tradicional das antigas comunidades agrícolas, baseadas na economia natural. A condição das gens (*Gentilverfassung*) é inteiramente incompatível com o sistema monetário: a ruína dos pequenos agricultores da Ática coincide com o relaxamento dos velhos laços da gens que os protegiam. As letras de câmbio e a hipoteca (porque os atenienses já tinham

inventado a hipoteca) não respeitaram nem a gens nem a fratria. A velha condição das gens desconhecia o dinheiro, bem como o crédito e as dívidas fiduciárias. Por isso, o poder do dinheiro nas mãos da nobreza, poder incessantemente aumentado, criou um novo direito consuetudinário de garantia do credor contra o devedor e de apoio à exploração dos pequenos agricultores pelos possuidores de dinheiro. Todos os distritos rurais da Ática estavam crivados de hipotecas, afixadas em marcas onde se podia ler que as terras onde se achavam a marca estavam hipotecadas por tanto (em dinheiro) a fulano de tal (pessoa). Os campos que não tinham tais marcas é porque geralmente haviam sido vendidos, já que suas hipotecas teriam vencido e não foram pagas, pelo que o nobre a quem estavam hipotecados os adquirira. O camponês podia considerar-se feliz quando esse novo proprietário nobre lhe permitia estabelecer-se ali como colono e viver com um *sexto* do produto do seu trabalho, pagando ao dono os *cinco sextos* restantes como arrendamento. E mais: quando o produto da venda do lote de terra não bastava para cobrir o montante da dívida hipotecária, e não havia com que cobrir a diferença, o camponês devedor tinha que vender seus filhos nos mercados de escravos estrangeiros para satisfazer por completo o seu credor. A venda dos filhos pelo pai foi, pois, o primeiro fruto do direito paterno e da monogamia. E, se, ainda assim, o vampiro não se saciasse, podia vender como escravo seu próprio devedor. Essa foi a aurora da formosa civilização do povo ateniense.

Semelhante revolução (*Umwälzung*) teria sido impossível no passado, quando as condições de existência do povo ainda correspondiam à condição gentílica (*Gentilverfassung*); mas agora isso ocorria – e sem que ninguém entendesse como. Voltemos, por um instante, aos iroqueses: entre eles era inconcebível uma situação como essa agora imposta aos atenienses, por assim dizer sem a sua participação e, certamente, contra a sua vontade. Entre os iroqueses, permanecendo o mesmo o modo de produzir as coisas necessárias à existência, nunca se poderiam criar tais conflitos,

como que impostos de fora, jamais se poderia engendrar um antagonismo entre ricos e pobres, exploradores e explorados. Os iroqueses estavam muito longe ainda do domínio da natureza, embora dentro dos limites que esta lhes fixava fossem os donos de sua própria produção. À parte as más colheitas em suas hortas, a escassez de peixe em seus lagos e rios e da caça em seus bosques, sabiam qual podia ser o fruto do seu modo de proporcionar os meios de subsistência. Sabiam que, umas vezes abundantemente, outras não, determinados recursos de subsistência deveriam ser obtidos. Mas não seriam obtidas revoluções sociais imprevistas, ruptura dos vínculos gentílicos ou cisão das gens e das tribos em classes socialmente antagônicas. A produção se realizava dentro dos mais estreitos limites, mas os que produziam eram donos daquilo que produziam. Essa era a imensa vantagem da produção bárbara, vantagem que se perdeu com o advento da civilização e que as gerações futuras terão o dever de reconquistar, dando-lhe por base o poderoso domínio da natureza que o homem já conseguiu em nossos dias, e a livre associação hoje tornada possível.

Entre os gregos, as coisas eram diferentes. A aparição da propriedade privada dos rebanhos e dos objetos de luxo trouxe o comércio individual e a transformação dos produtos em *mercadorias*. Esse foi o germe da revolução (*Umwälzung*) subsequente. Quando os produtores deixaram de consumir diretamente os seus produtos, desfazendo-se deles mediante comércio, deixaram de ser donos dos mesmos. Já não podiam saber o que ia ser feito dos produtos, nem se algum dia (conforme se tornou possível) estes seriam utilizados contra os produtores, para explorá-los e oprimi-los. Por essa razão, aliás, é que nenhuma sociedade pode ser dona de sua própria produção, pelo menos de um modo duradouro, nem controlar os efeitos sociais de seu processo de produção, a não ser pela extinção da troca entre os indivíduos.

Os atenienses, porém, deviam aprender, e rapidamente, como, ao nascer a troca entre os indivíduos e ao se transformarem os pro-

dutos em mercadorias, o produto vem a dominar o produtor. Com a produção de mercadorias, surgiu o cultivo individual da terra e, em seguida, a propriedade individual do solo. Mais tarde veio o dinheiro, a mercadoria universal pela qual todas as demais podiam ser trocadas; mas, quando os homens inventaram o dinheiro, não suspeitavam que estavam criando uma força social nova, um poder universal único, diante do qual se iria inclinar a sociedade inteira. Esse novo poder, subitamente aparecido, sem que o desejassem ou sequer compreendessem seus próprios criadores, fez-se sentir aos atenienses com toda a brutalidade da sua juventude.

Que se podia fazer? A antiga condição gentílica se havia mostrado impotente contra o avanço triunfal do dinheiro; e além disso era absolutamente incapaz de abranger, dentro de suas limitações de concepção, conceitos como dinheiro, credores, devedores, cobrança compulsiva das dívidas. E, no entanto, ali estava o novo poder social; nem os piedosos desejos nem o ardente afã por voltar aos bons tempos passados conseguiram expulsar do mundo o dinheiro ou a usura. Além disso, outras brechas menos importantes foram abertas na condição gentílica: a mistura dos membros das gens e das fratrias por todo o território ático, particularmente na cidade de Atenas, aumentava de geração em geração, embora naquele tempo um ateniense ainda não pudesse vender fora da gens a sua casa de moradia, embora pudesse vender lotes de terra em geral. Com os progressos da indústria e do comércio, se havia aprofundado mais e mais a divisão do trabalho entre os diferentes setores da produção – a agricultura e os ofícios manuais – e entre esses últimos (os ofícios manuais) uma infinidade de subdivisões, tais como o comércio, a navegação etc. A população se dividia agora, segundo suas ocupações, em grupos bem definidos, cada um dos quais tinha uma série de novos interesses comuns, para os quais não havia lugar na gens ou na fratria, levando à criação de novas funções (*Ämter*) que, precisamente, zelassem por eles. Havia crescido muitíssimo o número dos escravos que, naquela época, já

excedia sobejamente o dos atenienses livres. A condição da gens não conhecia, a princípio, escravidão alguma; não possuía, por conseguinte, qualquer meio para manter sob o seu jugo uma massa de pessoas não livres. E, por último, o comércio havia atraído a Atenas uma multidão de estrangeiros, que se tinha instalado ali, em busca de lucro fácil; e, apesar da tolerância tradicional, esses adventícios não gozavam de qualquer direito ou proteção legal sob o velho regime, pois constituíam para o povo um elemento estranho e um foco de mal-estar.

Em resumo: a condição gentílica ia chegando ao fim. A sociedade, crescendo a cada dia, ultrapassava o marco da gens; não podia conter ou suprimir nem mesmo os piores males que iam surgindo à sua vista. Enquanto isso, o Estado se desenvolvia sem ser notado. Os novos grupos, formados pela divisão do trabalho (primeiro entre a cidade e o campo, depois entre os diferentes ramos de trabalho nas cidades), haviam criado novos órgãos para a defesa dos seus interesses, e foram instituídos ofícios públicos de todas as espécies. O jovem Estado precisou, então, de uma força própria, que, para um povo de navegadores como os atenienses, teve que ser, em primeiro lugar, uma força naval, usada em pequenas guerras e na proteção dos barcos de comércio. Num tempo incerto, antes de Solon, foram instituídas as *naucrárias*, pequenas circunscrições territoriais, 12 em cada tribo. Cada *naucrária* devia prover, armar e tripular um barco de guerra e, ainda, dispor de dois cavaleiros. Essa instituição minava a gens em dois pontos: primeiro, porque criava uma força pública que não era de modo algum idêntica ao povo em armas; segundo, pela primeira vez, dividia o povo nos negócios públicos, não conforme grupos consanguíneos, e, sim, de acordo com a *residência comum*. Vamos ver a significação disso.

Como o regime gentílico (*Gentilverfassung*) não podia prestar qualquer auxílio ao povo, este tinha que se voltar mesmo para o Estado nascente, que lhe acabou prestando a desejada ajuda pela constituição de Solon, com o que aproveitou para se fortalecer ain-

da mais, em detrimento do velho regime. Não vamos falar aqui de como se realizou a reforma de Solon, no ano 594 antes de nossa era. Solon iniciou a série das chamadas revoluções políticas (*politischen Revolutionen*) e o fez com um ataque à propriedade. Até hoje, todas as revoluções têm sido contra um tipo de propriedade e em favor de outro; um tipo de propriedade não pode ser protegido sem que se lese outro. Na grande Revolução Francesa, a propriedade feudal foi sacrificada para que se salvasse a propriedade burguesa; na revolução de Solon, a propriedade dos credores sofreu em proveito da dos devedores: as dívidas foram simplesmente declaradas nulas. Ignoramos os pormenores, mas Solon se gaba, em seus poemas, de ter feito arrancar aos campos hipotecados as marcas de dívida e de ter propiciado o repatriamento dos homens que, endividados, foram vendidos como escravos ou fugiram para o estrangeiro. Isso não podia ser feito senão por uma flagrante violação dos direitos de propriedade. E, na realidade, desde a primeira até a última dessas chamadas revoluções políticas, todas elas se fizeram em defesa da propriedade, de *um* tipo de propriedade, e se realizaram por meio do confisco dos bens (dito de outro modo: do roubo) por *outro* tipo de propriedade. Tanto é assim que há 2.500 anos não se tem podido manter a propriedade privada senão com a violação da propriedade.

Tratava-se, porém, na ocasião, de impedir que os atenienses livres pudessem ser escravizados novamente. Em princípio, conseguiu-se isso com medidas gerais, por exemplo, proibindo os contratos de empréstimo nos quais o devedor dava por garantia a sua pessoa. Além disso, fixou-se a extensão máxima de terra que um mesmo indivíduo podia possuir, com o propósito de pôr um freio à avidez dos nobres de se apoderarem das terras dos camponeses. Depois, houve mudanças na própria constituição; consideramos como principais as seguintes:

O conselho elevou-se até 400 membros, cem de cada tribo. Até aqui, a tribo seguia sendo, pois, a base do sistema. Mas esse foi o único ponto da condição antiga adotado pelo Estado recém-

-nascido. No mais, Solon dividiu os cidadãos em quatro classes, de acordo com a sua propriedade territorial e a produção desta. Os rendimentos mínimos fixados para as três primeiras classes foram de 500, 300 e 150 *medimnos* de grão, respectivamente (um *medimno* equivale a uns 41 litros); os que possuíam menos terra ou não a tinham de modo algum formavam a quarta classe. Só podiam ocupar os cargos públicos em geral os indivíduos das três primeiras classes, e os cargos mais importantes cabiam apenas aos indivíduos da primeira classe; a quarta classe não tinha senão o direito de usar da palavra e votar nas assembleias. Era nessas assembleias que se elegiam todos os funcionários; nelas, eles tinham de prestar contas de sua gestão, elaboravam-se todas as leis, e a maioria estava em mãos da quarta classe. Os privilégios aristocráticos foram renovados, em parte, sob a forma de privilégios da riqueza, mas o povo obteve o poder supremo. Por outro lado, as quatro classes formaram a base de uma nova organização militar. As duas primeiras forneciam cavalaria, a terceira servia na infantaria de linha, e a quarta como tropa ligeira (sem couraça) ou na frota; é provável que essa classe servisse a soldo.

Introduzia-se agora, portanto, um elemento novo na constituição: a propriedade privada. Os direitos e os deveres dos cidadãos do Estado eram determinados de acordo com o total de terras que possuíam e, à medida que ia aumentando a influência das classes abastadas, iam sendo abandonadas as antigas corporações consanguíneas. A condição gentílica sofria outra derrota.

Entretanto, a gradação dos direitos políticos segundo a propriedade não era uma dessas instituições sem as quais o Estado não pode existir. Por maior que seja o papel representado na história das constituições dos Estados por essa gradação, grande número deles, e precisamente os mais desenvolvidos, prescindiram dela. Na própria Atenas, essa instituição só representou um papel transitório; desde Aristides, todas as funções públicas eram acessíveis a qualquer cidadão.

Durante os 80 anos que se seguiram, a sociedade ateniense tomou gradativamente a direção que se tornou efetiva em seu desenvolvimento nos séculos posteriores. Pusera-se freio à usura dos latifundiários anteriores a Solon, bem como à concentração excessiva da propriedade territorial. O comércio e os ofícios, incluídos os artísticos, que se praticavam cada vez mais largamente, com base no trabalho escravo, chegaram a ser as ocupações principais. As pessoas ilustravam-se mais. Em lugar de explorar os concidadãos de maneira iníqua, como no princípio, o ateniense passou a explorar os escravos e os estrangeiros. Os bens móveis, a riqueza como dinheiro, o número dos escravos e dos navios cresciam sem cessar; mas, em vez de constituírem simples meios de adquirir terras, como no período anterior, cheio de limitações, converteram-se em uma finalidade por si mesma. De um lado, a nobreza antiga no poder encontrou, assim, competidores vitoriosos nas novas classes de ricos industriais e comerciantes; mas, de outro lado, ficou destruída também a última base dos restos da condição gentílica. A gens, as fratrias e as tribos, cujos membros já andavam dispersos por toda a Ática e viviam completamente misturados, tornaram-se de todo inúteis como corporações políticas. Muitos, inúmeros cidadãos atenienses, não mais pertenciam a qualquer gens; eram imigrantes que haviam conseguido o direito de cidadania, não tendo sido, porém, admitidos em união gentílica alguma. Além disso, cada dia era maior o número de imigrantes estrangeiros que só gozavam do direito de proteção.

Enquanto isso, prosseguia a luta entre os partidos: a nobreza trabalhava para reconquistar os seus velhos privilégios e, por algum tempo, foi bem sucedida – até que a revolução de Clístenes (ano 509 antes de nossa era) definitivamente a abateu, pondo por terra com ela o derradeiro vestígio da condição gentílica (*Gentilverfassung*).

Em sua nova constituição, Clístenes ignorou as quatro velhas tribos baseadas nas gens e nas fratrias. Substituiu-as uma organização nova, cuja base, já ensaiada nas *naucrárias*, era a divisão dos

cidadãos de acordo com o local de residência. Dividia-se, então, não mais o povo, mas o território: politicamente, os habitantes se tornaram meros apêndices das regiões.

Toda a Ática ficou dividida em cem municípios (*demos*). Os cidadãos (*demotas*) de cada *demos* elegiam seu chefe – *demarca* – e seu tesoureiro, assim como 30 juízes dotados de poderes para resolver os assuntos de pouca importância. Tinham, igualmente, um templo próprio e um deus protetor ou herói, servido por sacerdotes eleitos pelo povo. O poder supremo no *demos* pertencia à assembleia dos *demotas*. Conforme adverte Morgan, com muito acerto, esse é o protótipo das comunidades urbanas da América que se governam por si mesmas. O Estado nascente teve como ponto de partida, em Atenas, a mesma unidade que distingue o Estado moderno em seu mais alto grau de desenvolvimento.

Dez dessas unidades (*demos*) formavam uma tribo; mas esta, ao contrário da antiga tribo gentílica (*geschlechtsstamm*), chamou-se agora tribo local (*Ortsstamm*). A tribo local não era apenas um corpo político autoadministrado, era também um corpo militar. Elegia seu *phylarca* ou chefe de tribo, que comandava a cavalaria, um *taxiarca* para a infantaria e um *stratego* para o comando de todas as tropas recrutadas no território da tribo. Armava cinco navios de guerra com seus tripulantes e comandantes. E recebia como guardião-simbólico um herói da Ática, cujo nome levava. Por último, cabia à tribo, ainda, eleger 50 conselheiros para o conselho de Atenas.

Coroava esse edifício o Estado ateniense, governado por um conselho de 500 representantes eleitos pelas dez tribos e, em última instância, pela assembleia do povo, na qual todo cidadão ateniense tinha direito a participação e voto. Pela administração da justiça em seus diversos setores, zelavam os arcontes e outros funcionários. Em Atenas não havia depositário supremo do poder executivo.

Com essa nova constituição, e pela admissão de um grande número de agregados (*Schutzwerwander*), em parte imigrantes e em

parte ex-escravos, os órgãos da gens ficaram à margem da gestão dos assuntos políticos, degenerando em associações privadas e em sociedades religiosas. Mas a influência moral, as concepções e ideias tradicionais da velha época gentílica viveram ainda bastante, e só foram desaparecendo paulatinamente. Foi o que se comprovou, a seguir, com a instituição do Estado.

Vimos que um dos traços característicos essenciais do Estado é a existência de uma força pública separada da massa do povo. Atenas não tinha, ainda, senão um exército popular e uma frota equipada diretamente pelo povo, que a protegiam contra os inimigos do exterior e mantinham em obediência os escravos, que já constituíam a maioria da população na época. Para os cidadãos, essa força pública só existia, de princípio, em forma de polícia; esta é tão velha como o Estado e, por isso, os ingênuos franceses do século XVIII não falavam de nações civilizadas, mas de nações policiadas (“nations policées”). Os atenienses instituíram, pois, junto com o seu Estado, uma polícia – uma verdadeiro corpo de guardas a pé e a cavalo – formada de arqueiros, ou, como se diz no Sul da Alemanha e na Suíça: *Landjäger*. Contudo, esse corpo de guardas era constituído de *escravos*. Tal ofício parecia tão aviltante para o ateniense livre que ele preferia ser detido por um escravo armado a cumprir ele mesmo aquelas funções tão aviltantes. Era uma manifestação da antiga mentalidade das gens. O Estado não podia existir sem a polícia; mas, quando jovem, não conseguia fazer respeitável um ofício tão desprezível aos olhos dos antigos gentílicos – não tinha ainda autoridade moral para isso.

O rápido desenvolvimento da riqueza, do comércio e da indústria prova como o Estado, já então definido em seus traços principais, era adequado à nova condição social dos atenienses. O antagonismo de classe, no qual se fundamentavam agora as instituições sociais e políticas, não era mais o que existira entre os nobres e o povo, e sim o antagonismo entre escravos e homens livres, entre agregados e cidadãos. No seu tempo de maior floresci-

mento, Atenas contava 90 mil cidadãos livres, aí compreendidas as mulheres e as crianças; os escravos de ambos os sexos, no entanto, somavam 365 mil pessoas, e os imigrantes e libertos chegavam a 45 mil. Para cada cidadão adulto havia, no mínimo, dezoito escravos e mais de três metecos. A causa da existência de um número tão grande de escravos, o que possibilitava esse número, era o fato de trabalharem muitos escravos juntos, sob as ordens de capatazes, em grandes oficinas manufactureiras. Mas, com o progresso do comércio e da indústria, vieram o acúmulo e a concentração das riquezas em poucas mãos e, com isso, o empobrecimento da massa dos cidadãos livres, aos quais só restava escolher entre competir com o trabalho dos escravos, fazendo trabalho manual (o que era considerado desonroso, baixo e era pouco proveitoso), ou converter-se em mendigos. Esse último caminho foi escolhido. Como, porém, constituíam a maior parte dos cidadãos os que assim fizeram, necessariamente – nas circunstâncias – acabaram por levar à ruína todo o Estado ateniense. Não foi a democracia que arruinou Atenas, como pretendem os pedantes catedráticos, lacaios dos monarcas europeus, e sim a escravidão – que proscovia o trabalho do cidadão livre.

A formação do Estado entre os atenienses é um modelo notavelmente característico da formação do Estado em geral, pois, por um lado, se realiza sem que intervenham violências, externas ou internas (a usurpação de Pisístrato não deixou o menor traço de sua curta duração), enquanto faz brotar diretamente da sociedade gentílica uma forma bastante aperfeiçoada de Estado, a república democrática, e, por outro lado, ainda, porque estamos bem informados de suas particularidades mais essenciais.

VI

A GENS E O ESTADO EM ROMA

Segundo a lenda da fundação de Roma, a primeira fixação no local foi a de certo número de gens latinas (cem, diz a lenda), reunidas em uma tribo. Logo se uniu a esta uma tribo sabina, de 100 gens, ao que também se diz, e por último uma tribo composta de elementos diversos, igualmente de 100 gens. O conjunto da narração revela, à primeira vista, que não havia nada ali espontaneamente formado, exceto a gens, que, mesmo ela, em muitos casos, não passava de um ramo da velha gens-mãe, que tinha permanecido no antigo território. As tribos levavam a marca de sua composição artificial, ainda que, em sua maioria, estivessem formadas de elementos consanguíneos e consoante o modelo da antiga tribo de formação natural (e não artificial); por certo, não fica excluída a possibilidade de que o núcleo de cada uma das três tribos acima mencionadas pudesse ser uma autêntica tribo antiga. O escalão intermediário, a *fratria*, contava dez gens e chamava-se *cúria*. Eram 30 as *cúrias*.

É fato reconhecido o de que a gens romana era uma instituição idêntica à gens grega; e, se a gens grega era uma forma desenvolvida da unidade social cuja forma primitiva pôde ser observada entre os peles-vermelhas americanos, o mesmo pode ser dito da gens romana. Por isso, podemos ser mais sucintos em sua análise.

Pelo menos nos primeiros tempos da cidade, a gens romana tinha a seguinte disposição (*Verfassung*):

1. Direito de herança recíproco entre os gentílicos; a propriedade permanecia na gens. Dada a vigência do direito paterno, na gens romana, da mesma forma que na grega, os descendentes por linha feminina eram excluídos na herança. Segundo a Lei das 12 Tábuas – o mais antigo monumento conhecido do direito romano – em primeiro lugar herdavam os filhos, como herdeiros diretos que eram; não havendo filhos, herdavam os agnados (parentes por linha *masculina*); e, na falta destes, os demais membros da gens. Em caso algum, a propriedade saía da gens. Aqui observamos a gradual infiltração nos costumes gentílicos de novas disposições legais, criadas pelo crescimento da riqueza e pela monogamia; o direito de herdar, em princípio igual para todos os membros de uma gens, restringiu-se, em um tempo bastante remoto, aos agnados, e depois aos filhos e netos por linha masculina. Na Lei das 12 Tábuas essa ordem aparece invertida, naturalmente.

2. Posse de um lugar coletivo para os mortos. A gens patrícia Cláudia, ao emigrar de Régilo para Roma, recebeu, além de uma área de terra que lhe foi assinalada dentro mesmo da cidade, um local para o sepultamento dos seus mortos. Até nos tempos de Augusto, a cabeça de Varo, falecido na floresta de Teutoburgo, foi trazida a Roma e enterrada num túmulo gentílico (*gentilitius tumulus*), o que demonstra que a sua gens (a Quintília) ainda tinha o seu jazigo particular.

3. Solenidades religiosas em comum. Chamavam-se *sacra gentilitia* e são bem conhecidas.

4. Obrigação de não casar dentro da gens. Em Roma, parece que jamais se chegou a defini-la em lei escrita, mas era estabelecida como costume. Dos inúmeros casais romanos cujos nomes chegaram aos nossos dias, não é conhecido um único caso em que o marido e a mulher tenham o mesmo nome gentílico. Outra prova dessa regra é a do direito de herança, na forma como que era adotado: a mulher saía da gens ao casar-se, perdia seus direitos agnáticos, nem ela nem os filhos que tivesse poderiam herdar de seu pai (dela) ou dos

irmãos deste. A gens não podia perder os bens dos seus membros que morressem, como aconteceria fatalmente se outras leis de herança prevalecessem. E essa regra não teria sentido se a mulher não fosse impedida de casar com um membro da sua gens.

5. Posse da terra em comum. Existiu sempre nos tempos primitivos, desde que se repartiu o território da tribo pela primeira vez. Entre as tribos latinas, encontramos o solo possuído em parte pela tribo, em parte pela gens, em parte por casas, que na época dificilmente seriam de famílias individuais. Atribui-se a Rômulo a primeira divisão de terra entre indivíduos, à razão de dois *jugera* para cada um (mais ou menos um hectare). Mais tarde, contudo, vamos encontrar a terra ainda em mãos da gens, e isso sem falar nas terras do Estado, em torno das quais gira toda a história interna da república.

6. Obrigação dos membros da gens de se ajudarem mutuamente e de se socorrerem. Na história escrita, vamos encontrar apenas vestígios disso: o Estado romano, desde sua aparição, manifestou-se bastante forte para chamar a si o direito de proteção contra as ofensas. Quando Ápio Cláudio foi preso, sua gens inteira vestiu luto, inclusive seus inimigos pessoais. E, ao tempo da segunda guerra púnica,⁵³ as gens se associaram para pagar o resgate de seus membros aprisionados, mas o senado *proibiu-as* de fazê-lo.

7. Direito de usar o nome gentílico. Manteve-se até a época dos imperadores. Aos próprios escravos alforriados era concedida permissão para usar o nome gentílico de seus antigos senhores; conquanto não lhes correspondessem é claro, quaisquer direitos gentílicos.

8. Direito de adotar estranhos na gens. Era a adoção por uma família (como entre os índios americanos), que trazia com ela a adoção pela gens.

⁵³ [Guerras púnicas: as três guerras de Roma contra Cartago; a segunda foi realizada nos anos 218-201 antes da nossa era.]

9. Direito de eleger e depor o chefe, não mencionado em parte alguma. Como, porém, nos tempos primitivos de Roma, todos os postos, começando pelo de rei, eram preenchidos por eleição ou aclamação, e até os sacerdotes das cúrias eram eleitos por elas, é razoável que admitamos o mesmo quanto aos chefes (*príncipes*) das gens, ainda que pudesse ser regra elegê-los de uma mesma família.

Tal era a atribuição de uma gens romana. Excetuada a passagem ao direito paterno, já realizada, ela é a imagem fiel do conjunto de direitos e deveres de uma gens iroquesa. Ainda aqui, “reconhece-se o iroquês”.

Eis um exemplo da confusão que ainda hoje impera nos trabalhos até dos nossos mais famosos historiadores, relativamente à organização da gens romana: no que Mommsen escreveu sobre os nomes próprios romanos da época republicana e dos tempos de Augusto (*Pesquisas romanas*,⁵⁴ Berlim, 1864) pode-se ler:

O nome gentílico é usado não só pelos membros masculinos da família, incluídos os adotados e os agregados (e com a natural exceção dos escravos), mas, ainda, pelas mulheres... A tribo (*Stamm*: assim Mommsen traduziu *gens*) é um conjunto... nascido da comunidade de origem, seja ela real, suposta ou inventada, e mantido unido por cerimônias religiosas, sepulturas e herança comuns. Todos os indivíduos livres, as mulheres também, podem e devem integrá-la. O difícil é estabelecer o nome gentílico das mulheres casadas. É certo que essa dificuldade não existia quando a mulher se casava com um homem da sua gens, e está provado que durante muito tempo lhe foi bem mais difícil casar-se fora do que dentro da gens. O *gentis enuptio*⁵⁵ era ainda concedido como privilégio especial no século VI... Mas, quando tais matrimônios fora da gens se realizavam, nos tempos primitivos, a mulher devia passar à tribo do marido. Nada está mais assegurado do que o ingresso da mulher, com desvinculamento completo da sua própria comunidade, na comunidade legal e religiosa do marido, pelo antigo matrimônio religioso. Quem ignora que a mulher casada perdia todos os direitos ativos e passivos de herança quanto à sua gens de origem, mas adquiria esses direitos quanto à gens de seu marido e de seus filhos? E, desde

⁵⁴ [Th. Mommsen, *Romische Forschungen*, 2 Ausg., Bd. I/II, Berlim, 1864-1878.]

⁵⁵ [*Gentis enuptio*: casamento fora da gens.]

que seu marido a adota como a uma filha e a integra em sua família, como poderia ficar fora da gens do mesmo? (p. 9-11).

Mommsen assevera, portanto, que as mulheres romanas, em princípio, não podiam casar senão *dentro* da gens a que pertenciam. Por conseguinte, para ele a gens romana era endógama e não exógama. Essa opinião, que está em contradição com tudo que pudemos observar em outros povos, fundamenta-se sobretudo, e talvez exclusivamente, num único trecho, aliás muito discutido, de Tito Lívio (livro XXXIX, cap. 19), de acordo com o qual o Senado decidiu, no ano 568 de Roma (186 antes de nossa era), o seguinte: “*uti Feceniae Hispallae datio, deminutio, gentis enuptio, tutoris optio item esset quasi ei vir testamento dedisset; utique ei ingenuo nubere liceret, neu quid ei qui eam duxisset, ob id fraudi ignominiae esset.*” quer dizer: que Fecênia Hispala seria livre de dispor de seus bens, diminuí-los, de casar-se fora da gens, de escolher um tutor para si como se o seu (defunto) marido lhe houvesse concedido esse direito por testamento; assim como lhe seria lícito contrair núpcias com um homem livre sem que houvesse fraude nem ignomínia para quem se casasse com ela.

É indubitável que a Fecênia, uma liberta, se dá aqui o direito de casar fora da gens. E não é menos evidente, pelo que vem antes, que o marido tinha direito de permitir por testamento à sua mulher que se casasse fora da gens após a sua morte. Mas, fora de *qual* gens?

Se, como supõe Mommsen, a mulher devia casar-se no seio de sua gens, permanecia na mesma gens depois do seu matrimônio. Mas, antes de tudo, o que falta provar, precisamente, é essa pretendida endogamia das gens. Em segundo lugar, se a mulher devia casar-se dentro de sua gens, naturalmente havia de acontecer o mesmo ao homem, pois sem isso não poderia encontrar mulher. E, nesse caso, chegamos ao ponto em que o marido podia transmitir testamentariamente à sua mulher um direito que ele mesmo não possuía para si; quer dizer, eis-nos chegados a um absurdo jurídico. Assim também o entende Mommsen, e conjectura então que

para o matrimônio fora da gens, necessitava-se, juridicamente, não só do consentimento da pessoa que podia autorizá-lo, mas de todos os outros membros da gens (p. 10, nota).

Em primeiro lugar, essa é uma suposição muito audaciosa; em segundo lugar, a contradiz o próprio texto da passagem citada. Com efeito, o Senado dá esse direito a Fecênia *em lugar de seu marido*; confere-lhe expressamente nem mais nem menos do que lhe teria podido conferir o marido; mas o Senado dá aqui à mulher um direito *absoluto*, sem limitação alguma, de forma que, fazendo ela uso desse direito, não pudesse sobrevir por isso o menor prejuízo a seu novo marido. O Senado chega até a encarregar os cônsules e pretores, presentes e futuros, dos cuidados por que não seja prejudicado o direito de Fecênia. Assim, pois, a hipótese de Mommsen parece em absoluto inaceitável.

Suponhamos agora que a mulher se casasse com um homem de outra gens, mas permanecesse ela mesma em sua gens de origem. Nesse caso, segundo o trecho citado, seu marido teria tido o direito de permitir à mulher o casamento fora da própria gens desta; quer dizer, teria tido o direito de formular disposições relativas a uma gens à qual ele não pertencia. Isso é tão absurdo que não vale a pena perder tempo com o assunto.

Não resta, portanto, senão a seguinte hipótese: a mulher casava em primeiras núpcias com um homem de outra gens, e em consequência desse casamento passava incondicionalmente à gens do marido como o admite Mommsen em casos dessa espécie. Com isso, tudo se explica. A mulher, arrancada à sua gens de origem pelo casamento e adotada na gens do marido, tem nesta uma situação muito particular. Torna-se membro de uma gens à qual não está ligada por qualquer vínculo de consanguinidade; a própria maneira por que ela foi adotada isenta-a da proibição de casar dentro da gens em que entrou exatamente pelo casamento. E mais: admitida no grupo matrimonial da gens, em caso de morte de seu marido, herda alguma coisa dos bens deste, isto é, dos bens

de um membro da gens. Haverá algo mais natural do que a obrigação da viúva de casar dentro da gens do seu falecido marido, para evitar que os bens do extinto se evadam? E, se for preciso abrir uma exceção, quem mais competente para autorizá-la do que o primeiro marido, legatário dos referidos bens? No momento em que cede parte de seus bens e permite à mulher que venha a levá-los, por ou em consequência de um casamento ulterior, a uma gens estranha, o marido ainda é o dono dos bens, e não está fazendo mais do que dispor, literalmente, de uma propriedade sua. No que tange à mulher mesma e à sua situação relativamente à gens do marido, foi ele quem a introduziu nesta, e por um ato de sua livre vontade: o matrimônio. Parece, pois, igualmente natural que seja ele a pessoa própria para autorizá-la a sair dessa gens por meio de novas núpcias. A coisa parece simples e compreensível, desde que abandonemos a ideia extravagante da endogamia da gens romana e a consideremos originariamente exógama, como fazia Morgan.

Mas ainda fica uma última hipótese – que também tem tido seus defensores, e bastante numerosos – segundo a qual a passagem de Tito Lívio significa simplesmente que “as jovens alforriadas (*libertae*) não podiam, sem autorização especial, *et gente enubere* (casar fora da gens) ou realizar qualquer ato que, em virtude da *capitis deminutio minima*,⁵⁶ ocasionasse a saída da liberta da união gentílica” (Lange, *Antiguidades romanas*, Berlim, 1856, tomo I, p. 195,⁵⁷ onde se faz referência a Huschke com respeito à nossa passagem de Tito Lívio). Se essa hipótese é correta, o trecho citado não tem nada a ver com as romanas livres, e então há muito menos fundamento para falar de sua obrigação de casar dentro da gens.

A expressão *enuptio gentis* só é encontrada nesse trecho e não se repete em toda a literatura romana. A palavra *enubere* (casar fora) encontra-se mais três vezes, as três em Tito Lívio e sem referência

⁵⁶ [*Deminutio minima*: perda dos direitos de família.]

⁵⁷ [L. Lange, *Romische Alterthümer*, B. I/III, Berlim, 1856-1871.]

à gens. A ideia fantástica de que as romanas somente se pudessem casar dentro de suas gens deve sua existência a essa passagem, exclusivamente. De modo algum é possível sustentá-la, porque, ou a frase de Tito Lívio aplica-se apenas a restrições especiais concernentes às *libertas* – ou se refere a essas últimas, igualmente, e nesse caso prova que, como regra geral, a mulher casava fora de sua gens e pelas núpcias passava à gens do marido. Portanto, o próprio trecho discutido pronuncia-se contra Mommsen e a favor de Morgan.

Cerca de 300 anos depois da fundação de Roma, os laços genéricos ainda eram tão fortes que uma gens patrícia, a dos Fábios, pôde empreender por sua própria conta, e com o consentimento do Senado, uma expedição contra a cidade próxima de Veies. Conta-se que 300 Fábios puseram-se em marcha, e foram todos mortos em uma emboscada; salvou-se um único rapaz, que se tinha atrasado em caminho e foi quem perpetuou a gens.

Conforme dissemos, dez gens formavam uma fratria, que aqui se chamava cúria e tinha atribuições mais importantes que as de sua correspondente grega. Cada cúria tinha suas práticas religiosas, seus santuários e sacerdotes; esses últimos, constituídos num organismo, formavam um dos colégios sacerdotais romanos. De dez cúrias se compunha uma tribo, que originalmente, como as demais tribos latinas, deve ter tido um chefe eleito – supremo comandante na guerra e grão-sacerdote. O conjunto das três tribos era o povo romano, o *populus romanus*.

Desse modo, ninguém podia pertencer ao povo romano se não fosse membro de uma gens e, conseqüentemente, de uma cúria e de uma tribo. A primeira constituição desse povo foi como se segue. A gestão dos negócios públicos era da competência do Senado, composto dos chefes das 300 gens, conforme Niebhuhr foi o primeiro a compreender; por serem dos mais velhos em suas gens, estes chefes chamavam-se *patres*, pais; o conjunto deles ficou sendo o Senado (de *senex*, velho – conselho dos anciãos). A escolha habitual do chefe para cada gens no seio das mesmas

famílias criou, também aqui, a primeira nobreza gentílica. Essas famílias chamavam-se patrícias e pretendiam para elas a exclusividade no Senado e ocupação dos demais cargos públicos. O fato de que, com o tempo, o povo se fosse submetendo a tais pretensões e deixasse que elas se transformassem em direito real é, a seu modo, uma explicação da lenda que dizia ter Rômulo, desde o início, concedido aos senadores e aos descendentes dos mesmos os privilégios do patriciado. O Senado, tal como a *bulê* ateniense, tinha poderes para decidir em muitos assuntos e proceder à discussão preliminar dos mais importantes, sobretudo das leis novas. Quem as votava, contudo, era a assembleia do povo, chamada *comitia curiata* (comícios das cúrias). O povo se reunia, agrupado por cúrias, e em cada cúria provavelmente por gens, cada cúria contando com um voto na decisão das questões. Os comícios das cúrias aprovavam ou rejeitavam todas as leis, elegiam todos os altos funcionários, inclusive o *rex* (o chamado rei), declaravam guerra (mas a paz era concluída pelo Senado) e, na qualidade de Supremo Tribunal, julgavam as apelações nos casos de sentença de morte contra cidadão romano. Por fim, ao lado do Senado e da assembleia do povo, ficava o *rex*, correspondendo exatamente ao *basileu* grego – e de modo algum um monarca quase absoluto, como nos apresenta Mommsen.⁵⁸ O *rex* era também chefe militar, grão-sacerdote e presidente de certos tribunais; não tinha funções civis ou poderes de qualquer espécie sobre a vida, a liberdade e a propriedade dos cidadãos,

⁵⁸ A palavra latina *rex* é a celto-irlandesa *righ* e a gótica *reiks*. Significava o mesmo que antigamente o *Fürst* alemão (quer dizer em inglês *first*, em dinamarquês *förste*, isto é: primeiro), chefe de gens ou de tribo. Evidencia-o o fato de que os godos tiveram, desde o século IV, uma palavra especial para designar o rei de tempos posteriores, chefe militar de todo um povo, a palavra *Thiudans*. Na tradução da Bíblia de Ulfilas, Atarxerxes e Herodes nunca são chamados *reiks* e sim *thiudans*, e o império de Tibério nunca recebe o nome de *reiki* e sim o de *thiudinassus*. Ambas as denominações fundiram-se em uma só, no nome do *thiudans* gótico, “Thiudreiks”, ou, como traduzimos inexatamente, Teodorico, em alemão: Dietrich. (Nota de Engels)

desde que tais direitos não proviessem da sua condição de chefe militar no exercício de funções disciplinadoras ou de presidente de tribunal no exercício de atribuições judiciais. As funções de *rex* não eram hereditárias e sim eletivas; as cúrias escolhiam o *rex* em comício, provavelmente de acordo com uma proposta do seu predecessor, e empossavam-no solenemente em outra reunião. Também podia ser deposto, como prova o que aconteceu a Tarquínio, o Soberbo.

