

A difusão do limiar: margens, hegemonias e contradições

DOS RITOS AOS CONFLITOS

A introdução do tema da marginalidade no discurso antropológico deve-se a Arnold van Gennep (1960 [1909]). Estamos perante uma das principais descobertas empíricas jamais realizadas pela investigação antropológica, a par da de Morgan dos sistemas classificatórios de parentesco. Van Gennep faz, na verdade, duas descobertas. Por um lado, observa que os rituais ligados à movimentação no espaço têm uma estrutura tripartida — em si, um fenómeno empírico inesperado. Por outro, verifica que as formas de ritualizar a passagem física são isomórficas com aquelas que simbolizam e ritualizam a alteração do estatuto social das pessoas.

Van Gennep demonstra que o modo como as sociedades humanas concebem e simbolizam os fenómenos de passagem não é meramente como cesuras, mas como cesuras interrompidas por um período de negação dos princípios classificatórios que dão azo às mesmas. A isso ele chama o período *liminar*. O hiato que constitui a liminaridade não é apenas uma fronteira passiva, é um exercício de afirmação por negação dos princípios classificatórios que instituem a ordem social. O facto de esta lógica se aplicar tanto aos fenómenos de transição espacial e morfológica como ao estatuto sócio-político veio a revelar-se da maior importância para a evolução futura da teoria antropológica, pois demonstrava, para além de qualquer dúvida, que os rituais analisados são fenómenos comunicacionais através dos quais são transmitidos princípios de classificação, mesmo quando estes não são verbalmente explicitados pelas culturas em causa.

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

É curioso que a primeira vez que van Gennep apresentou em público a sua descoberta tenha sido em Oxford. Na verdade, na sua França natal, o etnólogo e folclorista tinha sido totalmente marginalizado por Durkheim e pelos seus sucessores. Por mais importantes que tenham sido os seus achados, não tinha acompanhado a grande mudança de paradigma que associamos à obra do seu contemporâneo.

Não tendo obtido um lugar académico, van Gennep teria, possivelmente, passado ao esquecimento não fosse o brilhante trabalho etnográfico realizado pelo seu amigo e mentor Henri Junod. Antes de voltar a Moçambique, onde iria continuar o seu trabalho missionário e etnográfico, Junod cede a van Gennep o seu posto de professor na Universidade de Neuchâtel, na Suíça. Porém, também na Suíça, o etnólogo francês não encontra uma recepção calorosa. No início da primeira guerra mundial, a declaração dos seus sentimentos pró-franceses leva as autoridades cantonais, que tinham mais simpatia pela causa alemã, a expulsarem-no.

O silenciamento de van Gennep pelos membros da escola da *Année sociologique* é mais um desses exemplos de como o discurso das ciências sociais é tão permeado por hegemonias como qualquer outro. Como aponta Max Gluckman, a influência do conceito de rito de passagem deve-se quase unicamente à etnografia de Junod, e não à obra original de van Gennep, na qual o missionário suíço se inspirou. A monografia etnográfica sobre os Tsonga de Moçambique (Junod, 1962), cuja 1.^a edição em inglês é de 1927, tornou-se um ponto de referência central para todos os africanistas que dominaram o período clássico da antropologia estrutural-funcionalista inglesa. Gluckman encoraja abertamente os seus estudantes «interessados no estudo dos *rites de passage* a dirigirem-se ao perpétuo entusiasmo de Junod, em vez de a van Gennep» (1962, p. 9).

Porventura a passagem mais célebre de Junod sobre esta temática é o relato que faz dos rituais associados à mudança de aldeia entre os Tsonga (Junod, 1962, I, pp. 310-328). A aldeia tsonga (*muti*) é essencialmente constituída por uma família alargada composta pelo chefe, pelas pessoas idosas que dele dependem, pelas suas mulheres e respectivos filhos e filhas solteiros, pelos seus irmãos mais novos e respectivas mulheres e filhos e pelos seus filhos casados e respectivas mulheres e filhos. Construída num local que tenha árvores, a aldeia pretende ser tão auto-suficiente quanto possível, mas Junod insiste em que a paliçada circular que a rodeia tem uma finalidade menos ligada à protecção militar do que à protecção contra a bruxaria. A cabana da mulher principal do chefe está situada no lado oposto à entrada principal, enquanto no centro está o curral. No interior da aldeia existe uma árvore grande que é considerada a fonte mística da aldeia e que funciona como uma espécie de altar aos antepassados.

Por vezes, as aldeias sofriam processos de cisão como resultado de acusações de bruxaria. As razões principais para a mudança de aldeias, no entanto, diz-nos Junod, eram quando caía um relâmpago na aldeia, tornando o local pouco auspicioso, ou então, e invariavelmente, como resultado da morte do chefe. Havia uma espécie de identificação mística (esta é a expressão do etnógrafo) entre a aldeia, a árvore ritual e a pessoa do próprio chefe. Depois de um ano de luto, quando as viúvas e a propriedade do chefe morto já estavam distribuídas e quando o seu sucessor já fora escolhido, fundava-se uma nova aldeia, deixando as ruínas da anterior relegadas ao abandono.

Junod dá-nos duas versões do ritual de mudança de aldeia, correspondendo às populações a norte e a sul do território em que se espalhavam os Tsonga, no Sul de Moçambique e zonas fronteiriças do Transval. É interessante verificar que, em análise posterior, ele integra as duas versões, recorrendo a aspectos de ambas, assim como a outros tipos de rituais (nomeadamente a cópula para fins de purificação *post mortem*), para interpretar todo o complexo.

Em primeiro lugar, o novo chefe percorre o seu território, procurando uma árvore adequada para a nova aldeia. A partir do momento em que a árvore é escolhida, o chefe encontra-se identificado com ela, não podendo jamais cortá-la ou quebrar qualquer ramo. Aquando da morte do chefe, será arrancado um ramo da árvore para fechar a porta principal da paliçada da aldeia. Nunca mais ninguém passará por ali, sendo necessário recorrer a aberturas de ocasião na paliçada.

No dia seguinte ao da escolha da árvore ritual, o novo chefe sai da aldeia velha com a sua mulher principal. Nunca mais lhe será permitido voltar. Nessa noite, debaixo da árvore escolhida, o casal realiza uma cópula cuja finalidade é «possuir a árvore» ou «possuir a aldeia». Tal como nos casos a que me referirei em seguida, o acto sexual aqui não é um acto qualquer, mas sim um *coitus interruptus*, cuja finalidade é purificar os corpos dos intervenientes e as suas substâncias reprodutivas, que estavam poluídas pelo contacto com a morte do chefe anterior¹.

Inicia-se então para os novos habitantes da aldeia o período de liminaridade — *buhlapfa*. As relações sexuais são proibidas entre todos os casais, à custa de sanções gravíssimas, requerendo a procura de um novo local para a aldeia caso o tabu seja quebrado. Ninguém deve lavar o seu corpo.

A construção da aldeia é rápida, já que os tectos de colmo são transportados da aldeia anterior e posicionados sobre as novas paredes. Durante esse

¹ V. também, sobre o papel cerimonial da cópula, Junod, 1962, I, pp. 152-156, 514 e 519-520, e II, pp. 357 e segs.

processo, toda a gente canta canções obscenas. Um informante explicava a Junod que «a aldeia foi quebrada em pedaços, da mesma forma que as regras normais. Os insultos, que normalmente são tabu, são agora permitidos» (id., *ibid.*, p. 321). Todos aceitam isto com boa disposição, dizendo que «ainda estamos a viver na selva, é o *buhlapfa*, a aldeia ainda não está firme».

Em seguida, constrói-se a paliçada e a entrada principal, protegendo a aldeia contra o ataque das bruxas, através do recurso a um especialista ritual. Chegou então a altura de «amadurecer a aldeia». Entre as populações da zona norte isto faz-se da seguinte forma: estabelece-se que nenhum dos casais da aldeia quebrou o tabu sexual durante o *buhlapfa* — o que obrigaria a sanções graves para todos; em seguida, cada casal, por ordem de precedência hierárquica, tem relações sexuais, um por noite. Na manhã de cada dia, a mulher que teve relações na noite anterior vai a um local escolhido perto da entrada principal da aldeia para lavar as mãos (nas quais terá recebido tanto as suas secreções vaginais como o sémen do marido). Todos os outros vêm então pisar a terra onde foi vertida essa água. A mulher principal é a última a realizar este rito.

Só depois é que a mulher principal, vestida com todos os adereços do guerreiro, «fecha a aldeia» com um ramo de espinhos preparado para a ocasião. Finalmente, os vizinhos são convidados para uma festa com cerveja e dança.

A análise do ritual que nos propõe Junod (1962, 1, pp. 326-328) é interessante. Recorrendo a uma inspiração tayloriana, o autor analisa estas cerimónias em termos de três séries de ritos: ritos sociais, ritos protectivos e ritos de passagem. Quanto à primeira série, chama a atenção para a existência de vários gestos cuja finalidade é identificar a aldeia com o chefe. Quanto à série de ritos protectivos, insiste nas diferentes formas de realçar a paliçada e as entradas e saídas, que presumem todo um universo de medos relacionados com a bruxaria. Citemos, porém, o que Junod nos diz sobre os ritos de passagem:

O leitor surpreender-se-á ao encontrar, entre os rituais de mudança da aldeia, muitas características que já tínhamos observado no caso da escola de circuncisão e nos rituais funerários. Poderá parecer que não há relação nenhuma entre a mudança de uma aldeia, a iniciação de rapazes e o luto. A ligação interior entre estes é que em todos eles existe uma passagem. Daí surge a semelhança dos ritos. Esta espantosa parecença é, na minha opinião, a melhor prova de que os ritos de passagem constituem uma categoria peculiar [id., *ibid.*, p. 328].

