

TEORIA E CULTURA

REVISTA DA PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFJF

VOLUME 9, NÚMERO 2
JULHO A DEZEMBRO DE 2014
JUIZ DE FORA - MG, BRASIL

DOSSIÊ CARIBE
Organizador:
Thiago de Niemeyer M. Loureiro

ISSN 2318-101x (on-line)

ISSN 1809-5968 (print)

Teoria e cultura	Juiz de Fora	v. 9	n. 2	jul./dez.	p. 1	2014
------------------	--------------	------	------	-----------	------	------



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

Reitor
Júlio Maria Fonseca Chebli

Vice-Reitor
Marcos Vinício Chein Feres

Pró-Reitor de Cultura
Gerson Esteves Guedes

Pró-Reitora de Pós-Graduação, Pesquisa e Inovação
Maria Cristina Andreolli

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor do ICH
Altemir José Gonçalves Barbosa

Coordenador do PPGCSO
Dmitri Cerboncini Fernandes

Chefe do Departamento de Ciências Sociais
Rogéria Dutra



EDITORA UFJF

DIRETOR DA EDITORA UFJF / PRESIDENTE DO CONSELHO EDITORIAL
ANTENOR SALZER RODRIGUES

CONSELHO EDITORIAL
AFONSO CELSO CARVALHO RODRIGUES
FABRÍCIO ALVIM CARVALHO FREDERICO BRAIDA
HENRIQUE NOGUEIRA REIS ROGERIO CASAGRANDE
SUELI MARIA DOS REIS SANTOS

<http://www.editoraufjf.com.br> E-mail: distribuicao.editora@ufff.edu.br

TEORIA E CULTURA é uma publicação semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, destinada à divulgação e disseminação de pesquisas na área de Ciências Sociais, estimulando o debate no campo científico-acadêmico. O projeto editorial contempla artigos científicos e de atualização teórico-metodológica, ensaios, resenhas, entrevistas, fotografias e traduções de trabalhos inéditos em português.

Endereço eletrônico: <http://teoriaecultura.ufff.emnuvens.com.br/TeoriaeCultura/index>

E-mail: teoriaecultura@gmail.com

EDITOR / EDITOR
RAUL FRANCISCO MAGALHÃES

CONSELHO EDITORIAL / EDITORIAL BOARD

RAUL FRANCISCO MAGALHÃES
THIAGO DUARTE PIMENTEL
MARCELLA BERALDO DE OLIVEIRA
JOÃO DAL POZ NETO
RUBEM BARBOZA FILHO

PROJETO GRÁFICO / GRAPHIC PROJECT

Carolina Pires Araújo
Nathália Villane Rippel

DIAGRAMAÇÃO / DIAGRAMMING

Nathália Villane Rippel

REVISÃO / REVIEW

Thiago de Niemeyer M. Loureiro

CONSELHO CONSULTIVO / EDITORIAL ADVISORY BOARD

André Moysés Gaio (UFJF)
Beatriz de Basto Teixeira (UFJF)
Eduardo Antônio Salomão Condé (UFJF)
Euler David Siqueira (UFRRJ)
Fátima Regina Gomes Tavares (UFBA)
Francisco Colom González (IFS, CSIC, Espanha)
Jessé José de Souza (UFJF)
Jorge Ruben Tapia (UNICAMP)
José Alcides Figueiredo Santos (UFJF)
Jurema Gorski Brites (UFSM)
Luiz Fernando Dias Duarte (Museu Nacional/UFRJ)
Luiz Werneck Vianna (PUC/RJ)
Marcelo Ayres Camurça (UFJF)
Maria Alice Rezende de Carvalho (PUC/RJ)
Moacir Palmeira (Museu Nacional/UFRJ)
Octavio Andrés Ramon Bonet (UFRJ)
Octavio Guilherme Velho (Museu Nacional/UFRF)
Philippe Portier (EPHE, Paris-Sorbonne, França)
Raul Franciso Magalhães (UFJF)
Ricardo Augusto Benzaquen de Araújo (PUC/RJ)

Ficha catalográfica

Teoria e Cultura: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF/Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Ciências Sociais. v. 9 n 2 jul.-dez. 2014, Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2014.

Semestral
ISSN 1809-5968 (impresso/print)
ISSN 2318-101x (on-line)

1. Ciências Sociais - Periódicos

SUMÁRIO

Apresentação	07
Thiago de Niemeyer Matheus Loureiro	
A Guiana e a fantasmagoria da história: uma revisão teórica	09
Marcelo Moura Mello	
Bois Caiman: As metáforas da história e a realidade dos mitos na construção da identidade (inter) nacional do Haiti	23
José Renato Baptista	
O Garimpo de ouro na sociedade <i>maroon</i> contemporânea no Suriname	33
Marjo de Theije e Marieke Heemskerk	
Artefatos genealógicos e ancestralidade judaica no Suriname	41
Thiago de Niemeyer Matheus Loureiro	
O nègre marron e as marronagens conceituais na Martinica contemporânea: reflexões sobre a teoria estética do marronismo moderno de René Louise	53
Magdalena Sophia Ribeiro de Toledo	
Tornar-se afro-caribenho - Ensaio bibliográfico sobre família e mobilidade no Caribe	63
Claudia Fioretti Bongianino	
Verbetes	77
Dessalines	79
Raul Francisco Magalhães	
Vodu	87
Flávia Freire Dalmaso	
Tradução - “Boas” razões organizacionais para “maus” registros clínicos - Harold Garfinkel	95
Maria Clara Castellões de Oliveira, Paulo Cortes Gago e Raul Francisco Magalhães	
Tradução - Adequação metodológica no estudo quantitativo dos critérios e atividades de seleção em clínicas psiquiátricas ambulatoriais - Harold Garfinkel	109
Maria Clara Castellões de Oliveira, Paulo Cortes Gago e Raul Francisco Magalhães	
Normas para publicação	151

Apresentação

O interesse pelo estudo antropológico do Caribe é relativamente novo no Brasil. À exceção de poucas teses e dissertações isoladas, que partiam mais de iniciativas individuais do que de esforços coletivos de pesquisa, a região foi pouco estudada e virtualmente intocada pela Antropologia brasileira até poucos anos. Ainda que não seja possível dizer que esse cenário mudou radicalmente, pode-se afirmar com um pouco mais de segurança que hoje há um número crescente de trabalhos sendo produzidos sobre a área, sobre os mais diversos assuntos. O interesse dos alunos que ingressam nos programas de pós-graduação pelos problemas e temáticas relacionados às Antilhas, Guianas e parte das Américas Central e do Sul - o que se convencionou chamar Caribe em nossa disciplina - já é notadamente maior, ainda que um estudo bibliométrico possa ser útil para verificar a precisão dessas afirmações.

Talvez seja igualmente verdadeiro que a Antropologia produzida no Brasil tem voltado os olhos para o exterior, e o maior interesse por pesquisas na África e em outros países da América do Sul reflete-se nas teses defendidas nos últimos anos nos principais programas de pós-graduação na área. Isso não deve ser uma objeção ao entusiasmo com os estudos sobre Caribe, como se sua popularização fosse simples efeito secundário da internacionalização dos interesses dos antropólogos brasileiros. No entanto, se tal observação tiver alguma utilidade, é para chamar a atenção para a necessidade do diálogo entre etnografias produzidas no Caribe e em outros contextos etnográficos, evitando as armadilhas dos “estudos de área” e do isolamento de debates importantes em espaços geográficos específicos. No caso do Caribe, por exemplo, o debate sobre “crioulização” foi conduzido, com pequenas exceções, quase exclusivamente por “caribbeanistas”, e o interesse de Ulf Hannerz* no fenômeno como chave possível para pensar a “globalização” mostra o quanto é fundamental o deslocamento de conceitos para fora do espaço a partir do qual foram elaborados.

Dito isso, o elemento comum entre os artigos contidos no dossiê - o fato de todos tratarem de contextos etnográficos caribenhos - não deve ser visto como iniciativa que pretende isolar o debate entre “caribbeanistas”, mas mostrar o quão possível é o diálogo entre o que se produziu nos mais diversos contextos e o que vem sendo produzido a partir do Caribe. O recorte de área, aqui, é sobretudo uma estratégia destinada a dar visibilidade a essas novas pesquisas para um público mais amplo, sem qualquer pretensão de delimitar um “debate interno” sobre temas supostamente caros aos estudiosos da área. Na qualidade de organizador do número, dessa forma, convém apresentar ao leitor os trabalhos contidos nesta coletânea, chamando atenção para seu potencial conectivo com temas mais amplos do pensamento antropológico.

Marcelo Moura Melo apresenta a forma como a Guiana tem sido tematizada na literatura antropológica a partir do que localiza como questões chave. O surgimento da Guiana como país independente, na década de 60, é também o momento em que tomam lugar enfrentamentos entre indo e afro-guianenses, transformando a Guiana em “um país dividido”. Para além da literatura, esse evento é indexador de experiências de violência e sofrimento na vivência cotidiana, com profundas marcas na sociedade guianense até os dias de hoje. Embora afro e indo-guianenses representem a esmagadora maioria da população, os ingleses (apesar de a população anglo-descendente, e branca de um modo geral, ser numericamente desprezível) persistem nas narrativas sobre os conflitos raciais. Os antigos colonizadores são vistos como responsáveis por incitar essas animosidades, já que, durante a descolonização, teriam “dividido o país e ido embora”.

Deslocando-nos para o Haiti, as diversas interpretações da “cerimônia do Bois Caïman” são o tema do artigo de José Renato Baptista. A grande reunião de escravos fugidos liderada por Dutty Boukman, um dos líderes da revolução haitiana, em uma clareira nas montanhas ao norte do país conhecida como “Bois Caïman”, é considerada como um dos eventos fundantes na história do país. Dada a importância da revolução haitiana no imaginário colonial, a cerimônia inspirou, ao longo do tempo, muitas das imagens hoje estereotípicas do Haiti, que evocam narrativas fantásticas como magia negra, canibalismo e zumbis. O autor explora, também, a forma como a linguagem do vodu acabou servindo como força ideológica que intensificou laços de identidade entre os cativos, subsumindo diferenças religiosas entre os diversos grupos étnicos e servindo como elemento de confronto com o cristianismo, considerado religião dos senhores.

* HANNERZ, Ulf. The World in Creolisation. *Africa*, v. 57, n. 4, 1987, 546-559.

Marjo de Theije e Marieke Heemskerk tratam do impacto da mineração de ouro em pequena escala na vida das comunidades *maroon* do Suriname. Os *maroons*, descendentes de escravos fugidos que criaram aldeias independentes no interior da então colônia holandesa, tiveram, ao longo de sua história, seu modo de vida e sobrevivência constantemente ameaçados. Recentemente, a ditadura militar que governou o país entre 1980 e 1992, levou a cabo uma política sistemática de perseguição dessas populações. Durante a chamada “guerra do interior” (1986-1992), um número expressivo de *maroons* buscou abrigo em campos de refugiados na Guiana Francesa e muitos vilarejos foram destruídos pelo exército nacional. Nesse contexto, vem crescendo a importância da mineração de ouro em pequena escala como geradora de renda entre essas populações. De Theije e Heemskerk analisam o fenômeno e o impacto da atividade no modo de vida tradicional *maroon*.

Em minha própria contribuição ao dossiê, investigo a forma como os judeus surinameses produzem genealogias que os conectam a seus ancestrais - judeus chegados ao país no século XVII, fugindo da perseguição inquisitorial no Recife. A elaboração destes artefatos genealógicos, as “*stambomen*”, envolve modalidades nativas de pesquisa, genericamente chamadas “*onderzoek*” - promovidas a partir de intervenções em arquivos, conversas com mais velhos, intuição ou análise de outras genealogias. Embora *stambomen* possa ser traduzido do holandês, literalmente, como “árvores genealógicas”, a forma dos artefatos não corresponde ao formato arborescente clássico de genealogias ocidentais. Acompanhar a “engenharia heterogênea” - que envolve arquivos, conhecimentos, papéis, processos de digitalização, etc. - mobilizada em seu processo de produção é o objetivo do artigo que compõe este volume.

A arte e suas relações com a política são analisadas por Magdalena Toledo em seu artigo sobre o “Marronismo moderno” do artista martinicano René Louise. Essa teoria estética, centralizada na figura do “*nègre marron*” e no fenômeno pan-caribenho do “marronismo” - a fuga de escravos de plantações, muitas vezes formando comunidades autônomas - pode ser entendida como idioma artístico antiassimilacionista em relação à metrópole francesa. Ao reclamar uma identidade própria em oposição à França, é criado um contraponto à política de assimilação que culminou na transformação da ilha caribenha da Martinica em departamento ultramarino francês. Denunciam-se as assimetrias contidas no discurso de assimilação dos martinicanos como “franceses” dando visibilidade à experiência da escravidão, fuga e luta pela liberdade de seus ancestrais, os “*nègres marrons*”.

Por último, o artigo de Claudia Bongianino aborda o tema sempre presente da mobilidade no Caribe. Em sua incursão bibliográfica, a autora explora o rendimento analítico da noção de *relatedness* - formulada por Janet Carsten e recuperada nos trabalhos de Karen Fog Olwig - em contextos etnográficos caribenhos. Bongianino propõe que entendamos as reflexões de Fog Olwig como alternativas ao vocabulário clássico da “cultura” e das “trocas culturais” em Antropologia, já que questões como parentesco, etnicidade e imigração poderiam ser pensadas a partir da chave do “tornar-se” (tornar-se parente, tornar-se afro-caribenho) e do “territorializar-se” ao dispensar unidades discretas de totalização (como “Caribe”, “população”, “família”, “sociedade” e “cultura”) de sua análise como *a priori* teórico.

Enfim, o número interessa ao estudioso do Caribe, dada a riqueza de dados etnográficos e referências bibliográficas nele contidas, mas não deixa de interessar aos antropólogos em geral. Família, ancestralidade, colonialismo e a promoção do contato entre populações de origens étnico-culturais completamente distintas são apenas alguns dos temas abordados “a partir” do Caribe. A leitura pode ser feita, dessa forma, em diferentes registros, seja dando ênfase ao material etnográfico e bibliográfico e seu potencial como referência para interessados na área, seja atentando para as questões teóricas mais amplas, mobilizadas a partir do material apresentado pelos autores. De todo modo, a revista “Teoria e Cultura” abre um importante espaço para um campo de estudos crescente no Brasil: a Antropologia do Caribe. Boa leitura!

Thiago de Niemeyer Matheus Loureiro

A Guiana e a fantasmagoria da história: uma revisão teórica¹

Marcelo Moura Mello*

RESUMO

Este texto passa em revista as discussões, os debates e as ênfases teóricas (e conceituais) das principais contribuições antropológicas sobre a Guiana (antiga Guiana Inglesa). Objetiva-se, de um lado, apresentar aos leitores e às leitoras uma espécie de guia bibliográfico, que não tem a pretensão de ser exaustivo, sobre a Guiana. De outro lado, procura-se demonstrar o quanto as discussões sobre o país tendem a centrar-se em torno de um conjunto bem delimitado de questões.

Palavras-chave: Guiana. Etnicidade. História. Colonialismo.

Guyana and the phantasmagoria of History a theoretical review

Abstract

This article reviews the discussions, debates, and the theoretical (and conceptual) emphasis of the main anthropological contributions about Guyana (former British Guiana). In one hand, the goal is to present to the readers a bibliographical selection, which is not fully comprehensive, about Guyana. On the other hand, the objective is to demonstrate how the debates about the country gravitate, in a great extent, around a well defined set of questions.

Key-words: Guyana. Ethnicity. history. colonialism.

A GUIANA E SEUS ESPECTROS

Imagens e narrativas sobre a Guiana parecem assomadas de modo muito particular por forças espectrais. Não raro, produções acadêmicas, obras artísticas e literárias, discursos oficiais, colunas jornalísticas e conversas cotidianas reverberam presenças imersas em cadeias temporais amalgamadas.

Nas décadas de 1950, distintos setores da população guianense mobilizaram-se em torno de projetos anticoloniais e pró-independência. Inicialmente, os questionamentos à ordem colonial congregaram os dois maiores segmentos populacionais do país, os indo-guianenses e os afro-guianenses, capitaneados por seus respectivos líderes, Chedi Jagan e Forbes Burnham, em um mesmo partido, o PPP (People's Progressive Party). Já no final da década de 1950, entretanto, o PPP dividiu-se em linhas étnicas e a almejada independência da Grã Bretanha, em 1966, foi antecedida por violentos conflitos entre os dois grupos, os quais resultaram na morte de centenas de pessoas e até na proposição de criação não de uma, mas de duas novas nações (SMITH, 1995, p.

224-233). Nesse período, Burnham fundou outro partido, o PNC (People's National Congress), cujos apoiadores eram, em sua imensa maioria, afro-guianenses. O PPP, por sua vez, passou a ser liderado por Jagan, e contou com massivo apoio dos indianos².

O surgimento de uma nação independente foi simultaneamente o momento de inscrição de outra relação temporal com a antiga metrópole e de incrustação de fissuras profundas. Evento indexador de uma série de experiências, o enfrentamento entre indo-guianenses e afro-guianenses na década de 1960 deitou raízes nas narrativas locais, ramificando-se nas décadas seguintes em outras tensões, confrontações e acusações. Os efeitos duradouros desses embates acham-se emaranhados em vários âmbitos, inclusive naqueles mais íntimos, de modo que muitos indivíduos trazem consigo, na forma de lembrança, as marcas da violência.

Com efeito, é impossível ignorar a constante alusão dos(as) guianenses aos efeitos duradouros desse momento de transição, cuja fantasmagoria parece pairar sobre a vida de todos. Longe de ser um quadro fixo, as cisões desse período ainda repercutem, seja na forma de narrativas de

* Doutor em Antropologia Social - Museu Nacional/UFRJ
Email: mmmello@gmail.com

perda, ausência e ressentimento, seja enquanto recurso explicativo para as tensões sucedidas em períodos posteriores. Não é nada incomum ouvir na Guiana a frase *este é um país dividido*³.

A rememoração desses conflitos conjura outra presença praticamente invisível hoje na Guiana: os ingleses. Ao atribuírem responsabilidades, os(as) guianenses pontuam reiteradamente quão determinante foi a ação deliberada daqueles na incitação de animosidades. A peremptória afirmação *eles nos dividiram e depois foram embora* é verbalizada com frequência no país. De fato, o percentual demográfico inexpressivo de brancos na Guiana (menos de 0,01%) não diminui a força espectral dos antigos colonizadores.