Tal como os gregos da época heroica, os romanos no tempo dos chamados reis viviam, portanto, numa democracia militar baseada nas gens, nas fratrias e nas tribos, e desenvolvida a partir delas. Embora as cúrias e as tribos possam ter sido, em parte, formadas artificialmente, nem por isso deixavam de estar constituídas de acordo com o modelo genuíno e natural da sociedade de que se originaram, modelo que ainda as envolvia por toda parte. É certo, também, que a nobreza patricia, surgida naturalmente, já ganhara terreno, e os *reges* tratavam de, pouco a pouco, estender suas atribuições, mas isso não muda em nada o caráter inicial dessa constituição – e é ele que nos importa.

Entretanto, a população da cidade de Roma e do território romano acrescentado por conquista foi crescendo, em parte devido à imigração, em parte pela integração de habitantes das regiões submetidas, na maioria de povos latinos. Todos esses novos súditos do Estado (deixando de lado a questão dos *agregados*) viviam fora das antigas gens, cúrias e tribos e, por conseguinte, não faziam parte do *populus romanus*, do povo romano propriamente dito. Eram, pessoalmente, livres; podiam possuir terras, estavam obrigados a pagar impostos e sujeitos ao serviço militar. Não podiam, todavia, exercer qualquer função pública, ou tomar parte nos comícios das cúrias, ou beneficiar-se da distribuição das terras conquistadas pelo Estado. Constituía a plebe, excluída de todos os direitos públicos. Pelo constante aumento do seu número, pela própria instrução militar que recebiam e por seu armamento, acabaram

por se converter em uma força ameaçadora para o antigo *populus*, agora hermeticamente fechado para todo novo elemento vindo de fora. A terra, além do mais, ao que parece, estava dividida com certo equilíbrio – e desde cedo – entre o *populus* e a plebe, mas a riqueza comercial e industrial, ainda que pouco desenvolvida, pertencia à plebe, em sua maior parte.

Em vista da obscuridade que envolve as lendas acerca da origem histórica de Roma – obscuridade tornada mais espessa pelos ensaios racionalistas e pragmáticos de interpretação e as narrações mais recentes por a escritores de formação jurídica, os quais nos servem de fonte – é impossível dizer algo de concreto a respeito do fim, do curso e das circunstâncias da revolução que acabou com a antiga constituição gentílica. O que se sabe, ao certo, é que suas causas estão ligadas aos conflitos entre a plebe e o *populus*.

A nova constituição, atribuída ao *rex* Sêrvio Túlio é apoiada em modelos gregos, principalmente na de Solon, criou uma nova assembleia do povo, na qual eram admitidos ou não, indistintamente, os indivíduos do *populus* e da plebe, segundo tivessem, ou não, feito o serviço militar. Ficou dividida em seis classes, conforme a riqueza, toda a população masculina, sujeita ao serviço militar. Os bens mínimos das cinco classes superiores eram: 100 mil ases para a primeira, 75 mil para a segunda, 50 mil para a terceira, 25 mil para a quarta e 11 mil para a quinta – cifras que, segundo Dureau de la Malle, correspondem respectivamente a 14.000, 10.500, 7.000, 3.600 e 1.570 *marcas*. A sexta classe, a dos proletários, compunha-se dos mais pobres, isentos do serviço militar e dos impostos. Essa nova assembleia popular dos centúrias (*comitia centuriata*) era integrada por cidadãos militarmente formados por companhias de cem homens, cada uma das quais tinha um voto. A primeira classe dava 80 centúrias, a segunda 22, a terceira 20, a quarta 22, a quinta 30 e a sexta, por mera formalidade, uma centúria. Além dessas, havia 18 centúrias formadas por cavaleiros, isto é, pelos cidadãos mais ricos. No total, as centúrias eram 193.

Para se obter maioria, eram requeridos votos; e, como os cavaleiros e a primeira classe juntos dispunham de 98 – tinham assegurada a maioria –, quando estavam de acordo nem consultavam as outras classes e tomavam, sem elas, as resoluções definitivas.

A essa nova assembleia passaram todos os direitos políticos da anterior, da assembleia das cúrias (exceto alguns puramente nominais); como aconteceu em Atenas, as cúrias e as gens que as compunham viram-se rebaixadas à condição de simples associações privadas e religiosas e, com essa forma, vegetaram ainda por muito tempo – ao passo que a assembleia das cúrias não tardou em cair no completo esquecimento. Para excluir também do Estado as três primitivas tribos gentílicas, foram criadas quatro tribos territoriais, cada uma das quais residindo em um determinado distrito da cidade e tendo direitos políticos definidos.

Assim se destruiu, em Roma, antes da supressão do cargo de *rex*, a antiga ordem social fundamentada nos vínculos de sangue. Uma nova constituição a substituiu, uma autêntica constituição de Estado, baseada na divisão territorial e nas diferenças de riquezas. A força pública, aqui, era formada pelo conjunto dos cidadãos sujeitos ao serviço militar – e não só se opunha aos escravos como, também, se opunha à classe dita proletária, excluída do serviço militar e impedida de usar armas.

A nova constituição recebeu um impulso em seu desenvolvimento com a expulsão do último *rex*, Tarquínio, o Soberbo, usurpador de poderes realmente imperiais, e com a substituição do *rex* por dois comandantes militares (cônsules) dotados de iguais poderes (como entre os iroqueses). Sob a égide dessa constituição, processa-se toda a história da república romana, com suas lutas entre patrícios e plebeus pelo acesso aos empregos públicos, pela distribuição de terras do Estado, até a dissolução final da nobreza patrícia na nova classe dos grandes proprietários de dinheiro e de terras. Estes absorveram aos poucos toda a propriedade rural dos camponeses arruinados pelo serviço militar, passaram a cultivar,

por meio de escravos, os imensos latifúndios assim formados, acabaram por despovoar a Itália e, com isso, abriram caminho não apenas para o império como também para o domínio dos bárbaros germanos, que sucedeu ao império.

VII

A GENS ENTRE OS CELTAS E ENTRE OS GERMANOS

A falta de espaço impede-nos de estudar as instituições genéticas entre diversos povos selvagens e bárbaros, nos quais, ainda hoje, elas se encontram em forma de maior ou menor pureza; impede-nos de estudar os vestígios dessas instituições na história primitiva dos povos asiáticos civilizados. Uns e outros são encontrados em toda parte. Bastarão alguns exemplos. Antes de a gens ser bem conhecida, Mac Lennan, o homem que mais se esforçou por compreendê-la mal, indicou e descreveu com a maior exatidão sua existência entre os *kalmucos*, os *cherkeses*, os *samoyedos* e, entre três povos da Índia, os *waralis*, os *magares* e os *municipuris*. Mais recentemente, Maxim Kovalevski a descobriu e descreveu entre os *psichavos*, os *jevsuros*, os *svanetos* e outras tribos do Cáucaso. Aqui, vamos nos limitar a umas breves notas sobre a gens entre os celtas e os germanos.

As leis célticas mais antigas que chegaram até nossos dias mostram-nos a gens ainda em pleno vigor. Na Irlanda ainda sobrevive, na consciência popular, instintivamente, pois os ingleses a destruíram pela violência. Na Escócia, em meados do século XVIII, estava em pleno florescimento; e só morreu por obra das leis, dos tribunais e das armas inglesas.

As leis do antigo País de Gales, escritas vários séculos antes da conquista inglesa, o mais tardar no século XI, mostram-nos ainda o cultivo da terra em comum por aldeias inteiras, embora apenas por

exceção, como vestígio, de um costume universal anterior. Cada família tinha cinco acres de terra para seu cultivo particular; afora isso, cultivava-se um campo em comum e a colheita resultante era repartida. A semelhança entre Irlanda e Escócia não deixa margem para dúvidas quanto a serem essas comunidades rurais gens ou frações de gens, ainda que não o prove diretamente um reestudo das leis gaulesas, para o qual me falta tempo (minhas anotações foram feitas em 1869). Mas o que os documentos gauleses e irlandeses provam, e de uma maneira direta, é que no século XI o matrimônio sindiásmico ainda não tinha sido de todo substituído pela monogamia entre os celtas. No País de Gales, o matrimônio não se consolidava, ou melhor, não se tornava indissolúvel senão ao cabo de sete anos de convivência. Mesmo que faltassem apenas três noites para completar esses sete anos, os esposos podiam separar-se. Nesse caso repartiam-se os bens: a mulher fazia a divisão e o homem escolhia em primeiro lugar. Os móveis eram repartidos de acordo com regras engraçadíssimas: se era o homem quem rompia, tinha que devolver à mulher o dote dela e alguma coisa mais; se era a mulher, ela recebia menos. Dos filhos, dois ficavam com o homem e um ficava com a mulher (o filho do meio). Se a mulher casasse de novo e o primeiro marido se dispusesse a buscá-la de volta, e o segundo matrimônio ainda não se houvesse consumado, a mulher estava obrigada a voltar ao lar anterior, ainda que tivesse um pé no novo leito conjugal. Mas, se duas pessoas vivessem juntas durante sete anos, tornavam-se automaticamente marido e mulher, independentemente de formalidades matrimoniais. Não se exigia rigorosamente, e nem era observada, a castidade das jovens antes do casamento; as regras concernentes a esse assunto eram de natureza demasiado frívola e contrariavam as da moral burguesa. Quando uma mulher cometia adultério, o marido tinha direito de espancá-la (esse era um dos três casos em que era lícito fazê-lo; nos demais, incorria em uma pena), mas não podia exigir qualquer outra desforra, porque “para uma mesma ofensa, pode

haver castigo ou vingança, mas nunca as duas coisas juntas”. Os motivos pelos quais a mulher podia divorciar-se sem prejuízo dos seus direitos eram muitos e diversos: bastava que o marido tivesse mau hálito. O resgate pelo direito da primeira noite (*gobrmerch*, e daí o nome medieval *marcheta*, em francês *marquette*), pago ao chefe da tribo, ou rei, representavam um grande papel no Código. As mulheres tinham direito a votar nas assembleias populares. Na Irlanda, acresce dizer, existiam condições análogas; eram comuns, igualmente, os matrimônios temporários, e em caso de separação garantiam-se à mulher privilégios bem definidos, e até mesmo uma remuneração por seus serviços domésticos; ali se encontrava uma “primeira esposa”, ao lado das outras; na divisão das heranças não eram feitas quaisquer distinções entre filhos legítimos e ilegítimos. Temos, assim, a imagem de um matrimônio sindiásmico, comparado com o qual o sistema de casamento vigente entre os índios norte-americanos parece severo. Mas isso não deve surpreender, no século XI, num povo que, no tempo de César,⁵⁹ ainda tinha o casamento por grupos.

As gens irlandesas (*sept* – a tribo era *clainne* ou clã) têm sua existência confirmada e são descritas não só nos antigos livros de leis mas também nos livros dos juristas ingleses, que visitaram esse país no século XVII, com o propósito de transformar as terras dos clãs em domínios do rei da Inglaterra. Nesse tempo, a terra ainda era propriedade coletiva dos clãs ou das gens, exceto onde os chefes já a tinham convertido em propriedade privada – em propriedade pessoal deles, chefes. Quando morria um membro da gens e por essa morte se dissolvia uma economia doméstica, o chefe da gens (chamado *caput cognationis* pelos juristas ingleses) promovia uma redistribuição da terra entre os outros lares gentílicos. Em geral, essa redistribuição devia ser feita consoante regras como as que se observavam na Alemanha. Todavia, em algumas aldeias – que eram

⁵⁹ [Século I antes da nossa era.]

muito numerosas há 40 ou 50 anos – os campos são distribuídos por um sistema denominado *rundale*. Os camponeses exploram o solo individualmente e pagam pelo arrendamento ao conquistador inglês; antes, a terra era propriedade comum, mas não continuou assim porque os ingleses a usurparam. Os camponeses juntam todas as terras aráveis e prados, e as dividem segundo sua localização e qualidade em “*gewanne*” (como era dito às margens do Mosela), e cada um recebe uma parte em cada “*gewanne*”. Os pântanos e os pastos são de aproveitamento comum. Há não mais de 50 anos, a redistribuição ainda era ocasionalmente realizada; em alguns lugares, uma vez por ano. O mapa de uma dessas aldeias *rundale* tem exatamente o mesmo aspecto do de uma comunidade de habitações camponesas (*Gehoferschaft*) das margens do Mosela ou do Hochwald.

A gens sobrevive também nas *factions*.⁶⁰ Os camponeses irlandeses dividem-se amiúde em grupos, com base em diferenças de ninharias, absurdas aos olhos dos ingleses. Esses grupos parecem ter por objetivo apenas o popular esporte de aplicar solenes surras um no outro. São reencarnações artificiais, compensações póstumas para as gens desmembradas, que, a seu modo, e muito caracteristicamente, demonstram a continuação do espírito gentílico herdado. Em alguns lugares, os membros de uma mesma gens permanecem no território que, praticamente, é o que foi dos seus antepassados; assim, por exemplo, na década de 1830, a grande maioria dos habitantes do condado de Monaghan tinha apenas quatro sobrenomes, isto é, descendia só de quatro gens, ou clãs.⁶¹

⁶⁰ [Corresponde à palavra *turmas*, no Brasil.]

⁶¹ Durante uns poucos dias passados na Irlanda, verifiquei novamente até que extremo vive a população camponesa, ali, com as ideias do tempo da gens. O proprietário territorial, de quem o camponês é arrendatário, é considerado por este uma espécie de chefe de clã, que deve administrar a terra em benefício de todos e a quem o aldeão paga um tributo em forma de arrendamento, mas de quem deve receber auxílio e proteção, em caso de necessidade. De igual modo, os irlandeses que vivem bem consideram-se obrigados a socorrer seus vizinhos mais pobres, quando estes caem na miséria. Esse socorro não é uma caridade: corresponde a um direito do mais pobre relativamente ao seu companheiro de clã mais rico ou ao chefe de clã. Compreende-se a queixa dos economistas e juristas acerca

Na Escócia, a ruína da ordem gentílica data da época em que foi reprimida a insurreição de 1745. Fica faltando uma investigação para saber qual é o papel representado pelo clã escocês dentro dessa ordem; porque não há dúvida que é um papel importante. Nas novelas de Walter Scott revive-se esse antigo clã da Alta Escócia diante dos olhos dos leitores. Diz Morgan que é

um exemplar perfeito da gens, em sua organização e em seu espírito, e uma extraordinária ilustração de como a vida da gens afeta a de seus membros. Em suas dissensões e em suas vinganças de sangue, na partilha da terra entre os clãs, na exploração coletiva do solo, na fidelidade dos membros do clã ao chefe e aos companheiros, voltamos a encontrar os traços característicos da sociedade baseada na gens... A filiação era contada conforme o direito paterno, de modo que os filhos dos homens permaneciam nos clãs destes e não nos de suas mães.

Contudo, o fato de, na família real dos Picts, de acordo com o testemunho de Beda, ter prevalecido a herança por linha feminina, constitui bem uma prova de que, primitivamente, o direito materno imperou na Escócia. Também se conservou, até a Idade Média, entre os escoceses como entre os habitantes do País de Gales, um vestígio da família punaluana: o direito da primeira noite, que o chefe do clã, ou o rei, podia exercer com toda recém-casada no dia das bodas, na qualidade de último representante dos maridos comuns de outros tempos, caso a mulher não tivesse sido redimida pelo pagamento de um resgate.

Que os germanos estavam organizados em gens, ao tempo da migração dos povos, é fato indiscutível. Eles ainda não ocupavam, evidentemente, as terras entre o Danúbio, o Reno, o Vístula e os

da impossibilidade de inculcar no camponês da Irlanda a noção da propriedade burguesa moderna. Uma propriedade que só tem direitos e não tem deveres é algo que não entra na cabeça do irlandês. Mas compreende-se também como os irlandeses, bruscamente transplantados, com essas cândidas ideias gentílicas, às grandes cidades da Inglaterra ou da América, postos no meio de uma população que tem ideias muito diferentes sobre moral e direito, acabam por se confundir em seus pontos de vista quanto à moral e ao direito, perdem o pé e desmoralizam-se em massa. (Nota de Engels à quarta edição)

mares do Norte – e só o fizeram alguns séculos antes da era cristã. Os cimbrios, os teutões, estavam ainda em plena migração, e os suevos não se estabeleceram em lugares fixos senão ao tempo de César. Destes, César diz expressamente que estavam organizados por gens e por stirpes (*gentibus cognationibusque*), e essa expressão *gentibus*, na boca de um romano da gens Júlia, tem um significado claríssimo e bem preciso. Isso era aplicável a todos os germanos; e, inclusive nas províncias conquistadas pelos romanos, a organização ainda ficou sendo a gentilícia. Consta no *Direito Consuetudinário Alamane* que o povo se estabeleceu por gens nos territórios conquistados ao Sul do Danúbio (*genealogiae*). A palavra *genealogia* é empregada no mesmo sentido das expressões ulteriores *marca* e comunidade rural (*Dorfgenossenschaft*). Recentemente, Kovalevski exprimiu a opinião de que essas *genealogiae* seriam grandes comunidades domésticas entre as quais a terra era dividida, e das quais saíram mais tarde as comunidades rurais. O mesmo pode ser dito a respeito da *fara*, termo com o qual os burgundos e os langobardos – duas tribos, uma de origem gótica, outra alto-alemã – designavam, talvez com exatidão, o que o *Direito Consuetudinário Alamane* chamava a *genealogia*. Se a comunidade doméstica aqui referida seria uma gens, é algo para ser ainda pesquisado.

Os documentos filológicos não resolvem nossas dúvidas quanto a ser dada, entre todos os germanos, a mesma denominação à gens, e qual seria ela. Etimologicamente, ao grego *genos* e ao latim *gens* correspondem o gótico *kuni* e o meio-alto-alemão *künne*, que são usados com a mesma acepção. O que nos recorda os tempos do direito materno é o fato de os termos designativos de mulher serem derivados da mesma raiz: em grego *gyne*, em eslavo *jena*, em gótico *quino*, em norueguês antigo *kona*, *kuna*. Conforme dissemos, entre os burgundos e os langobardos, encontramos a palavra *fara*, que Grimm faz derivar da raiz hipotética *fisan* (engendrar). Por mim, dá-la-ia como derivada, de modo mais natural, de *faran* (marchar, viajar, regressar), para designar uma fração compacta de uma

massa nômade, fração formada por parentes. Essa designação, no transcurso de vários séculos de migração, primeiro para o Leste e depois para o Oeste, pôde acabar por ser aplicada, gradualmente, à própria gens. Mais adiante, temos o gótico *sibja*, o anglo-saxão *sib*, o antigo alto-alemão *sippia*, *sippa*, estirpe (*sippe*). O escandinavo não nos dá mais do que o plural *siffar* (os parentes); o singular existe apenas como nome de uma deusa, Sif. Por fim, achamos ainda outra expressão no *Canto de Hildebrando*, onde há esta pergunta a Hadubrando: “Quem é teu pai entre os homens do povo... ou de que gens és?” (*Eddo huêlihhes cnuosles du sís*). Se existiu um nome geral germânico para a gens, deve ter sido o gótico *kuni*; não só por sua correspondência com os termos equivalentes nas línguas de mesma origem, mas, também, pelo fato de derivar-se de *kuni* a palavra *kuning* (*König*), que quer dizer rei, originalmente significando chefe de gens ou de tribo. *Sibja*, *Sippe* (estirpe) pode, ao que parece, ser deixada de lado; e *siffar*, em escandinavo, não apenas significa parentes consanguíneos como, ainda, parentes por afinidade, e portanto compreende pelo menos os membros de duas gens: não é, pois, um sinônimo de gens a palavra *sif*.

Tanto entre os germanos, quanto entre os mexicanos e os gregos, a ordem de batalha, quer se tratasse de esquadrão de cavalaria, quer de coluna de infantaria em forma de cunha, era integrada por corporações gentílicas. Quando Tácito diz “por famílias e estirpes”, tal expressão vaga é explicável pelo fato de que, em sua época, havia já muito tempo que a gens deixara de ser em Roma uma associação viva.

Um trecho de decisiva significação é aquele em que Tácito diz que o irmão da mãe considera seu sobrinho como se fosse filho seu; alguns pensam até ser mais estreito e sagrado o vínculo de sangue entre tio materno e sobrinho do que entre pai e filho, de sorte que, quando se exigem reféns, o filho da irmã é considerado uma garantia muito maior do que o próprio filho daquele a quem se quer comprometer. Temos aqui uma relíquia viva da

gens organizada segundo o direito materno, quer dizer, primitiva, e que é descrita como algo que distingue particularmente os germanos.⁶² Quando os membros de uma gens desse tipo davam seu próprio filho como garantia de uma promessa solene, e quando esse filho era vítima da violação do tratado por seu pai, o pai não tinha que prestar contas a ninguém; mas, se o sacrificado era o filho de uma irmã, o sacrifício constituía uma violação do mais sagrado direito da gens – o parente gentílico mais próximo, a quem incumbia, antes de todos os outros, a proteção do menino ou rapaz, era considerado como culpado de sua morte. Ou ele não fazia a entrega do refém, ou, feita a entrega, estava obrigado a cumprir o tratado. Se não encontrássemos qualquer outro traço da gens entre os germanos, essa única passagem seria para nós prova suficiente.

Ainda mais decisiva por ser de uns 800 anos depois, é uma passagem da *Völuspá*, antigo canto escandinavo sobre o crepúsculo dos deuses e o fim do mundo. Nessa *Visão da Profetisa*, na qual existem elementos cristãos intervenientes (segundo está hoje demonstrado por Bang e Bugge), durante a descrição da corrupção geral, prelúdio da grande catástrofe, diz o seguinte:

Broedhr munu berjask	ok at bönum verdask;
munn <i>systrungar</i>	sifjum spilla.

⁶² Os gregos conheciam apenas pela mitologia da época heróica a natureza íntima (proveniente do tempo do matriarcado) do vínculo entre tio materno e sobrinhos, que se encontra em certo número de povos. Segundo Diodoro (IV, 34), Meleagro mata os filhos de Téstio, irmão de sua mãe Altéa; esta vê no ato um crime tão imperdoável que maldiz o assassino (seu próprio filho), desejando-lhe a morte. “Diz-se que os deuses atenderam àquilo por que clamava e puseram fim à vida de Meleagro.” De acordo com o mesmo Diodoro (IV, 44), os argonautas, comandados por Hércules, invadiram a Trácia e ali encontraram Fineu, que, instigado por sua segunda mulher, maltratava os dois filhos que tivera da primeira, Cleópatra, a boréada. Entre os argonautas havia alguns boréadas, irmãos de Cleópatra, e, portanto, tios maternos das crianças maltratadas. Vieram logo em auxílio dos sobrinhos, libertando-os e matando seus guardiões

Os irmãos farão a guerra uns aos outros e assassinar-se-ão; e os *filhos das irmãs* romperão seus laços de parentesco.

Systrungar quer dizer filho da irmã da mãe; e o repúdio a essa vinculação por parte de filhos de duas irmãs era considerado pelo poeta como algo mais grave do que o crime de fratricídio. É isso que está realçado pelo uso da palavra *systrungar*, em lugar de *syskina-born* (filhos de irmãos e irmãs), com o que se revela a intenção de frisar o parentesco por linha materna e não de atenuar a sua importância. Assim, mesmo no tempo dos *vikings*, quando a *Völuspá* foi composta, a recordação do matriarcado subsistia na Escandinávia.

Já nos tempos de Tácito, entre os germanos (pelo menos entre os que ele conheceu mais de perto), o direito materno tinha sido substituído pelo paterno; os filhos herdavam do pai e, na falta deles, herdavam os irmãos e os tios, de linha materna ou paterna. A admissão do irmão da mãe à herança está ligada à sobrevivência do costume que acabamos de recordar e prova o quão recente era então o direito paterno entre os germanos. Encontram-se também traços do direito materno, mesmo mais tarde, em plena Idade Média. Segundo parece, naquela época não havia grande confiança no estabelecimento da paternidade, especialmente entre os servos; por isso, quando um senhor feudal reclamava a uma cidade algum servo seu fugido (em Augsburg, Basileia e Kaiserslauten, por exemplo), era preciso que a condição civil do mesmo fosse confirmada sob juramento por seis de seus mais próximos parentes consanguíneos – e todos eles por linha materna (Maurer, *O regime das cidades*,⁶³ p. 281).

Outro resquício do matriarcado agonizante era o respeito, quase incompreensível para os romanos, que os germanos devotavam ao sexo feminino. As donzelas jovens das famílias nobres eram

⁶³ [G. L. Maurer, *Geschichte der Städteverfassung in Deutschland*, Bd. I/IV, Erlangen, 1869-1871.]

tidas como os reféns mais seguros nos tratos com os germanos. A ideia de que suas mulheres e suas filhas pudessem permanecer cativas ou ser transformadas em escravas lhes era verdadeiramente terrível, e era aquilo que mais açulava a sua coragem nas batalhas. Consideravam a mulher como sagrada e com dons proféticos, e prestavam atenção aos conselhos delas, inclusive nos assuntos mais importantes. Assim, Veleda, a sacerdotisa bructeriana das margens do Lippe, foi a arma da insurreição batava, em que Civilis, à frente dos germanos e dos belgas, fez vacilar toda a dominação romana na Gália. A autoridade da mulher parece indiscutível na casa; é verdade que lhe competiam todos os afazeres domésticos, para os quais ela contava apenas com a ajuda dos velhos e das crianças, enquanto os homens em idade viril caçavam, bebiam ou não faziam nada. Isso diz Tácito; mas, como não diz quem lavrava a terra e declara expressamente que os escravos se limitavam a pagar um tributo, sem prestação pessoal de serviço, omite, provavelmente, que o pouco trabalho exigido pelo cultivo do solo tinha de ser realizado pelos homens adultos.

Conforme verificamos há pouco, sua forma de matrimônio era a sindiásmica, aproximando-se cada vez mais da monogamia. Não era ainda a monogamia estrita, pois que aos grandes era permitida a poligamia. Em geral (e ao contrário do que se passava entre os celtas), zelava-se pela castidade das jovens – e Tácito fala com verdadeiro entusiasmo da indissolubilidade conjugal imperante entre os germanos. Indica o adultério por parte da mulher como razão única que autorizava o divórcio. Mas seu livro tem muitas lacunas, aqui, e revela em demasiado evidente preocupação de servir de espelho de virtude para os corruptos romanos. O que há de certo é que, se os germanos em seus bosques foram tão notáveis padrões de virtude, bastou-lhes um ligeiríssimo contato com o exterior para se porem no nível do resto da Europa; sob Roma, perderam a rigidez dos costumes muito mais rapidamente que a língua germana. Basta ler Gregório de Tours. Está claro que nas

selvas virgens da Germânia não podiam imperar, como em Roma, os excessos refinados nos prazeres sensuais, e, portanto, nesse particular, eles guardavam uma certa superioridade de costumes relativamente aos romanos; mas nem por isso devemos atribuir-lhes quanto às coisas da carne uma continência que jamais prevaleceu como regra em povo algum.

O regime da gens deu origem à obrigação de herdar tanto as amizades quanto as inimizades do pai ou dos parentes, e também à compensação (*Wergeld*) no lugar da vingança de sangue por homicídio ou lesão corporal. Há não mais de uma geração, essa compensação (*Wergeld*) era considerada uma instituição exclusiva da Germânia; hoje ela é encontrada em centenas de povos, como uma forma atenuada da vingança de sangue, característica da gens. Entre os índios da América, a compensação coexiste com a obrigação da hospitalidade. Aliás, a descrição da maneira como os germanos exerciam a hospitalidade (Tácito, *Germania*, cap. 21) coincide até em suas minúcias com a descrição de Morgan relativa aos índios.

Hoje pertencem ao passado as acaloradas e intermináveis discussões quanto aos germanos de Tácito: se eles tinham repartido definitivamente as terras de trabalho e como deveriam ser interpretadas as passagens referentes a esse assunto. Desde que se demonstrou que em quase todos os povos existiu o cultivo da terra em comum pela gens, e mais adiante pela comunidade familiar comunista (o que César já observara entre os suevos), assim como a posterior divisão da terra pelas famílias individuais, com novas divisões periódicas; desde que se provou que essa redistribuição periódica da terra foi mantida, em certas comarcas da Alemanha, até os nossos dias, é inútil desperdiçarmos tempo e palavras com o tema. Se, do cultivo da terra em comum, tal como é descrito por César entre os suevos (não há entre eles, diz, nenhuma espécie de campos divididos ou particulares), passaram os germanos, nos 150 anos que se seguiram àquela época, ao cultivo individual com

partilha anual do solo, isso é um grande progresso, sem dúvida; mas cremos ser impossível a passagem à plena propriedade privada do solo, sem qualquer intervenção estranha, num tão breve período. Limito-me a ler em Tácito, pois, apenas estas palavras: “Trocam (ou redividem) a cada ano as terras cultivadas, e além disso lhes ficam muitas terras comuns.” Essa é a etapa da agricultura e da apropriação do solo, que corresponde exatamente à gens do tempo dos germanos.

Deixo o parágrafo anterior tal como se encontra nas três edições precedentes deste livro, sem modificá-lo em nada. Desde que foi escrito, no entanto, o assunto assumiu outro aspecto. A partir da demonstração, por Kovalevski (ver p. 54),⁶⁴ da existência muito difundida – senão geral – da comunidade doméstica patriarcal como fase intermediária entre a família comunista matriarcal e a isolada família moderna, já não se pergunta, como desde Maurer até Waitz, se a propriedade do solo era coletiva ou particular; o que hoje se indaga é qual era a *forma* da propriedade coletiva. Não há dúvida de que entre os suevos existiam, no tempo de César, não só a propriedade coletiva da terra como também o cultivo desta em comum. Ainda se há de discutir por algum tempo se a unidade econômica era a gens, a comunidade doméstica, ou um grupo consanguíneo comunista intermediário entre as duas; ou se os três grupos coexistiam segundo as condições do solo. Kovalevski, porém, afirma que a situação descrita por Tácito não implica em comunidade rural ou *marca*, e sim em comunidade doméstica – da qual haveria de sair mais adiante, como consequência do aumento de população, a comunidade rural.

De acordo com esse ponto de vista, os germanos, nos territórios que ocupavam ao tempo dos romanos, e no que depois tomaram aos romanos, não estavam estabelecidos em povoados, e sim em

⁶⁴ [A página indicada por Engels é a da quarta edição em alemão. No presente livro, ver p. 79]

grandes comunidades familiares que compreendiam muitas gerações, e onde cultivavam uma extensão de terra correspondente ao número dos seus membros, deixando incultas as terras que serviam de limites com as propriedades vizinhas. O trecho de Tácito referente às trocas de solo cultivado, portanto, deveria ser entendido no sentido agronômico, já que a comunidade lavrava a cada ano certa extensão de terra e deixava em alqueive⁶⁵ ou até completamente baldias as terras cultivadas no ano anterior. Dada a pouca densidade da população, havia sempre terra sobrando, de modo que as disputas quanto a elas se tornavam desnecessárias. Só depois de séculos, a comunidade se veio a dissolver, quando o número dos seus membros cresceu tanto que já não era possível o trabalho comum nas condições de produção da época; os campos e os prados, até então comuns, foram divididos, pela forma já conhecida (em princípio temporária e depois definitivamente), entre as famílias individuais que se iam formando, ao passo que continuavam sendo de aproveitamento comum as florestas, os pastos e as águas.

Quanto à Rússia, esse processo evolutivo parece de todo comprovado historicamente. No que concerne à Alemanha, e em segundo lugar aos demais países germânicos, não se pode negar que essa é a hipótese que mais luz lança sobre os documentos e permite a mais razoável interpretação das fontes; é superior, certamente, à hipótese que faz remontar ao tempo de Tácito a comunidade rural. Os documentos mais antigos, por exemplo, o *Codex Laureschamensis*,⁶⁶ são melhor explicáveis pela comunidade de famílias do que pela comunidade rural ou *marca*. Por outro lado, nossa hipótese promove outras dificuldades e propõe novos problemas para os quais será preciso achar uma solução. Aqui,

⁶⁵ [Alqueive: terra deixada em repouso, para maior produtividade do solo nos plantios subsequentes.]

⁶⁶ [*Codex Laureschamensis*: coletânea de documentos (relacionada com informações históricas) do convento beneditino de Loch, perto de Worms, datando do século XII.]

só investigações posteriores serão decisivas. No entanto, não me posso furtar a dizer que, como grau intermediário, a comunidade familiar tem muitas probabilidades em seu favor na Alemanha, na Escandinávia e na Inglaterra.

Enquanto na época de César os germanos mal tinham chegado (e não de todo) a estabelecer-se em residências fixas, ao tempo de Tácito já se achavam estabelecidos há um século inteiro; em correspondência a isso é inegável o progresso na produção dos meios de existência. Viviam em casas de troncos, suas vestimentas eram ainda bastante primitivas, próprias de habitantes da floresta: um grosseiro manto de lã, peles de animais, e túnicas de linho para as mulheres e as pessoas de destaque. Sua alimentação se compunha de leite, carne, frutas silvestres e, como acrescenta Plínio, papas de farinha de aveia (ainda hoje esse é o prato nacional céltico na Irlanda e na Escócia). Sua grande riqueza era o gado, mas de qualidade inferior: os bois eram pequenos, de má aparência e sem chifres, e os cavalos eram ponezinhos, maus corredores. A moeda – só existia a moeda romana – era escassa e de pouco uso. Não trabalhavam o ouro ou a prata, nem lhes davam valor. O ferro era raro e, pelo menos nas tribos do Reno e do Danúbio, quase todo importado, pois não o extraíam eles mesmos. Os caracteres rúnicos (imitados de letras gregas ou latinas) constituíam um código secreto, usado apenas para feitiçarias religiosas. Ainda se usavam sacrifícios humanos. Em resumo: era um povo recém-passado da fase média à fase superior da barbárie. É inegável, contudo, que, ao contrário do que se passou com as tribos cujos territórios confinavam com os dos romanos, que tinham as maiores facilidades para importar produtos da indústria romana, as tribos do Nordeste, das margens do Mar Báltico, acabaram desenvolvendo uma indústria própria, metalúrgica e têxtil. As armas de ferro encontradas nos pântanos da Silésia (uma pesada espada de ferro, uma cota de malha, um elmo de prata etc., com moedas romanas de fins do século II) e os objetos metálicos de fabricação germana difundidos pela emigração, são

de um tipo de artesanato muito característico e de uma perfeição incomum, inclusive quando imitam, em seus começos, originais romanos. A emigração para o império romano civilizado pôs fim em toda parte a essa indústria indígena, exceto na Inglaterra. Os broches de bronze, por exemplo, mostram-nos com que uniformidade nasceram e se desenvolveram tais indústrias; os exemplares achados na Burgúndia, na Romênia e nas margens do Mar de Azov poderiam ter saldo da mesma oficina que os broches ingleses e suecos, e são sem dúvida de origem germânica.

A constituição dos germanos corresponde, igualmente, à fase superior da barbárie. Segundo Tácito, havia, em regra, o conselho dos chefes (*príncipes*), que decidia nos assuntos menos importantes e preparava os mais importantes para apresentá-los à votação pela assembleia do povo. Essa última, na fase inferior da barbárie – pelo menos entre os americanos, onde a pudemos encontrar – existe somente para a gens, e não para a tribo ou para a confederação de tribos. Os chefes (*príncipes*) distinguem-se ainda bastante dos caudilhos militares (*duces*), tal como entre os iroqueses. Os primeiros vivem já, em parte, de presentes honoríficos, o gado e os cereais com que os homenageiam os gentílicos; e quase sempre, como na América, são eleitos de uma mesma família. A passagem ao direito paterno favorece a transformação progressiva da eleição em direito hereditário, como na Grécia e em Roma, e, por conseguinte, a formação de uma família nobre em cada gens. A maior parte dessa velha nobreza dita tribal desapareceu com a imigração dos povos, ou pouco depois dela. Os chefes militares, por seu turno, eram escolhidos de acordo com a capacidade, independentemente da origem que tivessem. Atribuía-m-se-lhes parcos poderes, e deveriam influir sobretudo pelo exemplo; Tácito atribui expressamente aos sacerdotes o poder disciplinador no exército. O verdadeiro poder, de fato, era o da assembleia do povo, presidida pelo rei ou chefe da tribo. O povo decidia: murmurando, manifestava desaprovção; e, aclamando e fazendo barulho com as armas, demonstrava apro-

vação. A assembleia popular era também corte de justiça; perante ela eram apresentadas as demandas para serem resolvidas, e ela é que ditava a aplicação da pena de morte, cabível unicamente nos casos de covardia, traição contra o povo e luxúrias (*Wollust*) antinaturais. Nas gens e em outras subdivisões, igualmente, é a coletividade presidida por seu chefe que ministra justiça; o chefe, como nos primitivos tribunais germânicos, nunca pôde ser mais do que dirigente do processo e interrogador. Entre os germanos, a sentença sempre foi pronunciada por toda a coletividade.

