

A questão das origens

As relações interétnicas e a condição feminina em Macau*

João de Pina Cabral **
Nelson Lourenço***

Resumo: Este texto é uma primeira abordagem dos processos de produção e reprodução da identidade étnica da população euro-asiática lusófona de Macau. Tendo em conta o contexto de relacionamento interétnico, é realizado um estudo das estratégias matrimoniais e da assimetria das relações sexuais interétnicas, com particular referência às três últimas décadas.

Foi a leitura do livro de Deolinda da Conceição *Cheong-Sam (A Cabaia)* que nos decidiu a tentar ordenar algumas ideias sobre a relação entre a condição feminina e a identidade étnica macaense¹. Apesar de uma certa *naïveté* literária, este livro deve ser considerado como uma obra de destaque. A autora demonstra possuir uma perceptividade crítica e um empenho social invulgares para a época, particularmente no contexto de Macau.

Cheong-Sam é uma recolha de pequenos contos em que se segue o percurso da exploração feminina no sul da China, então atribulado pela guerra. Tudo se passa num mundo que hoje temos já dificuldade em reconhecer: um Macau e uma China onde os que fugiam às depravações da invasão japonesa morriam de fome pelas ruas, onde se vendiam e compravam abertamente crianças, onde a barreira racial era acompanhada de preconceitos profundos, onde o vício do ópio grassava, onde só se vivia confortavelmente à custa de negócios por vezes perversos e sempre perigosos - como o tráfico de estupefacientes, de armas, de ouro ...

O Macau que conhecemos nos anos 90 é já muito distante do mundo descrito pela Deolinda da Conceição. Vários factores devem ser tomados em conta para compreender esta alteração. Para além do crescimento económico e da modernização que se verificaram em Hong Kong e, mais tarde, em Macau, um outro

* O presente texto foi elaborado no quadro das actividades do projecto de investigação "Família e etnicidade em Macau" e com o apoio do Instituto de Investigação Científica Tropical.

** Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

*** Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa

factor não pode ser esquecido: o impacto das políticas sociais do regime comunista chinês. Progressivamente, efectuou-se uma considerável alteração na condição feminina no Sul da China. Se bem que, como insistem os cientistas sociais que se têm debruçado sobre o tema, essas reformas não tenham sido levadas até ao fim nem tenham posto em causa a tendência essencialmente patrilinear da sociedade chinesa, elas foram sem dúvida importantes (Croll 1981, Johnson 1983, Molyneux 1986, Domenach e Hua 1987)².

Em Macau, em particular, os anos 60 corresponderam ao virar de uma curva na história. Iniciaram-se então uma série de processos que viriam a alterar radicalmente o território e as relações étnicas no seu interior, assim como as atitudes no interior de cada um dos campos culturais que ali se cruzam. Só nos finais dos anos 70 e princípios de 80, porém, é que Macau assiste a um importante e significativo surto, acompanhado de um crescimento incontrolado da população resultante da emigração de pessoas vindas da República Popular da China. A estrutura social do território é completamente alterada. Ora é também na sequência da Revolução de 1974 em Portugal, da morte de Mao Tse Tung em 1976 na China e do advento de Deng Xiaoping em 1979, que os dois estados iniciam um processo de abertura de relações políticas e económicas que veio a permitir uma situação de relativo entendimento social que, por superficial que pareça, não pode ser negada. Macau aproxima-se da data crucial de 1999, num estado de pujança social, cultural e económica que não é de forma alguma característico dos dois séculos precedentes.

A proposta central deste ensaio é a de que não é possível compreender a relação entre a sociedade chinesa e a portuguesa no território, e por conseguinte a própria identidade macaense, sem tomar em conta aquilo a que os cientistas sociais anglófonos chamam *gender dynamics*. Por outras palavras, consideramos que as alterações profundas que se verificaram nas relações interétnicas no Macau da segunda metade do nosso século se devem não só a factores de natureza política e económica, mas também às alterações verificadas nas relações entre os géneros no interior tanto da cultura ocidental como da cultura chinesa³.

A questão das origens

O discurso sobre as origens é uma das peças centrais na construção de qualquer identidade étnica (cf. Anthias 1990:20), pois envolve não só a definição do grupo enquanto tal por oposição a outros grupos, como as próprias definições que cada membro faz de si mesmo. O confronto entre definições identitárias alternativas tende a enfraquecer a força de evidência e portanto a legitimidade de cada uma delas, pelo que, num contexto de pluralidade étnica, o discurso das origens é mais enfático assumindo geralmente um forte conteúdo emocional.

Uma das primeiras conversas que tivemos com um natural de Macau sobre o tema dos luso-descendentes originários desse território foi com uma senhora chinesa. Quando lhe explicámos que estávamos a projectar um estudo sobre os

macaenses, ela respondeu-nos surpreendida: "Mas V.s sabem as origens deles?" Segundo ela, tratar-se-ia de pessoas descendentes de casamentos de portugueses com mulheres chinesas de muita baixa reputação.

A questão começou a interessar-nos vivamente quando, já em Macau, um de nós obteve precisamente a mesma reacção de uma outra senhora chinesa. Em ambos os casos eram pessoas bastante cultas, originárias da classe média chinesa de Macau. O que mais nos surpreendeu, no entanto, foi o facto de ambas serem casadas com europeus. Apesar das suas opções matrimoniais, elas continuavam a reproduzir o preconceito étnico. Pertencendo a uma geração que assistiu e participou numa profunda mudança das relações interétnicas, elas transportam ainda consigo as memórias de um passado conflituoso.

Imediatamente surgiu-nos o problema de compatibilizar estas afirmações com as que entretanto recebíamos de macaenses, no sentido de que não era hábito "até ainda há pouco tempo" os macaenses casarem-se com chineses. Antes do mais, convém voltar a insistir que não é nossa intenção entrar no debate sobre "as origens dos macaenses" nos termos em que ele tem sido formulado até hoje (cf. Pina Cabral e Lourenço 1990). O que ninguém disputa é que os macaenses surgem no espaço cultural e económico que é criado pelo contacto entre as duas civilizações profundamente díspares⁴.