868 É patente a diferença entre esta perspectiva e aquela que vai ser adoptada pelos durkheimianos britânicos. Para estes, a distinção entre ritos sociais, de

protecção e de passagem não faz qualquer sentido. «Social», para Gluckman e colegas, é tudo. A passagem é um fenómeno social por excelência, enquanto a protecção só pode fazer sentido se for simbólica (como, aliás, Junod corrobora), pelo que será também um reflexo das categorias sociais em causa.

Na verdade, o relançamento do conceito de rito de passagem pelas mãos dos durkheimianos britânicos envolveu uma reformulação radical. O próprio título do livro mais responsável por este reposicionamento teórico é representativo: *O Ritual das Relações Sociais* (Gluckman, 1962). Aí encontramos textos de Meyer Fortes, Daryll Forde e Victor Turner, que viriam a tornar-se clássicos da antropologia. Na introdução que faz à colecção de ensaios, Gluckman afirma abertamente que considera a obra de van Gennep «aborrecida», pois faltava a este último uma «teoria adequada sobre a natureza da sociedade». Isso explicava por que se teria revelado «incapaz de desenvolver as implicações que ele próprio sentia estarem presentes na sua importantíssima descoberta» (1962, p. 1).

Para os durkheimianos britânicos, o conceito de rito de passagem é importante por causa do papel subsidiário que tem na operacionalização teórica do conceito central de «papel social». Para estes autores, nas sociedades tribais, os ritos de passagem eram o principal meio de diferenciação entre papéis sociais e, portanto, eram indispensáveis para a manutenção daquilo que os estruturalistas-funcionalistas chamavam a «ordem social». É assim que o conceito de marginalidade se encontra associado ao de moralidade na obra desta geração de africanistas. «A ordem social está tão impregnada de julgamentos morais que pode ser perturbada por qualquer falta de cumprimento de uma obrigação» (Gluckman, 1962, p. 29). Assim, os autores em questão concebiam os ritos de passagem «como uma instância particular da forma, como o costume e o cerimonial segregam os papéis das pessoas que vivem em pequenos grupos na sociedade tribal, na verdade demarcando as finalidades especiais que a cada momento se dá à terra, às cabanas, ao gado ou aos objectos materiais» (id., *ibid.*, p. 30).

Se a análise de Junod se revela mais atraente para Gluckman do que a de van Gennep, é, sem dúvida, devido à perspectiva que o primeiro desenvolve a respeito do *muti*, a aldeia, a unidade social primária entre os Tsonga. O *muti* é-nos apresentado como «um organismo social com uma construção bem definida e regulada por leis estritas» (Junod, 1962, I, p. 310). Por exemplo, falando das cópulas rituais, Junod insiste:

Esta última cerimónia mostra que, neste caso, o período liminar foi instituído devido à sujidade, à impureza da velha aldeia. Lembremo-nos de que, na maioria dos casos, a aldeia foi movida devido à morte! Todos os casais adultos do organismo social tomam parte nesta limpeza [...] e, assim a aldeia começa uma nova e pura vida [Junod, 1962, I, p. 328].

Esta visão da aldeia como a unidade social primária e como um organismo funcional e estruturalmente integrado é central em todos os trabalhos da primeira geração da escola de Manchester. Ela vem, contudo, combinar-se com algo de novo e que se deve, especificamente, à influência de Gluckman: a sua concepção dinâmica da estrutura social como integrada através do conflito.

Tal perspectiva aparece de forma mais clara na série de conferências radiofónicas que Gluckman deu na Primavera de 1955 na BBC. Publicada sob o título de *Custom and Conflict in Africa* (1955), essa série de ensaios apresenta uma belíssima leitura da sociedade pré-colonial da África austral. Aí a noção de conflito é inicialmente desenvolvida por relação à noção de «paz no feudo», que Gluckman vai buscar à obra de Evans-Pritchard:

[...] as lealdades em conflito e as divisões de pertença [*allegiance*] tendem a inibir o desenvolvimento do conflito aberto e, quanto maior for a divisão numa área da sociedade, tanto maior será a coesão a um nível mais alargado de relacionamento — desde que haja uma necessidade geral de paz e se reconheça uma ordem moral no interior da qual essa paz possa florescer [1955, p. 25].

Para o mestre de Manchester, portanto, a paz é uma função do jogo de conflitos. Esta temática é sistematicamente desenvolvida nesta obra usando como exemplos a essencial fragilidade da autoridade do chefe de aldeia africano e ainda a forma como a pertença a grupos de parentesco mais amplos corrói a lealdade interna dos membros de cada unidade doméstica.

Para esta escola, os ritos de passagem são a principal evidência da necessidade funcional de demarcação de estatutos. Ao mesmo tempo, constituem o principal meio de resolução das cisões resultantes de conflitos e de reinstauração da «ordem social» depois da sua abolição temporária. Este tipo de argumentação é levado ao seu expoente máximo na primeira obra de Victor Turner, *Schism and Continuity in an African Society* (1957). Aí Turner desenvolve o seu conceito de «drama social», que, por ser tão famoso, dispensa apresentação. Trata-se de uma brilhante releitura do conceito de rito de passagem que aplica a estrutura tripartida dos ritos de van Gennep ao funcionamento da estrutura social como um encadeamento dinâmico de conflitos. Aqui aproximamo-nos de uma visão processualista de estrutura, o que é já um passo em frente comparativamente ao estrutural-funcionalismo de Gluckman.

DA ESTRUTURA AO PROCESSO

Já na década de 60, Victor Turner faz uma outra leitura da herança de van Gennep que, embora associada à anterior, nos leva em direcções bem distin-

tas, desenvolvendo uma associação específica entre liminaridade e marginalidade estrutural. No seu famoso ensaio *Betwixt and Between* (1967 [1964], pp. 93-111), o autor parte da visão gluckmaniana, mas acaba por desaguar num universo teórico em que se pressentem já as sementes de um novo paradigma: «Se o nosso modelo básico de sociedade é o de uma ‘estrutura de posições’, temos então de ver o período de margem ou ‘liminaridade’ como uma posição interestrutural» (*ibid.*, p. 93). Desta forma, a dependência da noção de estrutura para definir a liminaridade torna-se menor: «A liminaridade pode porventura ser vista como o Não a todas as asserções estruturais, mas também como, de alguma forma, a fonte de todas elas, como o reino da pura possibilidade donde surgem novas configurações de ideias e novas relações» (1967, p. 97).

Uma nova concepção processual da vida social emerge da sua obra, que chega à sua formulação clássica nas *Morgan Lectures*, de 1966, publicadas sob o título *The Ritual Process* (1969). Neste livro, Turner parte da diferenciação entre ritos de separação, liminaridade e reincorporação para identificar a liminaridade enquanto algo mais geral (*ibid.*, pp. 80-92). Liminar é tudo o que está nas margens, «não está aqui nem ali; está entre [*betwixt and between*] as posições atribuídas e organizadas pela lei, pelo costume, pela convenção ou pelo cerimonial» (*ibid.*, p. 81). Mas, se analisarmos os registos etnográficos que possuímos, afirma o autor, «as entidades liminares» têm formas de simbolização recorrentes: estão associadas à morte, à condição uterina pré-natal, à invisibilidade e ao escuro, à bissexualidade, à selvajaria, à sujidade, aos eclipses do Sol e da Lua. A «pessoa da ombreira» é um ser ambíguo, que caracteristicamente não possui nada, anda nu ou com pouca roupa, não tem estatuto, propriedade, insígnias honoríficas ou relações de parentesco, perde algo da sua humanidade. Nas situações liminares, as pessoas apresentam-se todas sob uma espécie de igualitarismo radical, como resultado do qual, ao desaparecer a hierarquia, surge uma espécie de companheirismo espontâneo.

Vemos, assim, o surgir de uma nova concepção de liminaridade que não a identifica exclusivamente com os processos de transição, mas abrange também as formas de conceber os fenómenos marginais ou mesmo antiestruturais. Turner pretende, assim, explicar fenómenos recorrentes na atribuição simbólica de características de marginalidade. Tendo identificado uma «condição liminar» — ao mesmo tempo dentro e fora do tempo, dentro e fora da estrutura social —, Turner generaliza esta noção, retirando-a do contexto específico dos rituais de passagem. Para ele, então seria possível reconhecer «dois grandes modelos para o inter-relacionamento humano, justapostos e alternativos» (1969, p. 82): a um chama «estrutura» — condição sob a qual a sociedade é marcada por diferenciação e hierarquia, a partir do que as pessoas teriam valores desiguais —, ao outro *communitas* — condição sob a qual o relacio-

namento humano seria só rudimentarmente estruturado ou indiferenciado, enquanto as pessoas seriam todas iguais e igualmente sujeitas a submissão.

Vista deste modo, como uma «modalidade do relacionamento social», a *communitas* acaba por assumir um peso teórico igual ao da noção de estrutura social. Tratar-se-ia de um dos registos permanentes da condição social. Turner termina o livro afirmando que «a sociedade (*societas*) parece ser um processo, em vez de uma coisa — um processo dialéctico com fases sucessivas de estrutura e *communitas*» (1969, p. 193).