Declarada a independência em 1966, os ingleses evadiram-se em massa da Guiana. Por meio de uma aliança com o United Force, um partido ligado a empresários, e contando com o apoio da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos, o PNC ganhou a maioria dos assentos no Parlamento e Burnham tornou-se primeiro-ministro, mantendo-se no poder, graças a “massivas fraudes eleitorais”, até a data de sua morte (HINTZEN, 1989, p. 52-56; TROTZ; PEAKE, 1999, p. 54; WILLIAMS, 1991, p. 271)⁴.

Após a morte de Burnham, todas as eleições realizadas a partir de 1992 foram ganhas pelo PPP, cujo percentual de votos quase que correspondeu à proporção populacional de indo-guianenses no país (HINTZEN, 2004, p.122). Durante os processos eleitorais dos anos de 1997 e 2001, novos enfrentamentos entre afro e indo-guianenses tiveram lugar, resultando no assassinato de dezenas de pessoas e no estupro de centenas de mulheres (TROTZ, 2004, p. 4). Em abril de 2001, as lojas de comerciantes indo-guianenses localizadas na principal rua comercial de Georgetown foram incendiadas por alguns afro-guianenses (HINTZEN, 2004, p. 122)⁵.

Basicamente é a esse cenário, sobre o qual trouxe apenas elementos básicos para a compreensão, que alguns analistas se referem para entender a maneira pela qual a Guiana constituiu-se enquanto uma nação racializada, assombrada pelo legado colonial (ver abaixo). Na perspectiva de autoras como Brackette Williams (1991, p.18-19), o fundamental é compreender como o nation-building se deu pelo esforço conjunto de diversos setores da sociedade guianense que tiveram que “acertar contas” com o legado colonial e com as “novas contradições” emergentes nesse processo. A relação entre distintos pertencimentos - étnicos, em especial - e a identidade nacional em novos estados independentes

como a Guiana ganhou, assim, proeminência.

O que não parece livre de consequências é de que com o passar do tempo certos eventos e processos da história guianense ganharam mais e mais destaque nas análises, como se tivessem emoldurado as dinâmicas das relações entre os(as) guianenses rigidamente. Nesse sentido, cabe perguntar se os efeitos de eventos da história guianense e se o processo de formação de identidades étnicas no país devam ser os pontos para os quais a análise deve convergir.

Este texto passa em revista as discussões, os debates e as ênfases teóricas (e conceituais) das principais contribuições antropológicas sobre a Guiana (antiga Guiana Inglesa). Meu objetivo é relativamente simples. De um lado, busco apresentar uma espécie de guia bibliográfico, que não tem a pretensão de ser exaustivo, sobre a Guiana; de outro, procuro demonstrar o quanto as discussões sobre o país tendem a centrar-se em torno de um conjunto bem delimitado de questões.

Analiso, aqui, apenas as obras dos antropólogos Raymond Smith, Chandra Jayawardena e Lee Drummond e da antropóloga Brackette Williams. Essa opção se pauta por alguns motivos. Em primeiro lugar - e por uma série de motivos que não cabe explorar aqui -, poucas etnografias de fôlego foram escritas sobre a Guiana desde a década de 1960. Isso não exclui a importância de outros empreendimentos que não recebem muita atenção aqui, como o livro de Trotz e Peake (1999), que dá ênfase a um aspecto praticamente ignorado - as relações de gênero - pelos autores analisados neste artigo e as contribuições de Jack Sidnell (1999; 2005), cujo trabalho na área da linguística (e, mais especificamente, das línguas crioulas) baseia-se em farto material etnográfico.

Em segundo lugar, foge às minhas competências proceder a um exame minucioso sobre a produção acerca das populações ameríndias, cujo escopo de debate não só é alheio ao restante das obras sobre a Guiana como se constrói a partir de ênfases e preocupações muito distintas. Por fim, busco destacar o quão recorrente é, na bibliografia especializada sobre a Guiana, a referência a eventos e processos históricos que, sem serem determinativos, teriam emoldurado as dinâmicas de relações interétnicas no país. Nesse sentido, trata-se de colocar em xeque a própria rentabilidade de certas ênfases.

Antes de passar à revisão bibliográfica, é preciso fazer um breve sobrevoo sobre a Guiana para melhor situar os leitores e as leitoras.

SOBREVOO: GUIANA, A TERRA DOS SEIS POVOS

Localizada no extremo norte da América do Sul, entre a Venezuela e o Suriname, a Guiana é dividida em três grandes regiões geográficas: Essequibo, Demerara e Berbice. O país possui profundas relações históricas, econômicas e culturais com o Caribe. Essa informação é fundamental por dois grandes motivos: a bibliografia sobre a Guiana dialoga, em grande medida, com as formulações teóricas produzidas para pensar as socialidades caribenhas e os(as) guianenses se veem mais como fazendo parte do Caribe e menos da América do Sul.

Habitada por distintos coletivos ameríndios⁶, a Guiana tem uma história marcada por deslocamentos populacionais em massa. Os invasores europeus - primeiramente holandeses, depois ingleses -, estabeleceram-se na região de forma mais efetiva a partir do século XVII. A principal atividade econômica no país até o século XX foi o plantio de cana-de-açúcar, sustentado primeiramente por mão de obra escravizada, em especial africana, e, em seguida, por trabalhadores contratados (indentured labourers).

É importante destacar, brevemente, que o indentured labour insere-se no processo de desmantelamento da escravidão negra na região. Após a emancipação, as ações das pessoas escravizadas foram na contramão das expectativas e dos interesses da plantocracia. Além de evadirem-se em massa das plantações onde eram coagidos a trabalhar, africanos e seus descendentes buscaram obter remunerações maiores quando se empregavam, temporariamente, na colheita de produtos agrícolas, notadamente da cana-de-açúcar. Disso resultou não apenas a escassez de mão-de-obra, como seu encarecimento.

Diante desse estado de coisas, a Coroa Britânica promoveu o recrutamento de trabalhadores contratados da Ilha da Madeira, de Açores e de Cabo Verde, da China, da África, de ilhas caribenhas vizinhas e da Índia, visando garantir o suprimento contínuo de mão de obra barata aos plantadores. Dentre esse contingente, a maior parte dos trabalhadores foi recrutada na Índia, de onde imigraram, entre 1838 e 1917, quase 240.000 homens e mulheres para a então Guiana Inglesa.

Atualmente, a população estimada da Guiana é, segundo o Guyana Bureau of Statistics, o órgão oficial de recenseamento, de 750.000 habitantes e o país é definido por seus habitantes como a terra dos seis povos, quais sejam: ameríndios, europeus, africa-

nos, indianos, chineses e portugueses - estes últimos não são considerados nem europeus nem brancos⁷.

“O encontro entre a teoria antropológica e qualquer região do globo diz tanto sobre a antropologia quanto sobre tal região”, sugeriu provocativamente Trouillot (1992, p.20) em um artigo já clássico. Indianos, africanos, chineses, portugueses, europeus e ameríndios. À exceção desses últimos, as categorias étnicas guianenses parecem ir na contramão de imagens de autoctonia. Essa “heterogeneidade”, fruto de complexas relações históricas entre populações muito distintas, não deixou de constituir uma “excentricidade” à teoria antropológica, para ficar com o eminente antropólogo e historiador haitiano (Ibid., p. 20-22).

As razões pelas quais o Caribe não despertou, por décadas, o interesse da antropologia foram deslindadas por Mintz (1974, p. 1996) em distintos momentos. Como bem sintetizaram os organizadores de uma coletânea recente sobre a região, o Caribe foi o “mais antigo palco da expansão além-mar europeia”, onde “o capitalismo e a globalização assentaram-se primeiramente”, “antecipando e possibilitando os processos de expansão europeia” (PALIMIÉ, SCARANO, 2011, p.7-12). Com o virtual extermínio das populações autóctones⁸ e o deslocamento massivo de populações de várias partes do globo desde o século XVI, o Caribe teria se tornado uma região “sem ruínas”, conforme a célebre definição de Orlando Patterson (1967). Como notou Trouillot:

The swift genocide of the aboriginal populations, the early integration of the region into the international circuit of capital, the forced migrations of enslaved African and indentured Asian laborers, and the abolition of slavery by emancipation or revolution all meant that the Caribbean would not conform within the emerging divisions of Western academia. With a predominantly nonwhite population, it was not ‘Western’ enough to fit the concerns of sociologists. Yet it was not ‘native’ enough to fit fully into the Savage slot where anthropologists found their preferred subjects. When E. B. Tylor published the first general anthropology textbook in the English language in 1881, Barbados had been ‘British’ for two and a half centuries, Cuba had been ‘Spanish’ for almost four, and Haiti had been an independent state for three generations - after a long French century during which it accounted for more than half of its metropolis’s foreign trade. These were hardly places to look for primitives. Their very existence questioned the West/non-West dichotomy and the category of the native, upon both of which anthropology was premised. (TROUILLOT, 1992, p. 20-21).

Compreende-se, então, porque boa parte dos estudos antropológicos realizados na região nas décadas de 1950 e 1960 preocupou-se sobretudo em responder como, em meio a essa “heterogeneidade” (Ibid., p. 23-24), as sociedades caribenhas se mantinham, e se mantiveram, integradas. No entanto, a ‘excentricidade’ da Guiana não se circunscreveria apenas à ‘heterogeneidade’ de sua população, mas também às complexas e tensas relações entre os grupos que constituíam o país. A partir desse sobrevoo espero evidenciar o porquê de a bibliografia especializada sobre o país preocupar-se em tão larga medida com a **sociedade guianense**.

FANTASMAGORIA

Passo, de agora em diante, a uma revisão crítica das contribuições, ideias e pressupostos teóricos dos quatro principais trabalhos etnográficos sobre a Guiana, elaborados pelo inglês Raymond Smith, pelo cingalês Chandra Jayawardena, por Lee Drummond e por Brackette Williams, ambos nascidos e formados nos Estados Unidos. Consoante ao diagnóstico de Sidnell (1999, p. 107n5) e Trotz e Peake (1999, p.1-4), pode-se afirmar que o principal debate sobre a história e a sociedade guianense diz respeito a maneira pela qual classe, etnicidade e raça construíram-se mutuamente na era colonial e após a independência do país⁹.

Orientado por Meyer Fortes em Cambridge, Raymond Smith foi o primeiro antropólogo a publicar uma etnografia de fôlego sobre a região costeira da Guiana - tendo realizado pesquisa, como Jayawardena, numa época em que a Guiana ainda era uma colônia inglesa. Em *The Negro Family in British Guiana*, o ex-piloto da força área britânica investigou os “aspectos estruturais” de três vilarejos afro-guianenses. Em sua visão, essas “pequenas porções da população” só poderiam ser compreendidas à luz das “características da sociedade total da Guiana Inglesa”¹⁰ (SMITH, 1955, p. 3-4). Reivindicando a validade do pressuposto de que “comunidades locais” e a “sociedade da qual elas fazem parte” são “interdependentes e funcionalmente relacionadas” (Ibid., p.4), o autor delineou os contornos do que chamou de “natureza da estrutura familiar” afro-guianense (Ibid., p. 5). Smith apresentou uma descrição detalhada das três comunidades e chamou a atenção para as características usualmente atribuídas à “família negra no Novo Mundo”, dentre as quais o “papel de destaque” das mulheres no âmbito doméstico, a “marginalidade” dos homens em seus “papéis” de maridos e/ou de pais, a “aparente fraqueza das uniões conjugais” e a “força dos laços de parentesco”, particularmente entre mães e filhos(as). A partir daí, o autor se propôs a interpretar os fatos observa-

dos à luz da “teoria sociológica geral”¹¹ (Ibid., p. 5-6).

Sua tese é a de que os negros na Guiana constituíam um “subgrupo funcionalmente diferenciado” do sistema total guianense (Ibid., p. 39). O “grupo doméstico”, analisado por meio das técnicas estatísticas aplicadas por Fortes na África (Ibid., p. 96) e de um “modelo classificatório sincrônico” (Ibid., p. 106), configuraria a “unidade funcional mais importante” (Ibid., p. 51). Smith agregou a esse modelo o que chamou de “dimensão temporal”, ou seja, os “estágios de vida” de três gerações familiares (Ibid., p. 106). Na Guiana, “os princípios de organização social” variariam entre diferentes “grupos de status” em virtude da “hierarquia de classe e de cor” (Ibid., p. 107). No caso das três comunidades estudadas, haveria “pouca diferenciação interna” de status entre seus habitantes e o parentesco era um “mecanismo de integração” (Ibid., p. 163-164).

Para Smith, a família do subgrupo negro era integrada ao “sistema de estratificação” da sociedade guianense, o qual seria organizado em torno da “ação recíproca” de dois grandes fatores que determinavam o status: a “cor da pele” e a “classe social”. Certamente, distinções étnicas e de classe “não coincidem”, embora fossem “intimamente relacionadas”, alertou o autor (Ibid., p. 193). Em sua visão, em alguma medida as “posições hierárquicas” em “todos os níveis” da sociedade guianense eram expressas pela “dicotomia negro/branco”. A formação desse “sistema de cor/classe” remontava à escravidão, de modo que quando portugueses, chineses e indianos chegaram ao país, as “fundações” desse sistema já estavam “consolidadas” (Ibid., p. 201).

Na obra publicada no início da década seguinte, *British Guiana*, Smith deu ênfase ao “caráter estruturante” dos “valores ingleses” na “formação de percepções e anseios de cada segmento da população” (Id., 1961, p. 39-41). O pressuposto segundo o qual os negros teriam “absorvido” os princípios hierárquicos relacionados à cor, às condutas e às percepções religiosas de seus colonizadores ganhou relevo:

One could say that the Negroes, the Coloured, and the English-speaking whites all came to share a common conception of the colonial society; a conception in which things English and ‘white’ were valued highly whilst things African and ‘Black’ were valued lowly [...] The really important thing, however, was that the Negroes themselves accepted their inferiority [...] since they themselves accepted the values on which colour discriminations were made, they emphasized even the smallest colour

differences amongst themselves rather than accepting their common identity. (Id., 1962, p. 41-42).

Nesse sentido, o processo de “integração” da Guiana caracterizou-se pela “assimilação” de “ideias” e “aspirações” “comuns”, que “substituíram isolamentos seccionados” entre os grupos de cor (Ibid., p. 45). O “interessante” sobre o país não seria “a extensão das diferenças étnicas”, mas sim a “existência de uma cultura comum” em distintos estratos da sociedade (Ibid., p. 140). Assim, os valores “compartilhados” por negros e brancos já no século XIX “situaram” as diferenças linguísticas, religiosas e de costumes dos recém-chegados - chineses, portugueses e indianos - em “estratos inferiores da cadeia hierárquica”, pois os “comportamentos” destes “destoavam das normas protestantes, linguísticas e comportamentais” tidas como específicas à “cultura inglesa”¹². Os indianos, por sua vez, teriam “retido em maior medida seus modos de vida” e seriam “mais facilmente distinguíveis enquanto grupo étnico”, dada sua “absorção mais recente” à sociedade guianense (Ibid., p. 105-111).

Logo após publicar sua monografia, Smith deu início a um trabalho de campo em um vilarejo indo-guianense rizicultor, publicando um artigo a respeito (Id., 1957). Paralelamente, engajou-se no recrutamento de um pesquisador para estudar áreas de plantação de açúcar habitadas por indo-guianenses. Por meio da indicação de Raymond Firth, o antropólogo do Sri Lanka Chandra Jayawardena foi designado para a função. Como o próprio Jayawardena (1963, p. ix) assinalou, Smith prestou-lhe grande auxílio na condução de sua pesquisa de campo e ambos assinaram artigos conjuntamente¹³, os quais deram ênfase à vida familiar e doméstica dos indianos. Em um desses artigos, o pressuposto básico dos autores foi evidenciado:

It is basic to our analysis that we see the Indians not as a separate and alien group maintaining a completely separate culture, but as an integral part of Guianese society sharing the principal societal values and culture. At the same time the category ‘Indians’ is a differentiated category within the Guianese social system, and this differentiation is maintained partly because of the continuities in Indian culture and partly because of the general importance attached to the specific qualities of individuals, including ethnic origin. This is a feature of the value system of the total society which makes it almost impossible for ethnic origin to be completely ignored as a component of the individuals social person no matter what his other social characteristics may be (SMITH; JAYAWARDENA, 1959, p. 322).

Após embarcarem para a época do indentu-

red, os autores destacam-se “três grandes tendências”, tomadas enquanto “tipos ideias”, do “processo de mudança social” que “incidiu” sobre os indianos (Ibid., p. 324). Em primeiro lugar, o “conservacionismo” resultante da “retenção” de certos “costumes” trazidos da Índia, como a língua, os “rituais locais e de casta”, as “crenças panteístas”, o “reconhecimento da validade” da casta, embora as “prescrições a ela associadas não fossem preenchidas”, e a “tentativa de preservar”, “tanto quanto possível”, “algo da vida dos vilarejos da Índia” (Ibid., p. 324-325). Entretanto, os indianos não deixaram de “adotar” os valores de “outros guianenses” na “avaliação” que fizeram de sua “própria cultura”.

A segunda tendência foi a da “crioulização”. Imediatamente, os autores ressaltam “que talvez fosse mais apropriado” falar de “diversas características” da crioulização, uma vez que as “influências exercidas” pela “sociedade guianense crioula” variaram “em distintos níveis da hierarquia social” (Ibid., p. 325). A adoção da “língua inglesa”, da “indumentária ocidental”, de “padrões crioulos de consumo”, a “aceitação da importância da educação primária para os filhos”, o “reconhecimento”, pelo próprio grupo, da “inevitabilidade da mudança dos velhos costumes indianos”; a adoção de “estilos de vida” dos “grupos com maior status” pela “classe ascendente de indianos”. Esses aspectos constituíram um “conjunto de influências” (de crioulização) que incidiram sobre os indianos (Ibid., 1959, p. 325).

A terceira tendência foi a do “desenvolvimento de uma ideologia da cultura indiana”, derivada, basicamente, “da consulta a fontes escritas” e da “ênfase aos valores mais elevados do hinduísmo e do islamismo”. Adicionalmente, “idealizou-se as glórias do passado e do presente da Índia”, na medida que isso “envolveu a ênfase nos elementos universalistas” das “tradições” hindus e muçulmanas (Ibid.,325). Em relação a esse último aspecto, os autores afirmaram que:

The emphasis upon the value of ‘Indian culture’ is in itself a part of the dialogue of argument about the relative status of ethnic groups in Guianese society, an argument never carried on too openly or with too much vigor because of the conflict with the ideal of racial equality (Ibid., p. 325-326).