Encontrando-se numa encruzilhada de cultura e de povos - tendo acesso relativo a qualquer um deles, mas não pertencendo a nenhum em absoluto - a identidade étnica macaense surge como ambivalente e potencialmente problemática. A melhor formulação que conhecemos deste sentido encontra-se num poema de Cecília Jorge⁵:

Macaense
que te (in) defines
pelo não ser bem
que também não és, bem ...
um mais ou menos
entre dois pólos
que se atraem
e repelem
Pela diferença
no desconhecimento
divergente

Na medida em que os agentes sociais aplicam a si próprios este "não ser bem" ele impõe limites ao seu comportamento mas, ao mesmo tempo, reforça a sua identidade. Como julgamento negativo sobre o/s outro/s, o "não ser bem" funciona como forma de legitimar a exclusão desses outros de vários benefícios de ordem simbólica, política ou económica. A sua aplicação tende, portanto, a deixar marcas sobre o outro, na medida em que enfraquece a sua posição e a sua imagem de si próprio, pondo em causa a sua identidade (pessoal ou étnica). A este fenómeno chamaremos o *estigma da humilhação*.

A cada momento, esta valorização (o que é ou não é "bem") apresenta-se como evidente e inevitável. Mas, mais do que nenhuma outra, a história recente de Macau demonstra a transitoriedade dos valores e das hierarquias que neles se baseiam. Num contexto de mutabilidade social e económica tão rápido como o de Macau no último meio século, a lógica do "não ser bem" dá azo a uma *dinâmica do desprezo*, em que os que atingem prestígio são forçados a desprezar alguém (preferencialmente aqueles mesmo que os desprezarem) como única forma de apagar o estigma da humilhação que consigo transportam. Ora essa dinâmica ocorre tanto ao nível individual como ao nível de grupo e ela torna-se ainda mais complexa por estar ligada a dois factores que se entrecruzam, o da diferenciação étnica e o da diferenciação socio-económica. As gerações que viveram em Macau nas décadas de 60 (em que as relações de poder entre as comunidades chinesa e lusófona começaram a alterar-se), de 70 (em que as condições se criaram para a futura reintegração de Macau no estado chinês) e de 80 (em que ocorreu um enorme surto de desenvolvimento paralelamente ao aparecimento de uma nova classe média chinesa), estiveram sujeitas a muitas ocasiões em que a ironia de um destino imprevisível resultou no funcionamento da dinâmica do desprezo.

Por se situarem num ponto intermédio entre o Oriente e o Ocidente, tanto de um ponto de vista cultural como fenotípico, os macaenses ameaçam as identidades étnicas dos grupos culturalmente hegemónicos e, pela mesma razão, estão sujeitos a uma maior fragilidade identitária⁶. Esta fragilidade manifesta-se no discurso das origens, que tende a estar mais sujeito a manipulações e ambiguidades - tanto quando relatado por macaenses, que se sentem inseguros, como quando relatado por membros de outros grupos, que têm interesses próprios investidos no relato.

Encontram-se, em particular, duas versões aparentemente contraditórias. A versão que, na nossa experiência, é proposta por pessoas de identidade étnica chinesa⁷ é fortemente depreciativa. Marcados ainda pelo estigma da humilhação ligado a experiências de preconceito anti-chinês anteriores aos anos 60, os proponentes desta versão insistem que só os sectores menos privilegiados e menos valorizados da sociedade chinesa (as prostitutas) estão na base da miscigenação que deu origem aos macaenses. A versão contrária encontra-se veiculada pelos sectores mais prestigiados da sociedade macaense - as chamadas "famílias tradicionais" - e é altamente prestigiante. Alguns dos advogados desta versão têm sido autores de origem portuguesa que estão pessoalmente associados às referidas famílias tradicionais.

Esta segunda versão afirma que os macaenses têm origem numa miscigenação, ocorrida essencialmente nos primeiros séculos da estadia dos portugueses no Oriente, entre os homens portugueses e mulheres malaias, japonesas e indianas. O casamento com algumas mulheres chinesas só teria ocorrido "nos últimos tempos". Esta última versão, como se vê, considera a influência fenotípica chinesa como recente e secundária, pelo que reforça a identificação dos macaenses como "portugueses do Oriente", negando assim a sua equidistância entre as etnias portuguesa e chinesa.

Tendo lido inicialmente a obra *Os Macaenses* do Padre Manuel Teixeira (1965), em que se refuta satisfatoriamente esta segunda versão, fomos levados a não conceder valor empírico a qualquer uma das versões. O estudo atento das histórias de família que temos vindo a fazer, no entanto, levou-nos a reconsiderar esta posição. Somos hoje de opinião que ambas as versões das origens macaenses têm algo de verídico e que, contrariamente ao que inicialmente julgámos, elas não são contraditórias.

Por oposição a grupos sociais em que a aquisição de novos membros resulta da integração de crianças produzidas num contexto de reprodução biológica entre os membros do grupo, no caso dos macaenses há duas entradas possíveis para o grupo. A primeira, que chamaremos *contexto matrimonial de reprodução*, resulta de casamentos entre as pessoas que já eram macaenses ou casamentos com portugueses que se integram na vida social macaense. A segunda, a que chamaremos *contexto matrimonial de produção*, resulta de casamentos entre pessoas que não são necessariamente macaenses. Neste segundo caso encontram-se os filhos de chineses com portugueses ou ainda de qualquer um destes com uma pessoa originária de outro referente étnico exterior ao território. Assim, em vários momentos da história de Macau, surgem contribuições genéticas muito variadas: japoneses, malaios, timorenses, indianos, negros, etc. Por exemplo, encontramos hoje um grupo de germanos cujo pai era indiano e a mãe chinesa e que são considerados por todos e por si próprios como sendo macaenses.

Até aos finais da década de 60, para os macaenses, o funcionamento do contexto matrimonial de reprodução estava normalmente ligado a situações de privilégio social e até de promoção social, já que representava uma maior identificação com a identidade europeia. Ora no contexto colonial da época e tendo em conta a paralisia económica que caracterizava a vida de Macau, essa identidade europeia era um capital valioso que não podia ser facilmente desperdiçado. Representava uma maior probabilidade de obtenção de emprego na administração em Macau e, em Hong Kong, melhores oportunidades de não ser identificado com a comunidade chinesa e, por conseguinte, de evitar o tipo de limitações ao movimento e à promoção social que essa identificação comportava.