Ao tempo de César, formaram-se as confederações de tribos. Em algumas já havia reis. Tal como entre os gregos e os romanos, o supremo comandante militar começou a aspirar à tirania, por vezes logrando-a. E embora esses usurpadores bem sucedidos jamais chegassem a exercer um poder absoluto, promoviam um processo de esgarçamento das ligações gentílicas. Enquanto que, em outros tempos, os escravos alforriados eram de condição social inferior (pois não podiam pertencer a gens alguma), junto aos novos reis apareceram escravos favoritos, que chegavam a ter frequentemente altos postos, riquezas e honrarias. O mesmo aconteceu depois da conquista do império romano, quando os chefes militares passaram a exercer um poder soberano sobre vastas extensões territoriais; entre os francos, os escravos e os libertos dos reis representaram um grande papel, primeiro na corte e depois no Estado – seus descendentes constituíram boa parte da nova aristocracia.

Uma instituição, em especial, favoreceu a implantação da monarquia: a dos corpos de tropa organizados por particulares. Já vimos como entre os peles-vermelhas americanos, paralelamente ao regime da gens, foram criadas companhias particulares para guerrear por sua própria conta e risco. Essas companhias adquiriram entre os germanos um caráter permanente. Um chefe guerreiro famoso reunia em torno dele um grupo de moços ávidos de botins; os moços obrigavam-se a ser-lhes leais, e o chefe a eles. Era o chefe quem providenciava o sustento da tropa, distribuía presentes e orga-

nizava uma hierarquia; formava uma escolta e uma tropa aguerrida para as expedições menores e instruía oficiais para as maiores. Por débeis que devam ter sido tais companhias – e na realidade assim eram, por exemplo, as expedições de Odoacro na Itália – foram, entretanto, o germe da derrocada da antiga liberdade popular, o que pôde ser comprovado durante a emigração dos povos e depois dela. Primeiro: porque favoreceram o aparecimento do poder real; segundo, porque – como advertiu Tácito – não se poderiam manter coesas senão por meio de contínuas guerras e expedições de rapina, que acabaram por servir-lhes de finalidade exclusiva. Quando o chefe da companhia não tinha nada que fazer na vizinhança, ia procurar, com suas tropas, entre outros povos, onde houvesse guerra e possibilidades de saque. As forças germanas auxiliares que, sob o emblema dos romanos, combateram os próprios germanos, estavam em parte compostas de companhias dessa espécie. Constituíam o embrião do *Landsknecht*,⁶⁷ vergonha e flagelo dos alemães. Depois da conquista do império romano, essas companhias particulares dos reis, com os servos e criados da corte romana, formaram o segundo elemento principal da futura nobreza.

Em geral, pois, as tribos alemãs reunidas em povos têm a mesma constituição dos gregos da época heroica e dos romanos do tempo dito dos reis: assembleias do povo, conselho dos chefes de gens e comandantes militares; estes ambicionando, já, chegar a um poder efetivamente real. Tal foi a constituição mais perfeita que a gens pôde produzir; era a organização típica da fase superior da barbárie. Na ocasião em que a sociedade ultrapassou os limites para os quais essa constituição era eficaz e suficiente, o regime gen-tílico se acabou. E, destruindo-se este, o Estado ocupou seu lugar.

⁶⁷ [De *Land*, país, e *Knecht*, servidor. O termo designava soldados alemães de infantaria, mercenários.]

VIII

A FORMAÇÃO DO ESTADO ENTRE OS GERMANOS

De acordo com Tácito, os germanos eram um povo bastante numeroso. Por César, formamos uma ideia aproximada da grandeza de população dos diferentes povos germanos: os *usípetes* e os *teuc-teros* da margem esquerda do Reno seriam 180 mil, incluídas nessa cifra as mulheres e as crianças. Por conseguinte, correspondiam a cerca de 100 mil indivíduos para cada povo,⁶⁸ número muito mais elevado, por exemplo, que o da totalidade dos iroqueses em seu apogeu, quando, contando embora menos de 20 mil pessoas, foram o terror de toda a vasta região compreendida entre os Grandes Lagos e o Ohio ou Potomac. Se assinalássemos em um mapa as regiões ocupadas pelos povos das margens do Reno, que só conhecemos melhor através de relatos que nos chegaram, de então, veríamos que cada um desses povos ocupa no mapa, mais ou menos, a superfície de um departamento prussiano, ou seja, uns 10 mil km² (182 milhas geográficas quadradas). A *Germania Magna*⁶⁹ dos romanos elevar-se-ia a 5 milhões de habitantes, população considerável para um grupo de povos bárbaros, mas extremamente reduzida para as

⁶⁸ Essa cifra é confirmada pela seguinte passagem de Diodoro da Sicília a respeito dos celtas gauleses: “Na Gália, vivem numerosos povos de força numérica desigual. Os maiores contavam 200 mil indivíduos e os menores, 50 mil”. (*Diodorus siculus*, V. 25). O que resulta numa média de 125 mil. Alguns povos gauleses, por força de seu maior desenvolvimento, tornaram-se indubitavelmente mais numerosos que os germanos.

⁶⁹ [*Germania Magna*: designação dos geógrafos romanos para o território, fora do domínio romano, entre o Reno e o Vistula.]

nossas atuais condições (10 habitantes por km², ou 550 por milha geográfica quadrada), e isso dando-lhe uma superfície de 500 mil km² e tomando para cada povo a média de 100 mil indivíduos, de que já falamos. É verdade que a cifra atribuída à população da *Germania Magna* não inclui todos os germanos existentes naquela época. Sabemos que ao longo dos montes Cárpatos, até a foz do Danúbio, viviam povos germanos de origem gótica – os *bastarnos*, os *peukinos* e outros – e eram tão numerosos que Plínio os considera a quinta tribo principal germânica. Esses povos, 180 anos antes de nossa era, serviam ao rei macedônio Perseu, como mercenários, e avançaram até as cercanias de Adrianópolis, nos primeiros anos do império de Augusto. Suponhamos que fossem um milhão – e assim teríamos, no princípio da era cristã, um total mínimo provável de 6 milhões de germanos.

Desde que fixou residência definitiva na Germânia, a população cresceu cada vez mais rapidamente; provam-no os progressos industriais a que já nos referimos. Os objetos descobertos nos pântanos da Silésia são do século III, a julgar pelas moedas romanas que os acompanham. Naquele tempo, portanto, já existiam nas margens do Báltico uma indústria metalúrgica e uma indústria têxtil desenvolvidas, já se comerciava ativamente com o império romano e já existia entre os ricos um certo luxo, tudo isso indicando maior densidade de população. Começa ainda, por aquela época, a ofensiva geral dos germanos em toda a linha do Reno, na fronteira fortificada romana e no Danúbio, desde o Mar do Norte até o Mar Negro, prova direta do constante aumento da população, que tendia a expandir-se territorialmente. A luta durou três séculos, durante os quais todas as tribos principais dos povos góticos (exceção feita aos godos escandinavos e aos burgúndios) avançaram até o sudeste, formando a ala esquerda da grande linha de ataque, no centro da qual os alto-alemães (herminões) conquistavam o alto Danúbio. E à direita, os istevões, agora chamados francos, conquistavam as demais terras ao longo do

Reno. Aos ingevões coube a conquista da Britânia. Nos fins do século V, o império romano, débil, exangue e impotente, estava aberto à invasão germânica.

Nos capítulos precedentes, estivemos junto ao berço da antiga civilização grega e romana; agora estamos junto a seu sepulcro. A plaina niveladora do domínio mundial romano havia passado, através de séculos, sobre toda a bacia do Mediterrâneo. Em todas as partes onde não houve a resistência do idioma grego, as línguas nacionais foram cedendo lugar a um latim corrompido; desapareceram as diferenças de nações, já não havia gauleses, iberos, lígures, nóricos – todos se tinham convertido em romanos. A administração e o direito romanos tinham dissolvido em toda parte as antigas uniões gentílicas, juntamente com os restos de independência local ou nacional. A nova e cintilante cultura romana⁷⁰ não oferecia compensação: não só não expressava qualquer nacionalidade como expressava até a falta de nacionalidade. É certo que existiam por toda parte elementos de novas nações: os dialetos latinos das diversas províncias se iam diferenciando cada vez mais, as fronteiras naturais que haviam determinado a existência, como territórios independentes, da Itália, da Gália, da Espanha e da África ainda subsistiam e se faziam sentir. Mas em lugar algum existia a força necessária para formar nações novas com tais elementos; em lugar algum existia vestígio de capacidade para se desenvolver, de energia para resistir, e isso sem falar propriamente de forças criadoras. A enorme massa humana daquele vastíssimo território tinha como único vínculo de coesão o Estado romano; e, com o tempo, este se havia tornado seu pior inimigo e seu mais cruel opressor. As províncias tinham arruinado Roma; a própria Roma que se tinha transformado em cidade de província como as outras, privilegiada mas não mais poderosa (*herrschend*) – já não era o centro do império universal, nem sede dos imperadores e governadores, que

⁷⁰ [*Das neugebackne Römertum*: literalmente, “a recentíssima romanidade”.]

residiam em Constantinopla, Treves e Milão. O Estado romano se tinha tornado uma máquina imensa e complicada, destinada exclusivamente à exploração dos súditos; impostos, prestações pessoais ao Estado e gravames de todas as espécies mergulhavam a massa do povo numa pobreza cada vez mais aguda. As extorsões dos governadores, dos fiscais e dos soldados reforçavam a opressão, tornando-a insuportável. Essa era a situação a que o Estado romano havia levado o mundo. No interior, um direito baseado na manutenção da ordem; no exterior, baseado na proteção contra os bárbaros – mas a ordem deles era pior que a pior desordem, e os bárbaros contra os quais os cidadãos estavam sendo protegidos eram esperados como salvadores.

Não menos desesperadoras eram as condições sociais. Nos últimos tempos da república, o domínio romano já estava reduzido a uma exploração sem escrúpulos das províncias conquistadas; o império, longe de suprimi-la, formalizou-a em lei. Quanto mais o império ia decaindo, mais subiam os impostos e taxas e maior era a desfaçatez com que os funcionários saqueavam e extorquiam. O comércio e a indústria nunca foram ocupações dos romanos, dominadores de povos. Foi na usura que excederam a todos os que os antecederam, como aos que vieram depois. O comércio que encontraram e que pôde conservar-se por algum tempo acabou perecendo pela extorsão oficial. Se alguma coisa ficou de pé, foi na parte grega, oriental, do império, da qual não falaremos no presente trabalho. O empobrecimento era geral; declínio do comércio, decadência dos ofícios manuais e da arte, diminuição da população; decadência das cidades; retrocesso da agricultura a um estágio mais atrasado – esse foi o resultado final do domínio romano no mundo.

A agricultura, o ramo decisivo da produção na antiguidade, era-o então mais do que nunca. Os imensos domínios (*latifundia*) que ocupavam, desde o fim da república, quase toda a superfície da Itália, eram explorados de duas maneiras: ou como pastos, onde a

população tinha sido substituída por gado ovino ou bovino, cuja criação exigia apenas um pequeno número de escravos, ou em fazendas, onde massas de escravos se dedicavam à horticultura em grande escala, em parte para prover de víveres os mercados das cidades, em parte para satisfazer o afã de luxo dos proprietários. Os grandes pastos foram conservados e até provavelmente ampliados, mas as fazendas e a horticultura se arruinaram por completo, em consequência do empobrecimento de seus donos e da decadência das cidades. A exploração dos latifúndios baseada no trabalho escravo já não era proveitosa, conquanto fosse, na época, a única forma viável de agricultura em grande escala. O cultivo em pequenas fazendas voltou a ser adotado, como única forma compensadora. Uns em seguida aos outros, os latifúndios foram divididos em lotes, que eram entregues a arrendatários hereditários, dos quais se cobrava certa quantidade de dinheiro, ou a *partiarii* (parceiros), mais administradores do que arrendatários, pois que recebiam por seu trabalho a sexta ou até a nona parte da produção anual. De preferência, no entanto, esses lotes eram entregues a colonos que pagavam um aluguel anual fixo. Tais colonos ficavam sujeitos à terra e podiam ser vendidos juntamente com os lotes; não eram propriamente escravos, mas tampouco eram livres – não podiam se casar com mulheres livres, e as uniões entre eles não eram tidas como matrimônios válidos e sim como um mero concubinato (*contubernium*), tal como entre os escravos. Foram os precursores dos servos medievais.

Tinha passado o tempo da antiga escravidão. Nem no campo, na agricultura em grande escala, nem nas manufaturas urbanas, ela dava qualquer proveito que valesse a pena; tinha desaparecido o mercado para os seus produtos. A agricultura em fazendolas e a pequena indústria, a que se tinha reduzido a gigantesca produção escravista dos tempos florescentes do império, já não tinha onde empregar numerosos escravos. Na sociedade não encontravam mais lugar senão os escravos domésticos e de luxo dos ricos. Contudo,

a escravidão agonizante ainda era suficientemente real para fazer considerar todo trabalho produtivo próprio de escravos e indigno de um romano livre – e todo mundo, na ocasião, era romano livre.

De um lado, portanto, vamos encontrar um crescente número de escravos supérfluos alforriados, carga de que seus donos queriam se desfazer; de outro lado, o aumento dos colonos e dos homens livres empobrecidos, análogos aos *poor whites*⁷¹ dos antigos Estados escravistas da América do Norte. O cristianismo não teve absolutamente nada a ver com a extinção gradual da escravidão. Durante séculos, compartilhou da escravidão no antigo império romano, e mais tarde nada fez para impedir o comércio de escravos por cristãos, ou por germanos, ao Norte, ou por venezianos, no Mediterrâneo, e nos últimos anos nada fez para impedir o comércio de escravos negros.⁷² A escravidão não compensava, e por isso morreu; mas, ao morrer, deixou atrás de si um espinho venenoso: o trabalho produtivo tornado ignóbil para os homens livres. O mundo romano estava num beco-sem-saída: a escravidão era economicamente inviável e o trabalho dos homens livres estava moralmente proscrito. A primeira não podia mais e o segundo não podia ainda ser a forma básica da produção social. Só uma revolução radical podia solucionar o problema.

A situação não era melhor nas províncias. A maior parte das informações que temos é referente à Gália; ali, junto aos colonos, existiam pequenos agricultores livres, que, para se resguardar das violências dos funcionários, magistrados e usurários, punham-se amiúde sob a proteção, sob o patronato de um poderoso. Essa precaução foi tomada não apenas por camponeses isolados, mas por comunidades inteiras, de tal sorte que, no século IV, os imperadores

⁷¹ [*Poor whites*: brancos pobres. Assim eram chamados os brancos empobrecidos e socialmente decaídos, nas regiões em que predominava o proletariado negro.]

⁷² Segundo o bispo Liutprando de Cremona, no século X, a principal indústria de Verdum, por conseguinte no Santo Império Alemão, era a fabricação de eunucos, que se exportavam muito proveitosamente para a Espanha, para os haréns dos mouros.

tiveram que promulgar diversos decretos proibindo essa prática. Mas que adiantava isso para os que buscavam proteção? O patrão lhes impunha a condição de transferirem para ele a propriedade das terras e, em compensação, lhes assegurava o usufruto vitalício das mesmas. A Santa Igreja reproduziu essa trapaça nos séculos IX e X, para maior glória de Deus e para o aumento de seus bens terrenos. É verdade que naquela época, por volta de 475, Salviano, bispo de Marselha, ainda se indignava com semelhante furto e contava que a opressão dos funcionários romanos e dos grandes proprietários de terras havia chegado a tal ponto que muitos “romanos” fugiram para regiões ocupadas pelos bárbaros, e nada atemorizava mais esses fugitivos do que virem a cair novamente sob a autoridade de Roma. Que, naqueles dias, muitos pais pobres vendiam seus filhos como escravos por causa da miséria, está provado por uma lei proibindo essa prática.

Por terem livrado os romanos de seu próprio Estado, os germanos lhes tomaram dois terços das terras e as repartiram entre si. A partilha se realizou conforme a ordem estabelecida na gens; e, como os conquistadores eram relativamente poucos, ficaram indivisas enormes extensões, parte delas como propriedade de todo o povo e parte como propriedade das diferentes tribos e gens. Dentro de cada gens, os campos agricultáveis foram divididos em partes iguais e distribuídos, por sorteio, entre as casas (lares). Não sabemos se depois foram feitas novas partilhas; de qualquer forma, esse costume logo se perdeu nas províncias romanas, transformando-se as parcelas distribuídas em propriedade privada alienável, alodial (*alod*). Os bosques e os pastos não foram divididos, ficaram para uso coletivo; tal medida e o modo de cultivar a terra repartida eram regulados pelo antigo costume e de acordo com a vontade de toda a coletividade. Quanto mais tempo a gens ficava estabelecida em seu campo, mais se confundiam germanos e romanos, e mais o caráter familiar da associação cedia lugar ao caráter territorial. A gens desapareceu na *marca* – mas nesta, no

entanto, são frequentemente encontrados vestígios do parentesco original de seus membros. Dessa forma, a organização gentílica se foi insensivelmente transformando em organização territorial, e assim ficou em condições de se adaptar ao Estado, pelo menos nos países onde se manteve a *marca* (ao Norte da França, na Inglaterra, Alemanha e Escandinávia). Apesar de tudo, persistiu o caráter democrático original das organizações gentílicas, e com ele uma arma na mão dos oprimidos, a qual atravessou, inclusive, o período da degeneração forçada da gens, e chegou até os tempos modernos.

A rápida desapareção do vínculo consanguíneo na gens foi devida ao fato de terem seus órgãos, na tribo e no povo, degenerado em consequência da conquista. Sabemos que a dominação exercida sobre os derrotados é incompatível com o regime da gens; e aqui a vemos em larga escala. Os povos germanos, donos das províncias romanas, tinham que organizar suas conquistas; mas as massas romanas não podiam ser absorvidas nas corporações gentílicas, nem podiam ser regidas pelo sistema dessas corporações. À frente dos órgãos locais da administração romana, conservados no princípio em grande parte, era preciso colocar, em substituição ao Estado romano, outro poder, que só poderia ser outro Estado. Os órgãos da gens tinham que se transformar em órgãos do Estado, e com notável rapidez, por força das circunstâncias. E o representante mais próprio do povo conquistador seria, seguramente, o chefe militar. A segurança interior e exterior do território conquistado estava a exigir que se reforçasse o comando militar. Havia chegado a hora de transformar esse comando em monarquia – e veio a transformação.

Vejamos o império dos francos. Nele, correspondeu aos povos sálios vitoriosos a posse absoluta não só dos vastos domínios do Estado romano, mas, também, de todos os demais imensos territórios ainda não divididos entre as grandes e pequenas comunidades regionais e as *marcas*, e, principalmente, de extensíssimas superfícies cobertas de bosques. A primeira coisa que fez o rei franco,

ao se transformar de supremo comandante militar em verdadeiro soberano, foi converter essas propriedades do povo em domínios reais, roubá-las ao povo e dá-las ou concedê-las em feudo às pessoas do seu séquito. Tal séquito, formado primitivamente por sua guarda militar pessoal e pelos subcomandantes do exército, foi logo ampliado com a inclusão de romanos (quer dizer, gauleses romanizados) que se tornaram rapidamente indispensáveis por sua educação, conhecimentos de escrita, latim vulgar e literário, bem como por seu conhecimento das leis do país, e, ainda, ampliado com a inclusão de escravos, servos e libertos, entre os quais o rei escolhia os seus favoritos. À maior parte dessa gente, em princípio, foram dados lotes de terra do povo; mais tarde, os lotes lhes foram cedidos, sob a forma de benefícios, outorgados em geral – nos primeiros tempos – enquanto o rei visse. E, dessa maneira, assentaram-se as bases de uma nobreza nova, às expensas do povo.

Mas isso não foi tudo. Em virtude de suas vastas dimensões, o novo Estado não podia ser governado por processos da antiga constituição gentílica. O conselho dos chefes, quando já não tinha sido suprimido há muito, não podia reunir-se em assembleia, e logo se viu substituído pelos que rodeavam assiduamente o rei. A antiga assembleia do povo foi formalmente mantida, mas transformada, cada vez mais, em simples reunião dos subcomandantes do exército e dos nobres recém-surgidos. Os camponeses livres donos de terra, que eram a massa do povo franco, foram arruinados e reduzidos à penúria pelas constantes guerras civis e pelas guerras de conquista – estas sobretudo durante o reino de Carlos Magno – tal como antes acontecera aos camponeses romanos, em fins do período republicano. Originariamente, os camponeses formaram todo o exército; depois da conquista das terras francas, constituíram seu núcleo. Nos começos do século XIX, porém, tinham chegado a uma tal situação de pobreza que, de cada cinco, apenas um deles dispunha dos apetrechos necessários para ir à guerra. Em lugar do exército de camponeses livres convocados pelo rei, apareceu um

exército integrado pelos vassallos da nova nobreza. Entre estes havia servos, descendentes daqueles camponeses que, em tempos idos, não haviam tido outro senhor que não o rei, e em tempos ainda mais distantes não haviam tido senhor algum, nem mesmo um rei. Sob os sucessores de Carlos Magno, completou-se a ruína dos camponeses francos, por força de guerras internas, em virtude da debilidade do poder real e das conseqüentes usurpações dos nobres – aos quais se vieram a juntar os condes designados por Carlos Magno para as comarcas, que desejavam tornar hereditárias as suas funções – e, finalmente, por causa das incursões dos normandos. Após 50 anos da morte de Carlos Magno, o império dos francos, incapaz de resistência, jazia aos pés dos normandos, como, quatro séculos antes, o império romano aos pés dos francos.

E não havia apenas a impotência externa, mas o mesmo acontecia com a ordem – ou melhor, desordem – social interna. Os camponeses francos livres viram-se numa situação análoga à de seus predecessores, os colonos romanos. Arruinados pelas guerras e pelos saques, viram-se obrigados a buscar a proteção da nova nobreza ou da Igreja, já que o poder real era demasiado débil para protegê-los; mas essa proteção lhes custava caro. Como tinha acontecido com os camponeses da Gália antes deles, tiveram que transferir a propriedade de suas terras ao senhor feudal, seu patrão, de quem tornavam a recebê-las em arrendamento, sob formas diversas e variáveis, mas sempre em troca de prestação de serviços e pagamento de tributos. Uma vez reduzidos a essa forma de dependência, perderam pouco a pouco a liberdade individual e, ao cabo de algumas gerações, a maior parte deles caíra na servidão. A rapidez com que desapareceu a camada dos camponeses livres está mostrada no registro cadastral de Irminon, da Abadia de Saint-Germain-des-Près, naquele tempo nos arredores e hoje dentro de Paris. Nos extensos campos da Abadia, abrangendo as terras próximas a ela, havia 2.788 lares, ao tempo de Carlos Magno, compostos quase que exclusivamente de francos com so-

brenomes germânicos. Deles, 2.080 eram colonos, 35 lides,⁷³ 220 escravos e apenas 8 eram camponeses livres! O costume pelo qual o patrão fazia com que o camponês lhe transferisse a propriedade, deixando-o unicamente com o usufruto vitalício da mesma, esse costume – denunciado como ímpio pelo bispo Salviano – era agora universalmente praticado pela Igreja, no trato com os camponeses. As prestações pessoais, cada vez mais generalizadas, modelavam-se em muitas de suas linhas gerais pela *angariae romana* (serviços compulsórios prestados ao Estado), como nas prestações pessoais impostas aos membros das *marcas* germânicas na construção de pontes e estradas, e em outros serviços de utilidade comum. Era como se, depois de quatro séculos, a massa da população tivesse voltado ao ponto de partida.

Entretanto, isso provava somente duas coisas: em primeiro lugar, que a organização social e a distribuição da propriedade no império romano agonizante correspondiam plenamente ao grau de produção contemporânea na agricultura e na indústria, e por isso eram inevitáveis; em segundo lugar, que o estado da produção não tivera avanços ou recuos de natureza essencial nos 400 anos subsequentes e, também por isso, produzia necessariamente a mesma divisão da propriedade e as mesmas classes sociais. Nos últimos séculos do império romano, a cidade havia perdido o seu domínio sobre o campo, e nos primeiros séculos da dominação germana ainda não o tinha recuperado. O fato indica um baixo grau de desenvolvimento da agricultura e da indústria. Tais condições gerais produziam necessariamente poderosos latifundiários e pequenos camponeses dependentes. As imensas experiências de Carlos Magno com suas famosas vilas imperiais, desaparecidas quase sem deixar vestígios, provam como era impossível enxertar em semelhante sociedade a economia latifundiária romana, à base do trabalho escravo, ou o novo cultivo em grande escala, utili-

⁷³ [Categoria social intermediária entre colonos e escravos.]

zando o trabalho servil. Essas experiências só foram prosseguidas nos conventos, e só foram proveitosas para eles; mas os conventos eram corporações sociais de caráter anormal, baseadas no celibato. Podiam realizar coisas excepcionais, mas, por isso mesmo, continuavam exceções.

Todavia, durante esses 400 anos, alguns progressos tinham sido feitos. Se, ao fim dos quatro séculos, encontramos quase as mesmas classes principais (*Hauptklassen*) que no começo, é verdade que os homens que constituíam essas classes haviam mudado. A antiga escravidão desaparecera, e o mesmo se dera com os homens livres empobrecidos que menosprezavam o trabalho por considerá-lo ocupação de escravos. Entre o colono romano e o novo servo, havia existido o camponês franco livre. A “lembrança inútil e luta inglória”⁷⁴ do romanismo decadente estavam mortas e enterradas. As classes sociais do século XIX não se haviam formado com a decadência de uma civilização agonizante e sim no trabalho de criação de uma civilização nova. A nova geração, tanto senhores como servos, se comparada com seus predecessores romanos, era uma geração de homens. As relações entre os poderosos latifundiários e os servos camponeses dependentes – relações que tinham sido para os romanos a forma da decadência irremediável do mundo antigo – foram, para a nova geração, o ponto de partida para um novo desenvolvimento. E, além disso, por improdutivos que esses 400 anos pareçam ter sido, nem por isso deixaram de produzir *um* grande resultado: as nacionalidades modernas, a refundição e a reorganização na Europa ocidental para a história iminente. Os germanos tinham, com efeito, revivificado a Europa e por isso a dissolução dos Estados no período germânico não levou ao jugo normando e sarraceno, e sim ao desenvolvimento dos benefícios e do patronato (proteção de um poderoso) até o feudalismo, e a um incremento tão intenso da

⁷⁴ [Citação de um verso de Goethe.]

população que, dois séculos depois, foi possível suportar sem maiores danos as rudes sangrias das cruzadas.

Que misterioso sortilégio era esse que permitiu aos germanos infundir uma força vital nova à Europa agonizante? Seria um poder milagroso e inato na raça germânica, como querem os nossos historiadores chauvinistas? De modo algum. Os germanos, sobretudo naquela época, formavam uma tribo ariana muito favorecida pela natureza e em pleno processo de vigoroso desenvolvimento. Mas não foram as qualidades nacionais específicas que rejuvenesceram a Europa, e sim – simplesmente – sua barbárie e sua constituição gentílica.

Sua capacidade e valentia pessoais, seu amor à liberdade e seu instinto democrático, que via nos assuntos públicos um assunto de cada um, em uma palavra, todas as qualidades que os romanos haviam perdido, as únicas com as quais seria possível formar, da lama do mundo romano, novos Estados e novas nacionalidades, eram apenas os traços característicos dos bárbaros da fase superior da barbárie, os frutos da sua constituição gentílica.

Se transformaram a forma antiga da monogamia, suavizaram a autoridade do homem na família e deram à mulher uma situação mais elevada do que a que ela conhecera no mundo clássico – o que foi que os tornou capazes de fazê-lo, senão sua condição de bárbaros, seus hábitos gentílicos, e a herança ainda viva dos tempos do direito materno?

Se foram capazes de preservar – pelo menos nos três países mais importantes (na Alemanha, na Inglaterra e no Norte da França) – uma parte do autêntico regime da gens, transplantando-o ao Estado feudal sob a forma comunitária das *marcas* (*Markgenossenschaften*), dando aos camponeses oprimidos, mesmo durante a mais cruel servidão medieval, uma coesão local e meios de resistência que não tiveram os escravos da antiguidade e não tem o proletariado moderno – a que se deve isso senão à sua barbárie, ao sistema exclusivamente bárbaro de colonização por gens?

E, por último, se conseguiram desenvolver e difundir universalmente a forma de servidão mitigada que haviam empregado em seu país natal, e que veio a substituir gradualmente a escravidão no império romano – uma forma que, como Fourier foi o primeiro a ressaltar, oferece aos oprimidos os meios para uma emancipação paulatina *como classe* (“fournit aux cultivateurs des moyens d’affranchissement *collectif et progressif*”),⁷⁵ superando assim em muito a escravidão, que permitia somente a alforria imediata do indivíduo, sem transições (a antiguidade não apresenta qualquer exemplo de supressão da escravidão por uma revolução vitoriosa), ao passo que os servos medievais iam conseguindo, aos poucos, sua emancipação como classe – a que se deve isso senão à sua barbárie, graças à qual não tinham ainda chegado à escravidão completa, quer na forma da antiga escravidão do trabalho, quer na forma da escravidão doméstica oriental?

Tudo que era força e vitalidade, naquilo que os germanos infundiram no mundo romano, vinha da barbárie. De fato, só bárbaros poderiam rejuvenescer um mundo senil que padecia de uma civilização moribunda. E a fase superior da barbárie, à qual tinham chegado e na qual estavam vivendo os germanos, era precisamente a mais propícia à promoção desse processo. Isso explica tudo.

⁷⁵ [Fornece aos cultivadores os meios de libertação *coletiva e progressiva*.]

IX

BARBÁRIE E CIVILIZAÇÃO

Acompanhamos o processo de dissolução da gens nos três grandes exemplos particulares dos gregos, romanos e germanos. Para concluir, pesquisaremos as condições econômicas gerais que na fase superior da barbárie minavam a organização gentílica da sociedade, e acabaram por fazê-la desaparecer, com a entrada em cena da civilização. Para isso, *O capital* de Marx vai nos ser tão necessário quanto o livro de Morgan.

Nascida a gens na fase média do estado selvagem, e desenvolvida na fase superior, ela alcançou seu apogeu, segundo nos permitem julgar os documentos de que dispomos, na fase inferior da barbárie. Por essa última, portanto, começaremos a nossa investigação.

Nela, onde os peles-vermelhas americanos vão-nos servir de exemplo, encontramos a constituição gentílica completamente desenvolvida. Uma tribo se divide em diversas gens, comumente em duas; com o aumento da população, cada uma das gens primitivas se subdivide em várias gens filhas, para as quais a gens-mãe persiste como fratria; a própria tribo se subdivide em várias tribos, em cada uma das quais, na maioria dos casos, vamos achar as antigas gens; uma confederação, pelo menos em certos casos, une as tribos aparentadas. Essa organização simples é inteiramente adequada às condições sociais que a engendraram. Não é mais do que um agrupamento espontâneo, capaz de dirimir todos os conflitos que possam nascer no seio da sociedade a que corresponde.

Os conflitos exteriores são resolvidos pela guerra, que pode resultar no aniquilamento da tribo, mas nunca em sua escravização. A grandeza do regime da gens – e também a sua limitação – é que nele não cabiam a dominação e a servidão. Internamente, não existem diferenças, ainda, entre direitos e deveres; para o índio, não existe o problema de saber se é um direito ou um dever tomar parte nos assuntos de interesse social, executar uma vingança de sangue ou aceitar uma compensação; tal problema lhe pareceria tão absurdo quanto a questão de saber se comer, dormir e casar é um dever ou um direito. Nem podia haver, na gens ou na tribo, divisão em diferentes classes sociais. E isso nos leva ao exame da base econômica dessa ordem de coisas.

A população fica muito dispersa e só é relativamente densa no local de residência da tribo, ao redor do qual se estende uma vasta região para a caça, à qual se segue a zona neutra de bosques protetores que separam as tribos umas das outras. A divisão do trabalho é absolutamente espontânea: só existe entre os dois sexos. O homem vai à guerra, incumbe-se da caça e da pesca, procura as matérias-primas para a alimentação, produz os instrumentos necessários para a consecução dos seus fins. A mulher cuida da casa, prepara a comida e confecciona as roupas: cozinha, fia e cose. Cada um manda em seu domínio: o homem na floresta, a mulher em casa. Cada um é proprietário dos instrumentos que elabora e usa: o homem possui as armas e os petrechos de caça e pesca, a mulher é dona dos utensílios caseiros. A economia doméstica é comunista, abrangendo várias e amiúde numerosas⁷⁶ famílias. O resto é feito e utilizado em comum, é de propriedade comum: a casa, as canoas, as hortas. É aqui e somente aqui que nós vamos encontrar “a propriedade fruto do trabalho pessoal”, que os juristas e economistas atribuem

⁷⁶ Sobretudo nas costas norte-ocidentais da América (ver Bancroft). Entre os *haidas* do arquipélago da Rainha Carlota, podem encontrar-se núcleos de economia doméstica abrangendo até 700 pessoas, sob um só teto. Entre os *notkas*, tribos inteiras viviam sob o mesmo teto.

à sociedade civilizada e que é o último subterfúgio jurídico em que se apoia, hoje, a propriedade capitalista.

Mas não foi em todas as partes que os homens permaneceram nessa etapa. Na Ásia, encontraram animais que se deixaram domesticar e puderam ser criados no cativeiro. Antes, era preciso ir à caça para capturar a fêmea do búfalo selvagem; agora, domesticada, ela dava uma cria a cada ano e proporcionava, ainda por cima, leite. Certas tribos mais adiantadas – os árias e os semitas, e talvez os turanianos – fizeram da domesticação e da criação do gado a sua principal ocupação. As tribos pastoras se destacaram do restante da massa dos bárbaros. Essa foi a *primeira grande divisão social do trabalho*. Essas tribos pastoris não só produziam víveres em maior quantidade como também em maior variedade do que o resto dos bárbaros. Tinham sobre eles a vantagem de possuir mais leite, laticínios e carnes; além disso, dispunham de peles, lãs, couros de cabra, fios e tecidos, cuja quantidade aumentava à medida que aumentava a massa das matérias-primas. Isso tornou possível, pela primeira vez, o intercâmbio regular de produtos. Nas fases de evolução anteriores apenas podiam ser realizadas trocas ocasionais. É verdade que uma habilidade excepcional no fabrico de armas e instrumentos pode produzir uma divisão transitória de trabalho. Assim, foram encontrados em muitos lugares restos de oficinas para a fabricação de instrumentos de pedra, procedentes dos últimos tempos da Idade da Pedra. Os artífices que desenvolveram sua habilidade nessas oficinas hão de ter trabalhado por conta da comunidade, como fazem, ainda hoje, os artesãos das comunidades gentílicas da Índia. De qualquer modo, nessa fase de desenvolvimento, só podia haver troca no seio mesmo da tribo, e ainda assim em caráter excepcional. Mas quando as tribos pastoras se destacaram do resto dos selvagens, encontramos inteiramente formadas as condições necessárias para a troca entre membros de tribos diferentes e para o desenvolvimento e consolidação do comércio como uma instituição regular. Em princípio, as trocas se

fizeram entre as tribos através dos chefes gentílicos; mas quando os rebanhos começaram pouco a pouco a ser propriedade privada, a troca entre indivíduos foi predominando mais e mais, até chegar a ser a forma única. O principal artigo oferecido pelas tribos pastoras aos seus vizinhos era o gado; o gado chegou a ser a mercadoria pela qual todas as demais eram avaliadas, mercadoria que era recebida com satisfação em troca de qualquer outra; em uma palavra: o gado desempenhou as funções de dinheiro, e serviu como tal, já naquela época. Foi com essa necessidade e rapidez que se desenvolveu, no início mesmo da troca de mercadorias, a exigência de uma mercadoria que servisse de dinheiro.

A horticultura, provavelmente desconhecida dos asiáticos da fase inferior da barbárie, apareceu entre eles mais tarde, na fase média, como precursora da agricultura. O clima dos planaltos turanianos não permite a vida pastoril, a não ser com provisões de forragem para um longo e rigoroso inverno; foi preciso cultivar ali, portanto, os prados e os cereais. O mesmo pode ser dito das estepes situadas ao norte do Mar Negro. Mas, se em princípio o grão foi recolhido para o gado, não tardou a ser também um alimento para o homem. A terra cultivada continuou sendo propriedade da tribo, entregue em usufruto, primeiro à gens, depois às comunidades de famílias, e por último aos indivíduos. Estes devem ter tido certos direitos de posse – nada além disso.

Entre os avanços industriais dessa fase, há dois especialmente importantes: o primeiro é o tear, o segundo é a fundição de minerais e o trabalho com metais fundidos. O cobre, o estanho e o bronze – este, uma combinação dos dois primeiros – eram os mais importantes; com o bronze eram fabricados instrumentos e armas, que, entretanto, não podiam substituir os de pedra. Isso só seria possível com o ferro, mas ainda não se sabia de que modo consegui-lo. O ouro e a prata começaram a ser empregados em joias e enfeites, e provavelmente logo alcançaram valor bem mais elevado que o cobre e o bronze.

O desenvolvimento de todos os ramos da produção – criação de gado, agricultura, ofícios manuais domésticos – tornou a força de trabalho do homem capaz de produzir mais do que o necessário para a sua manutenção. Ao mesmo tempo, aumentou a soma de trabalho diário correspondente a cada membro da gens, da comunidade doméstica ou da família isolada. Passou a ser conveniente conseguir mais força de trabalho, o que se logrou através da guerra; os prisioneiros foram transformados em escravos. Dadas as condições históricas gerais de então, a primeira grande divisão social do trabalho, ao aumentar a produtividade deste, e por conseguinte a riqueza, e ao estender o campo da atividade produtora, tinha que trazer consigo – necessariamente – a escravidão. Da primeira grande divisão social do trabalho, nasceu a primeira grande divisão da sociedade em duas classes: senhores e escravos, exploradores e explorados.