Se, de um lado, as “classes médias ascendentes” de indianos aderiram, “em maior medida”, à “cultura da classe média educada guianense”, de outro lado as circunstâncias da época fizeram com que os “símbolos” da cultura indiana “achassem seu espaço” entre aqueles. Dada a “relutância” dos outros guianenses em “aceitar as reivindicações de status” da classe média

indiana, esse grupo “criou organizações paralelas” e passou a “ênfatar o valor da cultura da Mãe Índia”. Assim, essa classe tornou-se “mais criouliizada” e, ao mesmo tempo, conferiu “maior valor” ao fato de “ser indiana” (Ibid., p. 326). Em resumo, e como propuseram em outro artigo conjunto, na Guiana “todos os grupos aceitaram o mínimo básico da cultura inglesa” (SMITH; JAYAWARDENA, 1996 [1967], p.137). O “escalamento” dos “grupos étnicos” na sociedade colonial teria se dado em referência à “branquitude”, que comprazia tanto a “cor da pele” quanto as “práticas costumeiras e culturais” (Ibid., p.137).

Os primeiros escritos de Jayawardena sobre a Guiana foram co-autorados por Smith. Aos poucos, o antropólogo cingalês explorou outras questões. A redação de um artigo sobre estabilidade conjugal, seguiram-se estudos sobre as transformações históricas do hinduísmo na Guiana e artigos que se propunham a pensar as comunidades indianas dispersas pelo mundo comparativamente (JAYAWARDENA, 1960; 1968; 1980). Sem dúvida, sua monografia, *Conflict and Solidarity in a Guianese Plantation*, publicada em 1963, marcou certo desprendimento para com Smith.

Como o próprio título da obra indica, o foco de Jayawardena é nos conflitos - “seus fatores, causas e formas” (JAYAWARDENA, 1963, p. vi). O autor se propôs a investigar um “tipo particular” de conflito, as “disputas interpessoais por prestígio”, analisadas em relação ao “sistema social” do qual “faziam parte” e à luz de suas “funções positivas” (Ibid., p. vii). Jayawardena concebia a história da Guiana enquanto um “processo integrador de diversos grupos imigrantes na formação de uma sociedade única”, cuja constituição foi “facilitada pelo poder estatal de regulação das relações sociais” (Ibid., p. 2).

No caso dos indianos, o sistema de trabalho contratado os sujeitou ao “controle social” dos plantadores e sua “integração social” se deu em um contexto no qual as plantações eram “isoladas” do restante do sistema social. Assim, os indo-guianenses formavam uma “classe apartada” do restante da população, sendo “desprovidos” das “características culturais valorizadas” pela sociedade da época (Ibid., p. 15-17). Diversas “características da tradição cultural indiana” teriam se modificado durante o indentured, como a “erosão do sistema de castas” (Ibid., p.19), os “arranjos residenciais” e de “parentesco” (Ibid., p. 20-22) e as “identidades religiosas” - as distinções entre hindus e muçulmanos “atenuarem-se” e o “ser indiano” ganhou precedência em relação a outras identificações (Ibid., p. 23-24). Segundo Jayawardena (Ibid., p. 24-25), “dois tipos de mudança” influenciaram a “cul-

tura indiana: a “crioulização” e a “recusa ostensiva” de se “abandonar costumes tradicionais” (Ibid., p. 25).

Em relação as duas “unidades sociais” estudadas por Jayawardena, as plantações de Pourt Mourant e Blairmont, ambas localizadas na região de Berbice¹⁴, três fatores relativos à “estratificação social” foram destacados: a “divisão do trabalho” e as “diferenciações” “étnicas” e de “classe”. Tais “linhas de diferenciação” operariam em distintos níveis, formando um “subsistema” no qual havia espaço para a “escolha individual”, isto é, a possibilidade de indivíduos decidirem a quais grupos “se afiliariam em vista de seus objetivos pessoais” (Ibid., p. 9-10). Para Jayawardena, não havia “expressão formal da unidade” da comunidade indiana, conquanto a “descendência” e a “pertença religiosa” constituíssem-se enquanto “princípios de recrutamento” fundamentais na dinâmica do grupo (Ibid., p. 12-13). Paralelamente, “normas igualitárias” (Ibid., p. 48) contrabalançavam “estratificações e hierarquias”.

Essas seriam as características básicas do “modelo estático” do sistema social das “comunidades de plantações”. Em seu “aspecto dinâmico”, tal sistema era “atravessado” pelo conflito, definido, a partir de Weber, enquanto o “resultado do exercício do poder por pessoas ou grupos em situações nas quais a ação social é guiada por interesses mutuamente incompatíveis” (Ibid., p. 53). A estrutura dessas comunidades seria composta por um número de grupos com “interesses opostos”, cujas ações se pautariam ora pela “cooperação”, ora pelo conflito (Ibid., p. 55). Dada a existência de “múltiplos laços interconectados” entre as pessoas, as relações entre elas se alternariam entre “alianças” e conflitos. Assim, a “oposição entre as partes manteria a coesão do todo” (Ibid., p. 56).

Em Blairmont e Pourt Mourant, boa parte dos conflitos advinha de “reivindicações individuais” de status que “rebaixavam a dignidade alheia” (Ibid., p. 71-72). Jayawardena apresentou - de modo muito rico e detalhado- uma série de situações nas quais disputas iniciadas entre dois indivíduos passaram a envolver um número maior de pessoas. Na medida em que “disputas pessoais” também diziam respeito à “esfera pública”, formas de “controle social” (Ibid., p. 90), pautadas por normas igualitárias “internas às comunidades”, “incidem sobre todos”.

A influência de Gluckman - reconhecida em mais de um momento (Ibid., p. 54-56; p. 133) - fica evidente. Jayawardena (1963, p. 131) procurou discernir “a natureza e a função do conflito social” para responder como um “sistema social persiste apesar dos conflitos” (Ibid., p.133), os quais, eventualmente,

“contribuíam” para sua “manutenção” (Ibid., p.134). As disputas nas comunidades de plantações de açúcar expressariam “o conflito entre normas igualitárias” e “aspirações individuais”. Assim, “ideologias igualitárias” contribuíam para a “regulação das condutas”, promovendo a “solidariedade” (Ibid., p. 140).

Smith e Jayawardena estudaram, propositadamente, vilarejos etnicamente homogêneos, sem concebê-los enquanto unidades sociais apartadas e/ou isoladas. Engajando-se nos debates teóricos do estrutural-funcionalismo britânico, os autores viram as diferenças entre indo e afro-guianenses como o resultado da variação nas orientações para com as normas de prestígio, os valores e os símbolos de status vigentes na sociedade da época - que estava imersa em um conturbado processo de independência, é bom lembrar.

Ao mesmo tempo, boa parte das diferenças entre os grupos provinha do grau de integração à sociedade guianense, algo diretamente tributário do período histórico em que isso se deu. O processo de criouliização equivale na obra de ambos, então, à progressiva adesão aos valores da sociedade guianense, que já seria crioula desde o século XIX, conforme se depreende de suas considerações. Outro aspecto interessante é o emprego das noções de cultura e símbolo, que viriam a se tornar conceitos centrais em um ousado modelo propugnado por um antropólogo próximo a Smith, mas com formação teórica significativamente distinta: Lee Drummond.

Drummond (1980) buscou nos estudos sobre as línguas crioulas ferramentas teórico-conceituais para tratar dos problemas antropológicos relativos à “etnicidade e à cultura em sociedades poliétnicas”. Para tanto, o autor - cuja pesquisa de campo foi levada a cabo na década de 1970¹⁵ entre os Arawaq - extrapolou o conceito de continuum linguístico de Bickerton (1975)¹⁶, o qual “apresentaria um ganho teórico por enfatizar a variação”, as “diferenças intrasocietárias” e a “dimensão diacrônica da transformação da linguagem”:

Speakers of creole languages and learners of second languages routinely generate utterances according to the transformational rules of a linguistic continuum. I argue that members of a creole society similarly operate with understandings and expectations concerning fundamental differences that set apart persons in their society, and that those differences comprise a cultural continuum. In the emigrant society of Guyana differences are most clearly articulated in terms of racial or ethnic categories, so that

the Guyanese cultural continuum is primarily organized around variable concepts of ethnic identity. (Drummond, 1980, p. 352-353, grifos no original)].

Se a “linguística crioula” fosse tomada enquanto “metáfora antropológica”, como seus conceitos, notadamente os de variação e mudança interna, poderiam ser aplicados à “análises substantivas de processos culturais em sociedades particulares”?, perguntou-se (Ibid., p. 355). Drummond começa a responder a essa questão chamando a atenção para algumas características do “continuum crioulo guianense”, tanto em termos “linguísticos” quanto “culturais”.

Como o modelo do continuum dá “ênfase às diferenças intrasocietárias”, ele se mostra “útil” para pensar a “questão da etnicidade”, que, tal como o parentesco, seria fruto da “formulação cultural de um sistema de similaridade e diferença” (Ibid., p. 355). No caso da Guiana, a variabilidade linguística no interior do continuum seria acompanhada da “variabilidade dos estereótipos étnicos” existentes, os quais dividem a população em “categorias discretas porém interconectadas” (Ibid., p.357)

Para Drummond, “mudanças na estrutura social guianense aumentaram ainda mais” a “diferenciação interna” das categorias étnicas (Ibid., p. 356). Para embasar seu argumento, o autor recorre à obra de Smith (1962) e afirma que a sociedade guianense foi “integrada sob a autoridade política e hegemonia cultural inglesa”. Assim, “todos os segmentos da população” teriam “incorporado”, de modo “específico”, os “valores ingleses” (Ibid., p. 356-357):

Because Amerindians, Europeans, Africans, East Indians [isto é, os descendentes de indianos], Chinese and others entered British Guianese society at different times and on different stratification levels, it is not surprising that they assimilated English culture at different rates and in different ways. Again, the language learning analogy works nicely: a small proportion of the population became well-versed in English customs and manners, another small proportion acquired the barest rudiments of them, and the majority were spread out between the two extremes. Despite great differences in the assimilation of English ways, most Guyanese were prepared to assert at some point that they were behaving just as the English did. (Ibid., p. 357).

O fator tempo é tido como relevante para tratar da “assimilação da cultura inglesa” pelos indianos, uma vez que esse grupo deslocou-se para a Guiana após o “processo de cristianização” ter se “estabelecido”

entre os negros (Ibid., p. 358). Assim, os indianos se inseriram em uma sociedade na qual tanto a “minoridade dominante” quanto a “maioria subordinada” “compartilhava” um “conjunto de valores religiosos”, o qual excluía crenças tidas como pagãs. Os descendentes de africanos teriam “preenchido o vazio deixado pelos colonizadores” e se tornaram “culturalmente ingleses”, retendo o cristianismo e reforçando a divisão entre “crentes e não crentes”. Em suma, “os ingleses desapareceram da Guiana, mas o cristianismo não”, sentenciou Drummond (Ibid., p. 359).

Os “processos culturais” em curso na Guiana não resultariam de “conflitos” entre grupos com “instituições e tradições discretas”. Para melhor compreendê-los, caberia analisar as “transformações” e a “dinâmica do sistema cultural guianense”. Drummond destacou a variação das categorias étnicas no interior do segmento indiano. E essa seria outra razão para avançar uma explicação baseada em “algum tipo de hipótese” do continuum crioulo (Ibid., p. 360). Essa última abordagem se revelaria ainda mais importante ao se notar a “diferenciação interna” entre as “comunidades religiosas hindu e muçulmana”. Ainda que existissem “rearranjos do código interno” e uma “heterodoxia de práticas”, as tradições hindus e islâmicas uniriam os indo-guianenses em um “sistema de diferenças compartilhadas”.

Drummond concluiu que os guianenses usavam, diariamente, várias categorias étnicas, empregando-as de “maneira contraditória e mutuamente inconsistente”, pois seus “significados” seriam antes “contextuais” do que “unívocos”. Assim, essas categorias compartilhariam de uma propriedade comum a todos os símbolos: a “ambiguidade” (Ibid., p. 367), fazendo parte de um sistema cultural por meio do qual as pessoas “definem e identificam os atributos de um grupo étnico X ou Y” (Ibid., p. 366). “Estereótipos étnicos” seriam empregados cotidianamente na Guiana, mas ao invés de buscar “regularidades estruturais”, o autor delineou os “aspectos sistemáticos que conferem significado às categorias étnicas” (Ibid., p. 366). Gramaticalmente, os guianenses “seguem regras múltiplas” que parecem incompatíveis; o mesmo sucede em relação à etnicidade, “não havendo critério definitivo” para estipular seus significados em situações concretas nas quais “contradições” se evidenciavam (Ibid., p. 357; 367).

Em síntese, o continuum cultural guianense possuiria três características: 1) a “atribuição étnica” era um aspecto “espontâneo” e central na vida guianense; 2) As categorias étnicas guianenses formavam um “sistema interconectado de significados”; e 3) a “na-

tureza sistemática” dessas categorias derivaria de seus “significados multivocais e heterogêneos”. Destarte:

Internal variation and change are methodologically and theoretically crucial to understanding how Guyanese culture operates. Informing the development of this continuum model is the idea that ethnicity may be treated as a cultural system, that is, as a set of compelling ideas about one's own and others' distinctiveness that provide a basis for acting and for interpreting others' actions. (Ibid., p. 368).

Se em Smith e Jayawardena, guardadas as diferenças entre os dois, a questão central era saber como o sistema social guianense se integrava, Drummond, em troca, objetivou demonstrar como um “sistema cultural” operava na Guiana.

Em uma obra publicada poucos anos depois, Brackette Williams (1991, p. xiii) seguiu caminho inverso, perguntando-se como, no dia a dia, os guianenses “construíam a si mesmos” enquanto membros de “classes”, “raças” e “grupos étnicos”, e, simultaneamente, como “construíam uma nação e uma cultura” “no interior, e na contramão”, da “dominação hegemônica anglo-europeia”. A perspectiva de Williams é diacrônica e o (conturbado) processo de independência da Guiana, após anos de dominação colonial, paira sobre todo o livro. Para a autora, era fundamental distinguir se “identidades coletivas particulares existiam antes, se foram a criação de ou remodelaram-se em função do desenvolvimento de ideologias nacionalistas” (Ibid., p. 26).

Tal como Smith e Jayawardena, Williams¹⁷ realizou trabalho de campo em um vilarejo da região costeira da Guiana, com a importante diferença de que a “composição racial” (Ibid., p. 46) dessa localidade era “heterogênea” e “proporcional”, com indianos e negros vivendo em um mesmo espaço¹⁸ - certamente, essa não foi uma escolha fortuita. Outro ponto digno de nota é que a pesquisa, realizada entre 1979 e 1980, foi conduzida em um período no qual a perseguição política promovida pelo PNC recrudescia - em 1979 confrontos violentos tiveram lugar entre negros e indianos após as eleições e no ano seguinte Walter Rodney foi assassinado.

Stains on my name, war in my veins lida com grandes debates concernentes à etnicidade, ao nacionalismo, à identidade, à formação de estados no contexto de descolonização e à política¹⁹ - o gênero só viria a receber atenção posteriormente (Williams, 1996)²⁰-, guiando-se por uma perspectiva “multidimensional” atenta às “intersecções entre distintos

processos” (Williams, 1991, p. xv; 28). Mesmo lidando com questões amplas, o princípio esposado pela autora era o de que “categorias analíticas não deveriam ter prioridade em relação à etnografia”:

(...) to understand how personal and group identities are constructed and transformed in the intersection of territorial and cultural nationalism, we must first produce ethnographic accounts of the manner in which race, class, and culture have been entangled in the historical development of particular ideological fields [...] we must provide detailed accounts of how ideological fields operate to sustain the pragmatic subordination and the divisive intents of a diverse population. Both tasks require us to attend carefully to the microsociological details of the ways these entanglements and inequalities are manifest in the social organization of interaction, as well as in the symbolic representation of status within and across the personal and group identities constructed during objective struggles. (Ibid., p. 29-30)

Nem raça, nem classe, nem etnicidade constituiriam, “por si mesmas”, seu objeto. Williams definiu sua obra enquanto uma investigação acerca da “mutabilidade das estruturas ideológicas de dominação construídas a partir de tais distinções” (Ibid., p. 33).

O livro, dividido em três partes, tem um caráter pendular. Williams inicialmente se debruça - de modo visionário, diga-se de passagem - sobre os conflitos étnicos e nacionalistas no Leste Europeu, passa à descrição do vilarejo onde realizou sua pesquisa, trata da formação histórica da hegemonia anglo-europeia logo depois e, por fim, retorna à análise de relações interpessoais em âmbito comunitário. Em todos os capítulos, o papel dos “estereótipos étnicos” na Guiana ganha destaque.

A começar pela centralidade, no vilarejo estudado, cujo nome fictício é Coklaroum, desses estereótipos na “avaliação de comportamentos individuais” na esfera do trabalho, os quais eram associados à “herança”, ao “sangue” e às “substâncias” de cada “grupo racial” (Ibid., p. 54-69). Em relação ao “status individual”, um de seus principais “índices” era a “localidade” - o local de nascimento e de residência de alguém -, cuja ordenação consistia na “distribuição espacial de pessoas etnicamente identificadas” (Ibid., p. 71). Não obstante, os residentes de Coklaroum consideravam-se “economicamente iguais” e os princípios de “viver bem com os outros, de solidariedade, de reciprocidade e de cooperação interpessoal” (Ibid., p. 92) “estruturavam as interações”, servindo de base para as “avaliações das condutas de indivíduos e fa-

mílias”, as quais eram “situadas” em um “continuum moral” (Ibid., p. 94). Nesse plano, a “ideologia do igualitarismo”, que era atravessada por “hierarquizações”, transcendia as “fronteiras étnicas” (Ibid., p. 99).

O enfoque nos significados ligados às diferenças de filiação étnica se dá na segunda parte do livro, na qual a escala de análise alterna-se incessantemente. Evocando Drummond, Williams afirma que para entender como os guianenses “pensam com” “concepções simbólicas da etnicidade” e por que “atribuem estereótipos a grupos ou indivíduos particulares”, era preciso examinar uma série de “aspectos inter-relacionados” da “história social e econômica da Guiana”, em especial: 1) as condições históricas pelas quais agrupamentos “eticamente identificados” vieram a “compartilhar” o mesmo espaço geográfico e a participar de um mesmo “ordenamento sociocultural e econômico”; 2) a maneira pela qual as “elites europeias” conferiram “significados à identidade étnica a partir da racionalização de sua condição dominante”; 3) como, em diferentes períodos e circunstâncias, “grupos étnicos subordinados” “incorporaram e reinterpretaram” o “quadro ideológico” da sociedade para reivindicar seus “direitos” frente aos dominadores e a outros grupos subordinados (Ibid., p. 127-128).