Os seguintes exemplos, que nos foram relatados por macaenses pertencentes a duas das famílias tradicionais, são característicos da época. A primeira história passou-se em Hong Kong no início da década de 40. A família vivia na época um momento de pujança económica e estava hospedada num dos hotéis mais exclusivos da ilha. Passeando-se com uma filha num jardim do hotel, a mãe encontrou uma criança inglesa que quis brincar com a filha. Contudo, a irmã mais velha da criança, mal se apercebeu da aproximação, levou-a dali agressivamente, perguntando-lhe com azedume: "Para o que" - e não para quem - "é que tu olhas?" ("What are you looking at?"). O estigma da humilhação que esta reacção causou na senhora, sobrevive como uma memória viva nos filhos, que nos relataram o acontecimento. O outro exemplo dá bem noção de como, nessas famílias de elite, a aparência europeia constituía um capital a proteger. Um macaense distinto, cujas características faciais o identificam como tendo algum sangue chinês, teve uma

numerosa prole de uma senhora macaense. O único filho na companhia do qual aceitou ser fotografado era uma filha que, por acaso das combinações genéticas, não manifestava características faciais chinesas.

Os casamentos em contexto de reprodução diminuíam a probabilidade de ocorrência de situações deste tipo. Mesmo assim, contudo, havia formas de casamento mais ou menos prestigiante. Uma vez que os macaenses constituíam uma elite potencial, certos tipos de união eram mais valorizados que outros⁸: o casamento com uma portuguesa aumentava o capital de "portugalidade" enquanto que o casamento com uma filha de mãe chinesa ou uma jovem oriunda de uma família de cristãos-novos diminua esse capital. Considerando que os jovens macaenses tendiam a emigrar e que, pelo contrário, havia sempre um contingente de mulheres chinesas acessíveis aos macaenses, a sociedade teve sempre um forte excedente feminino. Assim, nem sempre era fácil às jovens em contexto de reprodução encontrar marido⁹. Desta forma se explica a existência de celibato definitivo feminino entre as famílias tradicionais, assim como as dos relatos que nos são feitos de raptos de raparigas das famílias tradicionais feitos por rapazes de famílias menos prestigiadas.

Se considerarmos agora o contexto matrimonial de produção, veremos que havia três situações características em que novos macaenses eram produzidos a partir de miscigenação. A primeira é o caso típico do soldado ou marinheiro português que, vindo para Macau, cria uma relação com uma senhora chinesa - em geral oriunda das classes menos privilegiadas - com a qual tem filhos que perfilha, ou por estar casado com a mãe, ou por opção pessoal. Alguns dos contos de Deolinda da Conceição lidam com os resultados potencialmente dramáticos destas situações (p. ex. "O Calvário de Lin Fong"; "A Esmola"). Temos ainda um exemplo muito bem documentado do período da viragem do século: a família que Venceslau de Moraes criou com uma escrava que terá eventualmente comprado à sua dona. Aí vemos que, não obstante a pobreza do escritor, e apesar de ter abandonado o lar quando os dois filhos eram crianças, ele nunca deixou de os apoiar até à maioridade e nunca recusou a paternidade (Barreiros 1990 (1955)).

Na verdade, a impressão que temos, resultante do estudo de histórias de família em que esta situação se verificou, é que em largo número de casos, estes casamentos (fossem ele oficializados pela igreja ou meramente uniões de facto) deram azo a famílias estáveis e felizes. Para além de tudo o mais, uma união desta natureza constituía frequentemente, tanto para o marido português como para a mulher chinesa, uma possibilidade de promoção social através dos filhos que, uma vez integrados na sociedade macaense, tinham possibilidades de beneficiar da situação de elite que caracterizava essa comunidade e que estaria normalmente vedada tanto aos filhos de um casal chinês pobre em Macau como aos filhos de um casal português pobre em Portugal.

A segunda versão do contexto matrimonial de produção é a do concubinato. Os relatos que temos recolhido indicam que a prática do concubinato com mulheres chinesas (e até, em menor número de casos, com segundas mulheres macaenses) era muito frequente. Estas senhoras não alteraram a sua identidade étnica chinesa

(continuando, por exemplo, a falar chinês em casa). Contudo, quando a relação era prolongada e os filhos eram perfilhados, eles assumiam uma identidade étnica macaense.

A natureza do método que utilizámos poderia reduzir o conhecimento de situações desta natureza, já que é fácil aos informantes pretender ignorância sobre situações, tais como a poligamia, que eles consideram poder ser humilhantes aos olhos de um investigador europeu. Contudo, a abundante informação que obtivemos, permite-nos afirmar que, neste campo, há uma forte influência dos costumes chineses. Por um lado, para uma senhora chinesa, a situação de concubina de um homem casado não era tão humilhante como seria para uma senhora de cultura portuguesa¹⁰. Por outro lado, os filhos sofrem menos do estigma da bastardia do que sofreriam na Europa onde, ainda na primeira metade deste século, ele era muito marcante. A cultura chinesa aceita facilmente que um homem tenha filhos legítimos de várias mulheres. Assim se explica que, quando a relação que o pai teve com a mãe foi prolongada, os meios-irmãos adultos se reconheçam e apoiem mutuamente. Ainda nos anos 40 e 50 (nas décadas seguintes estas situações foram diminuindo) era frequente entre macaenses um homem ter filhos da sua mulher principal concomitantemente com outros filhos "de atrás da porta", que reconhecia como seus. Nestes casos, ele combinava um contexto de reprodução, com um ou mais contextos de produção.

A evidência que até hoje recolhemos sugere que não há um padrão obrigatório para as relações entre os meios irmãos e entre o pai e os filhos. A situação altera-se consideravelmente consoante os filhos resultavam de relações eventuais ou de relações de poligamia prolongada. A disponibilidade por parte do pai e da prol "legítima" para reconhecer abertamente estes laços parece também estar relacionada com o estatuto sócio-económico. Entre as famílias mais prestigiadas e economicamente mais beneficiadas os filhos e irmãos "de trás da porta" constituíam uma ameaça tanto para o prestígio da família como em termos de herança. Em famílias menos prestigiadas, nas quais a lógica patrimonial constituía um factor pouco revelante, o reconhecimento dos laços podia até constituir um factor de benefício sócio-económico mútuo.