Continuamos ignorando, até agora, quando e como os rebanhos deixaram de ser propriedade comum da tribo ou da gens e passaram a ser patrimônio dos diferentes chefes de família; mas a mudança, no essencial, deve ter ocorrido nessa fase. E, com a aparição dos rebanhos e outras riquezas novas, operou-se uma revolução na família. O providenciar a alimentação fora sempre assunto do homem; e os instrumentos necessários para isso eram produzidos por ele e de sua propriedade ficavam sendo. Os rebanhos constituíam nova fonte de alimentos e utilidades; sua domesticação e sua ulterior criação competiam ao homem. Por isso, o gado lhe pertencia, assim como as mercadorias e os escravos que obtinha em troca dele. Todo o excedente deixado agora pela produção pertencia ao homem; a mulher tinha participação no consumo, porém não na propriedade. O “selvagem” – guerreiro e caçador – se tinha conformado em ocupar o segundo lugar na hierarquia doméstica e dar precedência à mulher; o pastor, mais “suave”, envaidecido com a riqueza, tomou o primeiro lugar, relegando a mulher para o segundo. E ela não podia reclamar. A divisão do trabalho na família havia sido a base para a distribuição

da propriedade entre o homem e a mulher. Essa divisão do trabalho na família continuava sendo a mesma, mas agora transtornava as relações domésticas, pelo simples fato de ter mudado a divisão do trabalho fora da família. A mesma causa que havia assegurado à mulher sua anterior supremacia na casa – a exclusividade no trato dos problemas domésticos – assegurava agora a preponderância do homem no lar: o trabalho doméstico da mulher perdia agora sua importância, comparado com o trabalho produtivo do homem; este trabalho passou a ser tudo; aquele, uma insignificante contribuição. Isso demonstra que a emancipação da mulher e sua equiparação ao homem são e continuarão sendo impossíveis, enquanto ela permanecer excluída do trabalho produtivo social e confinada ao trabalho doméstico, que é um trabalho privado. A emancipação da mulher só se torna possível quando ela pode participar em grande escala, em escala social, da produção, e quando o trabalho doméstico lhe toma apenas um tempo insignificante. Essa condição só pode ser alcançada com a grande indústria moderna, que não apenas permite o trabalho da mulher em grande escala, mas até o exige, e tende cada vez mais a transformar o trabalho doméstico privado em uma indústria pública.

A supremacia efetiva do homem na casa tinha posto por terra os últimos obstáculos que se opunham ao seu poder absoluto. Esse poder absoluto foi consolidado e eternizado pela queda do direito materno, pela introdução do direito paterno e a passagem gradual do matrimônio sindiásmico à monogamia. Mas isso abriu também uma brecha na antiga ordem gentílica: a família individual tornou-se uma potência e levantou-se ameaçadoramente frente à gens.

O próximo passo de progresso é o que nos leva à fase superior da barbárie – período em que todos os povos civilizados viveram sua época heroica; período da espada de ferro, mas também do arado e do machado de ferro. Ao pôr esse metal a seu serviço, o homem se fez dono da última e mais importante das matérias-primas que tiveram, na história, um papel revolucionário; a última,

se excetuarmos a batata. O ferro tornou possível a agricultura em grande escala e a preparação, para o cultivo, de grandes áreas de florestas; deu aos artesãos um instrumento cuja dureza e cujo fio jamais pedra alguma ou qualquer outro metal conhecido haviam podido ter. Tudo isso foi acontecendo aos poucos: o primeiro ferro era frequentemente mais mole do que o bronze. Por isso, foi lenta a desapareição das armas de pedra; machados de pedra ainda eram usados em combate no Canto de Hildebrando e até na batalha de Hastings, em 1066. O progresso, contudo, era irresistível, menos intermitente e mais célere. A cidade, encerrando casas de pedra ou de tijolo dentro das suas muralhas de pedra com torres e ameias, transformou-se na residência central da tribo ou da confederação de tribos. Isso marca um notável progresso na arquitetura, mas é também um sinal do perigo crescente e da necessidade de defesa. A riqueza aumentava com rapidez, mas sob a forma de riqueza individual; a arte de tecer, o trabalho com os metais e outros ofícios de crescente especialização, deram variedade e perfeição sempre maior à produção; a agricultura principiou a fornecer, além de cereais, legumes e frutas, azeites e vinhos, cuja preparação já tinha sido aprendida. Um trabalho tão variado já não podia ser realizado por um só indivíduo e se produziu a *segunda grande divisão social do trabalho*: o artesanato se separou da agricultura. O constante crescimento da produção e, com ela, da produtividade do trabalho aumentou o valor da força de trabalho do homem; a escravidão, ainda em estado nascente e esporádico na fase anterior, converteu-se em elemento essencial do sistema social. Os escravos deixaram de ser meros auxiliares e eram levados às dezenas para trabalhar nos campos e nas oficinas. Ao dividir-se a produção nos dois ramos principais – agricultura e ofícios manuais – surgiu a produção diretamente para a troca, a produção mercantil e com ela o comércio, não só no interior e nas fronteiras da tribo como também por mar. Tudo isso ainda estava pouco desenvolvido; os metais preciosos apenas

começaram a se converter na mercadoria-moeda preponderante e universal; mas as moedas ainda não eram cunhadas, os metais eram trocados por peso.

A diferença entre ricos e pobres veio somar-se à diferença entre homens livres e escravos; a nova divisão do trabalho acarretou uma nova divisão da sociedade em classes. A diferença de riqueza entre os diversos chefes de família destruiu as antigas comunidades domésticas comunistas, em toda parte onde estas ainda subsistiam; acabou-se o trabalho comum da terra por conta daquelas comunidades. A terra cultivada foi distribuída entre as famílias particulares, em princípio por tempo limitado, depois para sempre; a transição à propriedade privada completa foi-se realizando aos poucos, paralelamente à passagem do matrimônio sindiástico à monogamia. A família individual⁷⁷ principiou a transformar-se na unidade econômica da sociedade.

A crescente densidade da população exigiu maior união, tanto interna quanto externamente. Torna-se uma necessidade, em toda parte, a confederação de tribos consanguíneas, e logo a sua fusão; por isso, seus territórios se fundiram no território comum do povo. O chefe militar do povo – *rex, basileu, thiudans* – veio a tornar-se um funcionário permanente e indispensável. A assembleia do povo foi criada onde ainda não existia. O chefe militar, o conselho e a assembleia do povo constituíam os órgãos da democracia militar egressa da sociedade gentílica. E essa democracia era militar porque a guerra e a organização para a guerra eram, agora, funções regulares na vida do povo. As riquezas dos vizinhos excitavam a ambição dos povos, que já começavam a encarar a aquisição de riquezas como uma das finalidades precípua da vida. Eram bárbaros: o saque lhes parecia mais fácil e até mais honroso do que o adquirido pelo trabalho (*Erarbeiten*). A guerra, feita anteriormente apenas para vingar uma

⁷⁷ [*Einzelfamilie*, de *Einzel*, singular, individual. Algumas vezes também é traduzida por família nuclear. Trata-se, em todos os casos, da distinção entre a família comunitária anterior e a família patriarcal.]

agressão ou com o objetivo de ampliar um território que se tornara insuficiente, era empreendida agora sem outro propósito que o do saque, e se transformou em um negócio regular. Não era por acaso que se erigiam formidáveis muralhas em torno das novas cidades fortificadas; seus fossos eram o túmulo da gens e suas torres alcançavam já a civilização. Internamente, deu-se o mesmo. As guerras de rapina aumentavam o poder do supremo chefe militar e também dos chefes inferiores; a eleição habitual dos seus sucessores nas mesmas famílias, sobretudo a partir da introdução do direito paterno, passou gradualmente a ser sucessão hereditária tolerada em princípio, em seguida exigida, e finalmente usurpada; com isso, foram assentados os alicerces da monarquia e da nobreza hereditária. Dessa forma, os órgãos da constituição gentílica foram sendo arrancados de suas raízes populares, raízes na gens, na fratria e na tribo, com o que todo o regime gentílico acabou por se transformar em seu contrário: de uma organização de tribos para a livre regulamentação de seus próprios assuntos, fez-se uma organização para o saque e a opressão dos vizinhos; e, correspondentemente, seus órgãos deixaram de ser instrumentos da vontade do povo, convertendo-se em órgãos independentes, para dominar e oprimir seu próprio povo. Isso nunca teria sido possível se a cobiça das riquezas não houvesse dividido os membros da gens em ricos e pobres,

se as diferenças de propriedade no seio de uma mesma gens não tivessem transformado a comunhão de interesses em antagonismo entre os membros da gens (Marx)

e se o incremento da escravidão já não tivesse começado a fazer considerar o trabalho para ganhar a vida como algo para escravos, mais desonroso do que a pilhagem.

Chegamos aos umbrais da civilização, que se inicia por outro progresso na divisão do trabalho. No período inferior, os homens produziam somente para as suas necessidades diretas; as trocas reduziam-se a casos isolados e tinham por objeto os excedentes

obtidos por acaso. Na fase média da barbárie já nos defrontamos com uma propriedade em forma de gado, entre os povos pastores, e, quando os rebanhos são bastante grandes, com uma produção com excedente regular sobre o consumo próprio; ao mesmo tempo, verificamos uma divisão do trabalho entre os povos pastores e as tribos mais atrasadas, que não tinham rebanhos; e daí dois diferentes graus de produção coexistindo, o que implica em condições para uma certa regularidade de troca. A fase superior da barbárie nos traz uma divisão ainda maior do trabalho: a divisão entre a agricultura e o artesanato; e daí a produção cada vez maior de objetos fabricados diretamente para a troca, e a elevação da troca entre produtores individuais à categoria de necessidade vital da sociedade. A civilização consolida e aumenta todas essas divisões do trabalho já existentes, acentuando sobretudo o contraste entre a cidade e o campo (contraste que permitiu à cidade dominar economicamente o campo – como na antiguidade – ou ao campo dominar economicamente a cidade, como na Idade Média), e acrescenta uma terceira divisão do trabalho, peculiar a ela e de importância primacial, criando uma classe que não se ocupa da produção e sim, exclusivamente, da troca dos produtos: os *comerciantes*.

Até aqui, apenas a produção havia determinado os processos de formação de classes novas; as pessoas que tomavam parte nela se dividiam em diretores e executores, ou em produtores em grande e pequena escala. Agora, surge uma classe que, sem tomar absolutamente parte na produção, conquista a direção geral da mesma e avassala economicamente os produtores; uma classe que se transforma no intermediário indispensável entre dois produtores, e os explora a ambos. Sob o pretexto de poupar aos produtores as fadigas e os riscos da troca de produtos, de encontrar saída para os produtos até nos mercados mais distantes, tornando-se assim a classe mais útil da sociedade, forma-se uma classe de aproveitadores, uma classe de verdadeiros parasitas sociais, que, em compensação por seus serviços, na realidade insignificantes, retira a nata da pro-

dução nacional e estrangeira, concentra rapidamente em suas mãos riquezas enormes e adquire uma influência social correspondente a estas, ocupando, por isso mesmo, no decurso desse período de civilização, posição de mais e mais destaque, logrando um domínio sempre maior sobre a produção, até gerar um produto próprio: as crises comerciais periódicas.

É verdade que, no estágio de desenvolvimento que estamos analisando, a nascente classe dos comerciantes ainda não suspeitava das grandes coisas que lhe estavam reservadas. Mas se formou e se tornava indispensável – e isso era suficiente. Com ela, veio o *dinheiro-metal*, a moeda cunhada, novo meio para que o não produtor dominasse o produto e sua produção. Havia sido encontrada a mercadoria por excelência, que encerra em estado latente todas as demais, o instrumento mágico que se transforma, à vontade, em todas as coisas desejadas e desejáveis. Quem o possuía era dono do mundo da produção. E quem o possuiu antes de todos? O comerciante. Em suas mãos, o culto do dinheiro estava garantido. O comerciante tratou de tornar claro que todas as mercadorias, e com elas os seus produtores, deveriam prostrar-se ante o dinheiro. Provou de maneira prática que as demais formas de riqueza não passavam de quimeras, em face dessa genuína encarnação da riqueza como tal. De então para cá, nunca o poder do dinheiro se manifestaria com tanta brutalidade e violência primitiva como naquele período de sua juventude. Em seguida à compra de mercadorias por dinheiro, vieram os empréstimos, e com eles os juros e a usura. Nenhuma legislação posterior submete, de maneira tão dura e irremissível o devedor ao credor usurário, como o faziam as leis da antiga Atenas e da antiga Roma; e, nos dois casos, essas leis nasceram espontaneamente, sob a forma de direito consuetudinário, não sujeitas a outra compulsão que a economia.

Ao lado da riqueza em mercadorias e escravos, ao lado da riqueza em dinheiro, apareceu a riqueza em terras. A posse de parcelas do solo, concedida primitivamente pela gens ou pela tribo

aos indivíduos, fortalecera-se a tal ponto que a terra já podia ser transmitida por herança. O que nos últimos tempos eles exigiam antes de tudo era ficarem livres dos direitos que as comunidades gentílicas tinham sobre essas parcelas, direitos que para eles se tinham transformado em obstáculos. O obstáculo desapareceu, mas em pouco tempo também desaparecia a nova propriedade territorial. A propriedade livre e plena do solo significava não só a posse integral do mesmo, sem nenhuma restrição, como, ainda, a faculdade de aliená-lo. Essa faculdade não existiu quando o solo era propriedade da gens. Quando, porém, o obstáculo da propriedade suprema da gens e da tribo foi suprimido pelo novo proprietário, em caráter definitivo, se rompeu também o vínculo que unia indissolavelmente o proprietário ao solo. O que isso significava ensinou-lhe o dinheiro, que se inventou justamente ao tempo do advento da propriedade privada da terra. A terra, agora, podia tornar-se mercadoria, podia ser vendida ou penhorada. Logo que se introduziu a propriedade privada da terra, criou-se a hipoteca (vide Atenas). Tal como o heterismo e a prostituição pisam os calcanhares da monogamia, a hipoteca adere à propriedade imóvel. Não quiseste a plena, livre e alienável propriedade do solo? Pois aqui a tens. “Tu l’as voulu, Georges Dandin!”⁷⁸

Com a expansão do comércio, o dinheiro, a usura, a propriedade territorial e a hipoteca, progrediram rapidamente a centralização e a concentração das riquezas nas mãos de uma classe pouco numerosa, o que se fez acompanhar do empobrecimento das massas e do aumento numérico dos pobres. A nova aristocracia da riqueza acabou por isolar a antiga nobreza tribal, em todos os lugares onde não coincidiu com ela (em Atenas, em Roma e entre os germanos). E essa divisão de homens livres em classes, de acordo com seus bens,

⁷⁸ [Na comédia *Georges Dandin*, de Molière, o herói faz questão de casar-se com uma mulher de condições sociais superiores à sua, e, casando-se, é obrigado a suportar todas as extravagâncias da esposa. Um dia exclama para si mesmo: “Tu l’as voulu, Georges Dandin, tu l’as voulu!” (Tu quiseste, Georges Dandin, tu quiseste!). A frase tornou-se proverbial.]

foi seguida, sobretudo na Grécia, de um extraordinário aumento no número dos escravos,⁷⁹ cujo trabalho forçado constituía a base de todo o edifício social.

Vejam agora qual foi a sorte da gens no curso dessa revolução social. Ela era impotente diante dos novos elementos que se tinham desenvolvido sem o seu concurso. Sua primeira condição de existência era que os membros de uma gens ou de uma tribo estivessem reunidos no mesmo território e habitassem exclusivamente nele. Esse estado de coisas já tinha desaparecido há muito. Gens e tribos se achavam misturadas em toda parte; em toda parte, escravos, clientes e estrangeiros viviam no meio dos cidadãos. A vida sedentária somente alcançada em fins da fase média da barbárie via-se alterada com frequência pela movimentação e pelas mudanças de residência devidas ao comércio, bem como pela mudança dos ocupantes e pelas vendas das terras. Os membros das uniões gentílicas já não se podiam reunir para resolver assuntos comuns; a gens ocupava-se apenas de coisas secundárias, como festas religiosas, e com indiferença. Paralelamente às necessidades e interesses para cuja defesa se tinham formado e eram aptas as uniões gentílicas, a revolução nas relações econômicas e a consequente diferenciação social haviam criado novas necessidades e novos interesses, não só estranhos, mas até opostos, em todos os sentidos, à velha ordem da gens. Os interesses dos grupos de artesãos, nascidos da divisão do trabalho, as necessidades específicas da cidade, opostas às do campo, exigiam órgãos novos; mas cada um desses grupos se compunha de pessoas pertencentes às mais diversas gens, fratrias e tribos, e até de estrangeiros. Os novos órgãos, portanto, tinham que se formar necessariamente fora do regime gentílico, independentemente dele – e, pois, em detrimento do

⁷⁹ Veja-se na página 117 o total dos escravos em Atenas. Em Corinto, nos últimos tempos de grandeza da cidade, era de 460 mil: em Egina, de 470 mil: nos dois casos o número de escravos era de dez vezes o dos cidadãos livres. (Nota de Engels). [Engels dá a página da quarta edição em alemão. No presente livro, ver p. 150-151.]

mesmo. Em cada corporação gentílica, por sua vez, se fazia sentir esse conflito de interesses, que culminava quando se defrontavam pobres e ricos, usurários e devedores, dentro da mesma gens e da mesma tribo. A tudo isso, vinha juntar-se a população nova, estranha às associações gentílicas, que podia chegar a ser uma força no país (como aconteceu em Roma) e que, ao mesmo tempo, era bastante numerosa para poder ser admitida gradualmente nas estirpes e tribos consanguíneas. Em face dessa população, as uniões gentílicas figuravam como corporações fechadas, privilegiadas; a democracia primitiva, espontânea, transformara-se numa detestável aristocracia. Em uma palavra: a constituição da gens, fruto de uma sociedade que não conhecia antagonismos interiores, era adequada apenas para semelhante sociedade. Ela não tinha outros meios coercitivos além da opinião pública. Acabava de surgir, no entanto, uma sociedade que, por força das condições econômicas gerais de sua existência, tivera que se dividir em homens livres e escravos, em exploradores ricos e explorados pobres; uma sociedade em que os referidos antagonismos não só não podiam ser conciliados como ainda tinham que ser levados a seus limites extremos. Uma sociedade desse gênero não podia subsistir senão em meio a uma luta aberta e incessante das classes entre si, ou sob o domínio de um terceiro poder que, situado aparentemente por cima das classes em luta, suprimisse os conflitos abertos destas e só permitisse a luta de classes no campo econômico, numa forma dita legal. O regime gentílico já estava caduco. Foi destruído pela divisão do trabalho que dividiu a sociedade em classes, e substituído pelo *Estado*.

[aqui] Já estudamos, uma a uma, as três formas principais de como o Estado se erigiu sobre as ruínas da gens. Atenas apresenta a forma que podemos considerar mais pura, mais clássica: ali, o Estado nasceu direta e fundamentalmente dos antagonismos de classes que se desenvolviam no seio mesmo da sociedade gentílica. Em Roma, a sociedade gentílica se converteu numa aristocracia

fechada, em meio a uma plebe numerosa e mantida à parte, sem direitos mas com deveres; a vitória da plebe destruiu a antiga constituição da gens, e sobre os escombros instituiu o Estado, onde não tardaram a se confundir a aristocracia gentílica e a plebe. Entre os germanos, por fim, vencedores do império romano, o Estado surgiu em função direta da conquista de vastos territórios estrangeiros que o regime gentílico era impotente para dominar. Como, porém, a essa conquista não correspondia uma luta séria com a antiga população, nem uma divisão de trabalho mais avançada; como o grau de desenvolvimento econômico de vencidos e vencedores era quase o mesmo – e por conseguinte persistia a antiga base econômica da sociedade – a gens pôde manter-se ainda por muitos séculos, sob uma forma modificada, territorial, na constituição da *marca*, e até rejuvenescer durante certo tempo, sob uma forma atenuada, nas famílias nobres e patrícias dos anos posteriores, e mesmo em famílias camponesas, como em Dithmarschen.⁸⁰

O Estado não é pois, de modo algum, um poder que se impôs à sociedade de fora para dentro; tampouco é “a realidade da ideia moral”, nem “a imagem e a realidade da razão”, como afirma Hegel. É antes um produto da sociedade, quando esta chega a um determinado grau de desenvolvimento; é a confissão de que essa sociedade se enredou numa irremediável contradição com ela própria e está dividida por antagonismos irreconciliáveis que não consegue conjurar. Mas para que esses antagonismos, essas classes com interesses econômicos colidentes não se devorem e não consumam a sociedade numa luta estéril, faz-se necessário um poder colocado aparentemente por cima da sociedade, chamado a amortecer o choque e a mantê-lo dentro dos limites da “ordem”. Esse poder, nascido da sociedade, mas posto acima dela se distanciando cada vez mais, é o Estado.

⁸⁰ O primeiro historiador que teve ideia, pelo menos aproximada, da natureza da gens foi Niebuhr, e isso graças ao conhecimento que tinha da gens dithmársica, ao qual deve também os erros convencionais que não submeteu à crítica (Nota de Engels).

Distinguindo-se da antiga organização gentílica, o Estado caracteriza-se, em primeiro lugar, pelo agrupamento dos seus súditos *de acordo com uma divisão territorial*. As velhas associações gentílicas, constituídas e sustentadas por vínculos de sangue, tinham chegado a ser, como vimos, insuficientes em grande parte, porque supunham a ligação de seus membros a um determinado território, o que deixara de acontecer há bastante tempo. O território permanecera, mas os homens se haviam tornado móveis. Tomada a divisão territorial como ponto de partida, deixou-se aos cidadãos o exercício dos seus direitos e deveres sociais onde estivessem estabelecidos, independentemente das gens e das tribos. Essa organização dos súditos do Estado conforme o território é comum a todos os Estados. Por isso nos parece natural; mas, em capítulos anteriores, vimos como foram necessárias renhidas e longas lutas antes que em Atenas e Roma ela pudesse substituir a antiga organização gentílica.

O segundo traço característico é a instituição de uma *força pública*, que já não mais se identifica imediatamente com o povo em armas. A necessidade dessa força pública especial deriva da divisão da sociedade em classes, que impossibilita qualquer organização armada espontânea da população. Os escravos integravam, também, a população; os 90 mil cidadãos de Atenas só constituíam uma classe privilegiada em confronto com os 365 mil escravos. O exército popular da democracia ateniense era uma força pública aristocrática contra os escravos, que mantinha submissos; todavia, para manter a ordem entre os cidadãos, foi preciso também criar uma força de polícia, como falamos anteriormente. Essa força pública existe em todo Estado; é formada não só de homens armados como, ainda, de acessórios materiais, os cárceres e as instituições coercitivas de todo gênero, desconhecidos pela sociedade da gens. Ela pode ser pouco importante e até quase nula nas sociedades em que ainda não se desenvolveram os antagonismos de classe, ou em lugares distantes, como sucedeu em certas regiões e em

certas épocas nos Estados Unidos da América. Mas se fortalece à medida que exacerbam os antagonismos de classe dentro do Estado e à medida que os Estados contíguos crescem e aumentam de população. Basta-nos observar a Europa de hoje, onde a luta de classes e a rivalidade nas conquistas levaram a força pública a um tal grau de crescimento que ela ameaça engolir a sociedade inteira e o próprio Estado.

Para sustentar essa força pública, são exigidas contribuições por parte dos cidadãos do Estado: os *impostos*. A sociedade gentílica não teve ideia deles, mas nós os conhecemos muito bem. E, com os progressos da civilização, os impostos, inclusive, chegaram a ser poucos; o Estado emite letras sobre o futuro, contrai empréstimos, contrai *dívidas do Estado*. A velha Europa está em condições de nos falar, por experiência própria, também disso.

Donos da força pública e do direito de recolher os impostos, os funcionários, como órgãos da sociedade, põem-se então acima dela. O respeito livre e voluntariamente tributado aos órgãos do regime gentílico já não lhes basta, mesmo que pudessem conquistá-lo; veículos de um poder que se tinha tornado estranho à sociedade, precisam impor respeito através de leis de exceção, em virtude das quais gozam de uma santidade e uma inviolabilidade especiais. O mais reles dos beaguins do Estado civilizado tem mais “autoridade” do que todos os órgãos da sociedade gentílica juntos; no entanto, o príncipe mais poderoso, o maior homem público, ou general, da civilização pode invejar o mais modesto dos chefes de gens, pelo respeito espontâneo e indiscutido que lhe professavam. Este existia dentro mesmo da sociedade, aqueles veem-se compelidos a pretender representar algo que está fora e acima dela.

Como o Estado nasceu da necessidade de conter o antagonismo das classes, e como, ao mesmo tempo, nasceu em meio ao conflito delas, é, por regra, o Estado da classe mais poderosa, da classe economicamente dominante, classe que, por intermédio dele, se converte também em classe politicamente dominante e adquire novos meios

para a repressão e exploração da classe oprimida. Assim, o Estado antigo foi, sobretudo, o Estado dos senhores de escravos para manter os escravos subjulgados; o Estado feudal foi o órgão de que se valeu a nobreza para manter a sujeição dos servos e camponeses dependentes; e o moderno Estado representativo é o instrumento de que se serve o capital para explorar o trabalho assalariado. Entretanto, por exceção, há períodos em que as lutas de classes se equilibram de tal modo que o poder do Estado, como mediador aparente, adquire certa independência momentânea em face das classes. Nessa situação, achava-se a monarquia absoluta dos séculos XVII e XVIII, que controlava a balança entre a nobreza e os cidadãos; de igual maneira, o bonapartismo do primeiro império francês, e principalmente do segundo, que jogava com os proletários contra a burguesia e com esta contra aqueles. O mais recente caso dessa espécie, em que opressores e oprimidos aparecem igualmente ridículos, é o do novo império alemão da nação bismarckiana: aqui, capitalistas e trabalhadores são postos na balança uns contra os outros e são igualmente ludibriados para proveito exclusivo dos degenerados “junkers” prussianos.

Além disso, na maior parte dos Estados históricos, os direitos concedidos aos cidadãos são regulados de acordo com as posses dos referidos cidadãos, pelo que se evidencia ser o Estado um organismo para a proteção dos que possuem contra os que não possuem. Foi o que vimos em Atenas e em Roma, onde a classificação da população era estabelecida pelo montante dos bens. O mesmo acontece no Estado feudal da Idade Média, onde o poder político era distribuído conforme a importância da propriedade territorial. E é o que podemos ver no censo eleitoral dos modernos Estados representativos. Entretanto, esse reconhecimento político das diferenças de fortuna não tem nada de essencial. Ao contrário, revela até um grau inferior de desenvolvimento do Estado. A república democrática – a mais elevada das formas de Estado, e que, em nossas atuais condições sociais, vai aparecendo como uma necessidade cada vez mais iniludível, e é a única forma de Estado

sob a qual pode ser travada a última e definitiva batalha entre o proletariado e a burguesia – não mais reconhece oficialmente as diferenças de fortuna. Nela, a riqueza exerce seu poder de modo indireto, embora mais seguro. De um lado, sob a forma de corrupção direta dos funcionários do Estado, e nos Estados Unidos vamos encontrar o exemplo clássico; de outro lado, sob a forma de aliança entre o governo e a Bolsa. Tal aliança se concretiza com facilidade tanto maior quanto mais cresçam as dívidas do Estado e quanto mais as sociedades por ações concentrem em suas mãos, além do transporte, a própria produção, fazendo da Bolsa o seu centro. Tanto quanto os Estados Unidos, a nova república francesa é um exemplo muito claro disso, e a boa e velha Suíça também traz a sua contribuição nesse terreno. Mas, que a república democrática não é imprescindível para essa fraternal união entre Bolsa e governo, prova-o, além da Inglaterra, o novo império alemão, onde não se pode dizer quem o sufrágio universal elevou mais alto, se Bismarck, se Bleichröder. E, por último, é diretamente através do sufrágio universal que a classe possuidora domina. Enquanto a classe oprimida – em nosso caso, o proletariado – não está madura para promover ela mesma a sua emancipação, a maioria dos seus membros considera a ordem social existente como a única possível e, politicamente, forma a cauda da classe capitalista, sua ala da extrema esquerda. À medida, entretanto, que vai amadurecendo para a autoemancipação, constitui-se como um partido independente e elege seus próprios representantes e não os dos capitalistas. O sufrágio universal é, assim, o índice do amadurecimento da classe operária. No Estado atual, não pode, nem poderá jamais, ir além disso; mas é o suficiente. No dia em que o termômetro do sufrágio universal registrar para os trabalhadores o ponto de ebulição, eles saberão – tanto quanto os capitalistas – o que lhes cabe fazer.⁸¹

⁸¹ [Este é um dos parágrafos mais discutidos deste texto de Engels. No contexto do desenvolvimento do reformismo, mais claramente identificado com a Segunda Internacional na passagem do século XIX ao XX, a tensão entre o Estado democrático como a realização

Portanto, o Estado não tem existido eternamente. Houve sociedades que se organizaram sem ele, não tiveram a menor noção do Estado ou de seu poder. Ao chegar a certa fase de desenvolvimento econômico, que estava necessariamente ligada à divisão da sociedade em classes, essa divisão tornou o Estado uma necessidade. Estamos agora nos aproximando, com rapidez, de uma fase de desenvolvimento da produção em que a existência dessas classes não apenas deixou de ser uma necessidade, mas até se converteu num obstáculo à produção mesma. As classes vão desaparecer, e de maneira tão inevitável como no passado surgiram. Com o desaparecimento das classes, desaparecerá inevitavelmente o Estado. A sociedade, reorganizando de uma forma nova a produção, na base de uma associação livre de produtores iguais, mandará toda a máquina do Estado para o lugar que lhe há de corresponder: o museu de antiguidades, ao lado da roca de fiar e do machado de bronze.

De tudo que dissemos, infere-se, pois, que a civilização é o estágio de desenvolvimento da sociedade em que a divisão do trabalho, a troca entre indivíduos dela resultante, e a produção mercantil – que compreende uma e outra – atingem seu pleno desenvolvimento e ocasionam uma revolução em toda a sociedade anterior.

Em todos os estágios anteriores da sociedade, a produção era essencialmente coletiva e o consumo se realizava, também, sob um regime de distribuição direta dos produtos, no seio de pequenas ou grandes coletividades comunistas. Essa produção coletiva era levada a cabo dentro dos mais estreitos limites, mas ao mesmo tempo os produtores eram senhores de seu processo de produção e de seus produtos. Sabiam o que era feito do produto: consumiam-no, ele não saía de suas mãos. E, enquanto a produção se realizou sobre essa base, não pôde sobrepor-se aos produtores, nem fazer surgir

mais plena da emancipação política de que falava Marx em *Para a questão judaica* se contraporá com força à afirmação, ao final do mesmo parágrafo, de que é uma conquista do amadurecimento de classe do proletariado.]

diante deles o espectro de poderes alienados, como sucede, regular e inevitavelmente, na civilização.

Nesse modo de produzir, porém, foi-se introduzindo lentamente a divisão do trabalho. Minou a produção e a apropriação em comum, erigiu em regra dominante a apropriação individual, criando, assim, a troca entre indivíduos (já examinamos como, anteriormente). Pouco a pouco, a produção mercantil tornou-se a forma dominante.

Com a produção mercantil – produção não mais para o consumo pessoal e sim para a troca – os produtos passam necessariamente de umas para outras mãos. O produtor separa-se de seu produto na troca, e já não sabe o que é feito dele. Logo que o dinheiro, e com ele o comerciante, intervém como intermediário entre os produtores, complica-se o sistema de troca e torna-se ainda mais incerto o destino final dos produtos. Os comerciantes são muitos, e nenhum deles sabe o que o outro está fazendo. As mercadorias agora não passam apenas de mão em mão, mas também de mercado a mercado; os produtores já deixaram de ser os senhores da produção total das condições de sua própria vida, e tampouco os comerciantes chegaram a sê-lo. Os produtos e a produção estão entregues ao acaso.

Mas o acaso não é mais que um dos polos de uma interdependência, da qual o outro polo se chama necessidade. Na natureza, onde também parece imperar o acaso, faz muito tempo que pudemos demonstrar, em cada domínio específico, a necessidade imanente e as leis internas que se afirmam em tal acaso. E o que é certo para a natureza também o é para a sociedade. Quanto mais uma atividade social, uma série de processos sociais, escapam do controle consciente do homem, quanto mais parecem abandonados ao puro acaso, tanto mais as leis próprias, imanentes, do dito acaso se manifestam como uma necessidade natural. Leis análogas também regem as eventualidades da produção mercantil e da troca de mercadorias; frente ao produtor

e ao comerciante isolados, aparecem como forças alienadas e no início até desconhecidas, cuja natureza precisa ser laboriosamente investigada e estudada.

Essas leis econômicas da produção mercantil modificam-se de acordo com os diversos graus de desenvolvimento dessa forma de produção; mas todo o período da civilização, em geral, está regido por elas. Até hoje, o produto ainda domina o produtor; até hoje, toda a produção social ainda é regulada, não segundo um plano elaborado coletivamente, mas por leis cegas que atuam com a força dos elementos, em última instância nas tempestades dos períodos de crise comercial.

Vimos como, numa fase bastante primitiva do desenvolvimento da produção, a força de trabalho do homem se tornou apta para produzir consideravelmente mais do que era preciso para a manutenção do produtor, e como essa fase de desenvolvimento é, no essencial, a mesma em que nasceram a divisão do trabalho e a troca entre indivíduos. Não se demorou muito a descobrir a grande “verdade” de que também o homem podia servir de mercadoria, de que a força de trabalho do homem podia chegar a ser objeto de troca e consumo, desde que o homem se transformasse em escravo. Mal os homens tinham descoberto a troca e começaram logo a ser trocados, eles próprios. O ativo se transformava em passivo, independentemente da vontade humana.

Com a escravidão, que atingiu o seu mais alto grau de desenvolvimento sob a civilização, veio a primeira grande cisão da sociedade em uma classe que explorava e outra que era explorada. Esta não se manteve através de todo o período civilizado. A escravidão é a primeira forma de exploração, a forma típica da antiguidade; sucedem-na a servidão na Idade Média e o trabalho assalariado nos tempos modernos: são as três formas de avassalamento que caracterizam as três grandes épocas da civilização. A civilização faz-se sempre acompanhar da escravidão – de princípio franca, depois mais ou menos disfarçada.

O estágio da produção de mercadorias com que começa a civilização caracteriza-se, do ponto de vista econômico, pela introdução: 1. da moeda metálica (e, com ela, o capital em dinheiro), dos juros e da usura; 2. dos comerciantes como classe intermediária entre os produtores; 3. da propriedade privada da terra e da hipoteca; 4. do trabalho escravo como forma predominante na produção. A forma de família que corresponde à civilização e vence definitivamente com ela é a monogamia, o domínio do homem sobre a mulher, e a família individual como unidade econômica da sociedade. A força de coesão da sociedade civilizada é o Estado, que, em todos os períodos típicos, é sem exceção o Estado da classe dominante e, de qualquer modo, essencialmente uma máquina destinada a reprimir a classe oprimida e explorada. Também são características da civilização: por um lado, a fixação da oposição entre a cidade e o campo como base de uma divisão social do trabalho e, por outro lado, a introdução dos testamentos, por meio dos quais o proprietário pode dispor de seus bens ainda depois de morto. Essa instituição, que era um golpe direto na velha constituição gentílica, não foi conhecida em Atenas, mesmo no tempo de Solon; foi introduzida bastante cedo em Roma, mas ignoramos em que época.⁸² Na Alemanha, implantaram-na os padres, para que os cândidos alemães pudessem, sem dificuldade, deixar legados para a igreja.

Baseada nesse regime, a civilização realizou coisas de que a antiga sociedade gentílica jamais seria capaz. Mas as realizou pondo em movimento os impulsos e as paixões mais vis do homem

⁸² O *sistema dos direitos adquiridos* (*Das System der erworbenen Rechte*) de Lassale, em sua segunda parte, gira principalmente em torno da tese de que o testamento romano é tão antigo quanto a própria Roma, que “nunca houve uma época sem testamento” na história de Roma e que o testamento nasceu do culto aos mortos, muito antes da época romana. Lassale, como bom hegeliano da velha escola, não faz derivar as disposições do Direito Romano das relações sociais dos romanos e sim do “conceito especulativo” da vontade, chegando, assim, a essa afirmação inteiramente anti-histórica. Não se deve estranhar isso num livro que, em virtude desse mesmo conceito especulativo, chega à conclusão de que na herança romana a transmissão dos bens era uma questão meramente acessória. Lassale não se limita a crer nas ilusões dos juristas romanos, sobretudo da primeira fase: vai além delas (Nota de Engels).

e em detrimento das suas melhores disposições. A ambição mais vulgar tem sido a força motriz da civilização, desde seus primeiros dias até o presente; seu objetivo determinante é a riqueza, e outra vez a riqueza, e sempre a riqueza – mas não a da sociedade, e sim de tal ou qual mesquinho indivíduo. Se, na busca desse objetivo, a ciência tem-se desenvolvido cada vez mais e têm-se verificado períodos de extraordinário esplendor nas artes, é porque sem isso teriam sido impossíveis, na sua plenitude, as atuais realizações na acumulação de riquezas.

Desde que a civilização se baseia na exploração de uma classe por outra, todo o seu desenvolvimento se opera numa constante contradição. Cada progresso na produção é ao mesmo tempo um retrocesso na rendição da classe oprimida, isto é, da imensa maioria. Cada benefício para uns é necessariamente um prejuízo para outros; cada grau de emancipação conseguido por uma classe é um novo elemento de opressão para a outra. A prova mais eloquente a respeito é a própria criação da máquina, cujos efeitos, hoje, são sentidos pelo mundo inteiro. Se entre os bárbaros, como vimos, é difícil estabelecer a diferença entre os direitos e os deveres, com a civilização estabelece-se entre ambos uma distinção e um contraste evidentes para o homem mais imbecil, atribuindo-se a uma classe quase todos os direitos e à outra quase todos os deveres.