Apesar de a noção de *communitas* não se ter tornado um conceito antropológico corrente, a redefinição que Turner faz do conceito de liminaridade acabou por ter enorme influência. Em particular, no início dos anos 80 vemos surgir uma nova atitude teórica pós-estruturalista em que as concepções processualistas de Turner viriam de novo a afirmar-se como uma importante fonte de inspiração etnográfica. Surge então um novo consenso em torno da noção de que a vida social, por um lado, está constantemente presente e, por outro, é permanentemente recriada (e. g., Ortner, 1984); nas palavras de Renato Rosaldo, «human life is both given and constructed» (1980, p. 41)

Assim, vinte anos depois de ter escrito *O Processo Ritual*, no seu ensaio póstumo sobre a experiência (Turner e Bruner, 1986), vemos Turner envolvido num exercício teórico que se liberta radicalmente tanto da noção durkheimiana de sociedade como da noção boasiana de cultura. Como afirma Abrahams num texto publicado no mesmo volume: «Enfatizar as características comuns da experiência requer uma redefinição da própria cultura, afastando-se das práticas celebradas, dos comportamentos regulados e obrigatórios das nossas vidas partilhadas, e enfatizando mais a relativa ‘tipicidade’ do que acontece recorrentemente a indivíduos que se encontram em situações semelhantes» (1986, p. 60)².

A contribuição de Colin Turnbull para a colecção de ensaios *By Means of Performance* (1990) é um bom exemplo do tipo de tratamento da noção de liminaridade que se inspira nesta visão de Turner. Aí, voltando ao seu material sobre a música dos Mbuti (cf. Turnbull, 1961), o autor advoga uma antropologia que iria para além da descrição de formas de conhecimento racional, ordenado e palavroso, permitindo um estudo da «experiência partilhada». Segundo ele, quando o etnógrafo analisa fenómenos de liminaridade, tem de depender de uma forma mais profunda da percepção intersubjectiva; tem de saber encontrar dentro de si o «potencial para ser algo de diferente» (1990, p. 75). Esse potencial é a própria condição liminar, na sua opinião.

² Em termos semelhantes, v. proposta de Maurice Bloch de que «temos de conceber a cultura na história como consistindo em elementos diferentes que reagem mais ou menos directamente às circunstâncias e que, devido a esta diferença, lançam novas interações que, por seu turno, dão azo a acontecimentos históricos» (1986, p. 194).

Segundo Turnbull, urge ultrapassar a atitude herdada de van Gennep, que considera a liminaridade essencialmente um fenómeno de transição. A liminaridade integra tanto a «transição» como a «transformação». Se a antropologia tem valorizado a transição, é porque tem presumido um enquadramento linear para o tempo e o espaço, o que seria uma posição eurocêntrica. Para este autor, pelo contrário, a liminaridade é essencialmente o que há de comum em todos os fenómenos transformativos. Segundo Turner, Turnbull insiste em que não se trata de algo específico ou situado; pelo contrário, «o estado liminar é uma ‘outra’ condição de ser que é coexistente com o estado de ser do qual estamos normalmente conscientes (o lado material de ser, susceptível à consciência racional e à percepção sensorial)» (1990 p. 80).

Pessoalmente, verifico na leitura deste último autor uma certa tendência para mistificar a condição de liminaridade, associando-a excessivamente a situações excepcionais, rituais e artísticas. Esta perspectiva esteticizante da liminaridade acaba por contrariar a própria percepção de Victor Turner de que se trata de uma condição que perpassa todos os fenómenos sociais e culturais, algo permanentemente presente na vida social.

Como resultado destas elaborações teóricas, vemos surgir uma concepção de liminaridade/marginalidade que, por assim dizer, traz as margens para o centro; marginalidade passa a ser o terreno sobre o qual a estrutura é constantemente reconstruída. A «ordem social» de Gluckman deixa de ser o ponto de partida da análise, passa a ser o seu ponto de chegada: nada mais do que uma tendência. A cultura, vista agora como um sistema de disposições representacionais, e a sociedade, como um sistema de disposições comportamentais, tornam-se noções ideais — construções hipotéticas cuja função é meramente heurística.

Um aspecto central desta perspectiva é a emergência de uma nova concepção do agente social, da pessoa. Na verdade, a noção de que a cultura é um conjunto de significados partilhados que são interiorizados pela pessoa desaparece. Pelo contrário, nas palavras de Sangren, somos chamados a ver a cultura «como um processo dialecticamente unificado de produção do *self* e do colectivo» (1991, p. 80). A principal implicação deste ponto de vista é que a velha e respeitada oposição entre indivíduo e sociedade (ou cultura) perde o seu significado, pois a pessoa surge como o produto complexo da inter-relação de vários contextos sociais e culturais (*ibid.*, p. 71)³. O próprio

³ Cf. Medick e Sabeen: «Manter que o indivíduo é socialmente constituído é sugerir que tal ocorre dentro das contradições, disjunções e conflitos da sociedade» (1986, p. 2-3). Para uma exploração das implicações etnográficas desta noção de pessoa, v. estudo de caso da elite euro-asiática de Macau realizado por Pina Cabral e Lourenço (1993). Chamo ainda a atenção para o importantíssimo texto de Rom Harré (1987) sobre a construção social do *self*.

Victor Turner apontava nesta direcção quando definia a experiência como um fenómeno social e culturalmente formulado.

ASPECTOS DIURNOS E NOCTURNOS DA VIDA SÓCIO-CULTURAL

Dentro deste novo universo teórico, a relação favorita de Gluckman entre a «moral»⁴ e as «margens» é, necessariamente, redefinida. Vai-se tornando patente que, como lembra Pierre Bourdieu, «a integração ‘lógica’ é a condição da integração ‘moral’» (1989 [1977], p. 10). A moralidade não tem um lugar seguro num fenómeno concebido como estável e predefinido, tal como a «cultura» ou a «sociedade» (ou «ordem social»). A marginalidade/liminaridade deixa de ser definível por referência às fronteiras da cultura ou da sociedade. «Correcto» ou «errado», «mau» ou «bom», assim como a relativa centralidade de uma pessoa ou de um processo sócio-cultural, passam a depender de uma legitimação relativa.

A criação cultural e a estruturação social são agora vistas como processos permanentes que dependem do poder para validar algumas definições ou práticas e silenciar outras. Este «poder simbólico» é, como nos diz Bourdieu, o «poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a acção sobre o mundo, portanto o mundo» (1989, p. 14). A existência relativa de uma ordem social é vista em termos do poder de estabelecer a validade de definições particulares. Assim, a marginalidade passa a ser encarada como a condição de pessoas, objectos, práticas e significados que são menos legitimados pela operação dos processos de poder simbólico. A condição liminar, por sua vez, passa a ser a condição dos fenómenos transformacionais, por referência a essa mesma operação de processos hegemónicos⁵.

Há dois aspectos a considerar nesta questão. Por um lado, como vimos, as pessoas e os outros níveis de identidade suprapessoal são construtos sociais, estando, portanto, sujeitos à dominação simbólica. Mas, por outro, as pessoas são os agentes da criação cultural; nenhuma legitimidade está assegurada para além deste processo de constante questionamento. Hegemonia é a forma de dominação em que o dominado participa na sua própria dominação, mas tem, necessariamente, um outro lado, já que, contrariamente à violência pura, a dominação hegemónica depende da colaboração do dominado. Como insiste Gramsci, «certamente o facto da hegemonia pressupõe

⁴ Isto é, os «hábitos de vida em relação à boa ou má conduta» (*Oxford English Dictionary*).

⁵ Note-se que temos seguido Turner na utilização dos conceitos de «marginalidade» e «liminaridade» como referindo-se essencialmente ao mesmo género de fenómenos. Aqui, contudo, indicamos que a utilização de cada uma das palavras pode implicar uma ênfase distinta.

que se levem em consideração os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais a hegemonia é exercida e que se chegue a um certo equilíbrio de compromisso — por outras palavras, que o grupo que detém a liderança faça sacrifícios de um tipo económico-corpóreo» (1981, p. 197).

O funcionamento da hegemonia leva a uma focagem sobre certos aspectos da vida social (pessoas, objectos, processos e significados) e à repressão de outros. Portanto, o maior ou menor peso destes aspectos no interior da vida social e a sua relativa centralidade acabam por ser definidos em termos da sua relação com a legitimidade. A hegemonia é como o foco teatral que, banhando de luz intensa uma área específica do palco, transforma o resto numa relativa penumbra. A dominação simbólica, por conseguinte, nega alguns significados, dificulta alguns processos, torna alguns objectos invisíveis, silencia certas pessoas.

É urgente, porém, ter em conta que o abafamento realizado pela hegemonia é sempre relativo. Só é possível reprimir coisas que estão lá para serem ditas, feitas ou vistas. Tal como o inconsciente de Freud, aos aspectos da vida social que são reprimidos pela hegemonia é negada uma expressão diurna, mas eles continuam a ter uma expressão nocturna; não encontram formas legítimas de ser formulados, mas não desaparecem pura e simplesmente — continuam a fazer parte da experiência dos agentes sociais.

Desta forma, sou levado a sugerir que devemos diferenciar entre um *aspecto diurno* da vida sócio-cultural, ao qual correspondem as pessoas, coisas, processos e significados que recebem maior legitimação, e um *aspecto nocturno*, que corresponde aos que são reprimidos e não encontram uma forma óbvia de expressão. Urge, porém, insistir em que tal não significa que os últimos cessem de existir ou que não façam parte da vida social e cultural.