A terceira versão é a dos cristãos-novos. A partir dos anos 60, a Igreja Católica de Macau foi alterando as suas atitudes tradicionais, abrindo-se a uma forma de culto mais caracterizado por marcas culturais chinesas. Hoje, e com o crescimento do número de católicos de etnia chinesa, assiste-se a uma aproximação da Igreja da comunidade chinesa. O presente bispo, aliás, é um apologista da procura de um Catolicismo de raiz cultural chinesa. Ainda há duas décadas, porém, esperava-se de um converso que adoptasse um nome português e que os seus filhos fossem educados dentro de um universo cultural europeu. Assim, os filhos das famílias de cristãos-novos eram considerados como pertencendo de pleno direito à comunidade macaense. Se bem que o seu capital de portugalidade não fosse muito elevado, nos casos em que estes jovens foram bem sucedidos, integrando-se profissionalmente na administração, eles casaram-se com jovens macaenses.

A assimetria nas relações sexuais interétnicas

Os contos de Deolinda da Conceição exprimem uma revolta perante a posição altamente desvalorizada que era concedida à mulher na sociedade chinesa da primeira metade do século. Vários deles pretendem ainda mostrar como, numa situação de incompreensão étnica, a principal vítima era a mulher chinesa, já que as relações sexuais interétnicas eram tendencialmente assimétricas.

Na verdade, o cruzamento luso-chinês era geralmente unidireccional, ocorrendo entre mulheres chinesas dos estratos mais inferiores e homens europeus ou macaenses de todos os estratos sócio-económicos. Em Macau, até aos finais da década de 60, um homem de ascendência chinesa só se casava com uma europeia ou macaense se tivesse abandonado a sua identidade étnica chinesa - convertendo-se ao catolicismo, adoptando um nome europeu e falando como língua principal o português¹¹. Todos os casos destes que nos foram relatados referem-se a crianças educadas desde tenra idade num contexto cultural ocidental, ou por opção paterna ou por serem orfãos.

Algumas das famílias presentemente activas em Macau têm mesmo uma origem quase novelesca. Quando as autoridades portuguesas conseguiram expulsar um bando de piratas da Ilha de Coloane, no princípio do século, encontraram um pequeno grupo de rapazes raptados pelos bandidos com a finalidade de os vender. Os moços foram dados a educar ao Seminário de S. José, integrando-se, mais tarde, na comunidade macaense. O exemplo é interessante até por ser pouco vulgar, já que todos os informantes são unânimes em afirmar que não era frequente encontrarem-se orfãos masculinos, enquanto que havia muitos orfãos femininos. A figura das "bambinos" - órfãs recolhidas pelo Asilo da Santa Infância das Irmãs canossianas - não tinha praticamente um correspondente masculino. Por exemplo, entre 1876 e 1926, esta ordem religiosa criou 32.960 raparigas chinesas abandonadas, por oposição a 1.446 rapazes chineses¹².

Esta assimetria entre os géneros está ligada a uma compatibilidade, que poderíamos mesmo considerar irónica, entre as atitudes culturais características do império colonial português. Enquanto a sociedade chinesa tende a facilitar a saída de mulheres, a sociedade portuguesa tende a permitir facilmente a integração dos filhos (legítimos ou ilegítimos) de uniões mistas.

O forte pendor patrilinear da sociedade chinesa da província de Guangdong (Cantão) e o conseqüente desinteresse que as famílias do sul da China tinham por crianças do sexo feminino, estão directamente associados à abundância de órfãs que sempre se verificou em Macau e que está amplamente referenciada por dados históricos (Teixeira 1965). Nos anos 30 e 40, a guerra e a depressão económica terão forçado muitos pais a vender ou abandonar as suas filhas¹³. Os relatos que Deolinda da Conceição nos lega sobre este tema são particularmente pungentes (p. ex. "Aquela Mulher"). O abandono de crianças femininas era uma alternativa ao infanticídio - prática tradicional nesta região que, segundo um estudo baseado em relatos dispersos na imprensa chinesa, continuava ainda em vigor nos anos 80, estando agora associada à política de filho único (Bianco e Hua 1989).

Por outro lado, enquanto que a adoção de varões por famílias chinesas era geralmente feita com a finalidade de continuar a linha masculina, a adoção feminina assumia aspectos mais próximos da escravatura do que da adoção propriamente dita. Uma vez assinado o contrato de venda pelos pais, estas crianças podiam ser revendidas livremente. Conhecidas por *mooi-jai*, elas eram frequentemente vendidas a intermediárias, que as criavam com a finalidade de as revender a prostíbulos (Jaschok 1988, Teixeira 1965). A expressão portuguesa utilizada pela comunidade macaense para se referir a elas era "bichas". Nas famílias mais abastadas havia várias destas raparigas e ainda há senhoras em Macau, agora integradas na comunidade macaense, que durante os anos 50 viveram nestas circunstâncias.

A compatibilidade irónica entre as práticas culturais chinesas e as portuguesas a que nos referíamos anteriormente torna-se amplamente clara se tomarmos em conta as atitudes características da sociedade colonial portuguesa. Nas histórias de famílias que recolhemos, encontrámos casos que demonstram que a sociedade de Macau tratava como sendo portuguesa qualquer pessoa que se convertesse ao catolicismo, adoptasse um nome português e se coadunasse aos padrões de vida portugueses. Ao fazer esta afirmação, bem entendido, não negamos a existência de formas mais subtis de discriminação contra estas pessoas. Basta ler a correspondência do próprio Camilo Pessanha - que deixou descendentes seus de mãe chinesa em Macau - para vermos que os preconceitos não só existiam como eram fortes¹⁴. Contudo, algo que parece ter caracterizado sempre as relações sexuais interétnicas em contextos coloniais portugueses é a facilidade com que os portugueses perfilhavam os frutos de relações suas com mulheres de outras sociedades - mesmo quando essas relações eram temporárias ou não eram tratadas com a dignidade de casamentos¹⁵.

Ao estudarmos hoje o conhecimento que os macaenses têm das suas relações familiares deparamos com o facto inesperado das mulheres chinesas não funcionarem como veículos de laços de parentesco; de tal forma que as crianças que se integram na sociedade lusófona como macaenses não têm laços de parentesco chinês. Se analisarmos brevemente as nove primeiras histórias de família que recolhemos podemos concluir que, para além do não reconhecimento mútuo de laços, o processo de amnésia é generalizado.