Mas não deve ser assim. O que é bom para a classe dominante deve ser bom para a sociedade, com a qual a classe dominante se identifica. Quanto mais progride a civilização, mais se vê obrigada a encobrir os males que traz necessariamente consigo, ocultando-os com o manto da caridade, enfeitando-os ou simplesmente negando-os. Em uma palavra: elabora-se uma hipocrisia convencional, desconhecida pelas primitivas formas de sociedade e pelos primeiros estágios da civilização, que culmina com a declaração de que a classe opressora explora a classe oprimida exclusiva e unicamente para o próprio benefício desta. E, se a classe oprimida não o reconhece, e até se rebela, isso, além do

mais, revela sua mais negra ingratidão para com seus benfeitores, os exploradores.⁸³

Para concluir, vejamos agora o julgamento da civilização por Morgan:

Desde o advento da civilização, chegou a ser tão grande o aumento da riqueza, assumindo formas tão variadas, de aplicação tão extensa, e tão habilmente administrada no interesse dos seus possuidores, que ela, a riqueza, *transformou-se numa força incontrolável*, oposta ao povo. *A inteligência humana vê-se impotente e desnorteada diante de sua própria criação*. Contudo, chegará um tempo em que a razão humana será suficientemente forte para dominar a riqueza e fixar as relações do Estado com a propriedade que ele protege e os limites aos direitos dos proprietários. Os interesses da sociedade são absolutamente superiores aos interesses individuais, e entre uns e outros deve estabelecer-se uma relação justa e harmônica. A simples caça à riqueza não é a finalidade, o destino da humanidade, a menos que o progresso deixe de ser a lei no futuro, como tem sido no passado. O tempo que transcorreu desde o início da civilização não passa de uma fração ínfima da existência passada da humanidade, uma fração ínfima das épocas vindouras. A dissolução da sociedade ergue-se, diante de nós, como uma ameaça; é o fim de um período histórico – cuja única meta tem sido a propriedade da riqueza – porque esse período encerra os elementos de sua própria ruína. A democracia na administração, a fraternidade na sociedade, a igualdade de direitos e a instrução geral farão despontar a próxima etapa superior da sociedade, para a qual tendem constantemente a experiência, a razão, e a ciência. *Será uma revivescência da liberdade, igualdade e fraternidade das antigas gens, mas sob uma forma superior* (Morgan, *A sociedade antiga*, p. 552).

⁸³ Tive a intenção de valer-me da brilhante crítica à civilização que se encontra esparsa nas obras de Charles Fourier, para expô-la paralelamente à de Morgan e à minha. Infelizmente, não tive tempo. Farei notar apenas que Fourier considerava a monogamia e a propriedade da terra como as instituições mais características da civilização, que ele chama uma guerra dos ricos contra os pobres. Em seu trabalho, já encontramos, também, uma apreciação profunda do fato de, em todas as sociedades defeituosas e cheias de antagonismos, as famílias individuais (“les familles incohérentes”) serem as unidades econômicas.

POSFÁCIO

INTRODUÇÃO À EDIÇÃO ESTADUNIDENSE*

Eleanor Burke Leacock

Tradução: María Gabriela Guillen Carías**

Em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, Engels esboça as sucessivas formas sociais e econômicas subjacentes à ampla extensão da história humana primitiva, conforme a humanidade obtinha domínio crescente sobre os recursos de subsistência. O livro foi escrito após a morte de Marx, mas é composto por anotações suas e de Engels, e tem como base a obra *A sociedade antiga*, publicada em 1877, do antropólogo Lewis Henry Morgan que, como Engels escreveu em 1884, “... à sua maneira, na América, descobriu de novo, a concepção materialista da história formulada por Marx 40 anos antes”. A contribuição de Marx e Engels à obra de Morgan foi a de dar mais precisão às suas implicações teóricas, particularmente com relação ao surgimento das classes e do Estado. Apesar do livro de Engels ter sido escrito muito antes de se acumular a maior parte do material atualmente disponível sobre a sociedade primitiva e a sociedade urbana antiga, os fundamentos de suas linhas gerais para a história permanecem válidas. Além disso, muitas questões levantadas pelo trabalho de Morgan e depois pelo

* Gostaria de agradecer aos colegas, Constance Sutton, Robert McC. Adams, e Martin Davis pelas úteis críticas dos esboços desta introdução. Agradeço também a Martha Livingstone pela sua ajuda no preparo deste manuscrito. Demais notas, no final do texto.

** Revisão da tradução: Miguel Makoto Cavalcanti Yoshida.

de Engels ainda são temas de calorosos debates entre antropólogos, enquanto que as implicações teóricas dessas questões ainda são objeto de interesse de acadêmicos marxistas em geral.

Morgan descreveu a evolução da sociedade em aproximadamente 560 páginas. O livro de Engels é bem mais conciso, resume o material de Morgan e focaliza de maneira precisa as principais diferenças entre sociedade primitiva e “civilização” com as suas classes e organização política inteiramente desenvolvidas. As questões tratadas por Engels estão dentro de três grandes eixos: a) estágios de desenvolvimento na história da humanidade; b) a natureza da sociedade primitiva com relação à propriedade, posição social, formas familiares e sistemas de descendência; c) o surgimento da produção de mercadorias, das classes baseadas na economia e do Estado. Uma quarta questão importante para a pesquisa antropológica contemporânea, mas apenas brevemente mencionada por Engels, envolve a organização social dos primatas e a sua relevância para a compreensão do homem primitivo. O trabalho de Engels dedicado a este tema, ainda que incompleto, “O papel do trabalho na transformação do macaco em homem” foi incluído como anexo a este volume.*

A sociedade antiga, de Morgan

A ideia central de *A sociedade antiga*, de Morgan, de que a história humana poderia ser definida em termos de “estágios” sucessivos já era algo antigo sugerido nos escritos gregos e chineses clássicos, e bem estabelecido no pensamento do século XIX. Entretanto, os teóricos nem sempre separaram os estágios na evolução da cultura como um todo – o pano de fundo dos eventos históricos – das sequências históricas específicas de uma única área. O historiador italiano, do início do século XVIII, Giovanni Battista Vico

* Este texto pode ser encontrado em: ANTUNES, R. *A dialética do trabalho*, São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 11-28.

propôs uma teoria dos ciclos históricos de natureza cultural, pois compreendiam tanto os componentes institucionais quanto ideológicos da sociedade. Contudo, estes ciclos estavam muito presos à história europeia para serem considerados “evolucionistas”. De acordo com a proposta de Vico, o estágio “divino” representado pela Grécia antiga deu lugar ao estágio “heroico” dos tempos clássicos, que foi suplantado pelo “estágio do homem” na Grécia moderna e no mundo Mediterrâneo. O ciclo se repetiu na Europa setentrional, com a Idade das trevas como “divino” e o Medieval como “heroico”, levando ao “estágio do homem” do século XVIII. Em suma, os períodos de Vico remetem à sequência posterior de Comte no desenvolvimento do conhecimento passando do “teológico”, pelo “metafísico” até o “científico”.

Os quatro primeiros estágios da história humana, propostos por Condorcet no fim do século XVIII, eram completamente culturais. O primeiro se caracterizava pela caça e pesca, o segundo pelo pastoreio, o terceiro pelo cultivo do solo e o quarto pelo comércio, ciência e filosofia. Estes últimos períodos eram, contudo, mais próprios da história europeia. Eles foram marcados pelo declínio de Roma, pelas Cruzadas, pela invenção da imprensa, pela Reforma Protestante e pelo estabelecimento da República Francesa. Na década de 1850, o antropólogo pioneiro Gustave Klemm, que coletou materiais etnográficos de sociedades ao redor do mundo, projetou os contornos do desenvolvimento humano, desde a sociedade igualitária nômade e de caçadores (“selvagem”), passando pela sociedade agrícola sedentária politicamente organizada e em grande parte dominada por instituições religiosas (“domesticação”), até as civilizações clássicas dos mundos árabe, grego, persa e romano (“liberdade”).

Não está claro o quanto Morgan estava diretamente familiarizado com escritos como estes, mas de qualquer modo, o seu interesse inicial não residia em reconstruir os principais períodos do desenvolvimento cultural. Em vez disso, a teoria da história

contida em *A sociedade antiga* emergiu de questões suscitadas por suas pesquisas empíricas. A descoberta de Morgan do que parecia ser um sistema incomum de nomear parentes, usado pelos índios iroqueses em seu Estado nativo de Nova York, contribuiu para desvelar o fato de que sistemas similares existiam independentemente e a centenas de quilômetros de distância. Isso o levou a coletar informações sobre sistemas de parentesco entre outros índios americanos, ao que ele agregou materiais de várias partes do mundo conseguidos por meio de correspondências com missionários, comerciantes e agentes governamentais.

Como resultado, obteve-se dados de uma variedade desconcertante de terminologias usadas para nomear parentes em diferentes sociedades. A primeira tentativa de Morgan em ordenar esse material foi repleta de dificuldades; o editor ao qual ele apresentou seu manuscrito o considerou insatisfatório. Com isso, Morgan desenvolveu uma teoria de estágios sequenciais no casamento representada por diversos sistemas terminológicos, proposta em seu livro *Systems of consanguinity and affinity of the human family* [*Sistemas de cosanguinidade e afinidade da família humana*], publicado em 1871. A hipótese, sobre a qual a sua teoria se baseava, de que os termos de parentesco representam relações *biológicas* reais ou possíveis foi substituída pela compreensão de que os significados literais dos termos biológicos são, frequentemente, secundários em relação a suas implicações *sociais*. Contudo, o trabalho de Morgan foi de imensa importância, não só para se formular os problemas no estudo comparativo das instituições sociais, mas também para abrir o caminho que resultaria, perto do fim da sua vida, na publicação de *A sociedade antiga*. A questão levantada por seu estudo sobre os sistemas de parentesco esteve sempre presente. Qual havia sido a sequência de formas institucionais na história primitiva do homem? Para Morgan, esse problema suscitava uma questão fundamental: qual era a base para o surgimento de formas sociais novas e sucessivas?

Morgan encontrou a resposta na interpretação darwiniana da evolução biológica. Ele estava familiarizado e muito interessado nos escritos de Herbert Spencer sobre evolução social, nos quais ele tratava da crescente complexidade, especialização e diferenciação das funções nas instituições sociais. Entretanto, Morgan encontrou a pista que estava procurando somente quando Darwin se apropriou do conceito Spenceriano de *adaptação* funcional e o interpretou como o mecanismo essencial por meio do qual sucessivas formas biológicas “superiores” tinham evoluído.

Morgan tinha dúvidas sobre a hipótese da evolução humana até conhecer Darwin e conversar com ele durante uma viagem pela Europa. Após esse encontro, escreveu que fora compelido a aceitar a “conclusão de que o homem tinha começado no fundo da escala e ascendeu até seu atual *status*”, e que a “luta pela existência” fez parte desse processo. (Assim como Darwin, ele entendeu que este termo conotava um processo de adaptação ativa, em vez da “agressividade” enfatizada pelo assim chamado “darwinismo social”). Morgan, então, declarou numa carta: “Penso que as épocas reais de progresso estão ligadas às artes da subsistência que incluem a ideia darwiniana da ‘luta pela existência’” (Resek, 1960, p. 99, 136-137). Na frase inicial de *A sociedade antiga*, ele diz que o processo de “ascensão” do homem se deu “através de lento acúmulo de conhecimento experimental”, isto é, através de invenções e descobertas – a contrapartida humana às adaptações físicas das espécies inferiores.

“Uma vez que é inegável que parcelas da família humana existiram no estado de selvageria”, continuou Morgan, “outras parcelas em estado de barbárie, e ainda outras parcelas em estado de civilização, parece que essas três condições distintas estão conectadas umas com as outras em uma sequência de progresso tanto natural quanto necessária”. Ele declarou que os responsáveis pelo desenvolvimento dos três estágios principais foram os “sucessivos modos de subsistência que surgiram em longos intervalos”. Ele

propôs sequências paralelas na história das instituições sociais, econômicas e políticas. Subentende-se que elas estavam estreitamente relacionadas a uma sequência econômica, apesar de Morgan chega a essa integração apenas em relação à transição da “barbárie” à “civilização”.

Aqui, então, estava a discussão das formas econômicas e sociais primitivas que Marx e Engels precisavam para complementar suas próprias investigações históricas. Na primeira declaração conjunta e plena de sua teoria da história materialista e dialética apresentada em *A ideologia alemã*, em 1846, Marx e Engels tinham esboçado “vários estágios de desenvolvimento na divisão do trabalho”. Já que “cada uma das fases da divisão do trabalho determina também as relações dos indivíduos entre si no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho”, esses estágios “são outras tantas formas diferentes de propriedade”. A propriedade “tribal” inicial abriu caminho para a “propriedade comunal e estatal antiga”, que por sua vez foi substituída pela terceira forma principal da propriedade pré-capitalista, “a propriedade feudal ou de estados” (Marx e Engels, 1970, p. 43-45). Em outro manuscrito, concluído uns 11 ou 12 anos mais tarde, Marx especulou sobre os diversos tipos de relações que prevaleciam em sociedades nas quais “o trabalhador é o proprietário e o proprietário trabalha” e sobre os processos pelos quais essas relações foram posteriormente dissolvidas ou transformadas (Marx, 1965, p. 96). Sua ênfase, no entanto, recaiu sobre as sociedades clássicas do mundo mediterrâneo e oriental, e nas sociedades primitivas da Europa setentrional. Morgan, por sua vez, forneceu não só dados que elucidaram nos desenvolvimentos no interior do longo período representado pela propriedade “tribal”, mas também material que iluminou os passos pelos quais a propriedade privada emergiu.

Tratava-se de uma enorme quantidade de dados. Morgan sempre esteve atento aos detalhes das formas e acontecimentos institucionais específicos. Ele evitou a prática comum do século

XIX de sustentar uma teoria com elementos fora do seu contexto cultural. Em vez disso, ele construiu sua exposição sobre análises detalhadas de culturas inteiras: australiana, iroquesa, asteca, grega e romana. A acusação, frequentemente reiterada, de que Morgan projetou um grandioso, porém mecânico esquema no qual ele enquadrava diversas culturas, só poderia ter sido feita por aqueles que leram apenas as primeiras páginas de *A sociedade antiga*. O foco de Morgan estava nos detalhes da organização social de sociedades específicas, nas implicações dos acontecimentos históricos, nos problemas originados pelas novas invenções e nos passos pelos quais novas relações emergiam. Certamente, as falhas de Morgan se expressam quando se tratava de finalizar suas intuições teóricas e de formulá-las de maneira coerente. Sua principal descoberta foi profunda e é enorme a riqueza de revelações obtidas na leitura do seu livro. No entanto, ele era e permaneceu essencialmente um acadêmico pragmático, perspicaz, mas sem compromisso com a teoria; com certeza não era um dialético, tampouco era consistente em seu materialismo. Coube a Engels, em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, analisar as questões críticas levantadas pelo trabalho de Morgan; definir claramente as características distintivas dos três principais estágios da história primitiva; esclarecer as relações entre a base de subsistência e a organização sociopolítica de sociedades primitivas e “civilizadas”; além de focalizar os momentos decisivos no surgimento das relações de classe e do Estado.

O conceito de estágios

A categorização de níveis sucessivos na integração da matéria, como um passo para o entendimento, é um pressuposto mais presente nas ciências naturais do que nas ciências sociais. As primeiras foram capazes, mais do que estas últimas, de se livrar da tentativa metafísica de colocar as “coisas” deste mundo nos seus legítimos lugares, e da desilusão decorrente de quando isso não

funciona. Por exemplo, é tido como certo que a existência de formas intermediárias entre plantas e animais não invalida as categorias “planta” e “animal”, mas aclara os mecanismos que operaram no desenvolvimento do último a partir do primeiro. Descobrir que uma baleia não é um peixe aprofunda a compreensão dos processos dos mamíferos. Em vez de colocar em dúvida a categoria “peixe”, a descoberta indica um nível funcional mais básico à categoria do que viver no mar. O fato de algumas sociedades de caçadores, coletores e pescadores terem adquirido formas institucionais, geralmente encontradas apenas com o desenvolvimento da agricultura, não invalida o significado de distinguir entre a coleta e a produção de alimentos. Ao contrário, um exame de tais sociedades aprofunda a compreensão de por que a distinção é significativa, e esclarece algumas das razões pelas quais, em geral, existem diferenças um tanto marcantes entre a organização social de caçadores-coletores e de simples agricultores.

Era lugar comum na antropologia americana, seguindo o empirismo antievolucionista associado ao nome de Franz Boas, questionar a sequência de estágios de Morgan, uma vez que muitos grupos, inclusive alguns que ele utilizou como exemplos, não se “enquadram” de fato em um estágio particular. Contudo, o próprio Morgan conhecia os limites de seu esquema, apresentado como “conveniente e útil”, mas “provisório”. Ele escreveu que gostaria de ter baseado as suas divisões principais nos “sucessivos modos de subsistência”, que para ele incluíam: 1. subsistência através de frutos e raízes disponíveis; 2. adição de peixe com o uso de fogo, e lenta adição de carne como parte permanente da dieta, particularmente após a invenção do arco e flecha; 3. dependência de cereais e plantas cultivados; 4. dependência de carne e leite de animais domesticados; e 5. “subsistência ilimitada” através do aperfeiçoamento de técnicas agrícolas, notadamente através do atrelamento do arado em animais domesticados. Contudo, ele não foi capaz de relacionar satisfatoriamente cada nova técnica a um estágio social.

Seu objetivo talvez buscasse precisão em demasia, e, além de tudo, ele trabalhava com dados limitados. “A pesquisa não avançou o suficiente nessa direção para fornecer a informação necessária”, escreveu ele, de modo que teve que recorrer a “outras invenções ou descobertas que produzissem provas de progresso suficientes para caracterizar o começo de sucessivos períodos étnicos”. Estas eram: subsistência através da pesca e o conhecimento do fogo (marcando a transição do período primevo de selvageria inferior para selvageria média), o arco e flecha (iniciando a selvageria superior), cerâmica (barbárie inferior), domesticação de animais e o uso de irrigação em agricultura (barbárie média), ferro (barbárie superior) e o alfabeto e a escrita (civilização).¹

Engels aceitou os critérios de Morgan, mas esclareceu e enfatizou a principal distinção entre os períodos da chamada “selvageria” e “barbárie”, cada qual tomado como um todo. O primeiro, escreveu ele, foi “o período no qual a apropriação pelo homem de produtos em seu estágio natural é predominante” e o posterior foi “o período durante o qual o homem aprende a criar animais domésticos e a praticar agricultura, além de adquirir métodos para aumentar o suprimento de produtos naturais por meio da atividade humana”. Essa distinção é agora comumente formulada pelos antropólogos como a diferença entre *coleta* e *produção* de alimento. Com a civilização, escreveu Engels, “o homem aprende uma aplicação mais avançada do trabalho aos produtos da natureza”. É “o período da indústria propriamente dita e da arte”. Depois de elaborar a partir da interpretação de Morgan e de adicionar material sobre as antigas sociedades germânicas e celtas na sua discussão sobre o surgimento das classes, da propriedade privada e do Estado, Engels afirma:

a civilização é o estágio de desenvolvimento da sociedade em que a divisão do trabalho, a troca entre indivíduos dela resultante, e a produção mercantil – que compreende uma e outra – atingem seu pleno desenvolvimento e ocasionam uma revolução em toda a sociedade anterior (p. 218).

Uma confusão um tanto primária, mas frequentemente negligenciada, tem implicado as discussões subsequentes sobre os “estágios” históricos. Há um fracasso generalizado em se distinguir a definição de estágios como um passo preliminar necessário para colocar questões significativas sobre um determinado período, instituição ou evento, daquela em que os próprios estágios são as respostas. “Estágios” definem as principais alternativas na estrutura das relações produtivas; eles fornecem um marco conceitual para o estudo do processo histórico. Colocar uma sociedade numa posição central ou transicional em relação a um ou mais estágios é um passo preliminar necessário para a indagação, e não uma camisa de força que a limita.²

Implicações políticas da teoria da evolução

A solução de problemas teóricos primordiais da ciência da sociedade, com certeza, não decorre naturalmente do acúmulo de tempo e esforço acadêmicos. A ciência social sempre foi incomodada pelas implicações políticas de uma ou outra teoria, e as hipóteses evolucionistas sempre despertaram respostas subjetivas e ambivalentes. O próprio Morgan não era radical, mas também não figurava entre os que utilizavam inferências extraídas do passado histórico apenas para justificar as instituições sociais contemporâneas. Ele realmente compartilhava da crença dos liberais estadunidenses do século XIX de que os Estados Unidos havia deixado o sistema de classes para trás, na Europa, e que era capaz de um progresso racional e contínuo, mas ele não via tal progresso como inevitável. Ele estava preocupado com a “corrida pela propriedade” à qual a sociedade parecia inclinada, e com a ameaça que isso representava. A propriedade – declarou ele – se tornara um poder ingovernável que poderia destruir a sociedade se não fosse reprimida. A impactante passagem na qual ele projetou a sua visão de futuro como “um renascimento, de forma superior, da liberdade, igualdade e fraternidade das *gens*

antigas”, é citado por Engels no final de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*.

Engels tornou mais nítidas as implicações da comparação que Morgan traçou entre comunidade primitiva e sociedade de classe, usando-a como um argumento a favor do socialismo. Consequentemente, as obras de Morgan e de Engels tiveram altos e baixos, e as opiniões sobre elas se modificavam de acordo com as transformações na atmosfera política. Apenas recentemente, acadêmicos soviéticos tem empreendido, de forma bastante séria, revisão crítica e debate renovados sobre alguns problemas da teoria evolucionista (*Soviet studies in history*, 1966). Nos círculos acadêmicos ocidentais, os conhecimentos de segunda mão (ou suposições) das ideias marxistas são vastos, mas as obras de Marx e de Engels raramente são lidas. A prática comum é apresentar como teoria marxista o espantinho do determinismo econômico para então derrubá-lo. Quando estudantes mais curiosos leem alguma obra de Marx e de Engels, eles comumente distorcem as ideias que colheram lá, uma vez que procuram modos de discurso aceitáveis para publicações, meio para se entrar de forma bem sucedida na comunidade acadêmica. *A sociedade antiga* de Morgan também é raramente lida, e quando mencionada nas aulas universitárias é frequentemente distorcida e rejeitada imediatamente. Outras confusões surgem quando acadêmicos bem intencionados empregam o nome de Morgan, ligeiramente mais aceitável, como um eufemismo para Marx (ou Engels), e cresce a suposição de que o pensamento deles era idêntico.

Depois que a Revolução Russa deu bases para a hipótese de Marx de um iminente “estágio” socialista da história, uma profusão de pesquisas tentou, ansiosamente, demonstrar que as instituições de classe, a propriedade privada, a família monogâmica como unidade econômica, e até mesmo o próprio Estado poderiam ser encontrados em todos os níveis da sociedade humana e que não havia qualquer “ordem” previsível na história da humanidade.

Nos Estados Unidos, estas pesquisas foram conduzidas na tradição da escola “histórica” associada ao nome de Franz Boas, que enfatizou a excepcionalidade da história individual de cada povo. Na Inglaterra, eles foram conduzidos sob a rubrica do “funcionalismo” que desacreditou o que se considerava uma inútil tentativa de encontrar as origens das instituições, e se voltou para análises “sincrônicas” de como as várias instituições se interrelacionam em uma determinada sociedade.

As batalhas travadas entre os adeptos da escola “histórica” e da escola “funcionalista”, e entre estes e os defensores remanescentes do “evolucionismo” eram, frequentemente, acaloradas. Um ecletismo pragmático e pouco formulado prevaleceu, no entanto, na maioria dos antropólogos. O rápido acúmulo de material sobre sociedades primitivas levantava infindáveis questões detalhistas que absorviam os interesses das pessoas e que lhes possibilitou evitar muitas questões teóricas mais amplas e as suas incômodas implicações. No final das contas, o ecletismo talvez não tenha sido uma desvantagem tão séria. O fato é que somente através de uma abordagem limitada, “evolucionismo”, “funcionalismo” e “historicismo” podem ser colocados em oposição. As preocupações funcionalistas são essenciais para uma teoria evolucionista plenamente formulada. A hipótese da relação básica entre a instituição econômica e as outras instituições é em si “funcional”. A teoria “evolucionista” toma os fatores econômicos como primários, mas certamente não nega os ajustes internos que ocorrem entre as várias partes do sistema social. Além disso, a “evolução” não pode ser estudada separadamente das histórias específicas das quais é o elemento teórico ou explanatório. Acontecimentos históricos podem ser descritos, mas não podem ser *entendidos* sem se recorrer a uma teoria mais ampla tal como a fornecida pelo “evolucionismo”.

As críticas à teoria evolucionista vêm enfatizando, caracteristicamente, a variabilidade infinita dos modos de vida específicos encontrados ao redor do mundo, cada qual produto histórico final

de acontecimentos e influências únicas. Contudo, o acúmulo de dados não registrou apenas a diversidade; pesquisas arqueológicas forneceram um panorama incontestável do desenvolvimento da humanidade de caçadores “selvagens” a agricultores “bárbaros” até às “civilizações” do antigo Oriente, como explicitou o acadêmico britânico V. Gordon Childe.³ Enquanto isso, os dados etnográficos esclarecem cada vez mais como as principais distinções entre os diferentes níveis produtivos das sociedades são os fundamentos das variações entre culturas individuais. Leslie White (1945, 1947), por muito tempo a principal voz da minoria “evolucionista”, discutiu esse ponto numa série de debates com Robert Lowie (1946), seu antagonista mais fecundo.⁴

Ao mesmo tempo, à medida que os materiais arqueológicos e etnológicos foram contribuindo para uma visão evolucionista da história do mundo, os acontecimentos mundiais forçaram uma mudança no clima intelectual. No Ocidente, as insuficiências da ciência social em face de questões sociais prementes e o desencantamento crescente com a pesquisa positivista ou puramente pragmática causaram um interesse renovado na teoria em geral, e na teoria marxista em particular. No mundo socialista, os monumentais problemas teóricos e práticos colocados pela transição do socialismo ao comunismo – frequentemente vistos como um processo por demais automático de mudança planejada – mostraram como uma perspectiva doutrinária da teoria marxista pode ser um grande obstáculo, e a urgência da necessidade do seu crescimento e expansão. Enquanto isso, os “povos primitivos” anteriormente estudados pelos antropólogos surgem como novas nações que procuram formas sociais e econômicas que coadunem tanto a tecnologia industrial quanto suas próprias tradições. Esse desenvolvimento torna ridículo tratar tais sociedades como enclaves isolados e encerrados em si mesmos, que podem ser descritos sem uma teoria dos efeitos econômicos sobre as estruturas sociais e políticas.

Tudo isso contribuiu para o crescimento de uma ativa e influente ala da antropologia estadunidense “neoevolucionista”, e para uma grande aceitação de que amplas tendências evolucionistas deram forma à história da humanidade.⁵ O resultado, contudo, não foi inteiramente benéfico. “Evolução” continua a possuir diferentes significados a depender de quem se consulta. Há um abismo entre a aplicação consciente da dialética à visão materialista da história e a forte corrente do determinismo econômico característico do evolucionismo contemporâneo nos Estados Unidos.⁶ Tampouco, a popular, mas teoricamente débil fórmula da evolução “multilinear” – uma suposta correção do espantinho da “evolução unilinear” atribuída a Morgan (e por decorrência a Marx e Engels) – tem esclarecido quaisquer problemas. Contudo, as condições estão pelo menos colocadas para uma redefinição e um reexame das questões. Alguns estudiosos consideraram seriamente os argumentos contra as hipóteses marxistas e, ao contrário de simplesmente reafirmar argumentos anteriores, eles contribuíram com novos dados e *insights* para a interpretação da história.

Comunismo primitivo

Os principais temas de debate levantados pela escola boasiana de antropologia estão relacionados à natureza e existência de uma coletividade primitiva. Morgan se referia a “liberdade, igualdade e fraternidade das ‘gens’ antigas” e escrevera que a “paixão” pela posse da propriedade não existiu nos estágios iniciais da sociedade. Ao definir as relações de produção predominantes em tais sociedades, Engels escreve que eram “essencialmente coletivas”, e que o “consumo se realizava, também, sob um regime de distribuição direta dos produtos, no seio de pequenas ou grandes coletividades comunistas.” (p. 218). A divisão de trabalho se dava unicamente pelo sexo, e a sociedade ainda não estava dividida em classes de exploradores e explorados. A posse da terra era em comum e a posse de ferramentas e utensílios era de quem diretamente os utilizava. A

organização política, prossegue Engels, não existia isolada do grupo social. Em comparação com o líder político que se situa “como algo que está fora e acima” da sociedade, o chefe gentílico “existia dentro mesmo da sociedade” (p. 215). A participação de todos os adultos nos assuntos públicos era um pressuposto; perguntar a um índio americano se assumir responsabilidades sociais seria seu “direito” ou seu “dever”, pareceria absurdo, escreve Engels, é o mesmo que perguntar “se comer, dormir e casar é um dever ou um direito” (p. 200).

A obra de Frank G. Speck postula – como uma suposta prova definitiva de que um estágio de comunismo primitivo não poderia ser demonstrado de fato – que os índios montagnais, caçadores da península do Labrador, dividiam suas terras em trechos ou “territórios de caça”, que, segundo Speck eram possuídos individualmente e que passavam de pai para filho. Para Speck (1926; e Eiseley, 1939), registros antigos da área indicam que assim se sucedia antes dos europeus invadirem o Novo Mundo, e uma revisão da literatura sobre outros povos caçadores lhe sugeriu que formas similares de posse da terra eram mundiais e antigas. Esta suposta descoberta tornou-se uma referência padrão em textos e periódicos antropológicos. Speck e Eiseley escreveram que tais descobertas “devem ser inevitavelmente perturbadoras para aqueles que, como Morgan e, atualmente, muitos russos, viam a cultura dos caçadores primevos como representante do estágio anterior ao desenvolvimento da instituição da ‘propriedade individualizada’” (1942, p. 238).

Contudo, o antropólogo canadense Diamond Jenness (1935, p. 4-41; 1937, p. 44), com base em seu trabalho entre os índios ojibwa e sekani questionou a hipótese de que territórios de caça mantidos privadamente fosse algo aborígene, assim como Julian Steward (1941, p. 501) que encontrou evidência de seu desenvolvimento tardio entre os carrier. Uma detalhada pesquisa documental e de campo pela presente autora (Leacock, 1954), entre os mesmos

índios com os quais Speck trabalhou, mostrou que o sistema de territórios de caça se desenvolveu de fato como resultado do comércio de peles, e que isso não envolvia posse efetiva da terra. Não se podia montar armadilhas perto do limite do território do outro, mas qualquer um podia abater animais de caça, pescar, colher madeira, frutos ou cortiça das árvores no território do outro, *contanto que esses produtos da terra fossem para uso e não para venda*. Um homem com necessidade de alimento, quando em território de caça de outro, podia matar até mesmo um castor, o mais importante animal para a produção de peles, mas não para vender sua pele. Um relato do padre Le Jeune, missionário jesuíta que passou o inverno com um grupo de índios montagnais durante o ano de 1632-1633, revela as práticas aborígenes dos índios em relação à terra. No verão, grupos relativamente numerosos se reuniam a beira de lagos e na foz de rios, e, no outono, eles se dividiam em pequenos bandos familiares que subiam o rio em direção do interior e se dispersavam amplamente no campo, para que um não fizesse o outro morrer de fome devido à superpopulação na mesma área. Contudo, eles mantinham contato suficiente para serem capazes de recorrer uns aos outros, caso necessitassem de ajuda (Leacock, 1954, p. 14-15).⁷

Outro argumento contra a existência de um estágio primitivo comunal na história humana surgiu pelo fato de várias diferenças hierárquicas e de *status* serem encontradas em sociedades displicentemente classificadas como “primitivas”. Em alguns casos, existem divisões dentro dos grupos sociais cujos nomes foram traduzidos por observadores antigos como “nobres”, “plebeus” e “escravos”. Dois pontos necessitam de esclarecimento aqui. Primeiro, é necessário fazer uma distinção entre a hierarquização social de espécie variada e um sistema de classes baseado nas diferentes relações no que toca às fontes básicas de subsistência e de produção; a hierarquia *per se* não indica a existência de classes. Como Fried coloca, em “sociedades hierárquicas”, marcas de prestígio não são “usadas para

adquirir alimento ou recursos produtivos”. Elas não “exprimem qualquer reivindicação privilegiada pelos recursos estratégicos nos quais a sociedade se baseia. Hierarquização pode existir e de fato existe na ausência de estratificação” (1967, p. 110).⁸

Em segundo lugar, o termo “primitivo” tem sido utilizado muito imprecisamente. Muitas sociedades na África Ocidental, no México e na área andina e na Polinésia, frequentemente classificadas como “primitivas”, estão, sem dúvida, muito distantes dos povos caçadores-coletores e horticultores. Embora seja difícil definir com precisão até que ponto surgiu, nessas áreas, uma classe considerável que era “não livre” no sentido de estar alienada dos tradicionais direitos à terra e aos produtos do seu trabalho, está claro, entretanto, que em muitos casos os povos estavam perto ou além do limiar da organização de classe e do Estado político. Ao ressaltar o fato de que Montezuma não era o imperador, tal como havia sido chamado pelos espanhóis, Morgan superestimou o igualitarismo asteca (1876). Ele também subestimou grandemente a complexidade da sociedade havaiana. Os havaianos, por não dominarem a cerâmica, se enquadraram no seu estágio de “selvageria”, ainda que bacias de madeira e cascas de coco fossem bastante úteis em sua economia agrícola altamente produtiva. Finalmente, Morgan considerou a sociedade africana “um caos étnico econômico de selvageria e bárbarie”, de uma maneira indesculpavelmente tosca, e não dispensou mais atenção à África. Engels se valeu de fontes originais nos seus capítulos sobre o Estado germânico, e estava familiarizado com o material das sociedades mediterrâneas clássicas e asiáticas; mas, salvo poucas exceções (Austrália era uma delas), ele não estava familiarizado com fontes primárias de povos não eurásianos, e não questionou a avaliação de Morgan sobre elas. Assim, qualquer inferência de que a caracterização de comunismo primitivo de Engels deva ser aplicada a todos os povos não eurásianos é errônea; simplesmente não é o caso. De fato, a tentativa de reconstruir as complexas formas socioeconômicas e políticas predominantes em

partes da África Ocidental, da Polinésia, do México e dos Andes antes da expansão europeia prendeu a atenção de um bom número de acadêmicos influenciados pela teoria marxista.⁹

Um terceiro desafio para a compreensão de que um estágio pré-classe na história humana se caracterizou por uma inquestionável cooperação foi colocado pela escola de antropologia da “cultura e personalidade” associada aos nomes de Ruth Benedict e Margaret Mead. (Um terceiro pioneiro nesta área, Edward Sapir era um escritor menos fecundo e não muito conhecido). O estabelecimento, durante os anos de 1920 e 1930, de um subcampo dentro da antropologia dedicado a interpretar a relação entre o indivíduo e sua cultura estava de acordo com tendências do desenvolvimento intelectual em geral. Émile Durkheim enfatizou a influência do grupo na formação de objetivos individuais; e os fundadores da psicologia social, Charles Horton Cooley e George Herbert Mead, apontaram como área importante para o estudo, o processo de socialização através do qual crianças em fase de crescimento desenvolvem um senso de identidade e de propósito em interação com o seu meio social. Logo depois, a compreensão de Sigmund Freud sobre o papel do simbolismo na ação humana e sobre as fontes da irracionalidade na interpretação que o homem faz da realidade forneceu uma pista para os processos pelos quais as pessoas, na tentativa de “dar sentido” às suas experiências, projetam raciocínios ou explicações que podem se incorporar em ideologias institucionalizadas. Contudo, esses diversos esforços se desenvolveram implícita, quando não explicitamente, não como extensões do materialismo marxista, mas como alternativas a ele. Assim, sua elaboração estava voltada a uma determinação psicobiológica das formas sociais, ou um tipo de descrição funcionalista fechada que enfatizava o entrelaçamento da conduta individual e das formas sociais, e evitava os problemas que tinham a ver com determinantes fundamentais e as fontes de mudança.

Ruth Benedict estava interessada em como formas institucionais e objetivos individuais se combinam em diferentes configurações ou “padrões” de uma cultura a outra. No seu influente livro *Padrões de cultura*, ela deu ênfase à variabilidade das culturas humanas e ao fato de que cada modo específico de vida tem que ser entendido em seus próprios termos, livre dos preconceitos do ponto de vista ocidental. Contudo, ela enfatizou a padronização psicológica das motivações na exclusão da estrutura socioeconômica de interação, acentuou e exagerou o excepcional e frequentemente o bizarro, subestimando, assim, os traços comuns entre as culturas (cross-cultural commonalities) e pondo de lado a teoria de que as relações predominantes em um povo ao produzirem e distribuírem os meios da sua subsistência se estenderiam a todos outros aspectos de suas vidas. A hipótese de que as forças e as relações de produção não teriam maior relevância para os padrões culturais do que outras dimensões sociais era compartilhada, em maior ou menor grau, por outros estudiosos do “ethos” ou do “sistema valor-atitude” de diversas culturas, e da “personalidade básica ou social” ou “caráter nacional” supostamente comum a todos os membros de uma cultura.¹⁰

O extremo relativismo que caracterizou a escola cultura e personalidade está exemplificado no livro *Cooperation and competition among primitive people* [*Cooperação e competição entre os povos primitivos*], uma coletânea de ensaios sobre diversos povos, editada por Margaret Mead (1937). Pelo título, poderia se esperar uma pesquisa sobre as formas em que temas cooperativos e competitivos podem estar entrelaçados em sociedades de caçadores-coletores e horticultores nas quais a estrutura subjacente demanda uma cooperação fundamental, e sobre como estas sociedades começam a mudar quando os aperfeiçoamentos nas técnicas agrícolas estabelecem a base para as desigualdades econômicas. Em vez disso, Mead, como organizadora do livro, adotou uma distribuição aleatória de cooperação ou competição por toda sociedade primeva, que é

precisamente o que a maior parte (não todos) dos autores encontrou trabalhando, como foi o caso, com materiais limitados, orientações teóricas limitadas, e sociedades adaptadas aos efeitos da expansão europeia há tempos.