Um dos melhores exemplos etnográficos que conheço desta observação é o papel desempenhado pelas mulheres do Sudoeste da China e da Formosa na vida familiar⁶. Segundo a maior parte dos etnógrafos que têm trabalhado nestas regiões, a diferença de legitimação entre os homens e as mulheres torna-se imediatamente aparente nas formas de nomeação. Abordando a Formosa rural, Margery Wolf explica-nos que «o nome do homem, inscrito

⁶ Aceito a relevância de algumas das críticas que têm sido feitas por autores como Keelung Hong contra a utilização indiferenciada da expressão «cultura chinesa» como sendo universalmente aplicável a toda a China, incluindo a ilha Formosa (Hong, 1994). Na verdade, esta prática tende a esconder a considerável diferenciação interna que existe dentro desta vasta região (cf. Honig, 1992, ou Pina Cabral e Lourenço, 1993). Mais grave é o facto de esta prática funcionar como um conluio por parte dos etnógrafos estrangeiros com os desígnios hegemónicos da elite política que fala mandarim (*putonghua* — tanto na Formosa como na República Popular — cf. Hong e Murray, 1989). Contudo, penso que a postulação de uma área sócio-cultural correspondente ao mundo chinês Han continua a ter utilidade comparativa, sendo possível fazer algumas generalizações cuidadosas na sua base.

como o elo essencial entre uma antiguidade que, apesar de ser misteriosa, não deixa de ser cuidadosamente relembada e a página branca do futuro, dá a esse homem um sentido, silencioso mas irrefutável, do seu valor pessoal» (1972, p. 15). No seu estudo das zonas rurais de Hong-Kong, Rubie Watson assume uma posição ainda mais radical quando afirma que «as aldeãs são essencialmente destituídas de nome» (1986, p. 619). Eu próprio, no meu trabalho etnográfico em Macau e Hong-Kong, encontrei vários exemplos urbanos de mulheres chinesas cuja nomeação era predominantemente referencial (por exemplo, pelo recurso à palavra «tia» usada fora de um contexto de parentesco) ou que recorria a tecnónimos (por exemplo, «mãe de Fulano»).

Apesar disso, todos os autores são unânimes em afirmar que a vida familiar chinesa é construída sobre estes seres de nomeação difícil. Estas mulheres são essenciais para a continuação do sistema, apesar de serem tratadas como estando à sombra. Enquanto os homens formam linhagens e casas visíveis, as mulheres formam *famílias uterinas*, que, apesar de serem uma parte central da vivência familiar, são de identificação mais difícil: «a família uterina não tem ideologia, não tem estrutura formal nem existência pública» (Margery Wolf, 1972, p. 37).

O que esta autora demonstra é que estas famílias uterinas são agentes sociais importantíssimos, não sendo possível compreender a vida familiar chinesa sem levar em conta as práticas e significados que são gerados no seu interior. Existem mesmo práticas reconhecidas por todos e que recebem expressão nos costumes (e. g., 1972, pp. 61 e 182-183), mas que pertencem a este mundo silenciado, como, por exemplo, as relações de cooperação e entreajuda de vizinhas que ligam mulheres de várias casas à revelia dos interesses dos homens de cada casa.

As posições relativamente radicais destas autoras têm sido criticadas com o argumento de que tem sido posta uma ênfase excessiva sobre a questão da falta de nome (*namelessness*) das mulheres chinesas e a sua total subordinação (cf. Hong, 1994). Charles Stafford, por exemplo, relata que na aldeia da Formosa por ele estudada o estatuto das mulheres é relativamente elevado e que elas podem aumentá-lo na família quando assumem algumas das obrigações que eram classicamente entregues aos descendentes masculinos (1992, p. 374). Concluimos, portanto, que as afirmações de Margery Wolf devem ser postas em perspectiva, já que presumem uma noção de cultura enquanto algo integrado, autónomo e estruturado. Se adoptarmos, pelo contrário, uma visão processual da vida cultural, então o facto de algumas mulheres conseguirem obter prestígio público em determinados contextos e de, em certos contextos, a maior parte das mulheres serem nomeadas individualmente não entra em contradição com o facto de, na maioria das situações, os nomes e as personalidades públicas das mulheres serem silenciados.

As culturas chinesas, portanto, funcionam de forma a imporem o silêncio relativo sobre as práticas e significados ligados às famílias uterinas e sobre as pessoas das mulheres, mas elas continuam a estar presentes e a constituir-se como parte activa e agentes da vida cultural. Mais uma vez recorremos às palavras de Charles Stafford: «Em Taiwan, a minimização [*undermining*] representacional e prática das mulheres — como filhas que são exiladas para outras famílias, como noras que continuam a ser forasteiras e como mães que protegem e controlam os seus filhos masculinos — é combinada com o elogio da própria ideia de maternidade, sem a qual as famílias e as nações não podiam existir» (1992, pp. 375-376).

Estes aspectos contra-hegemonicos, apesar de serem minimizados, constituem parte integrante da vida cultural. Um dos melhores exemplos de como isso se dá é a versão da história do deus do Fogão⁷, que se tornou mundialmente conhecida através do romance de Amy Tan *The Kitchen God's Wife* (1991).

O deus do Fogão é uma das figuras centrais do ritual doméstico no mundo cultural chinês. Tanto representado sentado sozinho como acompanhado da mulher ou então meramente como uma tira de papel ou latão vermelho onde está escrito o seu nome, a sua presença continua a ser quase universal nos lares chineses, particularmente na periferia não comunista. Todos os anos, por ocasião do Ano Novo lunar, o deus do Fogão visita o imperador de Jade no céu para fazer um relato do comportamento da família e decidir da porção de boa sorte que lhe será atribuída.

Apesar de haver referências ao deus do Fogão em praticamente todas as monografias etnográficas, é curioso que os autores nos digam muito pouco sobre a sua figura e história. Uma possível explicação para este silêncio é que não conseguiam decidir-se sobre qual versão da história deveriam relatar, uma vez que estas variam enormemente. Por exemplo, tal como contada por Arthur H. Smith, um missionário etnógrafo do último quartel do século passado, a história assume um tom suspeitosamente confucionista e patriarcalista:

Sobre o trem de cozinha está presa a imagem do deus do Fogão, que o povo supõe ser uma deificação de Chang Kung, um notável que viveu no século XIII da nossa era e que foi capaz de viver numa paz perfeita, apesar de nove gerações habitarem simultaneamente um mesmo pátio. Até os seus cem cães eram tão bem-educados que esperavam um pelo outro, se qualquer um deles estivesse atrasado para a comida.

O imperador então reinante da dinastia T'ang chamou Chang Kung para lhe perguntar sobre o segredo de tão perfeita harmonia. Diz-se que

⁷ Também referido na literatura etnográfica como deus da Cozinha, deus do Lar (cf. Maspero, 1971, pp. 129-132) ou *Tsao Chiün* (cf. Freedman, 1979, pp. 274-275).

[como resposta] Chang Kung, pedindo que lhe dessem um pincel, escreveu o carácter que representa «capacidade de aguentar» [*forbearance*] um grande número de vezes (1899, p. 27).

Aparentemente, existem muitas outras versões da história do deus do Fogão e em quase todas a mulher do deus desempenha um papel central. Uma das mais difundidas é a que nos apresenta Amy Tan no seu livro (1991, p. 54). Nela podemos ler uma mensagem bem distinta da anterior. Relatada sumariadamente, a história é a seguinte:

Um certo camponês tinha uma mulher muito trabalhadora que fez a sua casa prosperar. Quando se tornou rico, caiu-se de amores por uma certa senhora, que acabou por trazer para sua casa como concubina. Esta última, por ciúmes, tornou a vida impossível à primeira mulher e o camponês, enamorado como estava pela concubina, deixou que a mulher fosse expulsa de casa. A vida desregrada que levava com a concubina, contudo, levou-o a perder a fortuna, até que se tornou muito pobre e a sua amada o abandonou. Uma noite de Inverno, quando a neve caía abundantemente, encontrou-se totalmente desprotegido. Sem comida e casa para o cobrir, ia morrer de fome e frio, mas foi salvo *in extremis* por uma boa senhora que teve pena dele. Quando começou a recuperar os sentidos, depois de ser tratado na cozinha da casa desta senhora, reconheceu-a como sendo a sua antiga mulher. Ficou tão profundamente envergonhado que se atirou para o interior do fogão e morreu queimado. Quando foi para o céu e contou a sua história ao imperador de Jade, este último decidiu fazê-lo deus do Fogão por ele ter tido a coragem de admitir que tinha errado.

Quem é feito deus é o homem que admitiu o seu erro, e não a mulher que mostrou uma fidelidade tão excepcional (e esse é o sentido do título da obra de Amy Tan). Poder-se-ia pensar, portanto, que se trata mais uma vez de uma história patriarcalista. Contudo, a mensagem é ambígua. No interior da história destaca-se o facto de que, apesar de serem marginais na vida familiar, as mulheres são a própria fonte da fertilidade e da prosperidade. A história contém mensagens que são contrárias ao teor das representações culturais dominantes no mundo chinês, mas que coabitam com elas de uma forma submersa, subsistindo na penumbra hegemónica. Tanto na sua versão mais popular e ambígua como naquela mais declaradamente patriarcal relatada por Smith — onde o segredo da paz familiar é, afinal, a capacidade de aguentar situações difíceis —, a constante presença do deus do Fogão no lar de cada família chinesa acaba por ser uma indicação de como a hegemonia implica sempre uma ambiguidade em relação à dominação tanto da parte do dominado como do dominante.