Entre as 670 entradas individuais de parentes (excluindo, portanto, os 9 entrevistados), encontramos 61 pessoas das quais nos dizem terem nome chinês¹⁶. Só 13 destas são homens, enquanto 48 são mulheres. Os entrevistados só sabiam os nomes de 29 destas 61 pessoas (22 mulheres e 7 homens), mas só em 14 casos é que conheciam os nomes portugueses ou ingleses adoptados pelas pessoas em causa. Os nomes de família eram conhecidos nos seguintes casos: em 3 casos era o nome da própria mãe; em 3 casos o irmão da mãe; em 2 casos era a avó materna co-residente; em 1 caso era a própria mulher; em 1 caso era a mãe da mulher; em 1 caso era o marido da irmã e em 1 caso era a mulher do irmão da mulher. Finalmente, só em 2 casos os entrevistados reconheciam como parentes, afins maternos mais distantes do que a mãe, o irmão da mãe e a mãe da mãe. Em ambos

os casos tratava-se de personalidades chinesas conhecidas em Macau. Nenhum dos entrevistados conhecia o nome chinês completo de qualquer primo, apesar de todos os entrevistados serem bilingues em cantonense e português. Por outras palavras, com muito raras exceções, o casamento com mulheres chinesas não dava azo a relações de parentesco duráveis entre famílias macaenses e chinesas. Para tal contribui o próprio sistema de nomeação chinês, que atribui às mulheres casadas um condição de falta de nome (*namelessness*), como têm insistido os antropólogos que escreveram sobre este tema no sul da China (cf. Watson 1986). Não se trata, porém, de um simples desconhecimento dos nomes das mulheres casadas, mas sim do facto de essas mulheres não funcionarem como veículos para laços de aliança.

Chamamos a atenção para o facto de que estes dados só podem ser compreendidos se situados por relação à idade dos nossos informantes - todos eles entre 34 e 69 anos de idade, sendo que a média é de 53 anos. Como temos insistido, Macau é um terreno social em franca mutabilidade: o que se aplica a uma geração não se aplicará necessariamente a outra. Estamos aqui, é claro, a utilizar a noção de geração no seu significado sociológico, tal como a definiu Carmelo Lisón Tolosana¹⁷.

Novas dinâmicas interétnicas

Por razões de natureza metodológica, a amostra acima estudada insiste sobre informantes nascidos nas décadas de 30 e 40. Como tal, ela tende a esconder as alterações que ocorreram entre a geração cuja vida profissional adulta se iniciou no período do pós-guerra e a geração cuja vida profissional adulta se iniciou no período que se seguiu ao maior trauma da história recente de Macau, a Revolução Cultural. Voltaremos a explorar esta temática com mais detalhe noutro artigo. Para já basta insistir que, nos termos propostos por Lisón Tolosana, poderíamos distinguir estas gerações em termos do poder político intra-comunitário entre a geração que presentemente está a deixar de controlar os lugares de poder - *a geração cessante* - e a geração de entre a qual saiem as pessoas que estão agora a atingir os lugares de liderança - *a geração controlante*.

Se bem que, seguindo ainda o mesmo autor, não possamos fazer uma correspondência absoluta entre pertença a uma geração, tal como aqui definimos este conceito, e a data de nascimento cronológico, não estaremos muito errados se dissermos que a maioria dos membros da geração cessante nasceu nas décadas de 30 e 40 e os da geração controlante nasceu nas décadas de 40 e 50. Na nossa opinião, o que marca a diferença entre as gerações cessante e controlante presentemente em Macau é a diferença entre os contextos em que eles planearam a sua vida adulta. Quando a geração agora cessante iniciou a sua vida adulta, Macau estava num período de estagnação sócio-económica. O pós-guerra foi um período de relançamento da velha ordem colonial. A China estava imersa numa guerra civil particularmente destruidora, enquanto que o regime político português era conservador e

imbuído de uma ideologia nacionalista isolacionista. Para a população chinesa que se ia estabelecendo em Macau, e particularmente para uma elite de refugiados políticos que foi crescendo de importância no território com o passar dos anos, o regime do indigenato era altamente ofensivo (vide segunda parte do Anexo). Por virtude de se identificarem com os portugueses, os macaenses beneficiavam de privilégios que os distinguiram da população chinesa circundante.

No início dos anos 60, a legitimidade do regime colonial português perante a comunidade chinesa entra em crise. Os macaenses, que até aí formavam praticamente a única classe média de Macau, viram-se confrontados com uma nova classe média chinesa de base empresarial. Instala-se uma situação de conflito surdo entre as duas comunidades que viria a desembocar no 1,2,3: como viria a ficar conhecida a grande revolta da população chinesa de Macau na altura da Revolução Cultural (em Dezembro de 1966 e Janeiro de 1967). A população chinesa passa a ter muito mais peso e a ter uma voz activa na gestão do território. A intensa conflitualidade que marcou a década de 60 foi progressivamente sendo substituída por um processo de vagarosa aproximação entre os macaenses e os chineses.

A geração controlante, no decorrer do grande surto de crescimento que foi a década de 80, conseguiu proteger o seu monopólio étnico (que assenta sobre o controle das camadas intermediárias da administração) através da exploração dos seus dotes de comunicação interétnica: isto é, posto na sua forma mais simples, o seu conhecimento da língua cantonesa falada conjugado com o seu conhecimento da língua portuguesa escrita.

Para os membros da *geração emergente*, porém, que, no início da década de 90, lançam as bases da sua vida profissional futura, a questão põe-se de forma distinta. A Declaração Conjunta de 13 de Abril de 1987 marca um termo para o regime administrativo português tal como ele presentemente existe. Se bem que, formalmente, a língua e o direito português devam continuar a ser oficiais durante algumas décadas, a questão é excessivamente vital para os macaenses para que eles possam confiar em promessas vagas de um regime político que é conhecido pelas suas atitudes fortemente nacionalistas e pela sua imprevisibilidade de decisões¹⁸. Os macaenses prevêem que, em 1999, termine o seu controle sobre o monopólio étnico que os protegeu da classe média chinesa emergente durante as últimas três décadas. A partir dessa data, eles entrarão em aberta competição, mas o trunfo que constituía a associação cultural dos macaenses com as figuras dominantes da administração, estará então nas mãos da classe média chinesa.