Um capítulo em particular, o de Jeanette Mirsky sobre os esquimós de Groenlândia, se vincula a uma linha de argumento paralela à de Frank Speck sobre a posse individual de terra entre os algonquinos do Nordeste. Os esquimós aparecem como um povo altamente competitivo, visão completamente destruída em uma resposta crítica de Hughes (1958). Outro capítulo do livro de Mead, “The Ojibwa”, escrito por Ruth Landes, apresenta uma visão analogamente competitiva destes povos algonquinos que vivem na área norte dos Grandes Lagos. A influência da caça e do comércio de peles na vida das florestas setentrionais já foi mencionada, mas existem outras questões envolvidas nas interpretações de Mirsky, Landes e outros que compartilham a mesma visão. Muito frequentemente, a separação física de um povo caçador que se dispersa amplamente sobre uma área em certas estações, é equiparada ao “separatismo” ou “atomismo social”, sem levar em conta a mútua interdependência que é, contudo, mantida. Além disso, e particularmente no caso dos esquimós, há uma equiparação implícita de “individualismo” e “competição”, e pouca compreensão de como uma sociedade plenamente cooperativa pode possibilitar a expressão da individualidade. Comumente surge algo da hipótese freudiana de que é inato ao homem algum grau de agressividade, que deve ser expressa através da competição, e que a cooperação exige um tipo de personalidade branda e reservada (como é, aparentemente, o caso das comunidades religiosas que aderem a uma ética comunal em conflito com os costumes competitivos da sociedade que a rodeia). Entretanto, a partir do meu próprio trabalho de campo entre os caçadores naskapi do Labrador, era bonito de se ver a liberdade permitida às idiossincrasias pessoais.¹¹

O fato de que o comunismo precedeu o surgimento das classes na história humana não deve significar, em um sentido rousseauiano, que o homem perdeu a utopia. A limitada tecnologia disponível aos caçadores-coletores da “selvageria superior” (a categoria que incluiria toda a humanidade após o aparecimento do *Homo sapiens* no pleistoceno tardio) e aos horticultores da “barbárie inferior” significou que a vida era rigorosa e relativamente limitada. Todavia, os lampejos sobre a qualidade das relações interpessoais que nos são fornecidos pelos relatos de índios norte-americanos e povos do restante do mundo antes de se alienarem dos produtos da safra proveniente de seu trabalho, e o divisionismo ao serem colocados em competição fundamental com os seus companheiros (seja como exploradores, como explorados ou como “aproveitadores”), faz com que fiquemos, sem dúvida, com um pouco de inveja. Por trás da enorme variedade de adaptações ambientais e vernizes culturais que podem ser observados entre esses povos, existe, aparentemente, um senso de autorrespeito subjacente e uma habilidade para extrair grande satisfação do trabalho e das relações pessoais. Talvez o mais amargo, para o homem industrial, seja a dissensão que permeia as relações com os mais queridos, e a inimizade entre maridos e mulheres, pais e filhos. É sobre o tema da família na coletividade primitiva em comparação com a da sociedade industrial classista que nos deteremos a seguir.

Parentesco e matrimônio na sociedade primitiva

O agrupamento de membros da tribo em parentes de várias categorias, alguns com quem se pode casar e outros com quem não se pode, é central para a organização social da maioria dos povos primitivos. Morgan pressupunha que os termos usados para designar essas diferentes categorias de parentes representavam possíveis relações biológicas derivadas de diferentes formas de casamento. Por exemplo, ele argumentou que o uso, não raro, de um termo para o pai de uma pessoa, seus irmãos e alguns primos masculinos

deriva de um tempo em que cada um dos homens chamados de pai poderia ter coabitado com a mãe daquela pessoa (ou qualquer de suas irmãs e certas primas designadas pelo termo “mãe”). Com base neste raciocínio, e após examinar 80 sistemas de terminologia de parentesco ao redor mundo, Morgan deduziu que quatro sucessivas formas de família se seguiram a uma promiscuidade original.

A primeira forma de família postulada por Morgan foi a “família consanguínea”, ou o casamento de irmãos, irmãs e primos resultante da proibição de relações sexuais entre pais e filhas e entre mães e filhos. Como exemplo dessa forma, Morgan citou o sistema havaiano de nomenclatura de parentesco, no qual todos os filhos de irmãos e irmãs chamam uns aos outros de irmão e irmã. A segunda forma, a “família punaluana”, se originou da proibição de relações sexuais entre irmãos. A terceira, a “família sindiásmica” resultou da extensão do grupo de incesto para incluir irmãos e irmãs colaterais, e finalmente, com a civilização, surge a monogamia.

O problema com a formulação de Morgan não é tanto sua sequência de limitações progressivas de parceiros passíveis de casamento (ainda que a diferença geracional dificilmente seja um problema entre caçadores-coletores contemporâneos), mas sim as hipóteses que ele elabora acerca tanto da função das terminologias de parentesco quanto da natureza dos tabus de incesto. Discussões sobre as formas primevas da sociedade, sem dúvida, continuarão, em grande parte, especulativas, ainda que o estudo da primatologia seja sugestivo em revelar uma grande variedade de padrões de acasalamento entre os parentes mais próximos do homem, que estavam na linha que *não* se tornou humana; e a arqueologia está começando a fornecer pistas da natureza das sociedades humanas primevas, ainda que muito dispersas e indiretas. Contudo, é uma questão completamente diferente presumir que terminologias de parentesco de povos contemporâneos forneçam prova direta das relações biológicas anteriormente existentes. No que toca ao caso

do Havaí apresentado por Morgan, a sua referência a casamentos ocasionais entre irmão e irmã, juntamente com o agrupamento de irmãos com primos de vários graus, nada revela a respeito das instituições primitivas. A Polinésia, como já foi salientado, não representa um nível “selvagem”, mas é constituída por sociedades “bárbaras” complexas. Casamentos entre irmão e irmã ocorrem apenas entre as posições mais altas do Havaí, e o seu objetivo é preservar a pureza da linhagem real, da mesma forma que os casamentos entre irmão e irmã dos faraós do Egito. No restante da Polinésia, tais uniões eram proibidas, ainda que Linton cite que casamentos entre primos eram “preferidos como uma forma de manter a propriedade na família” – uma indicação do estágio avançado da economia polinesa (1926, p. 152).

Morgan atribuiu a limitação do grupo de casamento a uma restrição da reprodução consanguínea mais ou menos instintiva, que para ele operava, de acordo com o princípio da seleção natural, em vantagem das tribos que a praticavam. Engels compreendeu que o incesto era uma “invenção” e que as concepções primitivas de incesto são “completamente diferentes das nossas e muitas vezes em contradição direta com elas”. Contudo, ele não levou adiante as implicações dessa questão e não explorou fatores possíveis que explicariam tais diferenças, mas, ao contrário, se referiu a um “impulso obscuro” ou “desejo” contra a reprodução consanguínea que se “manteria” a si mesma “instintivamente”. O fato é que o costume amplamente difundido de “exogamia” ou de se casar *fora* do próprio grupo de parentesco, resultou frequentemente numa forma especializada de “reprodução consanguínea”. Quando se considera o parentesco apenas de um lado, alguns primos estão fora do grupo de parentesco da pessoa, e não são somente elegíveis como parceiros de casamento, mas são frequentemente preferidos como tais. Para se casar com um “primo cruzado”, a filha da irmã do pai ou a do irmão da mãe, ambos consolidam vínculos já próximos e ligam a pessoa a outro grupo de parentesco. A conso-

lidação de tais vínculos pode ser percebida como mais importante do que o impedimento do incesto *per se*. Quando Margaret Mead perguntou aos seus informantes arapesh porque recriminavam as relações sexuais com uma irmã, ela recebeu a seguinte resposta: “Qual o seu problema? Dormir com uma irmã? Você não quer um cunhado? Com quem você vai à horta, com quem você vai caçar, com quem você vai fazer visitas?” (1937, p. 34).

Mais do que categorizar as pessoas com quem, outrora, alguém deveria ter casado, os sistemas de parentesco revelam no presente, ou mesmo recentemente, relações sociais e econômicas passadas. Engels, em alguma medida, reconheceu isso quando afirma que “as designações ‘pai’, ‘filho’, ‘irmão’, ‘irmã’ não são simples títulos honoríficos, mas, ao contrário, implicam em sérios deveres recíprocos, perfeitamente definidos, e cujo conjunto constitui uma parte essencial do regime social desses povos” (p. 114). Contudo, aceitar a hipótese de Morgan sobre a limitação da reprodução consanguínea como o fator dinâmico por trás das formas sucessivas de família o levou a cometer alguns importantes equívocos. “A seleção natural”, escreveu, “realizara sua obra, reduzindo cada vez mais a comunidade dos matrimônios (...) se não tivessem entrado em jogo novas forças impulsionadoras de *ordem social*, não teria havido qualquer razão para que da família sindiásmica surgisse outra forma de família. Mas tais forças impulsionadoras entraram em jogo.” (p. 141; os itálicos são dele). No prefácio da primeira edição de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* ele assume explicitamente um desenvolvimento independente da família:

De acordo com a concepção materialista, o momento determinante da história é, em última instância, a produção e a reprodução (*Reproduktion*) da vida imediata. Todavia, ela própria possui duas facetas: de um lado, a produção de meios de existência, de outro, a produção do homem mesmo, a reprodução (*Fortpflanzung*) do gênero. A ordem social em que vivem os homens de determinada época ou determinado país está condicionada por esses dois modos de produção: pelo

grau de desenvolvimento do trabalho, de um lado, e da família, de outro (p. 86).

O fato é que as forças sociais nunca foram novas para a humanidade, como Engels ressaltou “que o trabalho criara o próprio homem” em “O papel do trabalho na transformação do macaco em homem” no qual desenvolve o tema. Além disso, a descoberta do longo período durante o qual o homem foi evoluindo – estendido de um milhão de anos para o dobro (algumas estimativas vão além) pelas descobertas dos australopitecos na África do Sul –, mudou radicalmente as perspectivas da importância que povos contemporâneos vivendo num nível tecnológico simples têm para compreensão do homem primevo. Os aproximadamente dois milhões de anos durante os quais um primata vivo, curioso, sociável, falante, dotado de um polegar passível de oposição e visão estereoscópica, aos poucos aprendeu a manipular seu meio e a si mesmo, e desenvolveu linguagens e tradições culturais à medida que desenvolvia seu próprio corpo, levanta questões sobre relações sociais e sexuais que não podem ser respondidas por simples referência a terminologias de parentesco quase contemporâneas. Na base das sociedades de caçadores-coletores, podemos extrair conclusões a respeito do caráter das relações fundamentais em um determinado nível tecnológico cujas raízes históricas residem nas culturas do paleolítico superior, algumas dezenas de milhões de anos atrás, quando o *Homo sapiens* surgiu. Contudo, a evidência da antropologia física, arqueologia e primatologia sobre as sociedades primevas do homem pré-*Homo sapiens* é insuficiente e indireta. Podemos estar certos de que ele deve ter vivido em grupos comunais relativamente pequenos, mas em que vínculo específico de relações esses grupos estavam organizados, como eles se articulavam com outros grupos ou qual era a escala de variabilidade em ambos ao longo do tempo e em áreas diferentes, continuam sendo questões a serem aprofundadas.¹²

O surgimento da monogamia e a subjugação das mulheres

As páginas em que Engels discute as formas de casamento primitivo são as mais difíceis de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, em parte porque as terminologias e as práticas de parentesco são complicadas e estranhas ao leitor ocidental, e em parte porque equívocos a respeito das forças biológicas e sociais obscurecem aspectos significativos do debate. Contudo, o tema fundamental de Engels está claro. Segundo ele: “Como vimos, há três formas principais de matrimônio, que correspondem aproximadamente aos três estágios fundamentais da evolução humana. Ao estado selvagem corresponde o matrimônio por grupos, à barbárie, o matrimônio sindiásmico; e à civilização corresponde a monogamia (...)” A monogamia surge de um estágio transicional de poligamia quando há “a sujeição aos homens das mulheres escravas”, associada à supremacia masculina, “com seus complementos: o adultério e a prostituição”. Desde o começo, a monogamia é só para as mulheres (p. 166). O casamento era abertamente polígamo durante os tempos clássicos, depois disso, se tornou encoberto.

A característica importante do casamento monogâmico foi a transformação da família nuclear na unidade econômica básica da sociedade, na qual a mulher e seus filhos se tornam dependentes de um homem individual. Esta transformação, que surge junto com relações de classe exploradoras, resultou numa opressão das mulheres que persiste até os dias de hoje. Decorrência ou sintoma desta transformação, a determinação da descendência mudou de “direito materno” (matrilinearidade) para “direito paterno”.

Na antropologia, a última proposição, a de que a matrilinearidade foi anterior a patrilinearidade na história humana, foi a que recebeu maior atenção. O resto do debate empreendido por Engels foi praticamente ignorado, e é lamentável, para o *status* das mulheres, que tanto dentro quanto fora da antropologia, pesquisas especializadas sobre o *status* e o papel das mulheres nas sociedades primitivas sejam tão raros. Ainda assim, há evidência suficiente para

apoiar, em linhas gerais, o argumento de Engels de que a posição das mulheres em relação aos homens se deteriorou com o advento da sociedade de classes; também existem dados que confirmam muitos detalhes da sua tese. Acima de tudo, há necessidade gritante de aprofundar as análises dos materiais existentes e de coletar novos.

Examinemos primeiramente o fato de que o casamento é essencialmente diferente em sociedades de caçadores-coletores (“selvagens”) e horticultores (“bárbaros”) de um lado, e na sociedade de classes (“civilização”) do outro, e que existe uma distinção suplementar entre o mais livre “casamento por grupos” dos caçadores-coletores, e seu sucessor, o “casamento sindiásmico”. O termo “casamento por grupos” infelizmente evoca uma imagem irrealista de casamentos em massa que não podem ser encontrados em lugar algum. No entanto, a análise de Engels do “casamento por grupos” como prevalecia na Austrália coincide com o que veio a se chamar “monogamia de laços frouxos” nos escritos antropológicos. “Aos olhos do observador superficial” – o casamento por grupos, ressalta Engels, – “parece uma monogamia, de vínculos bastante frouxos e, em alguns lugares, uma poligamia acompanhada de infidelidade ocasional”. Através de “a união conjugal em massa de toda uma classe de homens com toda uma classe de mulheres não menos dispersa (...) o negro australiano, a milhares de quilômetros de seu lar, nem por isso deixa de encontrar, entre gente cuja linguagem não compreende – e amiúde em cada acampamento, em cada tribo – mulheres que se lhe entregam voluntariamente, sem resistência” (p. 131-132). No dia a dia, o casamento assume a forma de um “emparelhamento de laços frouxos” entre companheiros cuja nubilidadade é definida no nascimento pelo seu pertencimento a uma ou outra “classe de casamento”.

As “classes de casamento” australianas são hoje concebidas como parte de um sistema no qual diversas categorias de parentes são denominadas de modo que a pessoa possa definir facilmente suas relações em qualquer grupo com o qual ele entre em contato.¹³

O sistema é muito mais elaborado do que qualquer outro encontrado entre outros grupos caçadores-coletores, mas, apesar disso, todos eles compartilham características comuns da vida em família. O divórcio é extremamente simples e acontece pela vontade de qualquer um dos parceiros, apesar de não ser particularmente comum. Aparentemente, é a morte que com mais frequência dissolve a relação de casamento; relacionamentos próximos e afetuosos são a regra. Estes não estão baseados, contudo, em qualquer pressuposição de exclusividade sexual para qualquer um dos parceiros entre a maior parte de caçadores-coletores sobre os quais se tem notícia. Talvez, pelo fato de terem feito o primeiro contato com baleeiros em vez de missionários é que nós temos tantos dados dos esquimós sobre este aspecto. De acordo com o costume, é hospitaleiro da parte de uma mulher esquimó solteira ou mulher do anfitrião dormir com um visitante. Onde esta prática é predominante, ela é, por vezes, considerada evidência do *status* inferior da mulher – uma leitura etnocêntrica que presume que uma mulher não desfruta do ato sexual (já que ela não deve fazê-lo) a não ser com seu marido “de verdade”, e que se nega a reconhecer que a variedade nas relações sexuais é interessante para as mulheres (onde não restritas por qualquer forma de tabu), assim como para os homens (uma suposição moralista da qual o próprio Engels não estava totalmente isento).

O “casamento sindiásmico” possui mais restrições. Para Engels: “O fator decisivo é o desejo de que os novos laços de parentesco fortaleçam a posição do jovem par nas gens e na tribo.” (p. 171). Os pais ajudam na escolha dos parceiros para o casamento, os casamentos são consolidados por meio de intercâmbio de bens – gado, alimentos, ou itens de luxo – entre os parentes da noiva e os do noivo. Os parentes dos jovens parceiros têm agora grande interesse na permanência do casamento. Engels escreveu que, apesar de o matrimônio ser “dissolúvel à vontade de cada um dos cônjuges. Em numerosas tribos (...) formou-se, pouco a pouco, uma opinião pública hostil a essas separações; em caso de disputas

entre os cônjuges, intervinham os parentes gentílicos de cada parte e só se essa mediação não surtisse efeito é que se levava a cabo o rompimento (...)” (p. 135).

Não faltam dados para o que Morgan chamou de “família sindiásmica”. Ela está intrinsecamente relacionada à organização clânica dos povos agricultores, nos quais relações comunais de produção e distribuição de bens são mantidas em grupos que se tornaram relativamente grandes e estáveis. Bandos de caçadores-coletores de aproximadamente 25 a 40 pessoas podem operar quase que anarquicamente, mas com o desenvolvimento da agricultura, instituições mais complexas tornaram-se necessárias para organizar as relações interpessoais em aldeias com muitas centenas de pessoas. Praticamente todos mantêm a mesma relação direta com a produção; no máximo, um curandeiro ou chefe religioso pode receber bens na quantidade suficiente para desobrigá-lo ou desobrigá-la tanto de trabalhos agrícolas ou quanto de outros tipos. Portanto, as relações econômicas, políticas e sociais continuam unidas; vínculos de parentesco formalizados como “gens” ou – termo mais comumente usado hoje em dia – “clãs”, formam a estrutura da vida comunitária. Com a organização clânica, os parentes são considerados apenas de um lado – ou se pertence ao clã da mãe ou ao clã do pai, não a ambos, e casa-se “fora” (os clãs são normalmente “exógamos”). As duas práticas, unilinearidade e exogamia, possibilitam a distintos grupos sobreviverem por várias gerações (o que é difícil com “bilateralidade” ou linhagens sobrepostas de parentesco), enquanto, ao mesmo tempo, os grupos se ligam por uma rede de vínculos matrimoniais.¹⁴

A família nuclear de pais e filhos estava entremeada nas estruturas de clã e de aldeia através de uma rede de relações recíprocas.¹⁵ Bandos de parentes trabalhavam juntos nos campos e na caça, e trocavam gêneros alimentícios e bens manufaturados nas muitas festividades, como nascimentos, batismos, ritos de puberdade, casamentos, mortes e cerimônias sazonais e religiosas. O clã e a

comunidade da aldeia – formalmente representadas por anciões respeitadas – aceitavam a tal ponto a responsabilidade fundamental pelo bem-estar de qualquer membro, e a encaravam de forma tão natural que permanecia impronunciada. No cotidiano, no entanto, era a linhagem imediata de avós, pais e filhos, com cônjuges, que funcionava como unidade de trabalho.

O ponto importante para o *status* das mulheres é que o trabalho doméstico era comunal e a divisão de trabalho entre os sexos era recíproca; a economia não envolvia a dependência da mulher e dos filhos do marido. Praticamente todo o alimento, caça de grande porte e o que se produzia no campo eram divididos entre um grupo de famílias. A maior parte das famílias de agricultores vivia junta em grandes casas compartilhadas, e as sociedades de caçadores-coletores, em climas adversos, dividiam grandes tendas ou outros abrigos semelhantes, ou podiam simplesmente agrupar-se em cabanas ou toldos em áreas tropicais ou desérticas. As crianças, de fato, pertenciam ao grupo como um todo; uma criança órfã sofria uma perda pessoal, mas nunca ficava sem família. As mulheres não precisavam suportar injúrias pessoais, de homens enfurecidos, por temerem a privação econômica para elas e suas crianças. Comparadas a sociedades mais “avançadas”, nas quais o espancamento de esposa, chegando até a morte, se tornou aceitável, uma esposa maltratada podia pedir aos seus parentes para fazer justiça ou podia deixar o marido se não houvesse solução. Nem mesmo os “afazeres domésticos” poderiam ser interpretados como o são hoje em dia. Independente de ser um trabalho “público” ou não, os “afazeres domésticos” como “tarefa conferida às mulheres” dificilmente podem ser encarados como algo satisfatório. Contudo, na sociedade primitiva comunal, não existia a distinção entre um mundo público do trabalho masculino e um mundo privado do serviço doméstico feminino. O grande serviço doméstico coletivo *era* a comunidade, e nele os dois sexos trabalhavam para produzir os bens necessários ao sustento. Os bens são até agora diretamente produzidos e con-

sumidos; eles não se transformaram em “mercadoria” para troca, a transformação sobre a qual a exploração do homem pelo homem e a opressão específica das mulheres foi construída.

De fato, as mulheres geralmente forneciam uma boa parcela – frequentemente a maior parte – do alimento. Muitos caçadores-coletores dependiam do alimento vegetal coletado pelas mulheres como produto básico a ser complementado com a carne (os bosquímanos do deserto de Kalahari são um exemplo disso) e, em sociedades horticultoras, as mulheres, como as primeiras coletoras de alimento vegetal e coisas semelhantes, portanto responsáveis pelo cultivo da colheita, geralmente produziam a maior parte da lavoura. Como na sociedade comunal primitiva as decisões eram tomadas pelos que as executavam, a participação das mulheres numa parte maior do trabalho socialmente necessário não as reduzia a uma possível escravidão, como é o caso da sociedade de classes, mas outorgava-lhes poder de decisão proporcional à sua contribuição.

Esse ponto foi pouco compreendido na literatura antropológica. Em vez disso, o fato de que os homens nas sociedades primitivas costumeiramente tomavam as decisões sobre a caça e a guerra é usado para apoiar o argumento de que eles eram os “governantes” no sentido ocidental. Os homens de fato adquiriram poder sobre as condições do domínio colonial, dentro do qual as formas de vida dos, até agora povos primitivos, foram registradas. Contudo, estudos revelam reiteradamente a autonomia das mulheres e o seu papel na tomada de decisões; embora tais dados sejam, na maioria das vezes, desconsiderados com insinuações supostamente engraçadas sobre ‘maridos submissos’ ou coisas similares, em vez de serem tratados com seriedade como ilustrativos da estrutura e dinâmicas sociais.

Infelizmente, o debate sobre o *status* das mulheres na sociedade primitiva ignorou em grande medida o seu verdadeiro papel nesta sociedade, em favor de um foco quase que exclusivo nos sistemas

de descendência. O *corpus* crescente de literatura sobre as culturas mundiais em fins do século XIX mostrou que os clãs de povos horticultores eram comumente matrilineares e que as mulheres frequentemente participavam de maneira formal na tomada de decisões “políticas”. Morgan descreveu não só o poder que as mulheres mais velhas exerciam entre os iroqueses na nomeação e possível remoção dos “caciques”, mas também a importância das “rainhas mães” na África. Aí, a mulher e seu irmão (ou filho ou sobrinho) frequentemente dividiam responsabilidades reais ou de chefia, de algum modo, semelhantes àquelas do Departamento do Interior ou Departamento de Estado respectivamente. E o magnífico exército de talvez 5 mil mulheres soldados voluntárias de Dahomey era a encarnação das legendárias amazonas. Isso tudo cativou a imaginação dos teóricos de uma sociedade como a vitoriana dominada por homens e voltada à propriedade,¹⁶ e os acadêmicos falavam da sociedade patriarcal como precedida historicamente pelo “matriarcado”, em que o governo das mulheres era baseado na indisputabilidade da legitimidade considerada na linhagem feminina.

Logo se tornou evidente que o matriarcado, no sentido do poder exercido pelas mulheres sobre os homens comparável ao que os homens posteriormente exerceram sobre as mulheres, nunca existiu. Contudo, as questões a respeito do significado da descendência matrilinear para o *status* das mulheres nas sociedades primitivas permaneceram. É impossível rever aqui os percalços do debate subsequente sobre a prioridade universal da descendência matrilinear. Basta dizer que está claro que os sistemas matrilineares cederam aos sistemas patrilineares com o desenvolvimento das relações exploradoras de classe. Em muitos casos, pode-se mostrar que um sistema patrilinear (ou patrilocal) foi matrilinear (ou matrilocal), mas em outros casos faltam suficientes dados etno-históricos para uma prova definitiva. Portanto, estudos estatísticos de descendência e seus correlatos forneceram interpretações conflitantes.¹⁷

Uma formulação contemporânea padrão, pelo menos nos Estados Unidos, é que as sociedades horticultoras eram estruturadas geralmente em torno de grupos aparentados matrilinearmente, uma vez que as mulheres eram responsáveis pela maior parte da lavoura, mas que as sociedades de caçadores centravam sua estrutura no homem devido a sua importância como caçadores. O fato de que o produto coletado pelas mulheres em tais sociedades era uma fonte importante de alimento, às vezes mais que o produto da caça, levou Service, numa recente formulação dessa posição (1966, p. 37-38), a ressaltar que a caça exige uma forte colaboração que não é relevante em quase nenhuma atividade de coleta. Para Service, foi a necessidade de uma “precisa coordenação de várias pessoas” que levou à prática pela qual homens estreitamente aparentados mantinham-se juntos como núcleo de um bando de caçadores, enquanto as mulheres se casavam em outros bandos. A questão é, contudo, que alguns caçadores-coletores são matrilineares, e outros o foram até pouco tempo. Meu próprio trabalho de campo entre os caçadores naskapi da península do Labrador mostrou que os laços patrilineares-patrilocais se fortaleceram às custas dos laços matrilineares-matrilocais após o contato europeu, sob a influência de missionários, de agentes governamentais e especialmente sob o comércio de peles (Leacock, 1955, 1969). Apesar da dificuldade de caçar nas florestas setentrionais e na tundra, não há qualquer tipo de indício de que os homens tiveram que crescer juntos para trabalhar bem, como uma unidade. Em vez disso, era regra para os homens no passado se casarem fora do bando da sua juventude.

Em pesquisa recente, Martin também questiona o “bando patrilocal” como o tipo primordial de organização social. Com base na revisão de padrões de descendência e residência, relações entre os bandos, e as histórias recentes de 33 povos caçadores-coletores sul-americanos predominantemente matrilocais, ela resalta que existe maior coesão na organização matrilocal do que na patrilocal. Com residência matrilocal, os homens que são responsáveis

pela defesa e, portanto, pelo ataque, estão dispersos entre bandos aparentados e não formando grupos localizados (1969, p. 256-57).

São poucos e dispersos os estudos que tratam diretamente do papel das mulheres na sociedade primitiva, e boa parte do que foi feito remete muito mais à estrutura da personalidade que à socioeconômica. A exposição inicial de Margaret Mead sobre as definições contrastantes do papel do sexo em três sociedades primitivas é um caso a se ressaltar (1950). Curiosamente, Mead contradiz seu próprio argumento sobre a definição cultural do papel do sexo com sua última posição que, em conformidade com o pensamento freudiano amplamente aceito, defende uma dicotomia ativa-passiva universal que diferencia os papéis masculinos dos femininos (1955). Em contrapartida, há um antigo livro de Mason, *Women's share in primitive culture* [*O lugar das mulheres na cultura primitiva*], e o livro, *The mothers* [*As mães*] de Briffault, um cirurgião, romanista e antropólogo amador. Eles recolhem referências etnográficas esparsas sobre 1) o papel das mulheres nas tomadas de decisão e na administração dos assuntos tribais; 2) sua importância como inventoras de técnicas para a produção de alimento e manufatura de cestos, bens de couro, tecidos etc.; 3) seu papel na vida ritual e religiosa. Embora o registro do papel das mulheres na sociedade seja impressionante, os dados são retirados de contexto e parecem ser contraditados pela grande maioria de materiais etnográficos existentes, uma vez que estes raramente avaliam o impacto do colonialismo nos povos descritos e geralmente se concentram nas atividades e assuntos dos homens (isto não é somente um problema de distorção masculina, mas se deve também à maior facilidade de comunicação com os homens que são colocados mais comumente em contato com europeus e falam uma língua europeia).

Um estudo excepcionalmente detalhado sobre mulheres em um povo de caçadores-coletores é fornecido pelo trabalho de Kaberry sobre os habitantes originais do Noroeste da Austrália (1939). Comumente se afirma que o *status* das mulheres é inferior

nesse povo, como demonstrado por serem excluídas tanto de importantes cerimônias dos homens, quanto da participação dos assuntos políticos. Kaberry ressalta que os homens, por sua vez, são mantidos fora dos rituais secretos conduzidos pelas mulheres; e que, enquanto a questão da guerra e a realização de encontros formais são responsabilidade unicamente dos homens, os problemas intragrupais são tratados pelas mulheres mais velhas junto com homens mais velhos. Tanto as mulheres quanto os homens possuem restrições com relação a com quem eles podem se casar; jovens são livres para ter relações pré-maritais e qualquer um dos sexos pode tomar a iniciativa. Na vida cotidiana, essas mulheres australianas surgem como participantes autônomas nos assuntos do seu povo, agindo com convicção sobre seus direitos e responsabilidades, visão corroborada por um estudo recentemente publicado sobre as mulheres tiwi, de Jane Goodale (1971).

Do mesmo modo, materiais biográficos de mulheres esquimós contradizem hipóteses comuns sobre seu papel subserviente, apesar de sua deterioração nos últimos tempos. A biografia de Anauta (Washburne and Anauta, 1940), uma mulher esquimó da terra de Baffin que, após a morte do seu marido, migrou com seus filhos para os Estados Unidos, revela sua independência de ação e um forte senso de autonomia pessoal. Breves biografias de mulheres esquimós da Ilha de Nunivak, uma das quais xamá (pessoa que pode se comunicar com poderes sobrenaturais, geralmente para cura e/ou adivinhação) também indicam considerável liberdade de escolha e flexibilidade para as mulheres tomarem a iniciativa de conduzir suas próprias vidas (Lantis, 1960).

A posição das mulheres no povo caçador naskapi da península do Labrador era mais forte no passado do que hoje. Escritos sobre as experiências de missionários jesuítas do século XVII constataam que “as mulheres têm um grande poder aqui” e que “a escolha de planos, de atividades, de viagens, de invernações se encontra em quase todos os casos na mão da dona de casa” (Thwaites, 1906:

Vol. V, 181; Vol. LXVIII, 93). Um jesuíta repreendeu um homem por ele não ser “o senhor”, dizendo-lhe que “na França as mulheres não mandam nos seus maridos” (Vol. V, 181). Uma das preocupações dos missionários era a de fazer as mulheres obedecerem seus maridos, sobretudo em relação à liberdade sexual predominante: “Eu lhe disse que não era digno para uma mulher amar qualquer um a não ser seu marido, e que, pela existência desse mal entre eles (isto é, a liberdade sexual das mulheres), ele mesmo não estaria certo de que o seu filho, que estava presente, era seu”. A resposta do naskapi foi a seguinte: “Tu não tens juízo. Vocês franceses amam somente seus próprios filhos; mas nós amamos todas as crianças da nossa tribo” (Vol. VI, 255).

As mulheres não são mais xamãs, como poderiam ser no passado, não caçam normalmente, não se juntam aos homens no banho de sol, nem reúnem seus próprios conselhos formais em caso de emergência (Vol. II, 77; Vol. VI, 191; Vol. VII, 61, 175; Vol. XVI, 183). Contudo, tradições de autonomia individual, ajuda mútua e responsabilidade coletiva para com as crianças ainda deixam sua marca na vida naskapi, apesar das grandes mudanças. Um dos muitos incidentes que observei deve ser suficiente para indicar o que pode estar por trás da atribuição estereotipada nos relatos monográficos de tal povo: os homens caçam; as mulheres coletam frutos e cuidam das crianças. Durante boa parte de um dia, um homem se sentou pacientemente, cantando carinhosamente para sua criança de poucas semanas, doente e irritada. Sua mulher estava ocupada. Apesar de estar preocupado com a saúde do bebê, ele não parecia de maneira alguma inexperiente ou incomodado por sua responsabilidade, nem chamou outra mulher no acampamento para ajudá-lo. Sua naturalidade e paciência o deixaram bem longe dos leitores posteriores do Dr. Spock. Esta era sua tarefa enquanto sua mulher curtia uma pele de caribu, trabalho especializado e árduo que exigia sua completa atenção. Os homens sabiam alimentar e cuidar dos bebês quando requisitados, mas não sabiam curtir couro.

É grande a necessidade de pesquisas, a partir de materiais existentes sobre sociedades primitivas comunais e transicionais, que reconstruam aspectos sobre a função das mulheres antes do desenvolvimento da dominação masculina que acompanhou a exploração econômica e colonial europeia. Por exemplo, como eram distribuídos os bens em sociedades horticultoras em que os produtos da lavoura ainda estavam sob o domínio das mulheres? Como as mulheres mais velhas atuavam na resolução de conflitos, função citada frequentemente embora pouco documentada? Como se dava a influência das mulheres em relação à guerra e à caça dos homens? Por outro lado, qual era o papel dos homens na socialização de novas crianças? Uma análise recente de Mintz (1971) sobre o papel empreendedor desempenhado pelas mulheres comerciantes yoruba exemplifica como dados publicados podem ser usados para se começar a responder tais questões.

Um tema interessante para se reavaliar comparativamente é a mística que envolve a caça e aquela que envolve o parto. Uma descrição típica do *status* entre caçadores-coletores desconsidera a mística do parto e enfatiza a importância e a empolgação da caça. Embora os alimentos básicos sejam os produtos vegetais fornecidos pelas mulheres, ressalta-se que eles não trazem prestígio; mesmo não sendo exatamente subservientes, as mulheres ainda têm *status* inferior aos homens. Entretanto, o poder das mulheres de gerar filhos tem sido fonte de admiração e medo desde o período paleolítico superior, a julgar pelos ícones que datam desse período. Esse ponto é fácil de ser ignorado, pois a capacidade de dar a luz não trouxe, em nossa sociedade, o respeito à mulher, mas sim sua condição de oprimida. Da mesma forma, a mística que envolve a menstruação é subestimada. Atitudes misteriosas e perigosas para os homens são interpretadas, segundo nosso julgamento cultural, como “sujeira”. Certamente, seria surpreendente analisar as variações semânticas sobre este assunto. As mulheres são consideradas “isoladas” em “cabanas menstruais” para que os homens não sejam

contaminados. Onde existem casas de homens, contudo, elas são tratadas de forma respeitosa; aqui a exclusão das mulheres evidencia o *status* superior dos homens. Não há dúvida de que esse conjunto de atitudes foi sustentado pela primeira vez por missionários e comerciantes, donde os povos subjugados aprenderam as atitudes apropriadas para se expressar com os brancos.

Todavia, recente estudo de Hogbin (1970) sobre a religião de um povo da Nova Guiné revela outra face dessa moeda. Sob o intrigante título *The island of menstruating men* [*A ilha dos homens que menstruam*], a pesquisa descreve uma prática, também encontrada em outros povos nessa parte do mundo, na qual os homens simulam o fenômeno da menstruação. Sangue é extraído do pênis (ou de alguma outra parte do corpo em outros grupos) e os homens passam por um ritual de ciclo de menstruação, afastam-se das tarefas cotidianas, guardam certos tabus, para depois retornarem limpos e renovados.

De certa forma, a capacidade de dar a luz ter se tornado um entrave é a maior alienação na nossa sociedade. Isto não reside simplesmente no fato de as mulheres estarem mais limitadas em seus movimentos e atividades por gestarem crianças. Como o debate precedente indica, isso não foi um impedimento nem mesmo sob o limitado nível tecnológico da vida caçadora-coletora; e certamente não tem nenhuma relevância hoje em dia. O *status* de inferioridade das mulheres não acompanhou simplesmente o declínio de sua importância na produção de alimentos, quando os homens passaram a trabalhar na agricultura; ele tampouco acompanhou automaticamente o aumento na importância dos animais domésticos, sob o domínio dos homens, apesar de o pastoreio se relacionar a uma condição inferior da mulher. Contudo, é fundamental o fato dessas transições terem ocorrido no contexto do desenvolvimento das relações de exploração, que estavam minando a propriedade comunal, destruindo o parentesco comunal, e apartando a família individual como uma unidade vulnerável e

isolada, e economicamente responsável pela manutenção dos seus membros e pela criação da nova geração. A subjugação do sexo feminino se baseou na transformação do seu trabalho socialmente necessário em um serviço privado, quando a família separou-se do clã. Foi nesse contexto que tanto o trabalho doméstico quanto outros tipos de trabalho das mulheres começaram a se realizar sob condições próximas às da escravidão.

A separação da família do clã e a instituição do casamento monogâmico foram as expressões sociais da propriedade privada em desenvolvimento; a chamada monogamia fornecia os meios através dos quais a propriedade podia ser herdada individualmente. A propriedade privada para alguns significou a negação da propriedade para outros, ou o surgimento de relações desiguais na produção para grupos sociais diferentes. O cerne da formulação de Engels está na íntima conexão entre o surgimento da família como unidade econômica dominada pelo homem e o desenvolvimento de classes.

A diferença entre ricos e pobres veio somar-se à diferença entre homens livres e escravos; a nova divisão do trabalho acarretou uma nova divisão da sociedade em classes (...) a transição à propriedade privada completa foi-se realizando aos poucos, paralelamente à passagem do matrimônio sindiásmico à monogamia. A família individual principiou a transformar-se na unidade econômica da sociedade (p. 206).

Engels esboça para a Grécia antiga a forma pela qual a divisão do trabalho e o desenvolvimento da produção de mercadorias permitiram que uma nova riqueza na forma de escravos e rebanhos fosse acumulada por simples indivíduos, levando, desse modo, ao conflito entre a família e a *gens*. Como os homens eram donos dos “instrumentos de trabalho” (cabe notar que com o declínio da caça como uma atividade importante, eles substituíram, em boa medida, as mulheres no campo), o conflito entre a família e a *gens* tomou a forma de um conflito entre os princípios opostos de direito paterno e direito materno.

Dessa forma, pois, as riquezas, à medida que iam aumentando, davam, por um lado, ao homem uma posição mais importante que a da mulher (...) faziam com que nascesse nele a ideia de valer-se dessa vantagem para modificar, em proveito de seus filhos, a ordem da herança estabelecida (p. 76).