CONTRADIÇÃO E HEGEMONIA

Este jogo de esconder e revelar significados é essencial para o funcionamento da hegemonia. Correndo o risco de o usar um pouco fora de contexto, penso ser útil citar o valioso comentário de Marilyn Strathern de que «as relações sociais são alternativamente eclipsadas e reveladas, mas o escondimento parcial que resulta transforma a sua potencial visibilidade num drama» (1988, p. 167). Voltamos, assim, à noção turneriana de «drama social» — uma concepção processual da vida social e cultural como sendo baseada numa dialéctica entre a ordem estável formada pelo esconder e o caos criativo atingido através da revelação. A contradição, portanto, é um aspecto inapagável da vida social e cultural.

Esta última observação nada tem de novo na antropologia. Gluckman já fazia referência a isto no seu ensaio sobre os ritos de passagem (1962). Também Mary Douglas afirmava que «é possível para a estrutura ser auto-destrutiva [...] Possivelmente, todos os sistemas sociais se constroem sobre a contradição, encontrando-se, de certa forma, em guerra consigo próprios» (1966, p. 166). Nas várias perspectivas estruturalistas, a contradição surgia como um *pecado original* dos sistemas sociais. Vejamos, por exemplo, a leitura dos estruturalistas marxistas, tal como ela nos é apresentada no ensaio clássico de Godelier sobre o tema (1972 [1966]).

O autor identifica duas contradições centrais ao modo de produção capitalista, tal como é compreendido por Marx. A primeira é a contradição entre o capital e o trabalho, «interna à estrutura», estando presente desde o seu início. A segunda — a contradição entre o desenvolvimento e a socialização das forças de produção e a propriedade privada dos meios de produção —, a mais importante, é a que estabeleceria os limites de sobrevivência da estrutura. Godelier afirma que esta contradição básica «*nasce* durante o desenvolvimento do modo de produção e *não está presente* desde o início do sistema» (*ibid.*, p. 352). No entanto, «é o próprio modo de produção, a valorização do capital, que produz este resultado ‘inconscientemente’» (*ibid.*, p. 353). Assim, nesta leitura do conceito marxiano de contradição, as contradições básicas, as que determinam a evolução histórica dos modos de produção (e, portanto, os limites da factibilidade das formações sociais), não estão necessariamente presentes desde o início, mas o seu surgimento é estruturalmente inevitável desde o princípio.

O ponto comum entre todas as perspectivas estruturalistas é a noção de que a vida social é essencialmente equivalente à «ordem social», na linguagem de Gluckman, ou à «estrutura», na de Mary Douglas. Lévi-Strauss e os estruturalistas marxistas vão mais longe:

As «estruturas» não devem ser confundidas com «relações sociais» visíveis, pois constituem um *nível de realidade* invisível, mas presente

por detrás das relações sociais visíveis. A lógica destas últimas e, em geral, as leis da prática social dependem do funcionamento destas estruturas escondidas e a descoberta destas deverá permitir-nos «lidar com todos os factos observados» [Lévi-Strauss, cit. in Godelier, 1972, p. 336].

Ao abandonarmos esta metafísica da estrutura e adoptarmos uma noção mais aberta da sistematicidade dos fenómenos sociais (v. Ortner, 1984) em que «human life is both given and constructed» (Rosaldo, 1980), uma nova concepção de contradição emerge. Se aceitarmos, como foi sustentado anteriormente, que a centralidade é algo de construído sobre a base da marginalidade, que os aspectos diurnos e nocturnos da vida social não se anulam mutuamente, pelo contrário, relacionam-se conflituosamente nessa dialéctica de escondimento e revelação de que fala Marilyn Strathern⁸, então a contradição é uma condição inevitável de toda a vivência sócio-cultural. Trata-se agora, porém, de uma noção de contradição que não presume a existência de estruturas auto-reguladas.

Para os estruturalistas, a contradição era um pecado original que, a prazo, destruía as estruturas: «o aparecimento de uma contradição é, na verdade, o aparecimento de um limite às condições de invariância de uma estrutura. Para além deste limite, torna-se necessária uma mudança na estrutura» (Godelier, 1972, p. 362). Para nós, porém, hoje a contradição passa a ser um fenómeno difuso e omnipresente (*all-pervasive*), produto inevitável do próprio funcionamento do poder simbólico no interior das relações sócio-culturais. A contradição deixa de ser vista como algo de socialmente destrutivo e, tal como o conflito no drama social turneriano, passa a ser encarada como um factor positivo na dinâmica de estruturação das relações sociais e culturais.

Se procedermos a partir da noção de que toda a vida cultural é permeada por formas de poder simbólico, então podemos identificar o surgimento de contradições como resultado de uma tendência para a sistematização hegemónica do poder simbólico por confrontação com os aspectos contra-hegemónicos. Por um lado, existe uma tendência para a estruturação dos aspectos diurnos, resultante do exercício do poder simbólico e que assenta sobre a repressão dos aspectos nocturnos; por outro, uma tendência para a reestruturação resultante da confrontação dos aspectos diurnos com os aspectos nocturnos (contra-hegemónicos).

Os itens culturais (significados, práticas e *performances*), no interior dos quais estas contradições se revelam, apresentam-se à consciência dos sujeitos sociais como imbuídos de poder, pois são potencialmente ameaçadores das

⁸ E aqui há que concordar com Godelier quando afirma que «o método dialéctico já não depende da hipótese da 'identidade dos opostos'», «as contradições nascidas do funcionamento de uma estrutura exprimem os seus 'limites' e são parcialmente condicionadas na aparência e na resolução *fora* dessa estrutura» (1972, p. 362).

hegemonias. Assim, adquirem um poder destrutivo que pode posteriormente ser manipulado simbolicamente através de estruturas de mediação⁹, no sentido de reproduzir poderes hegemónicos. Um dos melhores exemplos que conheço da demonstração deste processo é o estudo que Maurice Bloch dedica aos rituais de circuncisão entre os Merina de Madagáscar, *From Blessing to Violence* (1986)¹⁰.

Ali o autor pergunta-se por que é que as mulheres, que são simbolicamente violadas e humilhadas no decorrer do ritual, são também participantes activas e interessadas. A resposta à pergunta é encontrada na natureza processual dos rituais, na sua estrutura temporalmente complexa. Começa por estabelecer-se uma relação entre a mulher e vários aspectos nocturnos da vida social: a selvajaria, a divisibilidade social, o penar, o carpir e a decomposição. Em seguida, na base desta associação, um ataque é dirigido a esses aspectos enquanto representados pelas mulheres: «a imagem ideal é construída por meio da insistência numa antítese ritualmente construída — o mundo das mulheres, da poluição, do penar e da individualidade. Então, depois de esse mundo ser dramaticamente criado, ele é vencido pela ordem justa do meio-dia, o triunfo do reagrupamento em torno do túmulo [do grupo de descendência]» (1986, p. 218).

As mulheres são participantes voluntárias neste processo pelo facto de não serem só mulheres, mas também membros activos de unidades sociais que são compostas tanto por homens como por mulheres. Assim, elas também beneficiam das bênçãos que são adquiridas para essas unidades sociais por meio da violência ritual dirigida contra elas. Por outro lado, as mulheres são ritualmente rebaixadas e violadas por representarem um aspecto negativo da humanidade que não se encontra somente entre as mulheres, mas também entre os homens. Aliás, como afirma Bloch, o mesmo argumento aplica-se «aos rapazes, que são circuncidados, pois o ritual representa tanto a sua conquista e consumo [*consumption*], assinalada pela ferida da operação e por uma variedade de outras formas simbólicas, como a sua vitória enquanto ‘seres’ do grupo de descendência» (1986a, p. 351).

Esta análise segue a mesma linha de argumentação já desenvolvida por Bloch em relação aos rituais funerários¹¹, segundo a qual estes assentam sobre uma amplificação dos terrores da morte, logo seguidos de formas simbólicas de os superar:

Toda a ideologia se preocupa com a mortalidade e a experiência de controle insuficiente. A alienação religiosa é uma resposta a esta expe-

⁹ Nomeadamente estruturas de mediação helicoidal; v. a interessante proposta de Lévi-Strauss, cuja utilidade não foi ainda plenamente explorada (1974 [1958], p. 252).

¹⁰ V. Pina Cabral (1988), onde se demonstra a relevância desta perspectiva analítica para o material etnográfico português.

¹¹ Bloch e Parry (1982); v. também Pina Cabral (1981).

riência e consiste na desvalorização da vida terrena, de modo a substituí-la por uma ordem transcendental, uma forma de imortalidade criada no ritual por meio de um simbolismo antitético. Esta prática, que é fundamental em todas as religiões, torna-se uma legitimação da dominação desde o momento em que um grupo é apresentado como mediador entre o transcendental, que escapa à morte, e a existência poluída, com a qual este foi contrastado. Tais mediadores não só estão mais próximos do transcendental, como se tornam também utilizadores legítimos do não transcendental, que modulam a seu gosto [...] Desta maneira, a ideologia combina o simbolismo da reprodução e a vitória sobre a morte com a dominação» [1986a, p. 351].