Para a autora, o corolário da diversidade étnica resultante de sucessivas ondas migratórias na história guianense foi a “distribuição desigual de recursos econômicos” (Ibid., p. 133), a alocação de “papéis” a cada grupo étnico no “ordenamento societário” (Ibid., p. 147) e a formação de distintas “estratégias adaptativas de subsistência e mobilidade social” (Ibid., p. 148). Por sua vez, as “interpretações” dos significados das diferenças raciais e culturais criaram uma “hierarquia” sociocultural, econômica e política na qual os anglo-europeus ocupavam as “posições mais elevadas” (Ibid., p. 156). Os estereótipos étnicos seriam “racionalizações post facto”, tendo servido para “obscurecer as reais condições resultantes dos diferentes padrões de adaptação” dos grupos étnicos à ordem societária vigente (Ibid., p. 150). Em outras palavras, as “racionalizações ideológicas” e os “processos de estereotipização” resultaram na formação da “hegemonia anglo-europeia” (Ibid., p. 156; 168).

As questões postas por Williams são sintomáticas: como os subordinados - também denominados de “non-European” e “non-Anglo” - “ponderam” ao desenvolvimento, à solidificação dessa hegemonia e aos estereótipos que “postulam sua inferioridade”? Em virtude dos “constrangimentos impostos” pela hegemonia anglo-europeia, como “responderam às percepções

(estereotipadas) de uns sobre os outros”? Trata-se, enfim, de saber como os grupos dominados “responderam” - o uso abundante do termo é da autora - à hegemonia dos dominadores (Ibid., p. 156). Em suma:

“How did the subordinates carry the ‘Whiteman’s’ burden, and how was the burden altered by the post independence departure of the Anglo-European stratum, the physical representatives of symbolic predominance?” (Ibid., p. 156).

Imediatamente, Williams faz uma ressalva: seria uma “generalização” assumir que os grupos subordinados “meramente internalizaram” os estereótipos raciais e culturais anglo-europeus:

What remains to be seen is how the diverse subordinated non-Europeans who embodied these stereotypes interpreted and reshaped them in relation to the egalitarian and hierarchical precepts of an ideological field. How did their production and experience of horizontal racism encapsulated by vertical racism influence their production and use of stereotypes. (Ibid., p. 158-159)

Embora houvesse, entre os guianenses, “aparente consenso” quanto a certos aspectos do “quadro ideológico”, as interpretações “hierárquicas” pareavam interpretações “igualitárias” (Ibid., p. 159). A ideologia igualitária não configuraria um “código” que pregava total igualdade, mas antes definiria como os indivíduos deveriam agir para ascender socialmente e interagir com os menos favorecidos - daí sua dimensão “não-hierárquica” (:170). Nesse sentido, o igualitarismo e a hierarquização não se configuravam enquanto “ideologias mutuamente excludentes”:

The culture of domination that developed under Anglo-European hegemony centered on a particular process of stereotyping. Through this process and in conjunction with subordinate uses of different ideological precepts, subordinates could 1) act and interpret the world in accordance with the particulars of Anglo-European hegemonic interpretations, and, at the same time, 2) expand the meaning of ethnic stereotypes by fashioning new stereotypes and competing interpretations. What they were unable to do, however, was to enforce any one of their interpretations or, and this is more important, to legitimate one mode of interpretation (egalitarian or hierarchical) over the other (Ibid., p. p. 197).

As “realizações” de uma pessoa eram, portanto, julgadas à luz de suas “tendências presumidamente inatas” (pertencimento étnico), as quais, na concep-

ção local, poderiam ser “suprimidas” ou “nutridas” pela adoção de outra “cultura” (Ibid., p. 175). Em Coklaroum, a identidade étnica “fornecia o critério” que “moldava as expectativas e as avaliações” acerca do “potencial individual” de cada um para “atingir as posições” de classes médias e altas (Ibid., p. 177). A “estratificação” de classe andava lado a lado, portanto, com a produção de identidades étnicas (Ibid., p. 192). Por sua vez, indivíduos que aspiravam se tornar “membros respeitados” das classes médias e altas “necessitavam aderir” às “práticas e representações simbólicas da cultura inglesa” (Ibid., p. 193).

Na terceira parte do livro, Williams se debruça sobre a categoria de “religião”. Provavelmente, sugere, a “diversidade de práticas e crenças religiosas”, mais do que “outros elementos culturais”, tornou-se o “principal critério” utilizado pela elite europeia para categorizar os não-europeus como racial, moral e intelectualmente inferiores (Ibid., p. 201). E mesmo entre os indianos, grupo para o qual a religião era um “símbolo étnico e político fundamental” (Ibid., p. 202-203), a associação entre status e “pertencimento religioso” não foi eclipsada (Ibid., p. 204). A “adesão” ao cristianismo, um “elemento central” da hegemonia anglo-europeia, tornou-se um “critério importante” na avaliação do status individual e no “ordenamento hierárquico” dos grupos étnicos (Ibid., p. 214).

Tais pressupostos subjazem as interpretações da autora acerca dos casamentos na Guiana. Esses “eventos rituais” foram definidos como situações nas quais seria possível analisar a “operação” dos símbolos em “interações sociais” (Ibid., p. 247), que são “moldadas por campos ideológicos historicamente particulares” (Ibid., p. 251). Consoante à constatação de Drummond, Williams considerou os casamentos “eventos propícios” para refletir mais aprofundadamente sobre a Guiana. E isso porque seus participantes eram religiosa, cultural, racial e economicamente heterogêneos. Associando, mais uma vez, tais eventos rituais à hegemonia anglo-europeia, Williams pavimenta o caminho para o capítulo final, no qual a teorização e a observação de fatos em âmbito comunitário se fundem com os espectros da história guianense.

Para a autora, em função do processo de independência do país²¹ e do governo “autoritário” do PNC, “fragmentos do colonialismo pairavam sobre a vida dos guianenses” (Ibid., p. 271). O “processo de homogeneização inerente à formação de uma nova nação” esbarrava em “heterogeneidades e hierarquizações”, de modo que os guianenses “lutavam dia a dia” com “o seu passado e com o seu presente”. O “fantasma da hegemonia anglo-europeia”, combinado à reali-

dade político-econômica da época, “não podia ser ignorado pela população guianense” (Ibid., p. 257).

Essa hegemonia é definida como “fantasmagórica” [ghostly] porque, em suas palavras (Ibid., p. 214n3): “seus representantes físicos” (os colonizadores), com suas “ações coercivas diretas”, “estavam ausentes da arena nacional desde a independência”. Entretanto, assim como um fantasma tem poderes que os seres vivos não possuem, “a contínua influência” desse “padrão de dominação hegemônica passado” era, de muitas maneiras, “mais poderoso” nas décadas de 1970 e 1980. O fantasma, em resumo, era “uma presença sempre presente” [ever-present presence] (Ibid., p. 224).

As alternativas buscadas pelos guianenses para “exorcizar” tal fantasma dependeriam, segundo Williams, de “desdobramentos das lutas ideológicas para desmantelá-lo”, da “transformação da dominação hegemônica” (Ibid., p. 270). De forma sombria, Williams posiciona-se politicamente nas últimas linhas do livro. O governo de Burnham - cujo nome não é citado em nenhuma passagem do livro - “promovia fraudes eleitorais, atentava contra a constituição e assassinava oponentes” ao mesmo tempo em que “proclamava-se revolucionário” (Ibid., p. 271).

Entre o trabalho de campo e a publicação do livro, transcorreram-se pouco mais de dez anos. E Burnham já havia falecido. O chauvinismo, o nacionalismo e os etnocídios no Leste Europeu recrudesciam, e não à toa o capítulo inicial de Stains on my name, war in my veins pensa a relação entre sérvios e croatas. Fantasmas são veículos de emoções deformadas. Na Guiana, o caminho para exorcizá-los afigurava-se árduo. Aparentemente, eles estavam condenados a repetirem-se indefinidamente.

Guardadas as devidas diferenças entre os quatro empreendimentos revistos, fica evidente que os estudos de pequenas ‘unidades sociais’ - vilarejos ou aldeias indígenas - pautou-se, fundamentalmente, pela tentativa de entender algo maior: a Guiana. Ou melhor, categorias identitárias, pertencimentos étnicos, raciais, de classe e religiosos, buscas por obtenção de prestígio e de status, símbolos culturais, etc. são concebidos como expressões das dinâmicas **guianenses** de ser, pertencer e se relacionar. Mesmo interações, disputas e cerimônias descritas em pormenor - algo feito com fineza por Jayawardena e Williams - são remetidas a um enquadramento societário maior. Da mesma forma, a etnicidade passou a ocupar cada vez mais espaço nas análises e

os valores ingleses assumiram, em maior ou menor medida, um estatuto edificante, ou mesmo extratemporal, nesses esquemas interpretativos. Não à toa, tratou-se de demonstrar como, e em que medida, determinados grupos aderiram ou aos valores ingleses ou a percepções sobre a etnicidade, que, nesses empreendimentos, parecem pairar sobre todos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BICKERTON, Derek. Dynamics of a creole system. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

DESPRES, Leo. Cultural pluralism and nationalist politics in British Guiana. Chicago: Rand McNally, 1967.

GLASGOW, Roy Arthur. Guyana. Race and politics among Africans and East Indians. The Hague, 1970.

HINTZEN, Percy C. The costs of regime survival. Racial mobilization, elite domination and control of the state in Guyana and Trinidad. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. Creoleness and nationalism in Guyanese anticolonialism and postcolonial formation. Small Axe, v. 15, p. 106-122, 2004.

JAYAWARDENA, Chandra. Marital stability in two Guyanese sugar estates communities. Social and Economic Studies, v. 9, n. 1, p. 76-100, 1960.

_____. Conflict and solidarity in a Guianese plantation. London: Athlone, 1963.

_____. Religious belief and social change: aspects of the development of Hinduism in British Guiana. Comparative Studies in Society and History, v. 8, p. 211-240, 1966.

_____. Migration and social change: a survey of Indian communities overseas. Geographical Review, v. 58, n. 3, p.426-449, 1968.

_____. Culture and ethnicity in Guyana and Fiji. Man, v. 15, n. 3, p. 430-450, 1980.

MELLO, Marcelo Moura. Devoções manifestas. Religião, pureza e cura em um templo hindu da deusa Kali (Berbice, Guiana). Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2014.

MENEZES, Mary Noel. The Amerindians in Guyana,

1803-1873: a documentary history. London: Routledge, 1979.

MINTZ, Sidney. Caribbean transformations. New York: Aldine Publishing Company, 1974.

PALMIÉ, Stephan; SCARANO, Francisco. Introduction: Caribbean counterpoints. In: _____. The Caribbean. A history of the region and its people. Chicago: The University of Chicago Press, 2011. pp.1-21.

RICKFORD, John R. Dynamics of a Creole Continuum. History, texts & linguistic analysis of Guyanese Creole. Stanford: Stanford University Press, 1987.

RIVIÈRE, Peter. O indivíduo e a sociedade na Guiana. Um estudo comparativo da organização social ameríndia. São Paulo: Edusp, 2001 (1984).

ROBERTS, G.W.; BYRNE, J.. Summary statistics on indentured and associated migration affecting the West Indies, 1834-1918. Population Studies, v. 20, n. 1, p. 125-134, 1966.

RODNEY, Walter. A history of Guyanese working people, 1881-1905. Baltimore: John Hopkins University Press, 1981.

SIDNELL, Jack. Talk and practical epistemology. The social life of knowledge in a Caribbean community. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2005.

_____. Gender, space, and linguistic practice in an Indo-Guyanese village. Ph.D. Dissertation. Toronto: University of Toronto, 1999.

SMITH, Raymond. The Negro family in British Guiana. London: Routledge, 1956.

_____. Aspects of Rice Production in an East Indian Community in British Guiana. Social and Economic Studies, v. 6, n. 4, p. 502-522, 1957.

_____. Some social characteristics of Indian immigrants to British Guiana. Population Studies, v. 13, p. 34-39, 1959.

_____. British Guiana. London: Oxford University Press, 1962.

_____. Culture and social structure in the Caribbean: some recent works on family and kinship (Review Article). Comparative Studies in Society and History, v. 6, n. 1, 1963.

_____. Living in the gun mouth: race, class and political violence in Guyana. New West Indian Guide, v. 69, n. 3-4, p. 223-252, 1995.

SMITH, Raymond; JAYAWARDENA, Chandra. Hindu marriage customs in British Guiana. Social and Economic Studies, v. 7, n. 2, p. 178-194, 1958.

_____. Marriage and the family amongst East Indians in British Guiana. Social and Economic Studies, v. 8, n. 4, p. 321-376, 1959.

_____. Caste and social status among the Indians of Guyana. In: SMITH, Raymond. The matrifocal family. Power, pluralism, and politics. Routledge: New York, 1996 [1967]. p. 111-142.

TROTZ, Alissa; PEAKE, Linda. Gender, ethnicity and place. London: Routledge, 1999.

TROUILLOT, Michel-Rolph. The Caribbean region: an open frontier in anthropological theory. Annual Review of Anthropology, v. 21, p.19-42, 1992.

WILLIAMS, Brackette. Stains on my name, war in my veins. Guyana and the politics of cultural struggle. Durham: Duke University Press, 1991.

_____. A race of men, a class of women: nation, ethnicity, gender, and domesticity among Afro-Guyanese. In: WILLIAMS, Brackette (ed.). Women out of place: the gender of agency and the race of nationality. London: Routledge, 1996. p. 129-159.

NOTAS

1 Este texto explora alguns temas trabalhados com maior pormenor em minha tese de doutorado (MELLO, 2014). A pesquisa contou com o apoio da FAPERJ, do CNPq e do PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, a quem estendo meus agradecimentos.

2 Maiores detalhes sobre esse período podem ser encontrados em: DESPRES (1967), GLASGOW (1970); HINTZEN (1989; 2004).

3 Neste texto, grifos em itálico correspondem a expressões nativas e a termos estrangeiros; aspas referem-se à terminologia da bibliografia especializada, enquanto negrito e aspas simples constituem ênfases do autor.

4 O historiador e ativista político Walter Rodney (1942-1980), um dos principais opositores do regime Burnham, morreu após seu carro ser explodido. As

circunstâncias de seu assassinato são nebulosas, mas poucos guianenses têm dúvidas quanto à participação direta de Burnham em tal atentado.

5 As eleições gerais de 2006 e 2011, ao contrário, não registraram conflitos dessa ordem.

6 Para mais informações acerca dos povos ameríndios na região das Guianas, ver: RIVIÈRE (2001) e MENEZES (1979).

7 Segundo o censo de 2002, indianos compraziam 43,45% da população; africanos (ou negros), 30,20%, ameríndios, 9,16%; portugueses, 0,20%; chineses, 0,19%; europeus (ou brancos), 0,06%. Há um contingente expressivo de indivíduos categorizados como mistos, que comprazem 16,73% da população. Misto é uma categoria de identificação, e autoidentificação, extremamente complexa, variável e que coloca em xeque a suposta rigidez das identidades étnicas guianenses, embora ainda não se tenha refletido devidamente acerca dessa categoria.

8 Observo que a história das populações autóctones em toda a região - não só nas Guianas - está longe de ser tão simples assim. Em relação a Guiana, é notável a difusão de discursos - acadêmicos, inclusive - que ignoram a presença indígena, pensando o país a partir daquilo chamado por Trotz e Peake (1999, p. 11) de “ponto de vista da costa”, região onde 96% da população vive em uma faixa litorânea que compraz apenas 4% do território do país. A grande maioria dos coletivos ameríndios reside nas regiões de floresta da Guiana.

9 Como já indicado, aspas referem-se à terminologia empregada pela bibliografia especializada. Com o objetivo de tornar o texto menos fastidioso, grifei os conceitos, termos e expressões dos autores a serem revisados apenas quando de suas primeiras ocorrências.

10 A pesquisa de campo foi realizada entre 1951 e 1953.

11 Esse é um aspecto importante na medida que o debate entre Melville Herskovits e Franklin Frazier repercutiu nas discussões sobre o Caribe. Resumidamente, enquanto Herskovits considerava a organização social das famílias negras pobres como o fruto de reinterpretações de formas básicas africanas, Frazier não conferia importância à herança cultural africana, cujo substrato teria se fragmentado devido à escravidão. A concentração dos estudos no Caribe em unidades domésticas, por seu turno, derivou,

em parte, da tentativa de questionar o princípio de que as famílias (negras, em sua maioria) eram desorganizadas, como bem percebeu o próprio Smith (1963, p. 29).

12 Outros critérios além da cor caracterizariam o grupo branco, definível não apenas pela cor da pele, mas também pelo “grau de adesão aos ideais da cultura e aos modos de ser ingleses”. Isso explicaria por que os portugueses, que não eram, nem são, considerados brancos e europeus na Guiana, não adquiriram o “estatuto” de brancos. Católicos, de coloração mais escura e “alheios aos ideais ingleses”, os portugueses ocuparam um lugar inferior na hierarquia societária guianense (SMITH, 1962, p. 99-103).

13 Jayawardena estudou na London School of Economics, sob orientação do sinólogo Maurice Freedman.

14 O trabalho de campo foi realizado entre 1956 e 1958.

15 Drummond defendeu sua tese, “The Outskirts of the Earth: a study of Amerindian Ethnicity on the Pomeroon River, Guyana”, em 1974 na Universidade de Chicago, sob orientação de Raymond Smith.

16 Muito embora a língua oficial da Guiana seja o inglês, no dia a dia a maioria das pessoas fala o que autores como Bickerton (1975) e Rickford (1987) chamaram de “variações crioualizadas do inglês”. Muito resumidamente, o conceito de continuum refere-se à situação linguística na Guiana, caracterizada pela contínua alternância dos falantes entre um amplo espectro de modulações entre a língua padrão oficial (o inglês britânico) e uma língua crioula.

17 Williams fez sua pós-graduação no programa de História e Cultura Atlântica da Universidade de John Hopkins. A tese da autora foi defendida em 1983, com o título “Cockalorums in search of cockaigne: status competition, ritual and social interaction in a rural Guyanese community”.

18 Muito embora as quatro áreas desse vilarejo fossem, antes dos conflitos de 1962 e 1964, “racialmente mais heterogêneas”, segundo os informantes de Williams (1991, p. 46).

19 Raymond Smith saudou a obra, na contracapa do livro, como “a melhor etnografia sobre o Caribe escrita em anos”.

20 Em sua contribuição ao livro por ela mesmo

editado, Williams confere centralidade à construção da masculinidade entre afro-guianenses, que deveria ser vista a partir das “restrições estabelecidas pela imagem estereotípica da cultura anglo-europeia” (WILLIAMS, 1996, p. 146).