Portanto, a formação da família como a unidade econômica da sociedade foi firmada pela destituição do direito materno, “*a grande derrota histórica do sexo feminino em todo mundo*” (p. 77; itálicos do Engels).

Necessita-se de documentação empírica muito maior, além daquela que Engels fornece, para esclarecer o processo de subjugação das mulheres, tanto em relação ao surgimento inicial da sociedade de classes no Velho e Novo Mundo, quanto à difusão secundária da produção de mercadorias e divisões de classe paralelas à expansão e dominação colonial europeias. Engels oferece, basicamente, um paradigma, propondo um intenso contraste entre a condição da mulher na sociedade primitiva comunal e na Grécia e Roma clássicas. Depois, ele menciona a Europa Medieval e passa à industrialização. As numerosas mudanças no extenso período histórico considerado e as variações de lugar a lugar necessitam análise, assim como, mais importante ainda, as variações nas posições das mulheres em diferentes classes: escravo, trabalhador livre, camponês, servo, burguês, aristocrata.

Engels se concentra no surgimento da família das classes superiores como um instrumento para a concentração de riqueza individual. Ele não define claramente a família das classes subalternas como fornecedora de um importante pilar para a sociedade de classes por tornar o indivíduo extremamente vulnerável à exploração e à dominação. A separação do trabalhador comum da segurança comunal da *gens* significou que ele era responsável, como indivíduo, não apenas pelo seu próprio sustento, mas também pelo de sua esposa e filhos. Isso em grande medida assegurou não só seu trabalho, mas também sua ressignação; isso lhe trazia – até

os dias de hoje – medo de lutar contra as situações extremas da exploração, pois colocava em risco não apenas a si próprio, mas também a sua esposa e seus filhos dependentes. Engels trata as relações conjugais produzidas pela monogamia com grande argúcia e sátira, e afetuosa compaixão, centrando-se, sobretudo, na família burguesa. Ele escreve sobre a esposa proletária que entra na indústria em condições muito difíceis para si mesma e seus filhos, mas não detalha a enorme ambivalência que a família individual gera no homem da classe trabalhadora e em sua esposa, como resultado do seu isolamento.

A desumanização das relações conjugais, homens e mulheres presos a uma rede de medo e confusão; a brutalização e a mesquinha dominação do homem; a raiva e amargura da mulher; a natureza do casamento, quase sempre como uma batalha constante – tudo isso é muito bem conhecido. Apesar das sociedades pré-classe estudadas terem sido minadas pela colonização europeia e americana, o bem-estar respeitoso, a afetuosidade, e a segurança nas relações interpessoais – inclusive aquelas entre marido e mulher –, frequentemente persiste como evidência de que as tensões associadas às relações conjugais em nossa sociedade se baseiam na nossa estrutura social e não na natureza do homem e da mulher.

Consequências políticas do argumento de Engels sobre a subjugação da mulher

Engels escreve, “o caráter particular do predomínio do homem sobre a mulher na família moderna (...) não se manifestarão com toda a nitidez senão quando homem e mulher tiverem, por lei, direitos absolutamente iguais” apesar da igualdade legal por si só não oferecer soluções. Assim como a igualdade legal do capitalista e do proletário torna visível “o caráter específico da opressão econômica que pesa sobre o proletariado”, a igualdade legal também revelará a mudança fundamental necessária para a libertação da mulher. Continua Engels: “Então é que se há de ver que a libertação da

mulher exige como primeira condição, a reincorporação de todo o sexo feminino à indústria social, o que, por sua vez, requer a supressão da família individual enquanto unidade econômica da sociedade.” (p. 97-98).

Tal mudança depende da abolição da propriedade privada:

Quando os meios de produção passarem a ser propriedade comum, a família individual deixará de ser a unidade econômica da sociedade. A economia doméstica converter-se-á em indústria social. O trato e a educação das crianças tornar-se-ão assunto público; a sociedade cuidará, com o mesmo empenho, de todos os filhos, sejam legítimos ou naturais (p. 99).

Somente quando isso for realizado, uma nova geração de mulheres crescerá, escreve Engels, que nunca saberão o que é “se entregar a um homem em virtude de outras considerações que não as de um amor real, nem de se recusar a seus amados com receio das consequências econômicas que isso lhes pudesse trazer.” Então mulheres e homens

não darão um vintém por tudo que nós hoje pensamos que elas deveriam fazer. Estabelecerão suas próprias normas de conduta e, em consonância com elas, criarão uma opinião pública para julgar a conduta de cada um. E ponto final (p. 108).

A isso deve ser acrescido que hoje em dia a destruição da família como unidade econômica não acontecerá *automaticamente* com o estabelecimento do socialismo, mas é um dos objetivos centrais pelos quais se deve lutar para a transição ao comunismo.

Recentemente, houve muita discussão sobre até que ponto as mulheres podem atingir alguma “emancipação” pessoal ao rejeitar as definições do seu papel sexual dentro da família “monogâmica” contemporânea, e sobre a relevância que tal recusa possa ter para o avanço dos objetivos e da consciência revolucionários. Houve também um debate considerável sobre o fundamento da inferioridade da mulher, que varia de uma visão psicobiológica extrema resultante de um impulso masculino inato pela dominação e mutável

apenas através de uma resoluto “batalha dos sexos”, a uma visão econômica determinista extrema – e geralmente masculina – de que, por todas mudanças básicas dependerem decididamente da reestruturação revolucionária da sociedade, é ilusório e confuso concentrar-se em atenuar os problemas específicos das mulheres.

Enquanto ainda existe muito de abstrato no debate sobre a postura correta com relação à emancipação da mulher, há também um crescente reconhecimento de que é inútil debater até que ponto vários setores dos movimentos de mulheres podem ou não estar vinculados a objetivos revolucionários; existe também um crescente compromisso com o desenvolvimento de táticas concretas de programa e organização em torno de situações nas quais as mulheres estão em movimento por reivindicações básicas. Pode parecer que a discussão de Engels sobre as formas de composição familiares que há tempos deixaram de existir nas suas formas primeiras é um tanto esotérica e de pouca relevância hoje em dia. No entanto, é crucial para a organização emancipatória das mulheres compreender que a família monogâmica como unidade econômica, no seio da sociedade de classes, é o fundamento da sua subjugação. Isto deixa claro que o fato de dar à luz não é responsável pela condição de inferioridade das mulheres, como alguns grupos de mulheres radicais têm alegado. Ela indica, sobretudo, a forma pela qual as mulheres da classe trabalhadora, não apenas na sua luta elementar no lugar de trabalho, mas também nas suas lutas aparentemente conservadoras por suas famílias com relação a escola, moradia e bem-estar estão, de fato, se colocando um desafio mais fundamental que aquele dos grupos radicais. Ao reivindicar que a sociedade assuma a responsabilidade sobre seus filhos, estão atacando a natureza da família como uma unidade econômica, a base da sua própria opressão e o pilar central da exploração de classe. Portanto, enquanto algumas das atividades de grupos radicais de mulheres de classe média podem estar vinculadas às lutas das mulheres da classe trabalhadora, como a luta pela liberdade e legalização

do aborto, outras têm uma perspectiva tão psicologizante que se tornam confusas e desviantes.

O autodenominado movimento de mulheres neste país [Estados Unidos] é, historicamente, de classe média cuja perspectiva de luta segue, em boa medida, as mesmas orientações que a dos homens de classe média dentro do sistema; enquanto isso, as lutas das mulheres da classe trabalhadora não são concebidas como lutas para a libertação da mulher como tal. Isto é verdade desde o fim da Guerra Civil quando o movimento de mulheres, que fora participante ativo na luta contra a escravidão e pelos direitos das mulheres trabalhadoras das fábricas, enveredou por seu caminho “feminista”. Hoje em dia existe uma percepção mais difundida de que todas as relações opressoras estão interligadas e embutidas no nosso sistema como um todo, e que só o esforço unitário pode levar a uma mudança fundamental. Contudo, são raros os esforços consistentes para se atingir tal unidade. Por exemplo, os comitês formados por profissionais mulheres para lutar contra a discriminação no trabalho estão geralmente preparados para admitir, sem rodeios, que sua luta é, no final das contas, inseparável das lutas da classe trabalhadora, especialmente das mulheres negras da mesma classe, mas não fizeram praticamente nada para vincular uma a outra. É lugar comum salientar que, apesar das diferenças básicas entre a opressão das mulheres e a dos negros, existem paralelos marcantes tanto de natureza econômica quanto sociopsicológica – sem mencionar o fato de que metade das pessoas negras são mulheres. Porém, não houve um compromisso sólido de construir laços organizacionais entre os dois movimentos em torno de reivindicações específicas. A diferenciação teórica entre os sintomas e as causas da opressão da mulher pode ajudar a esclarecer as questões em torno das quais uma organização unitária deve ser construída, e pode ajudar a remover as barreiras que dificultam o enorme potencial que o movimento de mulheres poderia ter para unificar setores da classe média e da classe trabalhadora, e

para atenuar o hiato existente entre os trabalhadores brancos e os negros, porto-riquenhos, e méxico-americanos. Contudo, neste esforço é importante ter cautela com certa característica problemática de muitas mulheres brancas de classe média (semelhante àquela dos seus correspondentes masculinos) de serem atraídas e estimuladas pela assertividade da luta pela emancipação dos negros, deixando de lado sua responsabilidade em encontrar formas de também construir alianças com homens e mulheres brancos da classe trabalhadora.

O entendimento teórico é profundamente necessário para ajudar a combater as dificuldades que continuarão a afetar o movimento de mulheres. A supremacia masculina e a enorme dificuldade que os homens, mesmo os teoricamente dedicados à mudança revolucionária, têm em encarar seus patéticos sentimentos de superioridade e de exibição de pequeno poder sobre as mulheres, continuará a alimentar o que frequentemente é uma estreita orientação anti-homens entre as “mulheres do movimento”; e a mídia continuará a explorar isso como um artifício que serve, ao mesmo tempo, para vender cigarros e xampu, para dissipar energias e separar as mulheres umas das outras e daquilo que deveria ser uma luta conjunta. Assim como para o movimento negro, a mínima possibilidade de confronto aberto servirá a alguns para expressar uma raiva contida, e vitórias simbólicas servirão temporariamente para dar a ilusão de sucesso. A necessidade premente é evitar que essa poderosa raiva se dissipe, e encontrar caminhos para se construir um significativo avanço organizativo sobre ela.

O surgimento do Estado

A documentação de Morgan sobre a transição da sociedade organizada pelos laços de parentesco à sociedade organizada politicamente na Grécia e Roma antigas enfatizou o crescimento da propriedade privada como tal em detrimento do desenvolvimento de classes baseadas em relações diferenciais com os meios e fontes

fundamentais de subsistência. De fato, Morgan praticamente ignorou o fato da Grécia ser uma sociedade escravista. Engels, assim, acrescentou aos dados de Morgan sobre o Estado ateniense “as condições econômicas” (p. 139), especialmente a divisão do trabalho e suas implicações. Dentro

dessa estrutura da sociedade baseada nos laços de parentesco (*Geschlechtsbande*) – escreve Engels –, a produtividade do trabalho aumenta sem cessar e, com ela, desenvolvem-se a propriedade privada e as trocas, as diferenças de riqueza, a possibilidade de empregar força de trabalho alheia, e, com isso, o fundamento dos antagonismos de classe (p. 18-19).

A incompatibilidade destes “novos elementos sociais” com “a velha ordem social” traz a tona uma completa reviravolta. “O regime gentílico já estava caduco. Foi destruído pela divisão do trabalho que dividiu a sociedade em classes, e substituído pelo *Estado*” (p. 212).

A confederação iroquesa representa o estágio de organização política mais avançado possível sob o sistema gentílico, continua Engels. Os iroqueses controlam sua própria produção dentro dos limites impostos pelo nível de seu desenvolvimento tecnológico. Na Grécia antiga, o avanço da tecnologia e a criação de um excedente levaram à divisão do trabalho entre os pastores e agricultores, e entre os agricultores e artesãos, que “Nesse modo de produzir (...) foi-se introduzindo lentamente (...)” (p. 219). Os bens são transformados em *mercadorias* para *troca*: os produtores perdem o controle sobre seus produtos; a acumulação de riqueza individual e a divisão da sociedade em classes privilegiadas e não privilegiadas se torna possível. A escravidão, tornada lucrativa por técnicas produtivas aprimoradas, se limita primeiro aos prisioneiros de guerra, mas depois se estende aos membros da tribo. A propriedade privada cresce através da transmissão da propriedade dentro das linhagens de famílias, em detrimento do grupo de parentesco mais amplo, e a família se torna um poder contra a gens. A constituição gentílica

tinha se originado de uma sociedade sem contradições internas e dependia, para sua efetividade, da força coercitiva da opinião pública. Contudo, os novos desenvolvimentos produziram

uma sociedade que, por força das condições econômicas gerais de sua existência, tivera que se dividir em homens livres e escravos, em exploradores ricos e explorados pobres; uma sociedade em que os referidos antagonismos não só não podiam ser conciliados como ainda tinham que ser levados a seus limites extremos (p. 212).

O Estado era a nova instituição que, como instrumento da classe exploradora, figurava numa posição “aparentemente por cima das classes em luta, [que] suprimisse os conflitos abertos destas e só permitisse a luta de classes no campo econômico, numa forma dita legal” (p. 212).

Como era de se esperar, o argumento de Engels não foi considerado de forma direta pela escola boasiana de antropologia americana. Contudo, um membro proeminente desta escola e principal antagonista de Morgan, Robert H. Lowie, escreveu *The origin of the State [A origem do Estado]*, em que ele adotou a posição da universalidade do Estado, por mais rudimentar que fosse sua forma, devido ao fato de que “povos ágrafos também mantêm a ordem política dentro de limites territoriais fixos” (1929, p. 2). Se o “princípio de continuidade e unidade psíquica” é correta, escreveu, então pode-se “descobrir os processos que poderiam converter uma comunidade de modelo andamanês em uma elaborada estrutura dos tempos modernos” (1929, p. 6). Para Lowie, a evolução do Estado envolvia uma mudança puramente quantitativa – o fortalecimento do sentimento pelo território pátrio. Em resposta à pergunta sobre as causas do fortalecimento do laço territorial, ele escreveu: “apesar de a permanente concentração de poder nas mãos de uma única pessoa ser (...) o caminho mais fácil para impor o vínculo territorial, não é o único” (1929, p. 116). Como outra forma, ele sugeriu que a “força coerciva” pode ser exercida pelo grupo. Assim ele terminou onde Engels começou, com o problema de como o

poder sobre o resto da sociedade se tornou centralizado nas mãos de poucos, ou, de fato, a questão de como o Estado surgiu numa conjuntura histórica particular.

Apesar dos antropólogos nos Estados Unidos raramente criticarem a teoria do Estado de Lowie de forma direta, ela não exerce mais influência. De acordo com uma vivificada perspectiva evolucionista, há, entre os antropólogos contemporâneos, a compreensão, largamente difundida, de que o Estado emergiu como uma instituição qualitativamente nova, associada a marcantes desigualdades econômicas, a uma divisão do trabalho bem desenvolvida e a grandes centros urbanos. Além disso, o uso de força coerciva para controlar uma coletividade baseada no território é geralmente aceita pelos antropólogos como uma característica central da organização estatal.¹⁸

Entretanto, o trabalho de Engels é raramente mencionado nas pesquisas acadêmicas ocidentais sobre o surgimento do Estado. Isso é, certamente, típico da leviandade com a qual a teoria marxista é tratada. Neste caso, contudo, existe outro elemento presente, pois Grécia e Roma, infelizmente, são muito tardias para servirem de bons modelos, quando considerados muito estreitamente, de desenvolvimento do Estado. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* é um livro relativamente breve e penetrante no qual é apresentada uma poderosa comparação entre as relações comuns da sociedade primitiva e as relações de exploração que surgiram dela. Deixa em plena evidência a natureza da família como uma unidade econômica e o Estado como braço de uma classe exploradora, instituições que devem ser abolidas para se atingir relações mais livres entre as pessoas. Infelizmente, quando a Grécia ateniense, como fora descrita por Engels, se tornou o modelo para a transição de uma sociedade sem classes a uma baseada em classes, o conceito de estágio “escravista” se enrijeceu de tal forma que simplesmente não tinha correspondência com os mais de dois mil anos de história anterior nos quais existira

a sociedade organizada no Estado e baseada em classes. Insistir numa interpretação demasiado literal de um modelo ateniense leva a uma irremediável posição “eurocêntrica” que eleva Grécia e Roma a posições excessivamente importantes, distorce as antigas civilizações da Ásia e do Noroeste da África, e praticamente ignora os Estados da África ocidental e da América Central e do Sul. (Do mesmo modo, a aceitação implícita de um modelo de feudalismo especificamente europeu confundiu a interpretação realizada pelos acadêmicos ocidentais sobre o Oriente).

Os acadêmicos ficaram perplexos com o fato de Engels não mencionar o modo de produção “asiático” ou “oriental” utilizado por Marx para caracterizar algumas dessas sociedades, que foi descrita em *O capital* como a Índia rural (1965; 1967). Nas antigas comunidades indianas, as terras eram possuídas em comum por famílias extensas ou grupos de aldeões, e a maior parte da produção era para uso direto. Artesãos e outros trabalhadores especializados produziam bens e serviços diretamente para a comunidade onde residiam, e em troca eram mantidos por ela. Os bens não se tornavam mercadorias, exceto pela porção excedente que era tomada pelo Estado na forma de bens em espécie (1967, p. 334). Marx escreveu:

No antigo modo de produção asiático e em outros antigos modos de produção, vemos que a transformação dos produtos em mercadorias e, portanto, a transformação de homens em produtores de mercadorias, tem um lugar subordinado, o qual, no entanto, ganha mais importância à medida que as comunidades primitivas se aproximam cada vez mais da sua dissolução. Nações comerciantes, propriamente ditas, existem no mundo antigo apenas nos seus interstícios (1967, p. 79).

Engels faz referência a essa forma de relações em *Anti-Dühring* (1939, p. 165, 337), mas infelizmente não o faz em *A origem...* No entanto, ele agrega à sua análise do material de Morgan sobre Grécia e Roma o caso da Alemanha, onde o Estado “surgiu em função direta da conquista de vastos territórios estrangeiros que o

regime gentílico era impotente para dominar.” Na conquista alemã de Roma, “persistia a antiga base econômica da sociedade – a gens pôde manter-se ainda por muitos séculos” (p. 213). Contudo, isso é um mecanismo secundário e não primário da formação do Estado. Diferentemente de outras “teorias da conquista” da origem do Estado,¹⁹ Engels enfatizou que na sua forma “mais pura”, o Estado surge “direta e fundamentalmente dos antagonismos de classes que se desenvolviam no seio mesmo da sociedade gentílica.” (p. 212), e ele utilizou a experiência ateniense para exemplificar o processo pelo qual isso aconteceu.

Engels sintetiza da seguinte forma:

O estágio da produção de mercadorias com que começa a civilização caracteriza-se, do ponto de vista econômico, pela introdução: 1. da moeda metálica (e, com ela, o capital em dinheiro), dos juros e da usura; 2. dos comerciantes como classe intermediária entre os produtores; 3. da propriedade privada da terra e da hipoteca; 4. do trabalho escravo como forma predominante na produção (p. 221).

A família monogâmica comandada pelo homem como a unidade econômica da sociedade, “a fixação da oposição entre a cidade e o campo como base de uma divisão social do trabalho” e “a introdução dos testamentos, por meio dos quais o proprietário pode dispor de seus bens ainda depois de morto” (p. 221) também estava relacionados. Além do mais:

A força de coesão da sociedade civilizada é o Estado, que, em todos os períodos típicos, é sem exceção o Estado da classe dominante e, de qualquer modo, essencialmente uma máquina destinada a reprimir a classe oprimida e explorada (p. 221).

O fato de os processos descritos por Engels, que vinham se desdobrando por milhares de anos, chegarem a sua plena realização na Atenas do século XVII pode ser algo ao mesmo tempo útil e enganoso se tomado como paradigma do surgimento do Estado. O caso de Atenas é útil como uma análise das interconexões entre economia, sociedade e sistema político associados à chamada civi-

lização; entretanto é enganoso quando esses processos são vistos como uma mesma sequência de desdobramentos em outros casos. Isso é geralmente verdadeiro para os desenvolvimentos secundários da organização política e de classe como aqueles iniciados pela conquista europeia, que concentraram certos processos em curtos períodos de tempo, definindo-os, assim, e, ao mesmo tempo, distorcendo-os com relação aos desenvolvimentos primários ou autônomos.

Na península jônica, as instituições associadas à sociedade clânica já tinham sido minadas precisamente pelo “modo asiático” que Marx descreveu, e o predomínio do trabalho escravo e da produção de mercadorias cresceu rapidamente durante o período clássico. De fato, o florescimento de Atenas teve como base a produção de mercadorias. Sendo uma nação pequena, navegante, cosmopolita e comerciante, Atenas foi um desses “interstícios” em que o comércio era realizado por uma classe mercantil interessada no lucro, ao passo que a maior parte do comércio no Oriente Médio era realizada por um aparato estatal associado ao clero ou à aristocracia, com o objetivo de adquirir materiais de construção, artigos de luxo e escravos. Diversas formas de dinheiro, há muito, tinham sido empregadas no mundo antigo, mas a cunhagem se tornou necessária quando a produção de mercadorias e o comércio atingiram proporções suficientes para garanti-la. Seu uso se difundiu tardiamente, quando Atenas tomou dinheiro emprestado da Lídia ou de outras cidades-estado comerciantes de seu tempo.²⁰

Os primeiros desenvolvimentos do Estado aconteceram na Mesopotâmia e no Egito antigos mais de dois milênios atrás, e apesar de ainda não existir consenso sobre a importância do escravismo antes do primeiro milênio a.C. na Mesopotâmia, existe um consenso maior no fato de que este não era predominante como forma de trabalho no Egito até aquele momento. Tampouco foi predominante, aparentemente, nos Estados chineses primevos. Tanto nos Estados medievais da África ocidental quanto nos Es-

tados, que se desenvolveram independentemente, maias, astecas, incas e seus predecessores no Novo Mundo, a produção ainda se baseava no camponês agricultor. A população agricultora frequentemente sustentava aristocracias despóticas através de organizações semelhantes às feudais, nas quais doavam bens e serviços, mas retinham seu direito inalienável à terra através da sua conexão com o parentesco ou com um tipo transicional de comunidade de parentesco.

A escravidão existiu em todas essas sociedades, pois é inegável que ela de algum modo representou a primeira forma de trabalho não livre. Prisioneiros de guerra nas sociedades primitivas eram frequentemente escravizados e, como *outsiders* sem *status* de parentesco dentro da sociedade, lhes eram consignadas as tarefas mais onerosas; em algumas sociedades, podiam ser mortos em sacrifícios rituais. Pessoalmente, sua condição podia ser bastante desesperadora; entretanto, eles não constituíam, até então, um fator significativo na produção. Engels frisou que a escravidão não poderia se tornar economicamente relevante até que o trabalho fosse suficientemente produtivo para permitir que o trabalho escravo produzisse acima e além do custo da sua própria manutenção de tal forma que um grupo considerável cumprisse funções exploradoras na sociedade. Assim, os descendentes de escravos nas sociedades primeiras não necessariamente permaneciam escravos, e, em muitos casos, podiam ser adotados pelo grupo, sendo amados e respeitados pelos seus parentes.

Numerosos escravos eram inicialmente ligados a templos ou palácios onde frequentemente treinavam para se tornarem trabalhadores especializados ou artesãos. Apesar de “não livres”, seu padrão de vida estava bem acima daquele do camponês agricultor, e sua situação era consideravelmente diferente da dos escravos de bando que trabalhavam nos campos ou minas, ou junto ao trabalho de corveia doado pelos homens livres em trabalhos públicos como os sistemas de irrigação, estradas e estruturas monumentais. Assim,

o termo “escravidão” engloba diferentes tipos de agrupamentos.²¹ Comparando o México central e a antiga Mesopotâmia, Adams escreve que em ambos “grupos corporativos de parentesco, originalmente preponderantes no controle da terra, foram gradualmente suplantados pelo crescimento de propriedades privadas nas mãos de elites urbanas”. Em ambos “houve diversas restrições sociais e condições de servidão, das quais a escravidão era apenas a mais extrema, e o papel de uma classe inferior, e em alguns aspectos, não livre de agricultores era certamente muito mais importante do que os numerosos ‘escravos’ em sentido estrito” (1966, p. 119, 103-104). No entanto, Adams salienta que os escravos na Mesopotâmia, sendo a maioria mulheres, eram importantes na produção de lã ou fio. Segundo ele:

... a venda ou troca desta mercadoria não tinha apenas um papel importante na economia local redistributiva, mas presumivelmente também servia como a base do comércio de longa distância dos artigos de luxo e da matéria-prima essencial, como o metal. Nesse sentido, houve uma concentração estratégica de escravos justamente naquelas instituições que caracterizavam a sociedade urbana mesopotâmica distinta da sociedade pré-urbana, portanto, caracterizar a instituição como insignificante também deturparia sua importância como um fator no desenvolvimento (1966, p. 103).

A escravidão cresceu lentamente e sem uniformidade na história humana e sua importância não se assentou na literal predominância sobre o trabalho “livre”. Grécia e Roma não eram típicas, e, apesar da escravidão ser a primeira forma sob a qual trabalho foi explorado, as relações comunais primitivas se transformavam, com frequência, em relações feudais sem que o escravismo se tornasse predominante. Engels sugere que esse é o caso da Alemanha; isso parece evidente para a China e para o Novo Mundo; o marxista francês Maurice Godelier tem ressaltado isso para a sociedade da África ocidental; e muitos acadêmicos soviéticos parecem estar de acordo.²²

A principal questão a espera de uma documentação mais completa à luz dessas considerações não é simplesmente a importância

numérica dos escravos em qualquer sociedade ou período, mas qual o papel da escravidão na transformação da sociedade comunal em sociedade de classes. Apesar das inúmeras variações locais e da expansão e declínio de povos individuais ou áreas específicas, o crescimento em longo prazo da propriedade privada e da organização do Estado se desdobrou de uma maneira acentuadamente similar tanto no Velho quanto no Novo Mundo. Em qualquer lugar onde se encontre dados sobre o surgimento de sociedades complexas, pode-se apontar que, à medida que a produtividade crescente tornava a exploração mais lucrativa, as técnicas que mantinham as relações comunais e preservavam os bens equitativamente distribuídos foram em última instância minadas por tendências conflitantes. Em todo lugar, a função dos membros do clero e das famílias-chefe em manter a reciprocidade e integridade tribal se chocou com a institucionalização do poder implícito nos bens e serviços que eles tinham a sua disposição. A “civilização” surgiu à medida que as trocas recíprocas de bens e serviços se transmutaram em consumo explorador por uma crescente classe superior e por um aparato estatal.²³

Os membros do clero foram, com frequência, bastante importantes no processo da formação do Estado, porque era do seu interesse estabelecer sua posição através da construção de complexos de templos; a guerra geralmente tinha sua importância, porque exigia a centralização periódica de controles e materiais; e, em algumas áreas, a recuperação e preservação de terras agricultáveis através da construção e manutenção dos sistemas de irrigação contribuíram para uma classe superior usurpar o poder.²⁴ Com a escravização de prisioneiros de guerra, com a escravização temporária ou permanente de parentes por dívidas ou outras causas e com o trabalho escravo usado para produzir bens agrícolas e de luxo consumidos por uma aristocracia ou para outros empreendimentos conduzidos pelo Estado, a condição do camponês agricultor e do artesão se deteriorou. A especialização do trabalho se tornou proeminente e

o comércio mais abrangente, apesar de ter sido controlado por um longo tempo pelo aparato estatal e não ter sido permitido que caísse completamente nas mãos de comerciantes privados interessados em seu próprio lucro. Finalmente, o cerne desses processos de desenvolvimento interligados poderia ser encontrado inevitavelmente nos centros urbanos em expansão.

Há uma riqueza de dados, aguardando uma síntese mais completa, sobre como a transformação de alguns homens em escravos, mercadorias, minou o *status* dos homens livres; sobre como membros livres de tribos se converteram numa classe explorada – agricultores livres, com direitos inalienáveis à terra e obrigações para com o coletivo representado por um sacerdote ou chefe, se converteram em servos, presos à terra e endividados a uma aristocracia ou clero governantes;²⁵ e sobre como estes processos se apoiaram na transmutação de bens em mercadorias – a perda de controle das pessoas sobre sua própria produção. Analisando o Estado inca, John Murra discute a função do tecido como uma mercadoria altamente valorizada numa sociedade sem dinheiro e com mercados relativamente pequenos. Os Incas faziam “presentes” de pano supostamente generosos, com seus enormes suprimentos mantidos em depósitos estatais, aos povos derrotados; mas estes eram, de fato, “o estímulo inicial de uma relação dependente, já que a ‘generosidade’ do conquistador obrigava à reciprocidade, ou seja, a entregar aos depósitos de Cuzco, periódica e regularmente, os resultados da produção artesanal do vencido”. A partir daí, o camponês deve um suprimento constante de tecidos ao Estado. Murra escreve:

O Estado era duplamente servido: o fornecimento de tecido era assegurado e a natureza onerosa da mita de tecelagem poderia ser expressa em termos de uma reciprocidade culturalmente sancionada. Mas também pode-se ver neste “presente” têxtil a emissão dos documentos de cidadania Inca, uma coercitiva e simbólica reiteração das obrigações dos camponeses para com o Estado, e do seu status de conquistado (1962, p. 721-722).

É indubitável que, através da análise de produção de mercadorias nos estágios iniciais, questões sobre a escravidão, sobre o modo “asiático” e outros modos mencionados por Marx possam ser completamente resolvidas. Apesar da importante discussão de Marx sobre a produção de mercadorias na primeira seção de *O capital*, houve pouca continuidade por parte dos acadêmicos marxistas sobre como a aquisição e troca de excedentes por Estados primevos reduziram as populações urbanas a uma classe inferior, enquanto permitiam a perpetuação de relações recíprocas no nível aldeão; eles tampouco trabalharam questões empíricas e teóricas correlatas. Quando os comerciantes, primeiramente funcionários do Estado, talvez até mesmo como algum tipo de escravo, se transformaram em *comerciantes* independentes ou foram por eles rivalizados? Qual é a relação entre o comércio estatal e o intercâmbio direto de bens no mercado, já antigo e difundido em grande parte do mundo? Quando este último se expande significativamente como uma troca que visa o lucro?

O uso da cidade-estado ateniense como modelo obscurece a lentidão com que a troca estatal de um excedente adquirido através de tributo, de dívidas compulsórias e de pilhagem escancarada cede espaço a uma classe mercantil urbana interessada na produção para se obter lucro.²⁶ Os primeiros portos comerciais, dominados por uma camada mercantil, raramente se tornaram predominantes no mundo antigo. Seu surgimento na Grécia, apesar de profético, foi temporário, e a batalha das cidades portuárias por autonomia é um importante componente na história da Europa medieval.²⁷

A situação em que a produção de mercadorias se torna predominante se assenta essencialmente na história da urbanização e no aparecimento da contradição entre a vida rural e a urbana. Foi nos centros urbanos que a produção de mercadorias primeiro transformou as relações diretas, pessoais, e essencialmente cooperativas dentro do grupo, em relações impessoais e altamente competitivas, governadas por “forças misteriosas” que

escapavam ao seu entendimento e ao controle. A plena vitória da produção de mercadorias orientada ao lucro só se deu pelo desenvolvimento do Noroeste da Europa. Uma área atrasada em aproximadamente cinco milênios, na qual a combinação de portos e canais, e depósitos relativamente disponíveis de carvão e ferro esperaram os acontecimentos históricos que permitiram uma nova e vitoriosa classe mercantil urbana que se expandia em direção ao norte para realizar todo o potencial explosivo do capitalismo industrial. Depois, veio a metamorfose, em escala mundial, das relações humanas em relações mercantis, relações entre coisas a serem utilizadas; uma metamorfose que espalhou seus efeitos nas mais remotas regiões, com seu incrível potencial tanto para uma enorme criação quanto para uma destruição insana, talvez final: a herança do século XX.

Problemas de teoria e método

A Grécia do século VI, a Austrália aborígine, a América pré-colombiana parecem assuntos remotos. No entanto, as questões teóricas colocadas pelo estudo da transição à sociedade de classes são cruciais para o futuro da humanidade. Quais são as implicações de a opressão sofrida especificamente pelas mulheres se basear, em última instância, na família como unidade econômica? Que significa eliminar a produção de mercadorias e a alienação das relações interpessoais que dela derivam em um nível tecnológico avançado, no qual são necessários sistemas elaborados de produção e de troca? É possível apagar a contradição entre cidade e campo sem transformar o mundo num enorme subúrbio? Quais são os passos pelos quais o Estado pode ser eliminado?

Na sua breve discussão sobre as leis sociais em *A origem...*, Engels salienta que a menos que elas sejam “laboriosamente investigadas e estudadas”, o mundo parece ser governado pelo acaso, por “forças alienadas e no início até desconhecidas”, e “a produção social ainda é regulada, não segundo um plano elaborado cole-

tivamente, mas por leis cegas que atuam com a violência pura e simples” (p. 220). No entanto,

o acaso não é mais que um dos polos de uma interdependência, da qual o outro polo se chama necessidade. Na natureza, onde também parece imperar o acaso, faz muito tempo que pudemos demonstrar, em cada domínio específico, a necessidade imanente e as leis internas que se afirmam em tal acaso. E o que é certo para a natureza também o é para a sociedade. Quanto mais uma atividade social, uma série de processos sociais, escapam do controle consciente do homem, quanto mais parecem abandonados ao puro acaso, tanto mais as leis próprias, imanentes, do dito acaso se manifestam como uma necessidade natural (p. 219).

Se a humanidade quiser sobreviver, só será possível através do domínio das leis sociais, não somente pelos revolucionários nos países capitalistas e neocoloniais nos quais a economia de desperdício e destruição atualmente ameaça o mundo inteiro, mas também nos países socialistas, onde foi abandonada qualquer ilusão de que o comunismo num estágio avançado surge tranquila e espontaneamente a partir do estabelecimento inicial de um poder socialista.

Reconstruir as leis sociais, os processos, os mecanismos a partir dos quais a sociedade de classes surgiu em todas suas variações, e a natureza das formas sociais que a precederam, envolve um delicado entrelaçamento de considerações teóricas e empíricas. Dados arqueológicos e etnográficos sobre as sociedades pré-classe e sobre sociedades em que as relações de classe se desenvolveram independentemente das relações coloniais estabelecidas pelas potências da Europa e Ásia são irregulares e ambíguos. Os dados arqueológicos são geralmente sugestivos e não conclusivos, exceto nas linhas gerais da organização socioeconômica, além disso, encontrar registros de uma sociedade ágrafa significa, certamente, que esta já entrou em contato com as relações de produção mercantis e foi, portanto, afetada de alguma maneira por elas. Um dilema fundamental confronta a tentativa de reconstruir os estágios iniciais da história humana a partir da evidência disponível. A reconstrução do

funcionamento de sociedades completamente comunais antes de se envolverem no comércio e na guerra com os europeus ou com as sociedades-Estado que existiram em outros lugares do mundo, exige certas suposições sobre as formas sociais e políticas que são concomitantes com a vida em níveis tecnológicos mais simples. Contudo, as próprias reconstruções são necessárias para demonstrar a correção das hipóteses teóricas.

Situações em que os dados sobre as relações sociais pré-classe são claros tem, portanto, grande importância. Tal é o caso, por exemplo, dos algonquinos do Nordeste, cujos registros excepcionalmente detalhados, feitos por missionários jesuítas e outros, demonstram a ausência de posse privada da terra que lhes havia sido atribuída. Onde há materiais disponíveis para pesquisa etno-histórica sobre determinadas culturas primitivas, eles revelam mudanças fundamentais do tipo das que estavam acontecendo independentemente em várias partes do mundo, ou que se desenvolveram rapidamente nos últimos séculos de domínio colonial: a decomposição do grupo corporativo de parentesco em famílias individuais e a individualização dos direitos de propriedade, a inferiorização da condição das mulheres, o fortalecimento da hierarquia, e a usurpação dos poderes pelos chefes – em suma, a base para a sociedade de classes. Todavia, áreas nas quais a guerra e o comércio – frequentemente, tanto de escravos como de bens – vêm causando enormes transformações graças a quatro ou cinco séculos de influência e domínio europeus são ainda comumente tratadas como se as formas sociais reconstruídas do século XIX representassem instituições “intactas”.

Para aumentar a confusão teórica, é cada vez mais comum antropólogos analisarem formas e processos das instituições primitivas através da quantificação de materiais que são principalmente do século XX.²⁸ Além disso, na atmosfera pragmática da ciência dos Estados Unidos, a tendência é aceitar a análise quantificada, não como uma pista sugestiva de relações significativas a serem

analisadas, mas como indício *per se* de relações de causa e efeito. O fato de a análise comparativa quantificada separar os elementos de seu contexto social não é visto como um problema sério. O sociólogo Talcott Parsons explicita isso ao tratar das limitações de Marx, que vale a pena citar na íntegra já que descreve tão sucintamente as limitações da sociologia ocidental contemporânea.

Marx... tendia a tratar a estrutura socioeconômica do empreendimento capitalista como uma entidade única e indivisível, em vez de decompô-la analiticamente em grupos com as distintas variáveis nela envolvidas. Essa decomposição analítica é, para os atuais propósitos, a característica mais distintiva da análise sociológica moderna, e deve ser realizada para aproveitar os avanços ocorridos. Isso traz como resultado tanto a modificação da visão marxiana do próprio sistema quanto permite estabelecer relações com outros aspectos da totalidade do sistema social, aspectos dos quais Marx não tinha consciência. Essa mudança resulta numa importante modificação da perspectiva empírica de Marx em relação ao problema de classe assim como em outros contextos. A ênfase estrutural primária não recai mais sobre a orientação do empreendimento capitalista ao lucro e sobre a teoria da exploração, mas sim na estrutura dos papéis ocupacionais dentro do sistema da sociedade industrial (1954, p. 324).