Por conseguinte, para a geração emergente, a situação apresenta-se novamente de forma muito distinta. A opção de elite (tanto para chineses como para macaenses) é permitir aos filhos uma educação universitária num país anglófono estrangeiro onde, possivelmente, estes jovens virão a integrar-se. Entre os pais de jovens presentemente a estudar no estrangeiro que entrevistámos, detectámos sinais de que, nomeadamente no Canadá, na Inglaterra e na Califórnia, a identificação cultural portuguesa seja menos valiosa para estes jovens do que a identificação cultural chinesa, já que são regiões onde a comunidade chinesa permite uma integração sócio-económica mais eficiente do que a portuguesa.

Para os jovens aos quais o êxodo não é possível, a educação básica em português constitui uma desvantagem, pois significa que são analfabetos em chinês. O português não é uma língua que, num futuro, venha a ser atraente para estes jovens, pelo que eles resistem aos esforços dos seus pais e professores - pertencentes à geração cessante ou à controlante - de lhes incutir uma cultura lusófona. Uma nota dominante entre os professores do ensino português que entrevistámos é a de que os seus alunos macaenses nunca chegam a aprender muito português, pois a sua língua veicular dominante é a cantonense. Mais recentemente, os filhos de casamentos mistos entre chineses e macaenses começam até a ser enviados para escolas anglo-chinesas.

Os jovens macaenses educados em Macau na década de 80, vêm a sua segurança no futuro numa colagem à classe média chinesa de Macau. Como tal, a sua agressividade não é dirigida contra os chineses mas sim contra os portugueses da República. Os violentos distúrbios ocorridos entre os alunos do liceu em 1988 são o melhor sinal deste processo. Como nos dizia uma testemunha ocular das ocorrências, a reivindicação principal dos jovens macaenses que iniciaram as hostilidades no Complexo Escolar era: "Nós nem somos chineses nem portugueses, somos uma raça à parte". Em vez de se identificarem com os filhos da elite portuguesa - como ocorreu em Macau nas décadas de 50 e 60, quando a elite da geração controlante foi educada no liceu - os adolescentes macaenses da década de 80 preferiam distanciar-se violentamente. Ainda segundo informação de alunos do liceu que assistiram aos distúrbios, o núcleo dos oponentes era formado por jovens originários da República cujos pais ocupam lugares de destaque na administração.

Novas estratégias matrimoniais

A alteração das relações entre macaenses e chineses que temos vindo a identificar tiveram efeitos marcados no comportamento matrimonial. No referente ao contexto matrimonial de produção, a evidência que temos sugere fortemente que houve uma alteração no volume e no cariz de classe desses casamentos no momento em que o território passou a importar quadros da República em vez de soldados. A figura tradicional na geração cessante do polícia, ex-soldado, casado com a ex-tancareira, não tem a mesma presença na geração controlante. Os quadros portugueses não são tão propensos a estabelecer laços matrimoniais locais, até porque trazem frequentemente os seus cônjuges que também estão envolvidos em actividades produtivas no território. Os casamentos mistos entre portugueses da República e chineses que temos encontrado na geração controlante são mais frequentemente entre quadros.

No referente ao contexto matrimonial de reprodução, a situação também tem vindo a alterar-se marcadamente. A sociedade macaense começou a abrir-se vagarosamente a casamentos com chineses - e o mesmo parece estar a ocorrer da

parte da sociedade chinesa, visto que ainda nos anos 50 as famílias chinesas que não fossem pobres viam com maus olhos os casamentos com ocidentais, mesmo quando estes pertenciam à elite (ver o conto "O Refúgio da Saudade" de Deolinda da Conceição). Mas é, de facto, a geração emergente que dá sinais de ter finalmente quebrado o padrão tradicional da assimetria matrimonial. Citemos o pároco português de S. Lourenço: "Outro fenómeno que se está a notar nos últimos anos é que, antes, era muito raro haver casamentos entre macaenses e chineses. Hoje é constante. Eu diria que talvez - aqui na nossa paróquia - 80% é uma parte macaense, uma parte chinesa. Nas duas direcções, os rapazes macaenses casam com chinesas e as raparigas macaenses casam com chineses. Outro aspecto também, da parte religiosa, são casamentos mistos. Portanto pagão com católico. (...) Ano passado e há dois anos, dois terços dos casamentos realizados aqui na paróquia são mistos de religião; portanto, pagão com católico. Há dois anos foram 36 casamentos e 17 ou 19 são mistos de religião." Os dados recolhidos nos meados da década de 80 pelo grupo de antropólogos físicos dirigido por François Raveau, chegou a conclusões que confirmam amplamente estas afirmações: "Dir-se-ia (...) que a estrutura dos casamentos mistos evoluiu em função do tempo segundo duas tendências: cada vez menos endogamia no grupo mestiço e mais homens chineses a casarem-se com euroasianas e portuguesas" (Scheid 1987: 147).

Assim, verificamos que, como resultado da alteração nas dinâmicas de identificação étnica, a geração emergente macaense quebrou os padrões até aí vigentes de estratégia matrimonial. Contudo, continuamos a encontrar alguns sinais de que a assimetria das relações interétnicas não foi simplesmente abolida. Todos os informantes são unânimes em afirmar que, em Macau, as crianças que resultam de casamentos entre macaenses e chineses e portugueses e chineses se identificam sempre como sendo ou macaenses ou portugueses. Este facto merece, sem dúvida, melhor esclarecimento; o que dependerá de um aprofundamento da nossa investigação nesta área. Como simples hipótese, podemos, contudo, adiantar a sugestão de que as crianças cujos pais são etnicamente chineses e as mães macaenses, e cuja educação decorra dentro do sistema escolar de língua chinesa, talvez venham a desenvolver atitudes distintas das que, até hoje, têm sido dominantes.

Como resultado da modernização da sociedade de Macau (tanto o desenvolvimento económico, como a penetração de valores ligados à sociedade de consumo veiculados principalmente através dos canais de televisão de língua cantonense de Hong Kong), a dinâmica dos géneros tem vindo a alterar-se. Os antropólogos que têm estudado a sociedade chinesa parecem estar de acordo que o desenvolvimento sócio-económico tende a acompanhar um certo reforço dos laços de parentesco bilateral e um conseqüente enfraquecimento da patrilinearidade. Este processo contribuiria para uma maior aproximação da posição relativa dos géneros (Ward, 1985). Um dos factores, sem dúvida, mais importantes nesta área foi o acesso feminino ao trabalho remunerado que entretanto ocorreu. Uma mulher profissional, e particularmente um quadro, tem uma individuação e nomeação que não eram acessíveis às mulheres da sociedade chinesa tradicional que, no momento do

casamento, "entram num mundo em que elas existem só por relação a outrém." (Watson 1986: 626)

Enquanto que as mulheres macaenses e chinesas da geração cessante estavam predominantemente ocupadas com o trabalho doméstico (para as suas próprias famílias ou para outrém) ou com trabalho esporádico no sector informal da economia, muitas mulheres da geração controlante desempenham já hoje papéis profissionais de destaque. As jovens da geração emergente, porém, foram maioritariamente educadas tendo em vista uma possível vida profissional¹⁹. No caso dos macaenses, as histórias de família que fizemos comprovam este padrão para além de qualquer dúvida.