21 Lembrando que a pesquisa de Williams teve início em 1978.

Bois Caiman: as metáforas da história e a realidade dos mitos na construção da identidade (inter)nacional do Haiti

José Renato Baptista*

Um dia, daria o sinal para a grande revolta, e os Senhores do Além, tendo à frente Damballah, o Amo das Estradas e o Ogum das Armas, trariam o raio e o trovão para desencadear o ciclone que completaria a obra dos homens. Nesse grande momento – dizia Ti Noel – o sangue dos brancos correria pelos arroios, onde os Loas, ébrios de júbilo, iriam bebê-lo de bruços, até encher os pulmões” (Alejo Carpentier em “O Reino deste Mundo”)

RESUMO

O processo revolucionário que culminou com a independência do Haiti em 1804 é uma das páginas mais importantes da história do Ocidente. A independência da ilha de Saint Domingue causou profundos abalos no sistema colonial, portanto, é preciso entender o papel desempenhado pelo processo de libertação do Haiti do domínio colonial francês e seu significado mais amplo no plano das relações internacionais naquele período. O vodu desempenha um papel significativo neste processo fornecendo uma espécie de idioma comum através do qual as massas escravas se organizarão para levar a cabo a independência do Haiti. É nesta chave, portanto, que pretendemos abordar a “Cerimônia de Bois Caiman”, evento paradigmático deste processo de independência, tratado ora como “mito de origem” da nação, ora como fato histórico. Independente do que de realmente seja esta cerimônia, se fato histórico, mito ou ambas as coisas, importa perceber as apropriações do seu significado no campo das ideias e representações sobre o Haiti e seu povo, tanto do ponto de vista dos cidadãos nacionais daquele país, quanto do ponto de vista dos diversos agentes internacionais que circulam pelo país e que ajudam a modular a imagem internacional do Haiti.

Palavras-chave: Vodou. Haiti. Estereótipo. Estigma. Racismo.

Bois Caiman: metaphors of history and reality of the myths in the construction of national/international identity of Haiti

ABSTRACT

Abstract: The revolutionary process that culminated in the independence of Haiti in 1804 is one of the most important pages in the history of the West. The independence of the Saint Domingue Island caused profound disruption at the colonial system, so it is necessary to understand the role played by the independence process of Haiti from French colonial rule and its wider significance in international relations in that period. Voodoo plays a significant role in this process by providing a sort common language through which the slave masses will be organized to carry out the independence of Haiti. It is this way, therefore, we intend to address the “Bois Caiman Ceremony” paradigmatic event in this independence process, treated either as “origin myth” of the nation or as historic fact. Regardless of what actually is this ceremony as historical fact, myth or both, is important to understand the appropriation of its meaning in the realm of ideas and representations about Haiti and its people, both from the point of view of nationals of that country, and from the point of view of various international actors moving across the country that help modulate the international image of Haiti.

Keywords: Vodou. Haiti. Stereotype. Stigma. Racism.

* Doutor em Antropologia UFRJ

Pesquisador do NuCEC – Núcleo de Pesquisas em Cultura e Economia/PPGAS/Museu Nacional

Email: zrbaptista@terra.com.br

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFJF v. 9, n. 2 jul./dez. 2014 ISSN 2318-101x (on-line) ISSN 1809-5968 (print)

Bois Caiman: métaphores de l'histoire et de la réalité des mythes dans la construction de l'identité national/internationale d'Haïti

RÉSUMÉ

Le processus révolutionnaire qui a abouti à l'indépendance d'Haïti en 1804 est une des pages les plus importantes de l'histoire de l'Occident. L'indépendance de l'île de Saint-Domingue a entraîné des perturbations profondes du système colonial, il est donc nécessaire de comprendre le rôle joué par la libération d'Haïti du régime colonial français et de sa signification plus large de ce processus dans les relations internationales de ce période historique. Le vodou joue un rôle important dans ce processus en fournissant un langage commun à travers lequel les masses d'esclaves seront organisées pour mener à bien l'indépendance d'Haïti. Donc, c'est dans ce rapport que nous avons l'intention d'aborder la "Cérémonie Bois Caiman" événement paradigmatique de ce processus d'indépendance, traitée soit comme «mythe d'origine» de la nation, ou même comme un fait historique. Indépendamment de cette cérémonie ce sera un fait historique, mythe ou les deux, est important de comprendre l'appropriation de sa signification dans le domaine des idées et des représentations à propos d'Haïti et de son peuple, tant du point de vue des natives de ce pays, et du point de vue des différents acteurs internationaux se déplaçant à travers le pays qui aident à moduler l'image internationale d'Haïti.

Mots-clés: Vodou. Haïti. Stéréotype. Stigmatisation. Racisme.

PRÓLOGO

Madame Evans volta-se em minha direção, falando em tom grave:

- José, o Diabo é forte no Haiti.
- Por quê? – pergunto
- Porque Boukman fez um pacto com o diabo para libertar o Haiti.
- Mas o Diabo não é forte em outros lugares?
- Não. Só no Haiti. Ah, e na África... E no Brasil também...

Guardei o diálogo com esta senhora, uma de minhas principais interlocutoras, que era protestante, por muito tempo como uma espécie de mensagem cifrada, que não compreendia inteiramente, até que em 2010, o cônsul haitiano em São Paulo, afirmou em uma rede de TV brasileira, por ocasião do violento terremoto que abaterá o seu país: "o Haiti é amaldiçoado... É porque tinha muito africano, muita macumba...". Neste momento pude compreender de modo perfeito a dimensão dos estigmas que marcavam autoimagem que muitos haitianos têm de si e do seu país. A produção de um estereótipo violentamente racista que marcou toda a história do Haiti ficava evidente a olhos vistos.

SOB O CÉU DO CARIBE QUE NOS PROTEGE

Quatro corpos encontrados estendidos no chão, mortos, com uma marca na sola dos pés: um coração atravessado por uma flecha. Tony François era chefe de família e agricultor da cidade de

Paillant, no departamento de Nippes, uma cidade próxima à capital deste, a cidade de Miragoane. Ele e três de seus filhos foram brutalmente assassinados, sobreviveram sua esposa e mais dez pessoas que moravam na vizinhança, que teriam presenciado a terrível chacina. A nota de mistério é dada pelo fato de que todas as pessoas que testemunharam este evento foram hospitalizadas, e todas apresentam um sintoma comum: tornaram-se mudas. A explicação de tudo isto: um *djab*¹ teria descido do céu durante uma *jènn*, espécie de reunião de prece, e sob forma de uma cobra e assassinara as quatro pessoas e tornou mudas as outras tantas. O sinal evidente disto eram as marcas nos pés: um signo relacionado aos loas² *Ezili Dantò* ou *Ezili Freda*,³ um coração.

O fato ocorrido próximo à morte do cantor pop Michael Jackson, chegou, em alguns momentos, a dividir a atenção do público de todas as rádios do país com a morte do grande ídolo. Em verdade, as rádios, sobretudo aquelas responsáveis pela difusão de confissões religiosas protestantes, chegaram a explorar exaustivamente o fato, como um sinal místico. Aliás, um sinal recorrente que retorna de tempos em tempos, tal como na ditadura Duvalier, onde os *bokò*⁴ e os *zumbis*⁵ serviam aos famigerados *tonton macoutes*,⁶ e no conhecido episódio da *déchouquage*, ocorrido em fevereiro de 1986, quando foram queimados vivos nas ruas algumas pessoas acusadas de ser *loup garrou*⁷ ou *bokò*, por ocasião da queda da ditadura de *Baby Doc*, pertencentes a uma rede sacerdotes voduns ou feiticeiros que estariam ligados ao regime derrubado (cf. HURBON, 1987, p. 143-158).

O aspecto fantástico desta narrativa foi ignorado pelos veículos de imprensa escrita do país, todos

em língua francesa, e aqui é importante ressaltar que mais de 80% da população do Haiti faz uso exclusivo do crioulo, e uma parte significativa destas pessoas simplesmente é analfabeta e, portanto, sem acesso à leitura de jornais impressos. Os principais jornais do país, *Le Nouvelliste* e *Le Matin*, circulam basicamente na capital (há veículos impressos regionais e outros de menor expressão), e atendem a um público nacional letrado ou estrangeiro.

Para estes jornais, a cena de homicídio descrita se explica através de uma associação lógica entre estes eventos, a região onde ocorreram e o crescente avanço do tráfico de drogas nesta parte específica da ilha, o litoral sul do país. A presença cada vez maior de traficantes estaria associada à leniência da ação repressiva, tanto da parte da polícia local, a PNH – Polícia Nacional Haitiana, como da missão da ONU, a MINUSTAH⁸, uma vez que, supostamente, isto excederia as funções do mandato desta.

Segundo outro jornal, de menor expressão, *Haiti en Marche*, como os *macoutes* e *leopards* de outrora, os traficantes de drogas impunham sua lei do silêncio baseada no medo da violência, mas também na associação com as crenças e tradições populares, conferindo tanto ao *macoutes* de épocas passadas, quanto aos traficantes de droga atuais poderes associados às forças sobrenaturais⁹.

Portanto, foi através das rádios que o episódio ganhou tintas mais fortes e maior repercussão nos dias que foram sucedendo a tragédia, sobretudo naquelas rádios onde as igrejas evangélicas neopentecostais, que cada vez mais proliferam pelo país, fazem sua pregação diária, mas também em estações de notícias e debates. O rádio é um veículo fundamental de divulgação de notícias no Haiti, onde praticamente não há jornais diários. Se em virtude dos problemas de abastecimento de energia elétrica, a televisão tem importância secundária e a maior parte da programação é ocupada como programas gravados ou musicais, o rádio é o meio de comunicação de massa mais importante na divulgação de notícias diárias.

Nos debates diários, padres, pastores, políticos, magistrados, pesquisadores e gente comum das ruas são convidados a debater o tema principal da semana. Se quando eu chegara ao país, em fevereiro de 2008, todo o mês e o mês seguinte foram ocupados com a situação de um senador da república que teria dupla nacionalidade, um haitiano nascido nos EUA, portador de dois passaportes, o que a constituição nacional proibiria, nas primeiras semanas de julho de 2009, momento que viria a

deixar o país, o debate que ocupava as rádios era relacionado aos eventos ocorridos em Paillant. Ao lado da morte do cantor pop Michael Jackson, que de certa maneira comoveu o país, o macabro episódio relatado ganhava contornos de tragédia nacional.

O debate girava em torno de diversas questões. A principal delas, é claro, era discutir se havia ou não relação entre aqueles fatos e as práticas do vodou. Tal como Evans Pritchard em sua clássica monografia sobre os Azande, era preciso compreender que a presença dos *zanj* e *djab* é parte do cotidiano de um número expressivo de haitianos e que, de certa forma, parafraseando este autor, *todo haitiano é uma autoridade em vodou*. Com isso, não quero dizer de modo algum que qualquer haitiano seja adepto ou tenha alguma relação direta com o vodou, mas de certa maneira, é impossível não encontrar quatro entre cinco pessoas que façam referência ao culto aos loas, os espíritos do vodou, ainda que seja para negá-lo.

A segunda questão em debate nas rádios era identificar o que de fato ocorrera naquele local. Voava pela primeira vez para o Haiti, em novembro de 2006, quando li "El Reino deste Mundo", uma das mais brilhantes obras do realismo fantástico de Alejo Carpentier, cuja narrativa transcorre na época do processo de independência do Haiti. No prefácio da obra, Carpentier conta que visitou o Haiti em 1943 e nesta visita pode conviver com aquilo que chamou de "Realidade Maravilhosa", que não era apenas um traço específico da ilha caribenha, mas de toda a América Latina, com suas histórias fantásticas sobre a Áurea Cidade de Manoa e a Fonte da Juventude Eterna.

Ao referir-se a uma "Realidade Maravilhosa", Carpentier nos conduz um pouco a um mundo onde a convivência com imagens fantásticas de homens que se transformam em animais, pessoas que podem voar durante a noite e mortos que retornam de suas tumbas e vivem como escravos em plantações de cana são fatos tão naturais quanto o preço diário da sobrevivência ou fazer compras do dia no mercado. Não se trata de falar de "superstições populares", mas exatamente de negar essa idéia de "superstição" e mergulhar neste mundo onde o "real" e o "maravilhoso" convivem, se não de maneira harmônica, vivem numa relação de complementaridade.

As diversas versões sobre os episódios de Paillant, seja a dos jornais que se dirigem a um público letrado e educado ou aos muitos estrangeiros que viviam no país naquele momento, para o qual o episódio se resumia à ação de traficantes e de sua lei do silêncio, seja àquela das rádios, que bebia dessa "realidade

fantástica”, que considerava a versão onde um espírito maligno teria assassinado as vítimas e tornado mudas outras tantas, ou ainda uma terceira versão, que fazia uma espécie de síntese entre as duas histórias: traficantes possuídos por espíritos malignos mataram aquelas pessoas e tornaram mudas tantas outras, todas as três versões eram igualmente reais ou verdadeiras.

Talvez seja exatamente esse o ponto, as imagens quase que surreais invocadas sobre o vodu parecem ser o complemento “maravilhoso” de um mundo real povoado de dificuldades e carências, superadas no dia a dia, forjando uma espécie de desafio à compreensão e imaginação sociológicas, como sugeriu uma vez, numa conversa, a saudosa antropóloga Lygia Sigaud. Este “maravilhoso”, no entanto, nada tem de irreal. Ele é vivido com a mesma intensidade das atividades corriqueiras de um dia comum. Aliás, na maior parte das vezes ele pode nem ser mencionado, mas está ali, como uma sombra que nos acompanha e vigia.¹⁰

INDEPENDÊNCIA, RACISMO E ESTIGMATIZAÇÃO: O VODU COMO METONÍMIA DA NAÇÃO

O processo revolucionário que culminou com a independência do Haiti em 1804 é uma das páginas mais significativas da história do Ocidente. A independência da ilha de Saint Domingue causou profundos abalos no sistema colonial, gerando um verdadeiro pânico com a possibilidade do fim do sistema escravista (Soares e Gomes, 2002). Naquele momento, o Haiti despontava como um sinal de uma transformação mais profunda no quadro das relações sociais onde o fim da escravidão e a independências nacionais são normalmente vistos como processos meramente marcados pelas novas necessidades da economia mundial do período. No entanto, é preciso entender o papel que desempenhou o processo de libertação do Haiti do domínio colonial francês e seu significado mais amplo no plano das relações internacionais naquele período.

O impacto da revolução haitiana sobre um mundo que se apoiava na mão de obra escrava foi, no entanto, muito mais profundo do que se supõe. Particularmente no Brasil, houve intensas reações. A preocupação de que o germe da revolta escrava se propagasse pelas Américas, foi tema de permanente debate entre as elites das nações recém libertas. A própria participação de haitianos nos exércitos de libertação comandados por Bolívar, pressupunha, ao contrário do senso comum que os eventos da Ilha de Saint Domingue não passaram ao largo do conhecimento dos demais países da região do

Caribe e da América Latina, aliás, pelo contrário.

Neste sentido, o Haiti aparece como um verdadeiro obstáculo epistemológico na compreensão das transformações ocorridas ao longo do século XIX, ao qual não se costuma atentar ou dar-se a devida importância. E nosso entendimento é de que esta “quase invisibilidade” do Haiti ocorreu devido ao conjunto de estigmas raciais e culturais que foram atribuídos àquele país ao longo da segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX.

Sidney W. Mintz (2010) aponta que das grandes revoluções do fim do século XVIII, a Americana, a Francesa e a Haitiana, esta foi a que representou a realidade mais assustadora de seu tempo (Mintz, 2010: 94), na medida em que punha em questão não apenas o sistema de exploração colonial ou a autonomia e a liberdade políticas, mas por levantar finalmente a igualdade substantiva entre os homens. Alguns diriam que a revolução francesa, já havia levantado esta questão e é verdade, porém, a revolução haitiana passa a incluir na categoria “homem”, os homens “de cor”, os negros escravizados que sustentavam o sistema econômico da época. A propósito disto, o próprio Mintz ressalta que destas três revoluções, a haitiana foi a única a extinguir com a escravidão.

Ao incluir nos “direitos humanos” os negros, a revolução haitiana impunha uma nova percepção sobre a questão racial. O fim do século XIX, com a emergência do paradigma científico, a busca de uma justificativa para relações de dominação racial sugere a substituição de uma narrativa de ordem religiosa por uma narrativa de cunho histórico e científico. Esta narrativa apontava para uma inferioridade “natural” dos negros. O Haiti, a república negra, uma nação soberana que emerge de uma revolução comandada por escravos, torna-se vítima de ostracismo forçado tanto como forma de punição, como uma solução para o embaraço político causado pela existência de um país comandado por “homens de cor” (MINTZ, 2010, p. 96).

Se de um lado estas imagens do século XIX parecem distantes no tempo, por outro elas serviram para reafirmar e consolidar a construção dos estereótipos e estigmas associados ao Haiti, que passam a ganhar uma dimensão global em função da invasão do país pelos EUA no período compreendido entre 1915 até 1934. Independente das razões econômicas ou geopolíticas do avanço norte-americano no Caribe e América Central, iniciado no fim do século XIX, com a anexação de Porto Rico e a ocupação de Cuba, ambas no ano de 1898,

é a invasão do Haiti em 1915 quem vai adicionar um componente racial que acaba sendo determinante na consolidação de certo tipo de percepção sobre este país (HURBON, 1993, p. 181 – 183).

Na primeira metade do século XX, especialmente até a segunda grande guerra, o debate racial é marcado por uma intensa disputa em torno das teorias que propalavam a superioridade racial do homem branco de origem europeia, ainda que teóricos como Franz Boas, já desde o final do século XIX, afirmassem o grande equívoco destas teorias. Em verdade, uma das principais fontes deste debate vai surgir exatamente no Haiti, através de obras como as de Louis-Joseph Janvier e, principalmente, Antenor Firmin, que se propôs a realizar uma crítica direta às teorias clássicas da inferioridade racial dos negros, confrontando a obra do Conde Arthur de Gobineau.

Através de “*De l'Égalité des Races Humaines: Anthropologie Positive*”, publicado em Paris no ano de 1895, Firmin, que foi ministro das relações exteriores do Haiti e membro da Sociedade Parisiense de Antropologia, estabeleceu uma crítica consistente aos argumentos defendidos por Gobineau, apontando o caráter falacioso desta obra, sugerindo uma crítica de base científica – de forte inspiração positivista, é forçoso dizer, às teorias sobre a inferioridade racial dos negros. Firmin sugeria que o homem de cor, se educado nas mesmas condições de um homem branco europeu, poderia se desenvolver e desenvolver uma civilização tão sofisticada quanto àquela europeia. Se seus argumentos pecavam pela natureza positivista e pouco relativista na compreensão dos processos culturais, para a época constituíam-se numa novidade impressionante e numa dissonância substantiva com o senso comum científico da época.