A declaração de Parsons ilustra o tipo de conclusões a que se pode chegar quando os fenômenos sociais são levemente extraídos do seu contexto para estudo estatístico. Quantificar a ocorrência de um fenômeno como parte da sua descrição e correlacionar sua frequência com a de outros fenômenos são procedimentos essenciais. O problema ocorre se se assume ou se insinua que codificar, quantificar e correlacionar um aspecto da realidade com outro revela *ipso facto* nexos causais; quando, após declarar as limitações da análise estatística para fenômenos sociais complexos, a análise é realizada como se essas limitações não existissem. A posição de classe é definida através do escalonamento da ocupação e/ou renda e educação, e interminavelmente correlacionado com outras variáveis; a doença mental é reduzida a uma escala e medida em diferentes setores de uma população; a habilidade de aprender

é testada com uma única dimensão e crianças individuais ficam presas aos confins de algum número arbitrário. O efeito final – também tomado como causa indireta – é uma visão mecânica e estática da realidade. Aquilo que predomina numericamente num determinado momento – definido, avaliado e contado de acordo com um esquema de valores não expresso pelo pesquisador – é considerado a “prova” para se caracterizar uma situação. Assim, mensurações *ad infinitum* abarrotam as revistas de ciências sociais somente para obscurecer em vez de revelar, e muito menos provar, qualquer coisa de fundamental sobre o processo social. O desfecho é a perpetuação do mundo do mito social no qual vivemos – por assim ser necessário –, para medi-lo, testá-lo, analisá-lo, “descobri-lo” sem nunca levantar o véu para olhá-lo!

A visão psicológica ocidental contemporânea de experimentação é apenas a ampliação das mesmas limitações. Colocar pessoas numa sala e manipulá-las de várias formas mostrará algumas coisas sobre seu comportamento – em alguns casos amplamente aplicável, mas provavelmente não na maioria deles –, mas raramente pre-nunciará como as pessoas agirão sob circunstâncias modificadas. Para isso, é necessário o laboratório da história em movimento. O estudo das estatísticas de voto ao longo dos anos indicou com surpreendente exatidão como as pessoas provavelmente votarão – dado o marco existente. Contudo, a questão de maior interesse, para os revolucionários, permanece intacta: quais mudanças são necessárias nesse marco para se modificar a ordem?

Aqui não há substituto para o método de análise detalhada de Marx em casos específicos, baseado na teoria dialética e materialista das relações que deve ser constantemente testada, elaborada e refinada, tanto através da teoria quanto da prática. Em vez de procurar comparabilidades em termos estatísticos que, com muita frequência, consistem em características superficiais de diferentes situações, as *comparabilidades devem ser procuradas no nível de mecanismos determinados, no nível de processos geralmente ocultos*

à primeira vista. Não se pode permitir que métodos estatísticos influenciem as considerações teóricas; hipóteses sobre leis ou processos sociais devem ser, afinal de contas, testadas no laboratório da experiência histórica.

Uma consideração do desafio ao materialismo dialético posto pelo recente trabalho de Harris, *Rise of Anthropological Theory* [*Surgimento da teoria antropológica*] (1968) ajuda a esclarecer o método marxista de análise. Harris considera Marx o pioneiro na “estratégia materialista” de pesquisa à qual ele mesmo adere (p. 655 e 674), e escreve que, apesar do posicionamento de outros historiadores da antropologia, Marx é claramente relevante para ela. Ao contrário, salienta Harris, seria mais próximo à verdade declarar “que a antropologia cultural se desenvolveu inteiramente em *reação* ao marxismo” (p. 249, *itálicos dele*); e devota uma considerável parte do seu livro a convincentes análises do “idealismo cultural” ou “mentalismo” que caracteriza as várias escolas da antropologia. Por outro lado, a dialética é, para Harris, um “considerável subterfúgio” (p. 219), e o compromisso marxista com a inseparabilidade da teoria e da prática política é pernicioso para a busca da verdade científica (p. 220-222).

Contudo, Harris é responsável por um considerável “subterfúgio” nos seus esforços de dissociar o conceito de evolução social da dialética. Apesar de aceitar a mudança como “onipresente e incessante” (1971, p. 7), ele argumenta que a evolução não implica a “negação” ou a “contradição”, mas a “transformação”. As pessoas podem pensar em termos dicotômicos, e os avanços intelectuais podem frequentemente derivar da “resolução das contradições entre os extremos”, mas a história não procede dessa forma (p. 71). A descrição de processos evolucionários como negações de negações “é mera analogia poética”.

Se o processo evolucionário exemplifica a dialética da negação, o faz simplesmente em virtude da ausência de leis utilizáveis para distinguir entre mudanças positivas e negativas. Como evolução significa

transformação, ou diferença, é sempre possível, na ausência de critérios definidos, declarar que todo e cada produto evolucionário é a negação de uma condição anterior (...) O que todos os processos evolucionários têm em comum não é a “negação” de formas anteriores, e sim *sua simples transformação* (p. 68-69, itálico nosso).

Aparentemente, Harris se refere aos usos correntes e conversacionais dos termos “contradição” e “negação”, e não ao seu significado no contexto de como lidar com a mudança como algo próprio de toda matéria. Se a mudança é “onipresente e incessante”, como Harris concorda, então ser é se tornar, como Hegel argumentou, e a realidade não é composta de *coisas*, mas sim de *processos*. Qualquer fenômeno, como expresso na lógica clássica, não é *A ou não A*; ao contrário, é *ambos A e não A*, ou no processo de sempre se tornar uma outra coisa – daí a “unidade de contrários”, uma expressão de “luta” que envolve “contradição” ou “negação”. O uso de termos correntes num sentido específico é sempre um pouco problemático, mas tal terminologia é essencial para lidar conceitualmente com a realidade de mudança constante.

Não considerar o conceito de contradição como algo interior aos processos, que chamamos de matéria, implica que a mudança seja externa a qualquer fenômeno determinado, o resultado da interação entre esse e outros fenômenos concebidos de forma um tanto quanto estática. Mesmo assim, qualquer cientista reflexivo reconhece hoje em dia que não são coisas nem estados que estão interagindo, e sim processos; à medida que o físico estuda a organização das forças nos átomos; o químico, a interação dos átomos que conformam as moléculas; o bioquímico, as combinações destas que conformam as células, e assim por diante até o antropólogo que confronta as estruturas sociais em evolução histórica, está claro que a matéria, como processo, se integra numa série surpreendentemente complexa de níveis sucessivamente mais amplos. Portanto, aquilo que pode ser estudado pelo cientista como “interações” externas entre dois fenômenos em um dado nível, são de fato as

“contradições” internas em um nível mais amplo em que os dois fenômenos em interação formam um sistema mais complexo. Esse é o entendimento da realidade que Harris deixa de fora quando denuncia “a paixão hegeliana de Marx pelas ‘contradições’” (p. 223).

O repúdio de Harris com relação aos conceitos dialéticos o leva declarar que a luta de classes, em vez de exemplificar a contradição, “é simplesmente uma expressão da competição irreconciliável entre proletários e burgueses pelo controle dos meios de produção” (p. 223). Além do mais, ao argumentar que a vantagem do modelo marxiano não é a de ser dialético, e sim de ser “diacrônico e evolucionário”, ele escreve:

Qualquer modelo diacrônico é capaz de acomodar o fato de que tensões podem se acumular até que a coerência sobre a base antiga não seja mais viável, e haja um colapso violento em todo o sistema. Mas existe outro tipo de acumulação de tensões disfuncionais que derrota a dialética hegeliana: evolução através da lenta acumulação de mudanças menores acarretadas por ajustes menores a estresses menores (p. 236).

Dois comentários precisam ser feitos. Primeiro, o essencial para o processo de evolução chamado de “negação” reside não apenas no colapso do velho, mas também na *substituição* pelo novo. Segundo, à medida que Harris concorda que a evolução é transformação, presumivelmente existe um ponto em que a acumulação de tensões menores resulta na transformação ou na *mudança qualitativa* de acordo com os princípios da dialética marxista-hegeliana. É interessante que Harris, ao questionar a dialética hegeliana e apesar das suas próprias convicções materialistas, não pode resistir a uma sutil inferência ao idealismo hegeliano: “ele acrescentou ao difundido evolucionismo do seu tempo a noção peculiar de que as entidades ou eventos poderiam ser compreendidos, *ou, para dizer a mesma coisa*, poderiam existir apenas em virtude de seu oposto, contradição ou negação” (p. 67, *itálicos nossos*).

A própria estratégia de análise de Harris requer a formulação de *corpus* linguístico materialista ou “etíológico” que permitirá a

uma comunidade de observadores científicos tratar seu material objetivamente. Ele caracteriza a ciência marxista como “explicitamente ligada a um programa político”, e escreve: “Se a questão é transformar o mundo em vez de interpretá-lo, o sociólogo marxista não deveria vacilar em falsificar os dados para torná-los mais úteis” (Harris, p. 221). Contudo, o compromisso marxista não é com um programa como esse; ao contrário, o princípio subjacente à necessária unidade entre teoria e prática é a identificação ativa com a classe atualmente oprimida, mas em emergência que envolve um compromisso com a orientação futura da mudança social, fundamental para uma completa compreensão. Alguns marxistas têm, de fato, distorcido e manipulado dados sociais de uma maneira grosseira; mas o fato é que tal oportunismo não tem favorecido mudanças benéficas. Além disso, como a história e a sociologia da ciência amplamente documentam, não existe uma comunidade de observadores que possa evitar agir e reagir frente a seu *status* social como cientistas, por mais distanciados que eles tentem ser.

Convincente e, às vezes, brilhantemente, Harris ilustra até que ponto o idealismo, na antropologia, está intrinsecamente ligado ao fracasso de separar estruturas e ações concebidas materialisticamente das concepções subjetivas dos membros das sociedades estudadas. Sua solução é deixar clara uma distinção metodológica entre dados “êmicos” e “etiológicos” (termos recentemente emprestados da linguística pelos antropólogos sociais). A maior parte dos dados etnográficos é “êmica” porque está organizada de acordo com o ponto de vista dos informantes; eles lidam com distinções que são “desenvolvidas a partir de contrastes e discriminações importantes, significativos, reais, precisos, ou de alguma outra forma tidos como adequados pelos próprios atores” (Harris, p. 571). Para se alcançar uma estratégia materialista, um novo *corpus* linguístico deve ser desenvolvido para substituir “o *corpus* predominantemente ‘êmico’ da etnografia existente” por descrições ‘etiológicas’ (Harris, p. 569). Dados derivados objetivamente ou “etiológicos” dependem

“de distinções fenomênicas julgadas apropriadas pela comunidade de observadores científicos” (Harris, p. 575). A dicotomia êmica/etiológica:

baseia-se no significado epistemológico de descrever coisas culturais por meio de categorias e relações que são necessariamente isomórficas àquelas que são apropriadas ou significativas para os atores, em oposição às categorias e relações que surgem independentemente no *corpus* linguístico do etnógrafo. Assim, o comportamento atual pode ser tratado tanto de forma êmica quanto etiológica. A descrição de um informante do que realmente está ocorrendo (...) não precisa corresponder com o que o etnógrafo vê ou veria na mesma situação (Harris, p. 580-581).

A preocupação de Harris é diferenciar os dados êmicos dos etiológicos a fim de se centrar precisamente nas condições materiais “etiológicas” que determinam as ações das pessoas (e, às vezes, ele se desvia da sua própria restrição de que a dicotomia êmica/etiológica é puramente epistemológica e aplica o termo etiológico às condições materiais da sociedade) (1971, p. 503). Como seu recente manual demonstra, ele está profundamente comprometido a destruir os mitos que sustentam o neocolonialismo e as instituições racistas sobre o comportamento atrasado e irracional dos camponeses das nações emergentes ou os pobres na nossa própria sociedade. Em trabalho anterior, ele destruiu a hipótese de que camponeses indianos se subnutrem irracional e desnecessariamente para proteger as vacas sagradas que perambulam inutilmente pelo campo (1965). Ele ressaltou que, além do leite, as vacas produzem bois necessários para o arado; que seu estrume é essencial como combustível para cozinhar e para adubo; que suas peles são uma fonte primária de couro; que quanto mais livres para perambular, melhor para forragear; e que quando morrem há muitas pessoas que não têm casta a perder por comê-las. Outro bom exemplo do trabalho de Harris é sua crítica às hipóteses de que as diferenças atitudinais culturalmente padronizadas entre os primeiros colonos anglo-saxões e latinos no Novo Mundo eram responsáveis

pelas distintas relações entre as raças encontradas na América do Norte e na América Latina (1964). Harris registra o fato de que as distintas relações raciais, ao contrário, se baseiam em diferenças historicamente desenvolvidas de padrões de exploração do trabalho.

A antropologia necessita de muitas reinterpretações deste tipo, como Harris deixa claro. Contudo, sua antidualética – e idealista – colocação do observador fora da estrutura de objetivos e significados e a extrema separação das dimensões material e ideológica da sociedade deixam essas reinterpretações incompletas. A própria noção de Harris das forças motrizes por trás da história humana enfatiza a inovação tecnológica em interação com a influência do meio. Ele tem interesse na “demarcação exata dos setores dos sistemas socioculturais” e é crítico de conceitos como “modo de produção” que obscurecem, para ele, “a fronteira entre economia e tecnologia” (Harris, p. 233). Ele cita a famosa premissa de Marx do “Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política” que a “existência social dos homens determina sua consciência” (Harris, p. 229), e prossegue como se não houvesse mais interação entre ideologia e estrutura socioeconômica, ou qualquer papel para a consciência no processo histórico. Em vez disso, ele fala sobre “etnografia êmica” e “etnografia etiológica” como empreendimentos separados; certamente o ponto principal é “insistir na divisibilidade dos fenômenos êmicos e etiológicos e as estratégias de pesquisa”. Ele escreve: “uma abordagem etiológica, por definição, evita as premissas da abordagem êmica. De um ponto de vista etiológico, o universo de significado, propósitos, objetivos, motivações etc. é, portanto, inatingível” (Harris, p. 579). *Contudo, até se encarar diretamente o problema de lidar com a consciência do homem em termos materiais, tanto como analista quanto como ator, não se terá lidado com o homem, sua história, sua cultura ou sua ciência.*

Retrospectivamente, o materialismo mecânico parece funcionar. As condições objetivas – tecnológicas, econômicas e ambientais que precederam – e, portanto, “causaram” – desenvolvimentos

posteriores podem ser necessária e inevitavelmente localizadas. Quanto mais remoto o período estudado, tanto mais se perde o papel, nas ambiguidades e irregularidades dos dados arqueológicos e históricos, das tensões internas, das opções alternativas e das ideologias revolucionárias *versus* as conservadoras que definiram precisamente como, quando e onde as mudanças principais se iniciaram. No entanto, para a compreensão da história contemporânea, a natureza das tensões internas aos sistemas e o papel do entendimento, assim como do desentendimento, são cruciais.

A existência da consciência e da intenção humanas introduz um tipo de complexidade nas operações da sociedade humana que não se encontra no resto da natureza. No passado, era comum pressupor que, apesar da sociedade ainda eludir nossa compreensão, o controle dos processos naturais era uma mera questão de tempo. A incrível façanha de levar um homem à lua pareceria verificar tal suposição. Mas isso veio num momento em que somos forçados a reconhecer que a fragmentada abordagem dos processos naturais que caracterizam a ciência ocidental é incapaz de impedir que as “leis cegas” da natureza se firmem num nível mais complexo e tornem a terra imprópria para a vida humana. O mundo, como a sociedade, é um produto da história, da história meteorológica e geológica. Regularidades cômodas (nos limites espaciais e temporais do nosso sistema solar) como a progressão atômica dos minerais e a lei da gravidade funcionam dentro do contexto de relações interconectadas e cambiantes de ilimitada complexidade. O fato de que o homem é apenas um aspecto desse todo complexo tem se firmado inevitavelmente. A humanidade não pode continuar por muito tempo na desordem na qual entrou. Será necessária a compreensão para nos salvarmos e, no atual estágio da história, no mínimo, a forma de compreensão chamada marxista.

Outubro de 1971

Instituto Politécnico do Brooklyn.

Notas

- ¹ O acúmulo de evidências indica que a pesca não foi tão precoce na história do homem (cf. capítulo de Washburn e Lancaster em Lee e DeVore, 1968, p. 294). Morgan discute seus estágios e os critérios deles nos capítulos 1 e 2 de *A sociedade antiga*. Eu discuti, um tanto detalhadamente, os problemas que eles envolvem, em outro texto (Morgan, 1963: I: xi – xv).
- ² Para debates sobre a relação entre inovações tecnológicas e a emergência de novas relações econômicas que inauguram novos “estágios” do desenvolvimento histórico, cf. Childe, 1944, e Semenov, 1965. Semenov escreve: “A maior deficiência da periodização de Morgan reside no fato de que não se trata de uma periodização da história da própria sociedade. O desenvolvimento das forças produtivas certamente é a base do desenvolvimento da sociedade, mas não coincide com ela. Mesmo os momentos decisivos na evolução das forças produtivas não levam a uma mudança nas relações de produção e, consequentemente, a todas as outras relações sociais automaticamente ou de uma só vez. Quanto às mudanças menos significativas, elas podem, por mera acumulação, levar a mudanças nas relações sociais, primeiro no campo econômico, depois no ideológico. Por isso é impossível criar uma verdadeira periodização da história da sociedade se tomarmos como critério para o começo de um estado novo em sua evolução a aparição de apenas uma mudança, mesmo que importante, no desenvolvimento das forças produtivas.”
- ³ Childe (1935, 1969) resume os resultados da pesquisa arqueológica com referência à pré-história da Europa e do Oriente Médio, e traça o desenvolvimento inicial da civilização urbana nessa última área, no quinto milênio tardio a. C., assim como os desenvolvimentos muito posteriores no mundo mediterrâneo, que são discutidos por Morgan e Engels. Childe mantém os termos “selvageria” e “barbárie” que, em geral, saíram de uso devido as suas conotações pejorativas. Terminologias contemporâneas se referem usualmente às principais técnicas produtivas, tais como “coletores de alimento” (“selvageria”) e “produtores de alimento” (“barbárie”). Coletores de alimento são comumente conhecidos como “caçadores e coletores” (embora eles também pesquem). Produtores de alimentos se dividem em uma fase “horticultural” inicial, também chamada de “agricultura de enxada”, “agricultura de corte e queima” ou “agricultura de queimada”, e uma fase agrícola mais desenvolvida envolvendo o uso de arado e/ou fertilização sistemática e/ou irrigação. Para um debate recente sobre níveis arqueológicos cf. Robert J. Braidwood, *Levels in Prehistory a model in the consideration of the evidence*, in Tax, 1960.
- ⁴ Sobre o debate de Robert Lowie acerca de Morgan, cf. *The History of Ethnological Theory*, 1939. As obras mais importantes de Leslie A. White são *The Science of Culture*, 1949, e *The Evolution of Culture*, 1959.

- ⁵ Os trabalhos de Steward, 1955, e Sahlins e Service, 1960 trazem afirmações gerais da teoria evolucionista contemporânea de pontos de vista um pouco diferentes, além dos já citados trabalhos de Childe e White.
- ⁶ Esta noção foi levada adiante mais explicitamente por Harris, 1968a. Harris escreve (1968b: 519) que “a noção de Hegel da dialética” foi uma “herança paralisante” da qual “o marxismo nunca se recuperou”.
- ⁷ O argumento completo e as questões correlatas estão resumidas, por Julia Averkieva, em “*Problems of Property in Contemporary American Ethnography*”, 1962; e por Harold Hickerson em “*Some Implications of the Theory of Particularity, or ‘Atomism’ of Northern Algonkians*”, 1967.
- ⁸ Esse ponto foi elaborado e documentado detalhadamente por Fried, 1967. cf. também: Service, 1962, embora eu dirija de Service a respeito dos papéis relativos de homens e mulheres na sociedade de caçadores (Leacock, 1969); Sahlins, “*Political Power and the Economy in Primitive Society*”, in Dole e Carneiro, 1960; e Leacock, 1958a.
- ⁹ Para livros recentes que sintetizam alguns dos materiais sobre essas áreas, cf.: Adams, 1966; Davidson, 1959; Sahlins, 1958; Service, 1963; e Wolf, 1959. Para artigos, cf. Klein, 1969, e Murra, 1967. A tese de doutorado não publicada de Murra, 1956, foi sobre *The economic organization of the Inca State*. Em outra tese doutoral também não publicada, Armstrong, 1950, examina as relações entre a organização econômica e política de cinco sociedades africanas.
- ¹⁰ Para um amplo debate de Benedict, e a escola da “cultura e personalidade” em geral, de um ponto de vista materialista (embora antidialético), cf.: Harris, 1968a: cap. 15-17. Kardiner (1939, 1945), um analista freudiano que trabalhou com Linton e outros antropólogos, explorou comunalidades nas relações entre “instituições primárias” ou “sistemas de manutenção” e aspectos de personalidade e ideologia. As implicações desse trabalho foram levadas adiante e sujeitas à análise estatística por Whiting, 1953, e seus colaboradores. Contudo, esses acadêmicos não fizeram uma clara distinção entre os aspectos mais determinados da estrutura socioeconômica e suas outras dimensões; em última análise, eles não conseguiram sair de uma estrutura “psicológico-reducionista” em que as práticas de adestrar crianças com relação ao desmame, treino de ir ao vaso sanitário e coisas semelhantes, se tornam os determinantes mais importantes das formas institucionais, através dos seus efeitos sobre a personalidade adulta. Para discussões ulteriores sobre as limitações da teoria da “cultura e personalidade”, cf. Leacock, 1971: Introdução.
- ¹¹ Mais do que eu mesma esperava, percebi isso ao distribuir o melado, que me pediram para comprar a todos do acampamento, para fazer cerveja. Era ilegal vendê-lo a um índio, mas um dos homens no bando era mode-

radamente alcoólatra e frequentemente conseguia um pouco para ter sua bebida privada com fermentação caseira. Nessas ocasiões ele mobilizava todo o acampamento, pois tinha que ser constantemente vigiado para impedir que se machucasse, ou que se chocasse com uma tenda e acidentalmente a incendiasse contra o fogão. Ele era tão incômodo quando estava bêbado que eu presumi que haveria acordo tácito de que ele não deveria ganhar melado. Mas não, “Onde está o melado de Charlie?” perguntavam ainda que ele não estivesse lá no momento. Charlie nem era um veterano no bando, tinha vindo do Labrador ocidental. Para uma discussão mais ampla dessas questões em relação aos caçadores do Labrador, cf. Leacock, 1958 e 1964. Para uma autobiografia excelente de uma mulher esquimó que deixou sua cultura tradicional para se envolver com a nossa, cf. Washburne, 1959. Para relatos completos da vida entre povos caçadores da África, cf. Thomas, 1959, e Turnbull, 1968. Para mais informação sobre a visão “atomística” de caçadores canadenses, cf. Barnouw, 1961. A visão alternativa é apresentada por Hickerson, 1962, bem como em resenhas críticas por Averkieva, 1962, e Hickerson, 1967. A pressuposição de que o cooperativismo automaticamente acarreta um impedimento do individualismo é aparentemente ilustrado pelos índios pueblo do Sudeste dos Estados Unidos, já muito estudados, entre os quais alguém que é muito ambicioso ou passa a ter muito sucesso está sujeito a ser acusado de feitiçaria. Pressuposições como essas ignoram a história. Os índios pueblo lutaram por mais de quatro séculos para manter sua autonomia e sua sociedade cooperativa; isso não aconteceu sem ter o seu preço. Além disso, no século XVI, os espanhóis introduziram a prática de matar índios rebeldes como se fossem feitiçeiros. Para um panorama das mudanças na sociedade indígena, cf. Leacock e Lurie, 1971: Introdução.

- ¹² No entanto, antropólogos soviéticos têm uma visão mais otimista de como se pode chegar, justificadamente, a conclusões a respeito da transição da sociedade de homínídeos primevos até o *Homo sapiens* na base da sobrevivência até tempos recentes de presumíveis costumes antigos (vide Semenov, 1964, e Averkieva, 1964).
- ¹³ Uma descrição do parentesco entre os Arunta da Austrália pode ser encontrado em Service, 1963. Esses sistemas se tornam excepcionalmente elaborados em partes da Austrália, apesar de que elaborações um tanto comparáveis podem ser encontradas em tribos melanésias próximas.
- ¹⁴ As bases sociais para os tabus de incesto e casamento exogâmico são discutidas em White 1949: Capítulo 11; Slater, 1959; Aberle *et alii.*, 1963; e em Washburn e Lancaster, “*The Evolution of Hunting*,” em Lee e DeVore, 1968: especialmente p. 302. Os vínculos de parentesco e casamento exogâmico já eram práticas na sociedade de caçadores-coletores, embora eles estivessem mais formalmente definidos entre coletores sedentários e pescadores do que

entre caçadores nômades. Isso levanta a questão se eles eram geralmente mais bem definidos na sociedade humana primeva e foram perdidos sob as duras condições sofridas pelos índios e esquimós do Norte e outros caçadores atirados às áreas marginais. Em todo caso, com a sociedade agrícola, eles se tornam altamente definidos e elaborados com variações infinitas de grupo a grupo. A antropóloga soviética, Julia Averkieva, me sugeriu que, na sua opinião, a organização clânica foi primeva, e que a sua definição elaborada ocorreu quando já estava começando a decair. Para discussão ulterior sobre a organização de bando caçador, cf. Leacock, 1969.

- ¹⁵ Estas, raramente, foram melhor descritas do que por um dos fundadores da escola “funcionalista” de antropologia, Bronislaw Malinowski, nos seus escritos sobre os ilhéus Trobriandeses da Melanésia. Ler por exemplo o seu muito interessante *Crime e Costume na Sociedade Selvagem*, 1926.
- ¹⁶ Não pode deixar de ser notado que a própria época tem o nome de uma mulher. Esse fato aponta para a prioridade das considerações de classe sobre sexo na socialização das mulheres quando se tratava da realeza. Princesas eram, antes de tudo, governantes em potencial. Assim temos a anomalia de que na história da Europa a única área pública na qual mulheres individuais eram, em todo sentido, iguais ao homem, tanto na visão geral quanto no seu próprio comportamento e habilidades, era aquela muito profundamente associada a estereótipos masculinos – a área de liderança, poder e tomada de decisões.
- ¹⁷ Um estudo antigo de Hobhouse *et alii*. (1965) demonstrou que o princípio matrilinear e matrilocal era mais comum entre “caçadores inferiores” que o princípio patrilinear-patrilocal. Um ulterior estudo de Murdock demonstra que “culturas mais simples tendem a ser matrilineares, e as mais avançadas tendem a ser patrilineares”, apesar de “que a patrilinearidade coexiste muito frequentemente com a ausência de traços... (de uma cultura mais complexa) e a matrilinearidade com sua presença, para ser coerente com a teoria da prioridade matrilinear universal” (1937, p. 467). Em estudo posterior, Murdock escreve: “Enquanto que a sociedade matrilinear parece, em média, ser um tanto mais arcaica na cultura que as sociedades patrilineares, a diferença é relativamente pequena, a sobreposição é muito grande, e a disparidade pode refletir principalmente a preponderante influência exercida no mundo todo em séculos recentes pelos povos bilaterais e patrilineares do continente eurasiático” (1949, p. 186). Utilizando as cifras de Murdock, mas sem referência aos seus primeiros estudos que envolviam uma análise estatística relativamente sofisticada, Aberle comenta sobre a maior patrilinearidade entre os caçadores-coletores que a matrilinearidade, apesar de que a bilateralidade ultrapassa grandemente a ambas (Schneider e Gough, 1961). Duas distinções entre as cifras de Murdock e aquelas de Hobhouse

et alii devem ser indicadas. Primeiro, um dos critérios de Murdock para a seleção da sua amostra foi de que cada domínio principal de descendência deveria estar representado para cada área cultural, um fator que ele levou em consideração na sua própria análise, mas que parece não ter sido considerada por Aberle. A segunda consideração envolve a passagem do tempo. Para o povo com quem eu estou mais familiarizada, os naskapi, Hobhouse *et alii* utilizam um relato jesuíta do século XVII que lhes mostrou ser de orientação matrilinear-matrilocal; Murdock utiliza relatos do século XX que os descrevem como bilaterais e bilocais com uma ênfase paternal.

- ¹⁸ Por exemplo, Krader (1968, p. viii) escreve: “Este livro, portanto, tem uma tese: existe algo como o Estado político, que é encontrado apenas em certas sociedades. Ele tem um papel nessas sociedades que é uniforme em tudo, controlando e dirigindo a vida das pessoas que estão sob seu comando por meio de um poder social centralizado nas mãos de poucos”. Para Fried, “o Estado emergente, então... é a organização do poder da sociedade numa base supraparental” (1960, p. 728), e ele escreve em outro lugar que “o poder (de um Estado emergente), por si mesmo, representa um salto significativo sobre qualquer outra coisa previamente exercida” (1967, p. 231). Bohannan (1963, p. 274) escreve: “O Estado é um grupo social especial encarregado de alocar autoridade para usar força física com o intuito de atingir a paz e a conformidade com a lei e o costume por um lado, e para manter a integridade territorial e cultural contra ameaças externas por outro”. Bohannan discute extensamente as sociedades “sem Estado” (1963, 1964). “Caciquismos”, transicionais ao Estado, são discutidos por Sahlins, 1968.
- ¹⁹ Fried (1967) debate a importância do contínuo processo de guerra na formação do Estado, comparado às “conquistas” no sentido literal. De maneira similar, em artigo recente, Carneiro sugere que a concentração de recursos em uma área limitada leva à “guerra sobre a terra, e assim à integração política além do nível aldeão” (1970, p. 737).
- ²⁰ Lévy (1964, p.16) salienta que moedas parecidas às atuais foram utilizadas previamente por um longo tempo, mas não tinham se tornado padronizadas pela prática estabelecida. Para relatos abundantemente documentados sobre os primórdios do comércio, apesar de um pouco confusos teoricamente, cf. Polanyi *et alii.*, 1957.
- ²¹ Para um debate mais completo sobre este ponto, cf. Finley, 1964.
- ²² A universalidade de um “estágio” escravista de tipo mediterrâneo na história da sociedade humana tem sido ocasionalmente questionada por acadêmicos soviéticos (vide Danilova, 1966, e Lentsman, 1966). Contudo, a questão foi mais distintiva e conclusivamente levantada recentemente pelo socialista francês Godelier e seus colegas, em relação à sociedade africana. Godelier argumenta que a propriedade comunal da terra com um excedente apro-

priado por um chefe ou rei, como se encontra na África, corresponde ao conceito de Marx no qual “a exploração do homem pelo homem existe sem a propriedade da terra”, acelerando assim “o processo de estabelecimento de uma classe de exploradores”. Godelier e seus colaboradores veem isso como uma forma universal, para a qual o termo “modo asiático” é muito estreito. Godelier postula como “dois possíveis caminhos de desenvolvimento e decadência do modo de produção asiático”: a rota greco-romana “ao modo de produção escravista baseado na propriedade privada e na produção de mercadorias, e “a rota chinesa” desenvolvendo-se em direção “a uma forma particular de feudalismo”, sem passar por um estágio escravista “caracterizado pelo desenvolvimento da propriedade privada sem a aparição da produção de mercadorias” (1965, p. 39-40).

- ²³ Os trabalhos de Childe (1939, 1965) e de Adams (1966) sobre o surgimento da civilização já foram citados. Para extensa documentação sobre a sociedade grega nos termos do esboço oferecido por Engels, cf. o trabalho do classicista britânico, Thompson (1949, 1955).
- ²⁴ Referindo-se à descrição de Marx sobre a irrigação como algo influente, Wittfogel (1957) argumentou que foram basicamente as necessidades sociais para se construir redes de irrigação de grande escala que levaram à origem dos estados antigos. Adams (1960, p. 280) se opõe à estreita e tecnológica interpretação de Wittfogel.
- ²⁵ Material relevante é revisado por Mandel (1968: Caps. 1-4).
- ²⁶ Cf. o trabalho de Polanyi *et al.* (1957) supracitados. O livro faz uma confusão entre *lugares de mercado* e *o mercado* no sentido lucrativo, assim como uma meticulosa evasiva de qualquer coisa que pareça uma séria discussão sobre produção de mercadorias ou classes. Contudo, há bons capítulos, tais como aquele sobre o comércio mexicano por Chapman e por Neale que documenta a economia aldeã dos índios à qual Marx se referiu. Um capítulo por Pearson debatendo a falta de sentido de um excedente na produção é refutado por Mandel (1962, p. 68) e por Harris (1959).
- ²⁷ Sobre o surgimento de povoados ascendentes na Europa medieval, cf. Rörig, 1967.
- ²⁸ Para uma revisão atual de estudos de transculturais, cf. Naroll, 1970. Um empreendimento inicial e influente na quantificação de dados etnográficos foi iniciado na Universidade de Yale por George Peter Murdock em um projeto posteriormente conhecido como os Arquivos da Área de Relações Humanas. Dados de aproximadamente 250 sociedades foram codificados e perfurados em cartões da IBM para realizar tabulações cruzadas. Murdock atualmente continua sua pesquisa na Universidade de Pittsburgh. Sua *Social Structure* (1949) se baseou na suposição de que a correlação entre várias características numa amostra etnográfica mundial produziriam generalizações

válidas sobre a organização social *primitiva*, apesar do fato de que a maior parte das sociedades na amostra tinha sido mudada pelo impacto da conquista e/ou colonização. Para um uso mais produtivo da análise estatística, amarrada com uma perspectiva teórica mais clara, cf. a aplicação de análise de escala no estudo de mudanças evolucionárias de Carneiro (1962, 1968, 1970).

Referências bibliográficas

- ADAMS, R. M. *The evolution of urban society*. Aldine Publishing Co. Chicago, 1966.
- CHILDE, Gordon *Man Makes Himself*. Oxford University Press, New York, 1939.
- _____. "Archeological Ages as Technological stages". *The journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 74, 1944.
- _____. *What happened in history*. Penguin Books, London, 1969.
- FRIED, Morton H. *The evolution of political society*. Randon House, New York, 1967.
- GOODALE, Jane, *Tiwi wives, a study of the women of Melville Island, North Australia*. University of Washington Press, Seattle, 1971.
- HARRIS, M. *Patterns of Race in the Americas*. Walker and Company, New York, 1964.
- _____. "The Myth of the Sacred Cow" In Anthony Leeds & Andrew P. Vayda, eds. *Man, Culture and animals*. Publication n. 78 of the American Association of the Advancement of Science, Washington D. C., 1965.
- _____. *Rise of Anthropological Theory a histories of theories of culture*. Thomas Y. Crowell Co., New York, 1968.
- _____. *Culture, Man and Nature*. Thomas Y. Crowell Co., New York, 1971.
- HOGBIN, I. *The island of menstruating women*. Chandler Publishing Co, San Francisco, 1970.
- HUGHES, C. C. "Anomie, the Ammassalik and the standartization of error" *Southwestern Journal of Anthropology*, vol 14, n 4, 1958.
- JENNESS, Diamond. *The Ojibwa Indians of Parry Island, their social and religious life*. National Museum of Canada Bulletin, vol, 78, Anthropological Series n. 17, 1935.
- _____. 44 *The Sekeni Indians of British Columbia*. National Museum of Canada Bulletin, vol, 84, Anthropological Series n. 20, 1937.
- KABERRY, P. M. *Aboriginal woman, sacred and profane*. Routledge and Sons, Londres, 1939.
- LANTIS, M *Eskimo childhood and interpersonal relationships, Nunivak biographies and genealogies*. University of Washington Press, Seattle, 1960.

- LEACOCK, Eleanor Burke. *The Montagnais "Hunting Territory" and the fur trade*. The American Anthropological Association, 1954.
- _____. "Matrilocality in a simple hunting economy (Montagnais-Naskapi) South Western Journal of Anthropology, vol 11 n. 1", 1955.
- LINTON, R. *Ethnology of Polynesia and Micronesia*. Field Museum of Natural History, Department of Anthropology Guide, part 6, 1926.
- LOWIE, Robert "Evolution in cultural Anthropology: a reply to Leslie White". *American Anthropologist*, vol. 48, 1946.
- _____. *The origin of the State*. Harcourt: New York, 1929.
- MARTIN, K. M. "South American foragers: a case study on cultural devolution" *American Anthropologist*, vol 71, 1969.
- MARX, K., *Pre-capitalist economic formations*. Ed. By E. Hobsbawn, International Publishers, New York, 1965.
- MEAD, Margaret (Ed.) *Cooperation and competition among primitive peoples*. McGrae-Hill, New York, 1937.
- MINTZ, S. W "Men, women and trade". *Comparative Studies in History and Society*, vol 13 n 3, 1971.
- MURRA, J. V.: 721-22 "Cloth and its function in the Inca State" *American anthropologist*, vol. 64, 1962.
- PARSONS, Talcott. *Essays on sociological theory* The Free Press, Glencoe, Illinois, 1954.
- RESEK, C. *Lewis Henry Morgan: American Scholar*. Chicago University Press, 1960.
- SEMENOV, I. I. "The doctrine of Morgan, Marxism and Contemporary Ethnography" *Soviet Antopology and Archeology*. Vol. IV n. 2, New York, International Arts and Sciences Press, 1965.
- SERVICE, E. R. *The hunters*. Eglewood Cliffs, Prentice-Hall. NJ, 1966.
- SPECK, "Land ownership among hunting peoples in Primitive America and the World's marginal areas" *Twenty-second international congress of Americanists*, vol 2, 1926.
- STEWART, Julian "Determinism in primitive society?" *Scientific Monthly*, vol 53, 1941.
- THWAITES, R. G., (ed): Vol.V, 181; Vol. LXVIII, 93 *The jesuit relation and allied documents*. 71 volumes. The Burrows Brother, Co., Cleveland, 1906.
- WASHBURN e Lancaster in: LEE, R. B e DEVORE, I, (eds) *Man the hunter*. Aldine Publishing Co., Chicago, 1968.
- WHITE, Leslie. "Diffusion versus Evolution: an anti-evolutionist fallacy". *American Anthropologist*, vol. 47, 1945.
- _____. "Evolucionism in cultural Anthropology: a rejoiner" *American Anthropologist* vol. 49, 1947