Um segundo factor de enorme importância, para o qual temos melhores informações referentes à comunidade macaense, é a vulgarização do divórcio. Enquanto que a geração cessante estava fortemente presa aos valores da Igreja Católica e da ideologia política dominante na época no império colonial português, a geração controlante teve já acesso ao divórcio legal. A vulgarização do divórcio entre esta última geração, significa também que muitas das situações de concubinato e de bigamia informal que caracterizaram as vidas matrimoniais de muitos dos homens da geração cessante não se verificaram na geração seguinte. As mulheres que hoje recusam, através do divórcio, essas situações, estão muito melhor protegidas para o fazerem devido ao acesso que têm ao mercado de trabalho.

A relação entre a dinâmica dos géneros e a dinâmica das relações interétnicas altera-se em concomitância com as alterações específicas a cada um dos campos. A aproximação dos lugares de classe entre certas camadas do grupo étnico chinês e do grupo étnico macaense, assim como o paralelismo em que ambos os grupos se encontram por relação ao futuro próximo de Macau, vem criar uma identificação de interesses entre indivíduos situados em campos étnicos distintos. Ao mesmo tempo, os factores que acabamos de identificar concedem às mulheres, sobretudo às chinesas, uma nova liberdade de movimento por relação à ordem familiar patriarcal, permitindo-lhes menor necessidade de sujeição a lógicas de reprodução étnica. A relativa independência sócio-económica de uma mulher com uma profissão independente, e por vezes até prestigiada, significa que a identificação entre casamentos interétnicos e despromoção social deixa de se verificar - por outras palavras, tanto entre os chineses como entre os macaenses, o contexto matrimonial de reprodução passa a ser compatível com um casamento interétnico. No caso dos macaenses deixa, assim, de haver uma distinção clara e estanque, como havia até aos anos 80, entre o contexto matrimonial de reprodução e o de produção.

Conclusão

Voltando ao argumento geral que enunciámos no início deste ensaio. As relações interétnicas em Macau estiveram sujeitas no período de vida dos informantes com quem tivemos a oportunidade de falar a enormes e profundas alterações. O Macau vivido no início das suas vidas de adultos pela geração nascida no princípio do século, e que marcou as suas escolhas vitais para o resto da sua vida, não é o mesmo Macau no qual se desenvolveu a geração cessante de hoje, e muito menos ainda o Macau dos quadros que, nos anos 70, foram trazidos de volta ao território no início do período de expansão económica. E que dizer do Macau dos jovens que hoje saiem para ir estudar numa universidade canadense, inglesa ou portuguesa?

O que mudou em Macau e nos macaenses não foram unicamente as condições políticas circundantes, mas também as próprias definições identitárias étnicas. Ora, esperamos ter podido provar que, por detrás destas, está a natureza e alteração das relações entre os géneros no interior de cada um dos campos culturais que no território se entrecruzam. Por muito privada que seja, a dinâmica dos géneros não pode ser posta à parte se quisermos compreender essa questão que parece fascinar a todos que por Macau passam: a questão das origens dos macaenses.

Notas

- 1 Por "macaenses" entendemos as pessoas que, por serem descendentes de portugueses e/ou por se identificarem com a cultura portuguesa, formam em Macau e em Hong Kong (e anteriormente em Xangai) um grupo étnico com uma identidade distinta da chinesa e da dos portugueses originários da República (cf. Pina Cabral e Lourenço 1990). No território, estes também têm sido chamados *tou sheng*, "filhos da terra".
- 2 Reconhecemos ainda que, por muito que a escravatura feminina doméstica tenha terminado, a escravatura feminina para fins de prostituição parece ainda continuar em vigor.
- 3 A palavra "género" é aqui usada no sentido de sexo (feminino v. masculino) por oposição a sexo (sexualidade).
- 4 Convém, no entanto, ter em conta que seria um erro reduzir a discussão ao binómio chinês/português. Até ao fim do império colonial português, em 1974/5, os macaenses eram parte integrante do grupo de pessoas ligadas à administração e aos interesses comerciais portugueses nesta região do globo (mesmo em zonas que não estavam sob administração portuguesa, nomeadamente em Xangai e Hong Kong). Assim se explica, que ainda hoje, tanto de um ponto de vista fenotípico como cultural, se encontrem sinais claros da influência de outros povos na formação dos macaenses.
- 5 Poema datado de 23 de Dezembro de 1989. Agradecemos à autora tê-lo posto à nossa disposição.
- 6 Este facto é amplamente reconhecido e não é nada de recente ou até de específico a Macau. Por exemplo, Camilo Pessanha comenta em 1894, a propósito de um mestiço das Filipinas que com ele viajava, e que ele e os seus companheiros de viagem trataram com muito desprezo: "Os malaios das Filipinas negam sempre a sua naturalidade, como também os *nhons* de Macau, honra lhes seja feita." (1988: 74).
- 7 Se bem que, com menor frequência, também temos por vezes ouvido esta versão da boca de alguns residentes de Macau originários da República, mas cujas atitudes são antagónicas ao projecto étnico macaense.
- 8 A sua relativa "portugalidade" permitia aos macaenses ter acesso a cargos administrativos que estavam vedados aos chineses, concedendo-lhes assim as características de uma elite. Este assunto é abordado em outro texto, em fase de conclusão.