É, no entanto, na obra de Jean Price-Mars que vamos encontrar justamente a forma mais refinada de enfrentamento das teorias raciais, ainda em plena vigência quando da publicação de “*Ainsi Parla l'Oncle*” (1928). Tomando o ponto de partida de Firmin, da igualdade natural entre as raças, Price-Mars sugere a África antes como berço de civilizações de grande importância na história universal e, portanto, capaz de ser portadora de valores culturais de profundo significado, sendo o Haiti um espaço privilegiado para o florescimento de uma civilização formada pelos aportes das culturas europeia e africana. Price-Mars vai ressaltar, principalmente, a importância cultural da herança africana no Haiti, de modo semelhante àquele que encontraremos em vários pensadores das décadas de 1920 e 1930, tais como o brasileiro Gilberto Freyre.

Em que pese o fato de Freyre ter, de certa maneira, “adocicado” as relações raciais entre senhores e escravos, ajudando a construir no Brasil o “mito da democracia racial”, o fato de haver ressaltado a importância da herança africana na formação da cultura brasileira encontra paralelo no papel de Price-Mars neste aspecto em relação ao Haiti. E é Price-Mars que vai ressignificar o vodu no âmbito da cultura haitiana, transformando-o numa espécie de símbolo focal e elevando aquilo que era tratado como pura magia, fetichismo ou animismo ao status de religião.

Ao perceber que o vodu poderia ser tratado não como um amontoado de práticas mágicas, mas de fato como um sistema organizado em torno de um panteão de divindades de origem africana com uma fortíssima relação com o catolicismo popular e o culto aos santos católicos, Price-Mars fornece uma virada que inspirou de maneira significativa as abordagens posteriores ao fenômeno do culto aos loas, as divindades do vodu.

Em verdade, o papel histórico do vodu já vinha sendo debatido e questionado ao longo de todo o processo de colonização e independência do Haiti. Se na colonização, através do Code Noir, foi estabelecida a obrigação dos senhores em batizar seus escravos e exigir destes a participação em celebrações religiosas católicas e no culto aos santos, além da proibição expressa das práticas religiosas de origem africana, tal como ocorrera em outros lugares das Américas, os escravos nunca chegaram totalmente a abandonar suas práticas, mas antes mesclaram estas aos cultos católicos, criando um sistema complexo de relações entre catolicismo e o culto às divindades africanas, os loas.

Porém, é no processo de independência que entendemos que o vodu irá funcionar como uma espécie de idioma comum através do qual foi possível integrar as massas escravas na luta comum pela liberdade e, conseqüentemente, pela independência do Haiti. É nesta chave, portanto, que pretendemos abordar a “Cerimônia de Bois Caiman”, evento paradigmático deste processo de independência, tratado ora como “mito de origem” da nação, ora como fato histórico. Independente do que de realmente seja esta cerimônia, se fato histórico, mito ou ambas as coisas, importa perceber as apropriações do seu significado no campo das ideias e representações sobre o Haiti e seu povo, tanto do ponto de vista dos cidadãos nacionais daquele país, quanto do ponto de vista dos diversos agentes internacionais que circulam pelo país e que ajudam a modular a imagem internacional do Haiti.

BOIS CAIMAN: DAS MITOLOGIAS DO REAL À REALIDADE DOS MITOS

A Cerimônia de Bois Caiman é conhecida como uma espécie de símbolo capital da história haitiana. Os distintos tratamentos que ela recebe na literatura histórica e sociológica sobre o Haiti tem a ver exatamente com seu caráter controverso e algo fantástico que suas imagens evocam. Descrita como uma grande reunião de escravos fugitivos numa clareira próxima ao Morne Rouge, na Plaine du Nord, conhecido como Bois Caïman, liderada por um dos chefes militares da revolução haitiana, o jamaicano Boukman, a quem se atribui o fato de ter sido um *ougân*, um sacerdote vodu, ou que teria sido secundado por uma mambo, sacerdotisa vodu. Nesta reunião, segundo a literatura sobre a história do Haiti, os escravos fugitivos teriam firmado um pacto, através de uma cerimônia: o sacrifício de um porco aos loas, divindades vodu, mais precisamente à divindade guerreira *Ogou*, marcaria o início de uma grande investida escrava contra os senhores, o ato inicial da grande luta de libertação do Haiti (LAW, 2000; GEGGUS, 2000; HOFFMANN, 1990).

As imagens desta grande cerimônia não deixam de causar certo espanto e, passados mais de dois séculos da revolução haitiana, elas continuam sendo largamente exploradas como produtoras de visões diversas sobre o Haiti. De fato, elas evocam uma série de percepções recorrentes sobre o Haiti, que serão repercutidas posteriormente a estes fatos com a publicação do livro do cônsul inglês na ilha caribenha, Spencer St. Jonh, em 1884, *Haiti or The Black Republic*.

Mais tarde, já no século XX, durante o período de ocupação do país pelos Estados Unidos, o escritor estadunidense, William B. Seabrook escreve *The Magic Island*, relatando a sua convivência com o povo do Haiti e um mundo fantástico: zumbis e canibalismo, rituais macabros e magia negra. Assim tomamos conhecimento do Haiti e de seu povo, navegando entre visões estereotipadas que sugerem um mundo de violência e fantasia.

O pano de fundo sob o qual se constrói o modo pelo qual o mundo ocidental entenderá o Haiti está fortemente marcado pela presença da religião vodu, e Bois Caïman é uma das principais chaves de leitura deste entendimento. Portanto, falar da herança desta cerimônia significa antes encarar o desafio de apresentar o vodu haitiano e seu papel cultural na história do país e das relações que o ocidente estabeleceu com o Haiti, marcado por estigmas e

preconceitos diversos relacionados a uma forma religiosa de matriz africana e de uma revolução conduzida e levada a termo por escravos libertos.

Em verdade, a relação entre vodu e Haiti informava e ao mesmo tempo traduzia as diversas percepções sobre o país. Estas ideias sobre o Haiti, vindas do olhar estrangeiro ou da percepção que muitos haitianos têm de si mesmos ou de seu país, são constantemente atravessadas pela presença do vodu. O vodu guardaria uma relação que é ao mesmo tempo metonímica e metafórica com o universo social haitiano, emulando as práticas não apenas no domínio estrito da vida religiosa, onde as práticas católicas e protestantes se estabelecem em relação ao vodu, mas atravessando variados campos da vida social que passam pela política, pela literatura, pelas artes, pela economia.

Logo, independente do sentido que se queira encarar a Cerimônia de Bois Caïman, seja como fato histórico ou narrativa mítica, é necessário pensar nela como um mito no sentido antropológico do termo, resgatando imagens e percepções que podem em muito esclarecer o lugar do vodu e sua importância capital como herança africana no mundo ocidental. Neste sentido, trataremos o mito como “esquema ou estrutura de eficácia permanente” (NEIBURG, 1997), tendo como perspectiva as ideias de Walter Benjamin a respeito da história, onde esta não é um “lugar do tempo homogêneo”, mas um precipitado de diversos “agoras”, ou em outras palavras, Bois Caïman está sempre sendo pensada como ato presente, como algo que não se distancia no tempo, mas que se manifesta no aqui e agora.

Essa manifestação no tempo presente pode se revestir de significações contextuais, que respondem ao tipo de relação que os diferentes interlocutores utilizam para referir-se ao Haiti e ao vodu. Bois Caïman é uma metáfora histórica, na medida em que se inscreve na narrativa nacional como elemento de ruptura radical com a ordem escravista, fornecendo um idioma comum no qual as massas escravas do passado e os haitianos do presente se reconhecem: a busca de um caminho original, de uma narrativa própria para a construção da nação.

Por outro lado, em outros contextos, operamos com o discurso da barbárie, da negação do caminho “racional” do ocidente, mas com uma perspectiva que acredita na intervenção de poderes mágicos sobre a realidade, modulando uma imagem de atraso e ignorância, fundada na visão etnocêntrica e eivada de preconceitos contra o negro e suas produções culturais. Essa visão, que converte o vodu – e por

extensão o Haiti – em signo negativo, cujas raízes estão no racismo científico do século XIX e na histórica perseguição empreendida pelo próprio Estado haitiano ao longo do século XX, acabará sendo a visão predominante sobre Bois Caïman.

No entanto, se reconhecemos o imenso patrimônio cultural que foi legado pelas culturas tradicionais do Haiti, nas formas de preservação dos laços sociais que o vodu traz como culto familiar e culto aos ancestrais, o sentido coletivo destas práticas e do reforço da identidade de indivíduos e redes familiares, somos capazes de positivar o que representa a herança do vodu para o país e para o seu povo.

O vodu reveste-se, portanto, de novos significados, que se atualizam o tempo todo como experiência cotidiana vivida pelas pessoas, remetendo ao que Métraux afirmava sobre a religião tradicional do povo haitiano: “o remédio de seus males, a satisfação de suas necessidades e a esperança de suas vidas” (MÉTRAUX, 1958, P. 11). Maya Deren (1953) aponta o papel do vodu como algo que dá sentido à pesada existência cotidiana, produzindo o alívio para os sofrimentos, a segurança e a proteção dos deuses, bem como a defesa contra a feitiçaria e as armas necessárias para empreender ataques contra os inimigos.

Hurbon (1987) nos propõe um olhar sobre o vodu que enxergue não apenas o seu caráter de “resistência cultural” das tradições de origem africana no Haiti, mas como forma de enfrentamento à opressão da escravidão, que modulou uma espécie de “linguagem” comum, tal como o créole, estabelecendo fortes vínculos ligados à terra, através do *lakou*, a propriedade familiar comum, e em consequência disto à própria família e aos ancestrais.

No entanto, esta percepção está muito distante daquilo que comumente se costuma pensar sobre o vodu e, por extensão, sobre o Haiti, esta não é, nem de longe, a imagem privilegiada que se construiu sobre o Haiti. Em verdade, a despeito de toda positividade empreendida por intelectuais sobre o vodu, é exatamente no campo dos estereótipos que vamos conseguir a conectar a história de Paillant com Bois Caiman e com as imagens mais sensíveis e difundidas sobre o Haiti: superstição, atraso, barbárie.

DE BOIS CAIMAN À PAILLANT: DAS METÁFORAS MÍTICAS AOS ESTEREÓTIPOS HISTÓRICOS

Desde a instauração do processo de independência do Haiti, como pudemos observar há uma

permanente construção de uma imagem de barbárie ou atraso cultural no país. Seja por conta das imagens fortes de violência política, seja pelas imagens de pobreza extrema, boa parte das ideias e representações do senso comum sobre o Haiti é de um país em guerra e uma terra devastada.

De fato, pouco depois de minha primeira viagem ao Haiti, tive uma conversa bastante esclarecedora com um pai de santo baiano, o falecido Waldirzinho de Oxumaré, que havia participado no ano de 1992 de um festival na Martinica, onde se celebrava os 500 anos da descoberta das Américas, reunindo aquilo que a organização do evento imaginava ser a melhor representação da diversidade cultural do continente. Desta maneira, foram convidadas diversas expressões culturais de todas as partes do continente, particularmente aquelas que retratavam a presença da diáspora africana nas Américas e no Caribe. Do Brasil foram convidados um grupo de adeptos do candomblé e um grupo de capoeira. Os membros do terreiro de Francisco de Iemanjá, irmão de santo de Waldir, ficaram responsáveis por apresentar não apenas uma cerimônia do Candomblé, o Olubajé, banquete ritual no qual se celebra o orixá Obaluyê, mas também, junto com os capoeiristas, apresentar um samba de roda do Recôncavo Baiano (VOGEL, MELLO, BARROS, 1998).

Do Haiti, foi convidado um grupo de adeptos do Vodu, que realizou uma cerimônia que aparece descrita por Vogel, Mello e Barros (1998) como o *Bule Zen*. Ao conversar comigo sobre as diferenças do candomblé e do vodu, Waldirzinho insistiu algumas vezes no caráter de feitiçaria do vodu, que ele, apesar de reconhecer alguns traços de sua nação, o Jeje de Cachoeira, nas danças, nos toques e ritmos, e mesmo na expressão das divindades, percebia algo que descreveu como “pesado” nos haitianos. Dizia que eles pareciam “carregados”, “cheios de energias pesadas e violentas”.

Outro pai de santo, que esteve no Haiti como membro de uma missão do Ministério da Saúde, posto que seja também enfermeiro, acostumado a lidar com contextos de epidemia e vacinação em massa, também exprimiu seu desconforto com o que considerou “espíritos mais pesados” do Haiti, embora não tenha assistido sequer uma cerimônia ou tenha tido algum contato maior com os templos e praticantes do vodu.

Relatei estas duas conversas porque elas fornecem o gancho perfeito para a discussão dos estereótipos ligados ao vodu. Sem desconsiderar as diferenças entre as entidades ou divindades dos panteões, seja no estilo ou na própria forma de se apresentarem, mas

levando em conta exatamente o que estes dois relatos revelam do ponto de vista o que os adeptos de vodu e candomblé chamariam de “energias”, é impossível não perceber que há nestes discursos uma repetição de um estereótipo ligado, inclusive, a uma suposta existência de “sacrifícios humanos” na África e no Haiti, como chegou a me relatar um desses interlocutores.

O dado curioso é que, tal como o registro que opera um embraquecimento das religiões de matriz africana no Brasil, opondo “umbanda branca” e “candomblé”, reiterando no segundo o seu “caráter africano” e na primeira a sua “tradição esotérica”, estes interlocutores colocam o vodu em um terreno ainda mais afastado, ligado a práticas, supostamente, “bárbaras” ou “atrasadas”.

O episódio de Paillant reitera, com seus mistérios e inúmeras possibilidades de interpretação, o mito de Bois Caïman, que traçou uma linha identitária que permitiu a ruptura com a condição escrava e com o domínio colonial francês, mas isolou, definitivamente, no gueto a “identidade” haitiana. Logo, como Hurbon (1987b) sugere, temos um “bárbaro imaginário” que nasce das inúmeras narrativas sobre o vodu e sobre o Haiti. Como já propusera antes, “vodu”, em verdade, torna-se um referente metonímico de “Haiti”, e o mito/metáfora “Bois Caïman” símbolo máximo de um conjunto de estigmas que são reproduzidos ou atualizados em eventos como o de Paillant (SAHLINS, 2008).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A convivência escrava permitiu o surgimento de alianças entre diferentes identidades étnicas e o vodu acaba sendo a linguagem que fornecia o substrato ideológico para uma organização cada vez mais sólida entre as massas escravas. Ainda que não apagasse as diferenças étnicas, o vodu acaba sendo uma força ideológica que intensifica os laços unidade entre os cativos. Ao canalizar as diversas manifestações religiosas de grupos heterogêneos o vodu é um elemento de confronto com o cristianismo, religião do mundo dos senhores, exercendo um papel semelhante às pregações de Jefferson e Adams nas colônias britânicas da América do Norte.

Independente de sua existência como realidade histórica ou como mito Bois Caïman é um evento central da cadeia de fatos que transformaram o Haiti numa nação independente, por ser revelar como um evento capaz de catalisar as forças das massas escravas e unificar o idioma de luta pela libertação. Relembrar Bois Caïman é pois uma forma de integrar

a narrativa histórica haitiana resgatando os valores culturais da herança africana no Haiti e nas Américas.

No entanto, estruturas racistas, particularmente nas representações sobre o papel da diáspora africana no continente, ainda prevalecem de modo particular na perpetuação de inúmeros estereótipos ligados às produções culturais africanas no continente, operando, ora num registro de folclorização, ora na sua desvalorização absoluta sob o estigma da barbárie e do atraso cultural. Bois Caïman remete exatamente a esta percepção corrente sobre o Haiti e seu processo de independência quase sempre obliterado nas grandes narrativas sobre as revoluções do século XVIII. Não bastasse isso, a reprodução de imagens feéricas, como aquelas que vemos retratadas no episódio de Paillant operam como formas de atualização de estruturas.

Em outras palavras, como Bois Caïman se inscreve no passado como narrativa mítica estruturante, uma série imensa de eventos atualizam esta estrutura, compondo um quadro que reitera imagens de barbárie e atraso permanentes aos quais são associadas as imagens internacionais do Haiti, bem como da própria imagem que os habitantes do país têm de si mesmos. Neste registro, a herança cultural africana no Haiti aparece como algo a ser esquecido e apagado. Logo, ainda que como mito originário do processo de independência, a cerimônia de Bois Caïman precisa ser renegada e olhada como uma mancha histórica tão desnecessária quanto o famoso “massacre da população branca”, ordenado em 1804 pelo então chefe revolucionário, Jean-Jacques Dessalines, como descreve C.L.R. James em seu magistral “Os Jacobinos Negros”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CÉLIUS, C. A. et al. Dossier: Haïti et l'Anthropologie. *Gradhiva: Revue d'anthropologie et de muséologie au Musée du quai Branly*, n. 1 (nouvelle série), 2005.
- CORTEN, A. *Diabolisation et Mal Politique: Haiti: misère, religion et politique*. Montréal, Paris: Les Éditions du CIDIHCA / Khartala, 2000.
- DAVIS, W. *A serpente e o arco-íris*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986
- DAYAN, J. *Haiti, History and the Gods*. Berkeley: University of California Press, 1995
- DEREN, M. *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*. New York: McPherson and Company, [1953] 1991.

DESMANGLES, L. G. *The Faces of the Gods: Vodou and Roman Catholicism in Haiti*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992.

DUBOIS, L. *Les Vengeurs du Nouveau Monde: Histoire de la Révolution Haïtienne*. Port au Prince: Les Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2009.

DALMASO, F. F. *A magia em Jacmel. Uma leitura crítica da literatura sobre Vodou haitiano à luz de uma experiência etnográfica*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional / UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

GEGGUS, D. *La cérémonie du Bois Caïman*. In: Hurbon, L. (ed.) *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)*. Paris: Karthala, 2000.

HOFFMANN, L.F. *Haïti: coulers, croyances, créole*. Port au Prince/Montréal: Ed. Henri Deschamps/Les Éditions du CIDIHCA, 1990.