Um dos aspectos mais positivos da análise estruturalista na antropologia foi a revelação de como uma parte importante dos artefactos simbólicos (mitos, contos, objectos artísticos ou rituais, *performances*) pode ser compreendida como forma de mediar contradições. Estamos agora em condições de ultrapassar uma visão estruturalista mais limitada que pretenderia que todas as contradições devem encontrar a sua forma de ser resolvidas, mediadas ou ultrapassadas. Torna-se crescentemente patente que a mediação simbólica, tal como nos é revelada por Lévi-Strauss nos seus ensaios clássicos sobre o mito (e. g., 1967, 1974), deve ser posta em igualdade de circunstâncias com uma outra classe de processos de operação simbólica que, em vez de esconderem a contradição, a revelam.

A antropologia herdou uma perspectiva sociológica que aborda os processos simbólicos sem jamais referir os efeitos que estes têm sobre a consciência dos sujeitos sociais, esquecendo que são precisamente esses efeitos que atribuem relevância social aos processos. A revelação intencional de desrazão (*dérason, nonsense*) é um meio poderoso de activar a dinâmica de reconstrução cultural e social. Este procedimento simbólico, que abre a porta da consciência dos sujeitos sociais aos aspectos nocturnos da vida sócio-cultural, é precisamente o oposto da mediação. Estou, assim, a sugerir que se trate a desrazão intencional da mesma forma que Turner aborda o conflito no âmbito do drama social das aldeias Ndembu, como algo de regenerador e criativo.

Num estudo do simbolismo genital na cultura popular portuguesa tive a oportunidade de lembrar que a principal razão para a dificuldade que os antropólogos têm para estudar o riso é precisamente o facto de não disporem de meios analíticos para tratar a desrazão, lidando com ela como se não fosse um fenómeno social, mas puramente psicológico (Pina Cabral, 1993, pp. 111-112). A insistência sobre os aspectos curativos da mediação tende a impedir a percepção de que a exposição da contradição permite acesso por parte dos sujeitos sociais às partes da consciência onde a razão se turva. Desta forma,

é permitido um espaço de liberdade às pessoas, um espaço de fuga, através do qual elas obtêm acesso a regiões da consciência que normalmente lhes são vedadas pelo funcionamento do poder simbólico. Esta é, por exemplo, uma das razões pelas quais a grosseria é tão prevalecente e pertinaz, apesar da constante repressão e marginalização a que é sujeita.

Com a finalidade de superar esta falha, tive a ocasião de propor o conceito de «exutório» (1993). A sua inspiração tem origem no comentário de Flaubert de que «le métier (des comédiens) est un exutoire par où s'épanche leur déraison». Na linguagem médica do século passado, que este autor tanto cultivava, um exutório era uma úlcera feita e mantida artificialmente cuja finalidade era permitir a limpeza de uma supuração local. Assim, em termos do funcionamento dos processos simbólicos, um exutório será o contrário de uma mediação. Em vez de ser uma forma de ultrapassar, reduzir, esconder ou superar uma contradição, o exutório liberta-a, franqueia o acesso por parte dos sujeitos sociais a áreas de significado normalmente reprimidas. Ao fazê-lo, permite o funcionamento da «dialéctica de escondimento e revelação» a que me referi anteriormente: o jogo do claro-escuro que caracteriza as hegemonias enquanto processos dinâmicos e negociados. O exutório, tanto quanto a mediação, são dispositivos simbólicos através dos quais ocorre a negociação de poder simbólico, que é a essência da hegemonia; pelo que estão ambos disponíveis para a expressão tanto de valores hegemónicos como contra-hegemónicos.

PERIFERIAS MAIS OU MENOS LEGITIMADAS

Voltemos agora à discussão das marginalidades. Como vimos, a vida cultural inclui tanto aspectos diurnos como nocturnos. A hegemonia funciona no sentido de fomentar os primeiros e reprimir os segundos. Por conseguinte, parece menos correcto afirmar que a hegemonia produz marginalidade do que dizer que ela gera centralidade. Em suma, aproximamo-nos, mais uma vez, da noção que Turner alinhavou de que a marginalidade é o próprio fundamento da vida social e cultural sobre o qual a hegemonia impõe processos de estruturação.

Esta noção de que a centralidade — isto é, a maior legitimação e, portanto, a maior visibilidade — é concedida, através da operação de hegemonias, a certos aspectos da sociedade e da cultura e negada a outros implica que as nossas necessidades etnográficas jamais serão satisfeitas por qualquer oposição simplista entre margens e centro. Como demonstra Jean Lave, por exemplo, existem pessoas cuja participação na vida social é periférica, mas cuja presença é, apesar disso, perfeitamente legitimada. De facto, a autora recorre ao conceito de *legitimate peripheral participation* (participação pe-

riférica legitimada) para descrever a posição dos aprendizes (Lave e Wenger, 1991). Esta fórmula tem a enorme vantagem de apontar para o facto de que certas pessoas — tal como estudantes e aprendizes, mas também criados, por exemplo — são periféricas às áreas de vida cultural nas quais participam sem por isso deixarem de estar plenamente qualificadas para participarem de uma forma activa (mesmo se reduzida em termos de poder).

A questão que se levanta é se devemos considerar tais pessoas como «marginais». Para responder a isto parece-me necessário voltar à afirmação de que, contrariamente aos lugares-comuns sociológicos a que nos temos habituado, a marginalidade constitui o próprio fundamento da vida social e cultural, enquanto a centralidade é um artefacto do funcionamento da hegemonia. Assim, a questão não é se os estudantes e os aprendizes são marginais à vida social, mas sim quão centrais são e de que forma. Desta maneira, podemos compreender melhor que, em certos contextos e em momentos específicos, tanto estudantes como aprendizes possam assumir o simbolismo da liminaridade, apesar de serem participantes perfeitamente legitimados.

Um outro aspecto merecedor de atenção é a forma pela qual as acções de agentes sociais (tanto pessoas individuais como pessoas colectivas) que não estão legitimados são, apesar de tudo, sujeitas ao funcionamento da hegemonia. Aqui, mais uma vez, o assunto da moralidade prende-se com a questão da relativa centralidade de um item sócio-cultural. Com excepção de situações revolucionárias, em que surge um rompimento com o discurso cultural dominante (quando então, não faz sentido falar de marginalidade), a marginalidade de um agente social é, por um lado, partilhada com outros agentes sociais em condições semelhantes e, por outro, percebida dentro dos termos de referência do mundo moral dominante. Por outras palavras, é necessário compreender que existem representações e estratégias que correspondem aos aspectos nocturnos da vida social.

Quando me refiro aqui a estratégias, não quero dizer de forma alguma decisões conscientes individuais, mas sim práticas sociais que surgem como o resultado agregado do facto de que diferentes membros de um grupo social estão igualmente confrontados com contextos de acção semelhantes. A similitude destes contextos de opção individual redundam no surgimento de padrões de comportamento agregado a que chamamos *estratégias* (cf. Pina Cabral e Lourenço, 1993, p. 119, e Bourdieu, 1989, p. 82).

Muito se tem escrito sobre estratégias como meio de actualizar ideais sociais — como, por exemplo, quando se fala de «estratégias matrimoniais» que redundam na reprodução de um certo ideal de composição doméstica ou de um certo tipo de grupo de descendência. Contudo, não se tem prestado muita atenção às estratégias de acção que correspondem a situações em que um grupo determinado, ou pelo menos uma camada específica da população

de uma sociedade, não consegue obter os meios necessários à actualização das expectativas criadas pelos ideais hegemónicos.

Como exemplo do tipo de situação a que me refiro, considerarei o caso das povoações piscatórias do Minho. A evidência que actualmente possuímos sugere que, no Minho, o surgimento de um grupo social claramente identificado como *os pobres* parece estar associado às crises demográficas e económicas que se iniciaram nas últimas décadas do século passado. Nas zonas costeiras, o livre acesso aos recursos marítimos deu origem a núcleos habitacionais ligados à pesca artesanal costeira. No interior havia lugares e freguesias onde se congregavam os mais pobres, mas a grande maioria desta população sem terra tendia a ser muito móvel, não se fixando permanentemente.

Nas zonas interiores minhotas, o abandono rural característico do surto emigracional dos anos 50 e 60 e a melhoria do nível de vida resultante do surto de desenvolvimento dos anos 80 resultaram num desaparecimento dos pobres enquanto camada social emicamente identificável. Nas aldeias piscatórias, porém, onde os pobres controlam um recurso económico que, apesar de todas as dificuldades, se mantém ainda hoje importante, os pescadores sobreviveram com todas as características de uma subcomunidade. Assim, estes últimos continuam a diferenciar-se dos camponeses, que controlam a terra, e o tradicional antagonismo entre os dois grupos sobreviveu às radicais mudanças das últimas duas décadas.

Uma das características dominantes da etnografia portuguesa, que se situa no prolongamento do estudo pioneiro de José Cutileiro (1977), tem sido uma preocupação com a identificação dos processos sociais e culturais que acompanham a pobreza rural. No Norte de Portugal, em particular, as monografias etnográficas mais recentes têm dedicado considerável atenção aos processos pelos quais a propriedade, ou ausência de propriedade, da terra está associada a valores culturais e à organização familiar — nomeadamente através do estudo do significado sócio-cultural da ilegitimidade (Pina Cabral, 1984 e 1989 [1986]; Brettell, 1986).

No seu estudo sobre as mulheres de uma aldeia piscatória da zona de Vila do Conde, a que chama Vila Chã, Sally Cole (1991) demonstra que, tal como noutras zonas do Alto Minho, as estratégias matrimoniais dos camponeses com terra, cuja finalidade era a reprodução de casas agrícolas viáveis, forcem necessariamente os pobres a casarem-se entre si ou, nos casos de maior pobreza, a abdicarem por completo do matrimónio formal, reproduzindo-se «ilegitimamente» (cf. Pina Cabral, 1989, pp. 81-91).