- 9 Considerando a relativa facilidade de acesso a mulheres socialmente menos prestigiadas, na nossa opinião, os casos de celibato definitivo masculino que se encontram entre as histórias de família das famílias tradicionais deverão ser interpretados diferentemente.
- 10 Como exemplo, veja-se os termos em que Henrique de Senna Fernandes concebe os pensamentos de uma tancareira perante a possível infidelidade do seu amante português: "Decerto possuía muitas mulheres. Todos os homens possuíam, quanto mais um marinheiro. Não a acidulava, porém, o ciúme porque se criara na lógica do concubinato e da bigamia. Tudo lhe era natural. No fundo, até se orgulhava de pertencer ao número daquelas que partilhavam do seu amor" (1978: 10).
- 11 Existem numerosos casos, sendo que um dos mais notáveis foi Pedro José Lobo, figura complexa que desempenhou um papel central na vida de Macau nas décadas de 40 e 50.
- 12 Dados retirados dos registos das Madres canossianas, pelos quais estamos gratos ao Bispo de Macau, D. Domingos Lam.
- 13 Encontramos mesmo estudos de caso detalhados envolvendo *mooi-jai* compradas e vendidas em Macau. Vidé, por exemplo, a história de Moot Xiao-Li, contada por Maria Jaschok (1988: 7 e seg.).
- 14 Veja-se quão violento era o preconceito durante o período áureo da ideologia colonial em Macau no seguinte comentário do autor a propósito de um colega seu, advogado macaense: "Ele também já tinha ouvido dizer que eu de línguas apenas sei o português o bastante para me fazer entender, e que ele, por tal sinal, não sabe, porque fala *nhom*, uma coisa que aqui se fala e que é a língua de preto. A gente daqui é como a de todos estes portos até à Europa, que em Adém leva chicotadas dos *policemen*, que um Colombo vende diamantes falsos e que em Singapura puxa os carros ou pede esmola. Não podem ser senão carregadores (os *nhomms* - "uns portugueses que por aí há, de cara de abóbora", como diz o bispo - e em geral todos os mestiços de europeus -, nem para isso servem, que são fidalgos), para corretores das hospedarias (...) e para irem mostrar aos estrangeiros as curiosidades da terra. Como são parasitas e criados nestas babéis, que são os portos do Oriente, nem sabem nem precisam de saber outra coisa mais de que de línguas o bastante para poderem roubar os passageiros dos vapores. Os daqui, advogados como todos, cultivam um género especial de exploração: a dos chinas riquíssimos que aqui vivem, mais avaros do que judeus, e que, com razão de sobra, têm um grande medo das justiças portuguesas" (1988: 77).
- 15 O próprio Livingstone, quando se familiariza com a sociedade portuguesa em Angola nos meados do século passado, comenta esta facto (cf. Pina-Cabral, 1989: 8). O exemplo descrito por Henrique de Senna Fernandes no seu conto "A-Chan, a Tancareira" - de um português que, ao abandonar a sua amante em Macau, leva consigo para Portugal a filha que dela tivera - não é de forma alguma invulgar nem específico a Macau (1978). Na ocasião da descolonização em África, muitas situações destas se verificaram.
- 16 Excluímos pessoas descendentes de chineses que adoptaram nome de família europeu e das quais por vezes os entrevistados dizem "ele é chinês, mas é considerado macaense."
- 17 " Uma geração, no sentido sociológico, compreende um grupo etário de homens e mulheres que levam uma forma de existência semelhante ou que partilham de um mesmo conceito de vida; que julgam os acontecimentos que lhes ocorrem em dado momento em termos de um fundo comum de convenções e aspirações." (1983 (1966): 180). Ver também distinção entre efeito de idade e efeito de geração (Lourenço 1991).
- 18 Recentemente, os acontecimentos de 4 de Junho de 1989 vieram exacerbar esta falta de confiança, tanto por parte da população chinesa como da macaense (ver Morbey 1990: 75).
- 19 No que se refere à sociedade chinesa de Hong Kong, ver Ng Chun-hung (1988:13) onde o autor afirma que, nas 22 famílias que estudou, "não se encontrou nenhum tratamento diferencial dos filhos por relação às filhas. Os pais negam qualquer cálculo deste tipo. Os padrões de trabalho e educação também não mostram uma tendência consistente para favorecer os homens."

Bibliografia

- BARREIROS, Danilo, *A Paixão Chinesa de Wenceslau de Moraes*, Macau, Livros do Oriente, 1990 (1955).
- BIANCO, Lucien e HUA Chang-Ming, "La Population Chinoise Face à la Règle de l'Enfant Unique" in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 78, pp. 31-40, 1989.
- CONCEIÇÃO, Deolinda da, *Cheong-Sam (A Cabaia)*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1987 (1956).
- CROLL, Elisabeth, *The Politics of Marriage in Contemporary China*, Cambridge, CUP, 1981.
- DOMENACH, Jean-Luc e HUA Chang-Ming. *Le Mariage en Chine*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1987.
- JOHNSON, Kay Ann, *Women, the Family, and Peasant Revolution in China*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.
- LISON-TOLOSANA, Carmelo, *Belmonte de Los Caballeros: Anthropology and History in an Aragonese Community*, New Jersey, Princeton University Press, Princeton, 1983 (1966).
- LOURENÇO, Nelson, *Família Rural e Indústria*, Lisboa, Fragmentos, 1991.
- MOLYNEUX, Maxine, "Women in Contemporary China: Change and Continuity. A Review Article" in *Comparative Studies in Society and History*, 28 (4), pp. 723-728, 1986.
- ORBAY, Jorge, *Macau 1999: O Desafio da Transição*, Lisbon, Author's Edition, 1990.
- NG Chun-hung, "Familial Change and Women's Employment in Hong Kong", Paper presented at the Conference on "Gender Studies in Chinese Society", Centre for Hong Kong Studies, The Chinese University of Hong Kong, November 1989, MS.
- SCHEID, Frédéric, "Mariages Mixtes et Ethnicité: Les cas de Macao" in *Cahiers d'Anthropologie et Biométrie Humaine* (Paris), V (3-4), pp. 131-150, 1987.
- SENNA FERNANDES, Henrique de, *Nam Van: Contos de Macau*, Macau, Author's Edition, 1978.
- TEIXEIRA, P. e Manuel, *Os Macaenses*, Macau, Imprensa Nacional, 1965.
- WARD, Barbara E., *Through Other Eyes: Essays in Understanding Conscious Models - Mostly in Hong Kong*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1985.
- WATSON, Rubie S., "The named and the nameless: Gender and Person in Chinese Society" in *American Ethnologist* 13 (4), pp. 619-631, 1986.