HURBON, L. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

_____. *Le Barbare Imaginaire*. Port au Prince: Ed. Henri Deschamps, 1987b.

_____. (ed.). *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)*. Paris: Karthala, 2000.

_____. *Les mystères du vaudou*. Paris: Gallimard, 1993.

_____. *Pour une sociologie d'Haïti au XXIe siècle: La démocratie introuvable*. Paris: Karthala, 2001.

_____. *Religions et lien social: L'Église et l'État moderne en Haïti*. Paris: Les Éditions du CERF, 2004.

JAMES, C.L.R. *Os jacobinos negros*. São Paulo: Boitempo Editorial, [1938] 2000.

LAW, R. *La cérémonie du Bois Caïman et le “pacte de sang” dahoméen*. In: HURBON, L. (ed.). *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)*. Paris: Karthala, 2000.

MÉTRAUX, A. *Le Vaudou Haïtien*. Paris: Gallimard, [1958] 2003.

MINTZ, S. W., PRICE, R. *O nascimento da cultura afro-americana: Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Cândido Mendes, 2003.

NEIBURG, F. *Os intelectuais e a invenção do Peronismo*. São Paulo: Edusp, 1997.

SAHLINS, M. *Metáforas históricas e realidades míticas: Estruturas nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

VOGEL, A.; MELLO, M. A. S.; BARROS, J. F. P. *O Haiti não é aqui ou encontro e desencontro de duas tradições religiosas: o vodu e o candomblé*. In: BARROS, J. F. P. (org.). *Terapêuticas e Culturas*. Rio de Janeiro: UERJ, INTERCON, 1998.

NOTAS

1 Djab: a tradução literal da palavra em créole seria “diabo”, refere-se de um modo geral aos espíritos, neste caso específico, aos espíritos considerados malfazejos.

2 Loa ou, em créole, lwa é a designação dada às divindades e espíritos do vodu haitiano.

3 Ezili ou Erzulie é um dos loas mais cultuados no Haiti, divindade feminina normalmente sincretizada com Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (Freda) ou Nossa Senhora de Czestochowa (Dantò), e que por razões óbvias está associada aos atributos femininos: a maternidade e a sensualidade.

4 Designação comum dada aos feiticeiros. Dentro do vodu há uma tipologia que distingue as práticas dos sacerdotes em três vertentes diferentes, os que “trabalham” com “a mão direita” (main dwat), que atuam normalmente no terreno da cura dos males físicos e espirituais e na contra-feitiçaria, os que trabalham com a “mão esquerda” (main gauche), cuja atuação se restringe aos trabalhos de feitiçaria e ainda uma terceira categoria, que seriam aqueles que operariam “com as duas mãos”, (ak de main ou ak main dwat e main gauche). Os bokò (ou bokor) estão situados nestas duas últimas categorias posto que se proponham a atuar também no campo da feitiçaria.

5 Zumbi: uma das imagens mais difundidas e conhecidas internacionalmente sobre o Haiti, em virtude de sua difusão através do cinema norte americano, o zumbi é uma pessoa que teria retornado dos mortos, através de feitiçaria para servir como escravo de alguém que o adquira através de pagamento a um feiticeiro ou a este mesmo. Uma das principais etnografias realizadas no Haiti, o trabalho em etnobotânica de Wade Davis (1984), procurou explorar este fenômeno através da busca

dos compostos químicos que produziram um estado de catalepsia e posterior letargia, no qual, em função da ação das drogas, o

6 Designação dada à rede de chefias locais, base da sustentação do regime ditatorial de François Duvalier. A palavra tonton significa “tio” e macoute é uma espécie de bolsa feita em palha. Os tonton macoutes formavam uma extensa rede de chefias locais tradicionais, que foram convenientemente utilizados pelo regime ditatorial para estabelecer uma extensa rede de controle social e político, baseada em relações de patronagem e clientela entre as diversas instâncias de poder.

7 A palavra loup garrou costuma ser traduzida normalmente como “lobisomem”. Entretanto, no Haiti o termo não se relaciona diretamente com o fenômeno conhecido como licantrópia, que corresponde à transformação de homem em lobo – não há lobos ou grandes mamíferos no Haiti. Na verdade, segundo a literatura, trata-se de uma associação da licantrópia ou da possibilidade de transformação em animal dos integrantes de sociedades secretas, os Zobop ou Champwel, que seriam congregações de feiticeiros.

8 A Missão das Nações Unidas para Estabilização do Haiti (MINUSTAH) foi criada a partir da Resolução 1542 do Conselho de Segurança (CS) da Organização das Nações Unidas, no dia 1o de junho de 2004, recebendo desta um mandato forte em três áreas principais: provimento de segurança e de um ambiente estável, particularmente através do desarmamento dos grupos políticos armados estabelecidos nos bairros populares da capital do país e adjacências; apoio ao processo político e boa governança em preparação para futuras eleições; e, por fim, para exercer monitoramento e apresentação de relatórios sobre violações dos direitos humanos no país.

9 *Haiti en Marche*, vol. XXIII – No. 23, Mercredi 1er Juillet, 2009

10 O trabalho de Dalmaso (2009) explora os aspectos desta relação metafórico-metonímica entre o vodu e o próprio Haiti.

O Garimpo de ouro na sociedade *maroon* contemporânea no Suriname¹

Marjo de Theije*
Marieke Heemskerk**

RESUMO

Mineração de ouro em pequena escala é uma das principais atividades econômicas do Suriname. A maior parte do ouro é encontrada no território dos maroons no interior do país. O território ancestral dos Ndjuka, Aluku, Paamaka, Saamaka e Matawai tornaram-se parte de uma disputada área de mineração. Os maroons “alugam” seu território para forasteiros ou trabalham eles próprios com ouro, como donos de máquinas ou trabalhadores em equipes de outros mineiros. Em todo o território maroon o governo nacional fornece concessões a forasteiros, que podem ou não interferem no movimento das populações locais. A mineração ocasiona mudanças ambivalentes no interior. Esse desenvolvimento aumenta o número de questões que queremos sublinhar aqui. Qual é o impacto da chegada de mineiros estrangeiros na comunidade maroon? O envolvimento maroon na mineração contribui para a perda de sua identidade? Quais são os efeitos da participação direta e indireta na mineração de ouro para a cultura maroon?

Palavras-chave: Suriname. Mineração de ouro. Maroons.

Small scale gold mining in contemporary Suriname maroon society

Abstract

Small scale gold mining is one of the main economic activities in Suriname. Most of the gold is to be found in the territory of Maroons in the hinterland of the country. The ancestral grounds of the Ndyuka, Aluku, Paamaka, Saamaka and Matawai became part of a contested mining area. The Maroons “rent” their territory to outsiders or they work the gold themselves, as machine owners or as workers in the teams of other miners. In the entire Maroon territory, the national government provides concessions to outsiders, who may or may not interfere with the movement of the local population. The gold mining triggers ambivalent changes in the interior. This development raises a number of questions, which we highlight here. What is the impact of the arrival of many foreign gold miners in the Maroon community? Does the involvement of the Maroons in the gold mining contribute to the loss of their Maroon identity? And what are the effects of direct and indirect participation in gold mining for the Maroon culture?

Keywords: Suriname. Gold mining. Maroons.

* Marjo de Theije é professora associada no departamento de Antropologia Social e Cultural da UVA (Universidade de Amsterdã) e líder do projeto GOMIAM, financiado pelo Wotro (CoCooN) no CEDLA, ambos em Amsterdã. É Ph.D. em Ciências Sociais pela Universidade Utrecht (1999) e foi professora visitante na Universidade Federal de Pernambuco em 2001/2002. Trabalhou com religião (transnacional), movimentos sociais e imigração, no Brasil e no Suriname. O projeto GOMIAM tem como foco aspectos culturais, sociais, econômicos e ambientais da mineração em pequena escala na Amazônia. Email: marjo.de.theije@vu.nl

** Marieke Heemskerk é PhD em Antropologia pela Universidade da Flórida (2000), onde defendeu tese sobre os condutores socioeconômicos da mineração em pequena escala no Sella Creek. Desde 2003, trabalha como consultora independente no Suriname, onde fundou sua própria empresa de consultoria Social Solutions, em 2010. Suas áreas de especialização incluem desenvolvimento rural, mineração em pequena escala, saúde pública (HIV/AIDS e Malária) e educação. Além disso, realiza avaliações de impacto social para companhias de mineração. Email: mheemskerk@yahoo.com

INTRODUÇÃO

País vizinho do Brasil, o Suriname vem se tornando recentemente destino de grande número de migrantes do norte do país, principalmente dos estados do Maranhão e do Pará. Esses brasileiros trabalham principalmente no garimpo de ouro e atividades econômicas relacionadas, e começaram a chegar há cerca de vinte anos, após a chamada “guerra do interior” que paralisou grande parte do país entre 1986 e 1992. No início do século XXI, estimava-se em 40.000 o número de brasileiros envolvidos na mineração de ouro no Suriname, o que corresponde a quase 10% da população do país. O grande número de garimpeiros vindos do Brasil é motivo de medo de alguns e também de um ressentimento contra brasileiros, acusados de levar o ouro surinamês para fora do país (THEIJE, 2007)². O domínio dos imigrantes brasileiros na mineração do ouro em pequena escala é visível, e colabora para encobrir a dimensão da atividade para os grupos maroon. Neste artigo, buscamos apontar o importante papel do garimpo para essas populações.

Nas últimas duas décadas, a economia do interior do Suriname tem sido fortemente dominada pela mineração de ouro em pequena escala, de modo particular no sudeste do país, onde está localizado o “cinturão de rochas verdes” (*greenstone belt*)³, onde o minério é abundante (Figura 1). A região mineira é



Figura 1: Localização do cinturão de rochas verdes no Suriname.

ocupada por diversos grupos *maroon*, notadamente *Ndyuka*, *Aluku* e *Paamaka* e, em menor número, *Saamaka* e *Matawai* (Figura 2). Os *Paamaka*, *Matawai*, *Aluku* e *Ndyuka* arrendam suas terras a forasteiros ou as exploram como garimpeiros ou pequenos empreendedores na mineração de ouro. Em todo o território *maroon* o governo fornece concessões para pessoas de fora, que podem ou não interferir na mobilidade da população local.

A mineração de ouro gera transformações controversas e suscita uma série de questionamentos: o envolvimento dos *maroons* na atividade ocasionária a perda de sua identidade? Que influência(s) tem a chegada de garimpeiros estrangeiros nas comunidades *maroon*? Quais os efeitos para a cultura maroon da participação, direta e indireta, na mineração de ouro?

O SURINAME E A MINERAÇÃO DE OURO EM PEQUENA ESCALA

No Suriname, a mineração de ouro em pequena escala utiliza técnicas de prospecção e exploração bastante simples. As atividades são realizadas por uma força de trabalho com pouca qualificação e nenhum treinamento profissional, de modo amplamente informal e longe do alcance das instâncias de governo. A imagem romântica do garimpeiro solitário que, com sua bateia, recolhe pepitas de ouro em riachos é, entretanto, obsoleta. Mineiros modernos trabalham em grupos, utilizando o método hidráulico, com motores e bombas, para “afrouxar” o solo e lavar o ouro. Aqueles com mais recursos fazem uso de equipamentos pesados, como escavadeiras e tratores de esteira. Os garimpeiros brasileiros, que introduziram o método hidráulico na região no início da década de 1990, hoje representam cerca de três quartos da população de mineiros de ouro no Suriname. Os demais garimpeiros são, em sua maior parte, *Ndyuka*, *Paamaka* e *Matawai* e habitantes da cidade (não-*maroons*) que muitas vezes executam tarefas especializadas, como a de mecânico ou operador de escavadeira.

De acordo com a lei de mineração do Suriname, o ouro só pode ser explorado mediante concessão emitida pelo Ministério de Recursos Naturais (*Ministerie van Natuurlijke Hulpbronnen/NH*) e o Serviço Geológico de Mineração (*Geologisch Mijnbouwkundige Dienst/GMD*). A obtenção do documento, entretanto, implica no cumprimento de exigências legais (Suriname, 1986), e a maior parte das concessionárias regularizadas são não-*maroon*. Atualmente os direitos desse ‘donos’ de concessão

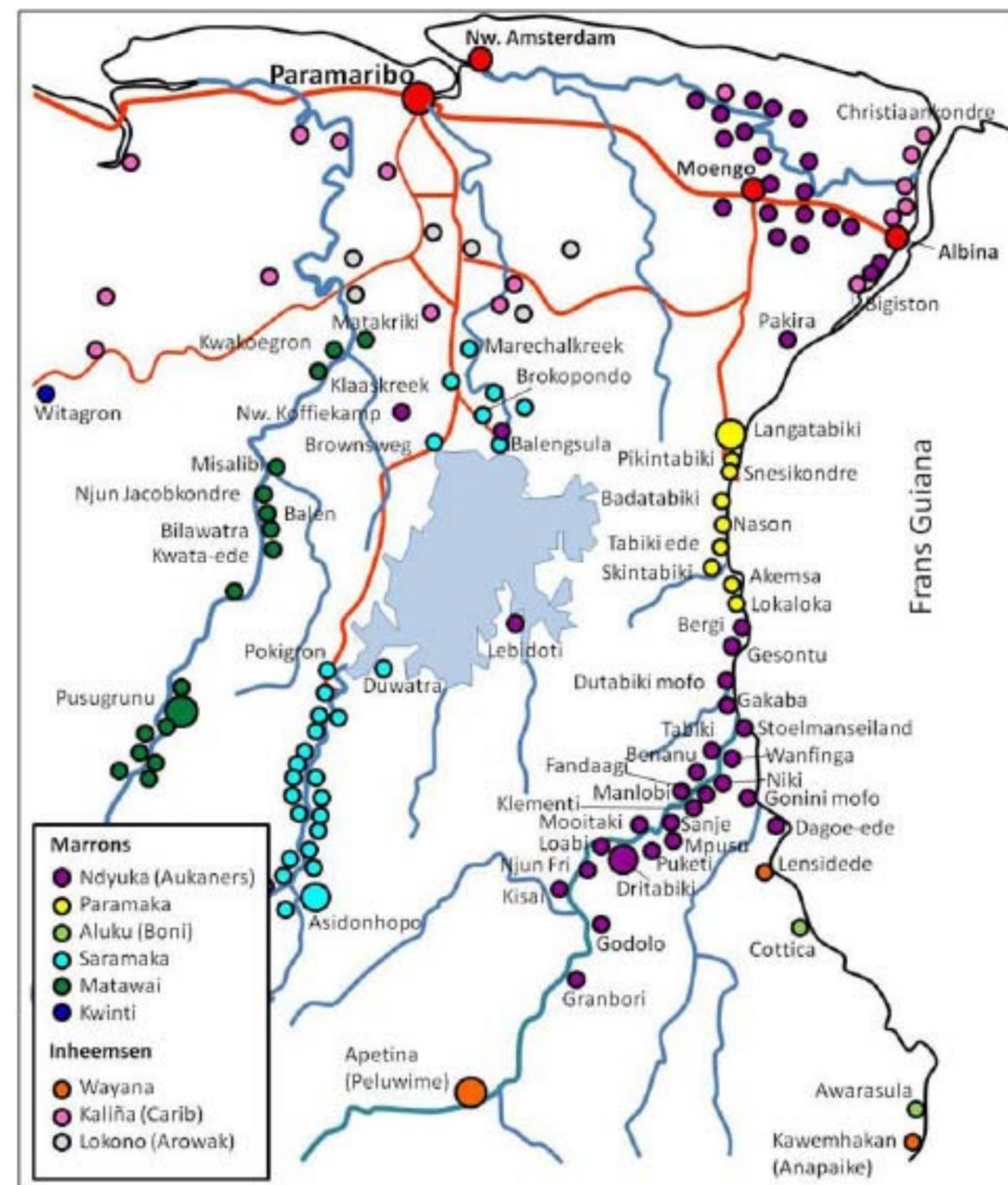


Figura 2: Os diferentes grupos de maroons e indígenas em torno da região do cinturão de rochas verdes (*Greenstone Belt*).

cobrem quase todas as áreas auríferas, ainda que, na prática, eles não sejam diretamente envolvidos na exploração. Geralmente as áreas são arrendadas para pequenos mineiros em troca de 10% da receita. Embora proibida por lei, essa prática é tolerada pelo governo - e em geral ignorada pelas ações da justiça e pela polícia⁴.

A mídia e a opinião pública posicionam-se, de maneira geral, contra os garimpeiros. Uma das principais preocupações relaciona-se ao uso de mercúrio; teme-se que esse mineral tóxico seja

absorvido pelo ecossistema e cause interferência na cadeia alimentar. Aponta-se também a decadência moral e o aumento da criminalidade, atribuídos aos bordéis situados no interior e entorno dos garimpos, nas chamadas “currutelas”. Não pode ser ignorado, por outro lado, o fato de que a mineração constitui a renda de milhares de surinameses, em especial *maroons* com pouca qualificação profissional e sem oportunidades de emprego na cidade. O trabalho no setor de ouro permite também que homens e mulheres sustentem suas famílias e juntem economias

para garantir o futuro. Não é exagero dizer que toda a economia do Suriname oriental está diretamente ligada à mineração de ouro, e que os *maroon* estão envolvidos no garimpo, direta ou indiretamente, pela receita gerada pela atividade. A sobrevivência de pequenos empresários como canoieiros, vendedores de combustível, comerciantes e vendedores ambulantes sujeita-se à demanda dos garimpeiros e da circulação dos rendimentos da mineração nas aldeias.

Não apenas os homens, mas também as mulheres *maroon* dependem do setor de ouro. Proprietárias de máquinas ou minas, comerciantes ambulantes, prostitutas, donas de bordéis, restaurantes ou hotéis no garimpo, muitas dessas mulheres vêm da cidade e são as principais responsáveis pelo sustento de suas famílias.

POR QUE OS MAROONS TRABALHAM NO GARIMPO?

Não é a primeira vez que o território dos *maroons* é invadido por estranhos. Há mais de um século a mineração de ouro é um importante fator econômico na vida dos *maroons*. Nas últimas décadas do século XIX, quando o governo colonial iniciou a exploração do ouro, os quilombolas foram indispensáveis no transporte de máquinas, materiais de construção, trabalhadores e suprimentos para o interior. Por serem os maiores conhecedores da floresta, os *maroons* eram capazes de se descolar entre corredeiras e rochas em rios e riachos (De Beet en Thoden van Velzen 1977; Bilby 1989; Thoden van Velzen 2003). Embora possuam esse conhecimento ainda hoje, enfrentam a concorrência dos índios Uaiana e Tirió e, sobretudo, dos brasileiros, conhecedores do ambiente da floresta amazônica. O transporte entre a cidade e os garimpos também foi parcialmente tomado pelas companhias aéreas *Blue Wing Airlines* e *Gum Air*, que oferecem voos regulares para as principais minas de ouro do interior.