Devido à sua incapacidade de controlar os recursos económicos e simbólicos necessários à instituição da dominação doméstica masculina, os homens sem terra encontram-se numa posição marginal em relação à vida familiar. Segundo Cole, entre os pescadores existe um «ideal igualitário das relações

conjugais». Apesar disso, o papel doméstico dos homens nestas comunidades desprivilegiadas assume frequentemente um aspecto de subordinação, facto que a autora igualmente relata. Nos casos de ilegitimidade, está claro, eles são pura e simplesmente excluídos de qualquer participação no processo de reprodução social.

Assim, os homens e as mulheres pobres encontram-se numa situação de desvantagem simbólica. No processo de construção dos seus egos (*selves*), eles são confrontados, particularmente, com dois tipos de estigma: por um lado, numa cultura como a portuguesa, em que o trabalho manual árduo é valorizado negativamente, a necessidade que têm de recorrer a empregos desta natureza para ganhar a vida é uma fonte de conflito pessoal; por outro, a sua incapacidade de corresponder aos modelos dominantes de reprodução social é igualmente uma fonte de desprestígio. Tais pessoas vêem-se confrontadas com uma enorme necessidade de construir discursos de valorização pessoal que, pelo menos parcialmente, contrariem as desvantagens simbólicas que acabo de identificar.

Como Howard Becker (1986) tem insistido, as pessoas que adoptam o que ele chama *deviant roles* são confrontadas com a necessidade de desenvolver explicações autojustificatórias. Estas são geralmente construídas a partir dos instrumentos simbólicos que são fornecidos pelas formas de explicação legitimadas pela hegemonia, mesmo quando pode tornar-se necessário invertê-las ou retrabalhá-las de forma mais ou menos engenhosa. Desta maneira, estes argumentos autojustificatórios não são construídos «contra» a moralidade dominante, mas nos interstícios do mundo convencional. Os seus discursos assumem sempre um aspecto contraditório, porque as pessoas nestas subcomunidades só raramente estão em condições de construir um sistema de valoração cultural radicalmente alternativo — elas continuam, portanto, sujeitas ao impacto dos valores hegemónicos da sua cultura.

No seu estudo das mulheres pescadoras de Vila Chã, Sally Cole tem pejo em reconhecer este facto. Para ela, estas mulheres constroem «uma cultura de resistência contra-hegémónica» (1991, p. 98). Se, nas entrevistas que lhe concediam sobre as suas histórias de vida, elas veiculavam repetidamente os valores hegemónicos da sociedade portuguesa, tal devia-se, segundo Cole, ao facto de possuírem «uma consciência fragmentada» (1991, p. 102). Na verdade, por um lado, estas mulheres apercebem-se distintamente de que a sua identificação com a pobreza, o trabalho manual árduo e a ilegitimidade lhes rebaixam o estatuto social pessoal; por outro, porém, consideram como um grande valor pessoal terem conseguido sobreviver e terem mesmo conseguido criar uma família em contextos sociais e económicos tão difíceis. Será que isto implica que têm uma «consciência fragmentada»? Não é essa a conclusão que eu retiraria.

Cole atribui intenções políticas, marcadas por um feminismo radical, a mulheres cuja resistência – resultante da simples necessidade de sobrevivência em contextos de desvantagem social acentuada — nunca foi assumida conscientemente. A prontidão com que estão dispostas a abandonar a sua posição de género, que nas comunidades piscatórias é relativamente privilegiada, logo que atingem alguma melhoria de nível de vida é clara evidência deste facto¹².

Por forma a situar esta sua interpretação, a autora cria uma visão fortemente polarizada da cultura regional, agrupando de um lado os camponeses com terra, as classes médias urbanas e a ideologia do Estado Novo e, do outro, as mulheres «pescadeiras» de Vila Chã. É, assim, levada a afirmar, por exemplo, que as mulheres camponesas não trabalham nos campos, ficando fechadas em casa (1991, p. 103) — o que, definitivamente, não corresponde aos factos há muito reconhecidos pela etnografia da região (cf. Cailler-Boisvert, 1966, ou Pina Cabral, 1989, pp. 111-114). Da mesma maneira, ao considerar a centralidade que as mulheres «pescadeiras» têm na vida familiar como algo que lhes é específico, parece esquecer-se de que se trata de um traço cultural característico de toda a região (mesmo das famílias das classes médias urbanas) (cf. Pina Cabral, 1991).

Assim, a investigadora acaba por considerar como contraditório o envolvimento que as mulheres «pescadeiras» têm com esses aspectos da cultura hegemónica que criam maiores dificuldades ao processo de constituição das suas imagens de valorização pessoal — isto é, esses valores que as suas biografias de pobres não lhes permitiram actualizar, tais como, por exemplo, a limitação ao trabalho doméstico, a sujeição a uma vida matrimonial estável ou a constituição de um espaço doméstico privado. Por conseguinte, Cole vê-se obrigada a considerar que as consciências destas pessoas têm necessariamente de ser «fragmentadas». Para resolver este impasse, a autora é por vezes levada a propor interpretações claramente improváveis — como é o caso da sua noção de que a virgindade não é um foco simbólico relevante para o significado que as suas entrevistadas pescadeiras atribuem ao culto da Virgem Maria: «As mulheres de Vila Chã [...] não identificam a Virgem com a virgindade ou a maternidade. Pelo contrário, vêem-na como uma amiga feminina, como uma mulher que percebe a experiência das mulheres» (1991, p. 101).

Ora, como já foi amplamente referido na literatura etnográfica sobre a região, a virgindade não assume um valor excessivo de um ponto de vista prático na sociedade minhota — mais uma vez, não se trata, ainda neste caso, de uma atitude específica das mulheres «pescadeiras». Uma taxa relativamente elevada de gravidez pré-matrimonial é uma característica de longa

¹² V. os diferentes tratamentos desta questão em Pina Cabral (1984) e Cole (1991), pp. 144-150. A distinção entre gerações que a autora preconiza tem, neste aspecto, algo de artificial.

data da região (Pina Cabral, 1984; Brettell, 1986). Tal, porém, não implica que a virgindade e a maternidade não desempenhem um papel central como símbolos na construção cultural do género e na crença religiosa. A bissecção que domina o texto, entre o que as mulheres «pescadeiras» realmente pensam e o que a autora considera ser «ideologia», tende a esconder o facto de que as pessoas internalizam genuinamente os símbolos religiosos — só assim pode compreender-se o funcionamento da hegemonia no âmbito do simbólico.

O facto de existirem recorrências nas formas de autojustificação que estas mulheres estigmatizadas produzem não pode ser concebido na mesma linha das reivindicações dos movimentos feministas politizados que fizeram um corte crítico com o discurso hegemónico. Pelo contrário, a existência de formas recorrentes de autojustificação, tanto quanto as práticas sociais que estão ligadas à gestão da vida familiar num contexto de matrifocalidade resultante da incapacidade por parte dos homens de estabelecerem a sua autoridade doméstica, devem ser vistas como *estratégias negativas* (cf. Pina Cabral, 1989, p. 90) — formas de responder ao discurso hegemónico num contexto sócio-cultural em que se torna impossível realizar as expectativas criadas pelos valores hegemónicos.

CONCLUSÃO

O conceito de *marginalidade* foi um dos principais instrumentos analíticos da antropologia social do século xx. Hoje, porém, a relevância da formulação teórica do conceito proposta pelos estruturais-funcionalistas africanistas de meados do nosso século está esgotada. Neste ensaio, a partir das pistas lançadas por Victor Turner, procurámos atribuir um novo significado ao conceito, relacionando-o com a problemática do poder simbólico. Contrariamente a uma visão estruturalista, fomos levados a propor que a criação cultural e a estruturação social são processos permanentes que dependem do poder de afirmar algumas definições ou práticas e silenciar outras. Assim sendo, a relativa marginalidade ou centralidade de um item sócio-cultural particular é produto do exercício do poder hegemónico. A relação tradicional entre marginalidade e centralidade, portanto, inverte-se. A marginalidade passa a ser vista como a condição básica das relações sociais e culturais, enquanto a centralidade é algo de construído e delimitado, constantemente em risco de ser destronado. Se a moralidade é a pressão posta sobre os agentes sociais para se conformarem com as imagens legitimadas do bem, então só é possível compreender a relação entre moralidade e marginalidade se abdicarmos de uma visão da cultura e da sociedade que as vê como todos sincronicamente integrados. Pelo contrário, a vida sócio-

-cultural tem de ser abordada como um campo de negociação de significados, tendencialmente estruturado pelo exercício do poder simbólico.

Vários colegas que leram este ensaio nas suas versões brasileira e inglesa insurgiram-se contra as conclusões finais. Segundo eles, ao propor uma inversão da relação entre margens e centro eu estaria simplesmente a reproduzir *a contrario sensu* o modelo modernista de sociedade. Se assim fosse, eles teriam realmente razão. Como o texto, portanto, deixa esta questão insuficientemente esclarecida, parece fazer sentido adicionar hoje um curto epílogo.

Não posso deixar de concordar com Bruno Latour quando afirma que «a defesa da marginalidade supõe a existência de um centro totalitário. Mas, se este centro e a sua totalidade são ilusões, o elogio das margens é bastante ridículo¹³.» A crítica que acima realizei à mistificação da liminaridade nas propostas teóricas de Colin Turnbull, penso, vai no sentido apontado por Latour.

Pelo contrário, a noção de que a marginalidade passa a ser uma condição difusa não pode ser vista nestes termos, já que presume que toda a centralidade que exista é necessariamente constituída pelo funcionamento da hegemonia. Ora, a operação do poder hegemónico é tal que não há nada nem ninguém que seja completa e totalmente hegemónico em todos os seus aspectos.

Qualquer sociologia das elites demonstrará que todos os membros dos grupos de elite e todas as elites particulares estão sujeitos a uma pluralidade de critérios de inserção social, de tal forma que ninguém nem nada escapa a uma qualquer subordinação a uma qualquer hegemonia. Citemos como confirmação as limitações e pressões que constantemente pesam sobre figuras públicas que, no entanto, detêm um vastíssimo poder pessoal. O imperador Meiji do Japão (1867-1912), por exemplo, apesar do seu papel de soberano carismático restaurador, via-se obrigado a deferir à opinião dos seus conselheiros e era severamente limitado nos seus hábitos e gostos pessoais¹⁴. Ou ainda, na sua velhice, Mao Tsetung, segundo o seu médico, detestava ser obrigado para as ocasiões públicas a vestir o fato à Mao Tsetung!

Poderíamos, portanto, concluir que, já que não há centro absoluto, também não existem margens. Só que isso deixar-nos-ia terrivelmente pobres em termos analíticos. Seria uma abdicação da tentativa de conceber a forma como os complexos sócio-culturais se agregam, se estruturam, se estratificam —

¹³ Bruno Latour (1994 [1991]), *Jamais Fomos Modernos. Ensaio de Antropologia Simétrica*, Rio de Janeiro, Editora 34, p. 122.

¹⁴ Cf. Stephen S. Large (1997), *Emperors of the Rising Sun. Three Biographies*, Tóquio, Kodansha.

mesmo que sempre só tendencialmente, mesmo que sempre só processualmente, mesmo que só de formas sempre passageiras e desabsolutizadas.

Seria, realmente, um cruzar de braços teórico que só se justificaria pelo facto de estarmos excessivamente apegados às tradicionais formas de pensar da modernidade — da «crítica», como diria Latour. A crença na capacidade de «purificar» as categorias — o vício de separar radicalmente o que é humano do não-humano, as coisas das pessoas, o natural do social — levar-nos-ia a não aceitar que *tanto o centro como a margem* passam a ser categorias aproximativas e não absolutas.

Acontece que, a partir do momento em que assumimos plenamente esta última concepção, a simetria entre os dois esvai-se, porque, enquanto a centralidade sempre foi vista como algo de absoluto e determinado, a marginalidade sempre foi concebida como contextual e aproximativa. Faz sentido, portanto, falarmos de uma «difusão das margens» que subsume e integra dentro de si uma relativização das centralidades, mas não o seu desaparecimento.

BIBLIOGRAFIA*

- ABRAHAMS, Roger D. (1986), «Ordinary and extraordinary experience», in V. Turner e E. M. Bruner (orgs.), *The Anthropology of Experience*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 45-72.
- BECKER, Howard S. (1986), «Studying practitioners of vice and crime», in Howard S. Becker, *Doing Things Together: Selected Papers*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press.
- BLOCH, Maurice (1986), *From Blessing to Violence*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BLOCH, Maurice (1986a), «Response to J. Y. D. Peel», in *Current Anthropology* 27 (4), p. 349.
- BLOCH, Maurice, e Jonathan Parry (orgs.) (1982), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOURDIEU, Pierre (1989), *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel.
- BRETTELL, Caroline (1986), *Men Who Migrate, Women Who Wait*, Princeton, Princeton University Press (ed. port., Lisboa, D. Quixote).
- CAILLER-BOISVERT, C. (1966), «Soajo — une communauté féminine rurale de l'Alto Minho», in *Bulletin des études portugaises*, 27, pp. 237-278.
- COLE, Sally (1991), *Women of the Praia*, Princeton, Princeton University Press.
- CUTILEIRO, José (1977 [1971]), *Ricos e Pobres no Alentejo*, Lisboa, Sá da Costa.
- DOUGLAS, Mary (1966), *Purity and Danger*, Harmondsworth, Penguin.
- FREEDMAN, Maurice (1979), *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*, Stanford, Stanford University Press.
- GLUCKMAN, Max (1955), *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Basil Blackwell.
- GLUCKMAN, Max (org.) (1962), *The Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press.

* Todas as traduções para português de citações de obras referidas em inglês ou francês são da responsabilidade do autor.

- GODELIER (1972 [1966]), «Structure and contradiction in *Capital*», in Robin Blackburn (org.), *Ideology in Social Science*, Suffolk, Fontana/Collins.
- GRAMSCI, Antonio (1981), «Antonio Gramsci», in Tony Bennett *et al.* (orgs.), *Culture, Ideology and Social Process: A Reader*, Londres, Batsford/Open University Press.
- HARRÉ, Rom (1987), «The social construction of selves», in K. Yardley e T. Honess (eds.), *Self and Identity: Psychosocial Perspectives*, Londres, Wiley and Sons.
- HONG, Keelung (1994), «Experiences of being a 'native': observing anthropology», in *Anthropology Today*, 10 (2), pp. 6-9.
- HONG, Keelung, e Stephen O. Murray (1989), «Complicity with domination», in *American Anthropologist*, 91, pp. 1028-1030.
- HONIG, Emily (1992), *Creating Chinese Ethnicity: Subei People in Shanghai, 1850-1980*, New Haven, Yale University Press.
- JUNOD, Henri A. (1962 [1.^a ed., 1913, 2.^a ed., 1927]), *The Life of a South African Tribe*, 2 vols., Nova Iorque, University Books.
- LAVE, Jean, e Etienne Wenger (1991), *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, Nova Iorque, Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1967 [1958]), «The story of Asdiwal», in Edmund Leach (org.), *The Structural Study of Myth and Totemism*, Londres, Tavistock.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1974 [1958]), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- MASPERO, Henri (1971 [1950]), *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard.
- MEDICK, Hans, e David Warren Sabean (orgs.) (1986), *Interest and Emotion. Essays on the Study of the Family and Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ORTNER, Sherry (1984), «Theory in anthropology since the sixties», in *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1), pp. 126-166.
- PINA CABRAL, João de (1981), «Cults of death in northwestern Portugal», in *JASO*, 11, Oxford (reed. in Rui G. Feijó, João de Pina Cabral e Hermínio Martins (1984), *A Morte no Portugal Contemporâneo*, Lisboa, Quercos).
- PINA CABRAL, João de (1984), «Female power and the inequality of wealth and motherhood in northwestern Portugal», in R. Hirschon (org.), *Women and Property, Women as Property*, Londres, Croom Helm (trad. port.: «As mulheres, a maternidade e a posse da terra no Alto Minho», in *Análise Social*, 80, 1984).
- PINA CABRAL, João de (1988), «Do ritual à dominação: a propósito da circuncisão em Madagáscar», in *Análise Social*, 100 (1), Lisboa.
- PINA CABRAL, João de (1989 [1986]), *Filhos de Adão, Filhas de Eva: A Visão do Mundo Camponesa do Alto Minho*, Lisboa, D. Quixote.
- PINA CABRAL, João de (1991), *Os Contextos da Antropologia*, Lisboa, Difel.
- PINA CABRAL, João de (1993), «Tamed violence: genital symbolism in Portuguese popular culture», in *Man*, 28, pp. 101-120.
- PINA CABRAL, João de, e Nelson Lourenço (1993), *Em Terra de Tufões: Dinâmicas da Etnicidade Macaense*, Macau, Instituto Cultural de Macau.
- ROSALDO, Renato (1980), *Ilongot Headhunting 1883-1974*, Stanford, Stanford University Press.
- SANGREN, P. Steven (1991), «Dialectics of alienation: individuals and collectivities in Chinese religion», in *Man*, n.º 26, pp. 67-86.
- SMITH, Arthur H. (1899), *Village Life in China: A Study in Sociology*, Edimburgo, Oliphant, Anderson and Ferris.
- STAFFORD, Charles (1992), «Good sons and virtuous mothers: kinship and Chinese nationalism in Taiwan», in *Man*, n.º 27, pp. 363-378.
- STRATHERN, Marilyn (1988), *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- TAN, Amy (1991), *The Kitchen God's Wife*, Nova Iorque, Putnam's Sons.
- TURNBULL, Colin (1961), *The Forest People*, Londres, Chatto and Windus.

- TURNBULL, Colin (1990), «Liminality: a synthesis of subjective and objective experience», in Richard Schechner e Willa Appel (orgs.), *By Means of Performance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TURNER, Victor (1957), *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester, Manchester University Press.
- TURNER, Victor (1967 [1964]), «Betwixt and between: the liminal period in *Rites of Passage*», in Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press.
- TURNER, Victor (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Harmondsworth, Penguin Books.
- TURNER, Victor W., e Edward M. Bruner (orgs.) (1986), *The Anthropology of Experience*, Urbana, University of Illinois Press.
- VAN GENNEP, A. (1960 [1909]), *The Rites of Passage*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- WATSON, Rubie S. (1986), «The named and the nameless: gender and person in Chinese society», in *American Ethnologist*, 13 (4), pp. 619-631.
- WOLF, Margery (1972), *Women and the Family in Rural Taiwan*, Stanford, Stanford University Press.