Durante a corrida de ouro das últimas décadas do século XIX e das décadas seguintes, os *maroons* tiveram pouca participação direta no trabalho do garimpo. Na década de 1960, o antropólogo francês Jean-Marcel Hurault havia notado que os *Aluku* consideravam humilhante trabalhar para outras populações no setor de ouro. Sua atuação junto aos garimpeiros vindos de outras regiões⁵ limitava-se, assim, ao transporte e construção civil (Hurault 1965). Nenhum dos *Aluku* e *Ndyuka* que entrevistamos cresceu em garimpos. No máximo, quando crianças, acompanhavam familiares adultos a riachos próximos para batear ouro, atividade ocasional que complementava a renda familiar, mas não constituía sua base.

Hoje, contudo, o garimpo tornou-se a principal fonte de renda para muitas famílias *maroon*. O trabalho de mineração de ouro é pesado traz graves consequências à saúde. Além das muitas horas diárias de trabalho físico sob sol escaldante, os garimpeiros estão também expostos a acidentes e doenças como a malária. Ademais, a renda do garimpo é por natureza incerta: encontrar ou não ouro é sempre uma dúvida, assim como saber se os eventuais lucros compensarão os gastos. A localização dos garimpos nas profundezas da floresta, além disso, impõe aos garimpeiros longa permanência distante das famílias. Apesar de todas essas condições desfavoráveis, os campos de ouro têm atraído massivamente os *maroons* nos últimos dez ou quinze anos. O desenvolvimento do setor de ouro em pequena escala, assim como a participação dos *Ndyuka*, não pode ser dissociado da guerra civil no interior do país (1986-1992). Como resultado da guerra entre o comando da selva (“*junglecommando*”) e o exército nacional, o interior ficou desligado da cidade por muitos anos. A mineração ganhou importância entre os *maroons* sobretudo porque as atividades tradicionais geradoras de renda não podiam mais ser executadas. Além disso, os *junglecommandos* utilizavam a mineração como fonte de renda, no garimpo fluvial com mergulhadores nas balsas⁶ do rio Marowijne. Foi nesse período que, devido a sua experiência e conhecimento técnico avançado, os primeiros garimpeiros brasileiros foram levados para o Suriname. Milhares de novos garimpeiros chegariam logo em seguida, disseminando o uso de tecnologias e métodos de trabalho avançados, o que contribuiria para aumentar a eficiência e lucratividade da mineração de ouro de pequena escala nos anos seguintes à guerra no interior do país.

Outro efeito da guerra no interior foi o fato de praticamente uma geração inteira de *maroons* ter crescido sem educação formal. Quando o conflito eclodiu, jovens que freqüentavam escolas na cidade e passavam o período de férias no interior do país ficaram impossibilitados de retornar à capital e buscaram ocupação nos campos de ouro do interior, onde a maior parte das escolas fechou suas portas.⁷ Outros cruzaram a fronteira com a Guiana Francesa, passando a viver em campos de refugiados onde faltavam educação e trabalho no período que se seguiu ao conflito. A falta de escolaridade e o baixo conhecimento da língua holandesa pelos jovens *maroons* dificultaram o acesso a emprego em Paramaribo após o final da guerra.

Foi difícil para os *maroons* encontrarem seu espaço em uma sociedade urbanizada depois da guerra. O regime militar criou e disseminou uma imagem dos

maroons como primitivos e agressivos, o que lhes valeu uma posição marginal na cidade, em contraste com o interior, onde têm uma imagem positiva. Atualmente, os *maroons* residentes na cidade estão em processo de valorização de sua identidade étnica e cidadania. A localização das reservas de ouro do Suriname nos territórios ancestrais *maroon* favorece a consciência histórica e a autoconfiança desses homens e mulheres, que agora exigem sua parte na riqueza e prosperidade do Suriname.

OURO NA CULTURA MAROON CONTEMPORÂNEA

O trabalho no garimpo é bastante atraente: não são necessários diploma, conexões ou capital inicial, mas outros requisitos, como o direito consuetudinário da matrilinearidade à parte do território tribal, ou, de maneira mais ampla, o acesso ao território tradicional *maroon*. Além disso, o empreendedorismo no setor informal é valorizado na cultura *maroon* como expressão da liberdade e individualidade.

O trabalho nos campos de ouro e a presença de mineiros estrangeiros têm impacto na cultura *maroon*. O fato de trabalharem frequentemente com garimpeiros vindos do Brasil provoca a incorporação de diversos elementos culturais. A admiração pelo conhecimento dos brasileiros sobre o ouro e o fato de a cultura *maroon* ser adaptativa certamente têm papel importante. Muitos *maroons* falam um pouco do português do Brasil, apreciam seu futebol e a música “brega” paraense tocadas nos bares, assistem programação televisiva brasileira captada por antena parabólica e comem o que as cozinheiras brasileiras lhes preparam. Recentemente têm nascido crianças das relações amorosas entre *maroons* e brasileiros.

Nas localidades em que os campos de ouro ficam perto das aldeias *maroon*, por vezes surgem problemas - seja porque a mineração de ouro impede o caminho para as roças, seja porque as mulheres se sentem intimidadas por homens estranhos em seu ambiente. Não é incomum que, em um vilarejo ou grande área residencial, surjam discordâncias sobre a presença de garimpeiros no território, bem como sobre sua quantidade e as atividades que podem executar. O curso inferior do rio *Tapanahoni* é um exemplo de intensa resistência contra alguns bordéis localizados próximos à aldeia *Manlobi*. Algumas vezes há disputa sobre o dinheiro (ou ouro) que as autoridades locais cobram dos garimpeiros, mas que nem sempre é posto à disposição da comunidade. Na comunidade *Ndyuka* houve grande comoção

quando, em abril de 2009, o *gaanman* - a autoridade suprema do grupo étnico - Matodja Gazon buscou ajuda do governo para remover diversas embarcações de um empreendedor francês do rio *Ndyuka-kreek*. Esse rio é considerado um lugar sagrado, e nele são realizados importantes rituais tribais. A ira do *gaanman* foi grande quando descobriu que alguns *kabiten* - chefes de aldeia - tinham assinado um acordo com o empresário e recebido ouro em troca de sua cooperação. Desenham-se, com isso, os contornos da decadência das autoridades tradicionais nos grupos *maroon*. Este processo refletiu-se nas diversas reações ao garimpo, a partir das quais os *maroons* foram obrigados a pensar sobre os seus direitos consuetudinários e legais à terra e ligação com o território tradicional, a aldeia e o grupo familiar, fundamentais para a identidade *maroon*.

Nos vilarejos, o dinheiro desempenha um papel cada vez mais importante. Se por um lado homens que trabalham no garimpo ganham relativamente bem, por outro têm muito pouco tempo para investir em artesanato tradicional. Se anteriormente os homens confeccionavam elaborados trabalhos em talha para suas esposas, agora elas costumam ser presenteadas com joias e artigos de luxo da cidade. Se antes esperava-se que o homem abrisse uma clareira e construísse uma casa para sua esposa, hoje, devido ao trabalho nos campos de ouro, é possível que alguém seja contratado para o serviço. Além disso, roupas, materiais de construção e outros bens de consumo têm chegado aos vilarejos. Não se trata mais de uma cultura autossustentável.

Por outro lado, a mineração ajudou a cultura *maroon* a perpetuar sua existência no interior. O emprego nos campos de ouro faz com que muitos jovens *maroons* permaneçam em seu território, e tem atraído de volta ao interior muitos outros que cresceram na cidade. A disponibilidade de trabalho para os homens, tradicionalmente responsáveis pela família, contribui para a permanência de esposas e filhos nos territórios tradicionais. As mulheres são, agora mais do que nunca, as guardiãs da sobrevivência das comunidades *maroon*. Se por um lado elas acolhem as conveniências da vida moderna, por outro criam seus filhos dentro dos valores de sua cultura. Desta maneira garantem que a língua própria, o respeito pelos anciãos e autoridades tradicionais, as regras da vida de acordo com padrões tradicionais de gênero e os conhecimentos da floresta não sejam perdidos. Nos campos de ouro, são os homens que ensinam os valores *maroon* aos que vêm da cidade e, assim, a tradição torna-se relativamente flexível. Os *maroons* da cidade retornam ao interior

para conseguir ouro e aprender sobre seu próprio passado. No *Lawa* e no *Tapanahoni*, encontram-se, novamente, mais próximos de sua cultura tradicional.

CONCLUSÃO: A MINERAÇÃO FORTALECE A IDENTIDADE MAROON

A mineração de ouro em pequena escala representa mais um ganho para a cultura *maroon* do que uma ameaça, ao menos a curto prazo. Primeiramente, os empregos gerados pelo ouro no interior, direta ou indiretamente, fornecem sustento e permitem que mais pessoas vivam nos vilarejos. Além disso, incentivam o retorno de *maroons* da cidade para o interior. Em segundo lugar, esses empregos estão explicitamente ligados ao território dos *maroons*, onde, pelo menos de acordo com suas leis tradicionais e sua cultura, eles têm direitos. Desse modo, a consciência e a ligação dos *maroons* com seu território tradicional é fortalecida. Contribui para isso, possivelmente, o fato de haver mais contato com a cidade e de os *maroons* inseridos na mineração serem mais conscientes da importância dos direitos à terra. Com o uso de meios modernos, os *maroons* querem agora fazer valer seus direitos em seu território ancestral, tanto em casos maiores como o da ação levada à Corte Interamericana pelos *Saamaka*, quanto em pequenos como o do *gaanman* Gazon, que intimidou e expulsou os mineradores das águas sagradas do *Ndyuka-Kreek*. Esses casos trazem grandes mudanças, mas também fortalecem a identidade *maroon*, levando-a, inclusive, para aqueles que residem na cidade e haviam se afastado de suas raízes.

REFERÊNCIAS

BEET, Chris de, THODEN VAN VELZEN, H.U.E.. Bush Negro Prophetic Movements: Religions of Despair? *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, v. 133, n. 1, p. 100-135, 1977.

BILBY, Kenneth M. Divided Loyalties: Local Politics and the Play of States among the Aluku. *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids*, v. 63, n. 3-4, p. 143-173, 1989.

GUIMARÃES, Thiago. Ataque expõe focos isolados de tensão, afirma antropóloga. *Folha de São Paulo*, 29 dez. 2009.

HURAUULT, Jean. *La Vie Matérielle Des Noirs Réfugiés Boni Et Des Indiens Wayana Du Haut-Maroni (Guyane Française)*. Agriculture, Économie et Habitat. Paris : ORSTOM, 1965.

STIPRIAAN, Alex van, Polimé, Thomas (eds.). *Kunst van overleven*. Marroncultuur uit Suriname. Amsterdam: KIT Publishers, 2009.

THEIJE, Marjo de. De Brazilianen Stelen Al Ons Goud!. *OSO, Tijdschrift voor Surinamistiek en het Caraïbisch Gebied*, v. 26, n. 1, 2007, p. 81-99.

THEIJE, Marjo de. Análise: Insulamento Pesa Contra Brasileiros. *Folha de São Paulo*, 3 jan. 2010.

THODEN VAN VELZEN, H.U.E. *Een Koloniaal Drama*. De Grote Staking Van De Marron Vrachtvaarders, 1921. Amsterdam & Utrecht: Rozenberg Publishers & IBS, 2003.

NOTAS

1 Este artigo é uma versão adaptada do texto publicado no livro *Kunst van overleven, Marroncultuur uit Suriname* (Arte de sobreviver, cultura quilombola de Suriname), organizado por Alex van Stipriaan e Thomas Polimé, na ocasião da exposição do mesmo nome no *Tropenmuseum* em Amsterdam em 2009. A tradução é de Thiago Niemeyer, a quem as autoras agradecem.

2 Em 2009 ocorreu um confronto grave entre *maroons* e brasileiros em *Papatam* (Albina) (Ver GUIMARÃES, 2009 e DE THEIJE, 2010). Em geral, os migrantes e a população local convivem pacificamente.

3 Os cinturões de rochas verdes são uma presença geológica onde se encontra grande parte de depósitos minerais do mundo, principalmente de ouro. No Brasil, importantes áreas de exploração aurífera, por exemplo em Goiás e Minas Gerais.

4 Em 2008, a polícia de Suriname, em colaboração com o Exército e a Receita, realizou operações denominadas *Clean Sweep*, com o objetivo de combater a ilegalidade no garimpo. Donos de empresas do setor de mineração foram multados por sonegação (não comprovada) de impostos, e proprietários de estabelecimentos comerciais de origem chinesa, brasileira e surinamesa tiveram suas mercadorias confiscadas. Após tais operações, foram concedidos prazos para solicitação de licenças na capital do país. Menos de três anos depois (em 2011), o novo governo criou novas exigências para as áreas de garimpo e installou uma comissão para Ordenação do Setor de Ouro (OGS) com o objetivo de legalizar os garimpeiros, integra-los na economia formal e cobrar imposto de renda (<http://www.gov.sr/sr/kabinet-van-de-president/werkgroepen/ordening-goudsector.aspx>) Até esta data (2014), as medidas não geraram grandes repercussões para a maioria dos pequenos mineiros.

5 Os garimpeiros eram migrantes do Caribe, principalmente das ilhas Santa Lucia e Barbados, e em menor número, de Martinica e Guiana.

6 Uma balsa é uma embarcação sobre as quais são instalados os equipamentos de mineração (bombas, caixa).

7 Duas décadas depois do final da guerra, o sistema educacional não foi restaurado em todo o país.

Artefatos genealógicos e ancestralidade judaica no Suriname¹

Thiago de Niemeyer Matheus Loureiro*

RESUMO

O trabalho buscará analisar as “Stambomen” - literalmente “árvores genealógicas”- como ponto de partida para uma reflexão acerca da materialidade da ancestralidade e do parentesco nesse contexto etnográfico. Buscarei contemplar desde o processo de pesquisa (onderzoek) em arquivos ou com pessoas mais velhas, até processos de elaboração, “rascunho” e a forma final desses artefatos. Além disso, os próprios judeus guardam objetos e produzem distinções entre o que são ou não “arquivos”, de acordo com a natureza dos objetos e a forma como são organizados. De todo modo, os “documentos” e os “arquivos” (ambos artefatos específicos que buscarei apresentar no trabalho) que os contêm devem ser protegidos, dada a capacidade de determinadas informações de autorizarem ou desautorizarem parentelas ou contestar a judaicidade dos sujeitos. Nesse sentido, as informações contidas nesses artefatos são de certa forma parentesco em “estado bruto”, já que é possível relacionar pessoas que não tenham relação a partir apenas de pesquisa documental (onderzoek).

Palavras-chave: Suriname. Judaísmo. Genealogias. Ancestralidade.

Genealogical artifacts and Jewish ancestry in Suriname

ABSTRACT

Abstract: The following paper analyses the “stabomen” - literally genealogical trees - as a starting point to a reflection on the materiality of ancestry and kinship in this specific ethnographic context, investigating the making of these artifacts from the process of research (onderzoek) in archives or with elders to their elaboration and final form. In this context, people collect objects and make distinctions between what is or is not an “archive” according to the nature of their contents and their organization. “Documents” and “archives” must be protected, given the power of certain pieces of information to authorize or contest kinship ties and the Jewishness of specific subjects. The inscriptions in these artifacts are considered to be kinship in its “raw state”, since it is considered possible to relate people with no connection through archival research (onderzoek).

Keywords: Suriname. Judaism. Genealogies. Ancestry.

INTRODUÇÃO

Em 2009, em uma tentativa de reavivar o judaísmo no país, um rabino reformista, que passava uma temporada no Suriname, tentou fazer uma pesquisa nos arquivos da sinagoga, oferecendo àqueles com ascendência judaica a chance de se converterem ao judaísmo. Essa atitude escandalizou muitos membros da comunidade, não só os de inclinação mais ortodoxa. Embora a Sra. A tenha sido forte entusiasta da iniciativa do Rabino, orgulhando-se de ter sido “a primeira pessoa a levá-lo à Jodensavanne”², muitos outros judeus temiam que, no limite, todo o Suriname fosse elegível à conversão pelos critérios reformistas. Alguns judeus consideravam a medida “muito

extrema”, temendo que ocorresse uma conversão maciça à religião. Um senhor que se considera liberal disse temer que a “sinagoga ficasse como as igrejas pentecostais, cheia de gente desesperada”.

Um grande número de pessoas entende que parte dos surinameses tenha alguma ascendência judaica. Já ouvi de um interlocutor dizer que, “embora hoje ninguém nos dê importância, todo mundo tem algum sangue judeu... todo mundo é um pouco judeu nesse país”. Esse tipo de afirmação, que pretende mostrar o quão importantes são os judeus no Suriname e admite o compartilhamento de substância, não implica em dizer que todos podem reclamar ‘judaicidade’. Ser um “pouco

* Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/Museu Nacional/UFRJ e bolsista de pós-doutorado do PPGCSO/UFJF
Email: thiago.niemeyer@gmail.com

“judeu” e ter “algum sangue judeu” não equivalem a ser judeu. Se os critérios da *Hallakha*³ não são sempre usados como parâmetros para declarar quem é ou não judeu, o acesso e produção de “documentos” e “arquivos” para sustentar alegações de ancestralidade são absolutamente fundamentais. Se todos têm sangue judeu, nem todos dispõem dos meios ou interesse em sublinhar suas ligações a “ancestrais” tidos como mais ou menos importantes⁴.

No caso de meus interlocutores, os documentos que eles consultam e produzem autorizam ou desautorizam determinadas ancestralidades, firmam parentelas e fazem determinadas pessoas possíveis “judeus”. Os papéis fazem parentesco, a partir da ligação a um ancestral comum associada a afinidades pessoais e nomes de família. Algumas perguntas, no entanto, se impõem: qual é o caráter desses objetos que aproximam ou afastam pessoas (física ou idealmente), agregam diferentes temporalidades e ligam a pessoa ao passado fundante do país? Como são feitos? O artigo a seguir trata precisamente das agências e feitura desses artefatos documentais.

Para que tudo não soe deslocado, me alongando o mínimo possível: o Suriname, antiga colônia holandesa situada no norte da América do Sul, é possivelmente, usando de maneira livre a distinção de Evans-Pritchard, muito mais distante de nós estruturalmente do que ecologicamente. Não raro, a recente popularização do Brasil nos noticiários internacionais e o ingresso do Suriname na União de Nações Sul-Americanas - UNASUL fazia com que a mídia local se referisse ao país como “um gigante em nossas costas” aludindo a uma orientação que tem como referência geográfica a Europa, os EUA e o Caribe, do qual o país faz parte, assim como ao esforço que seria necessário para integrar-se à América do Sul.

Minha pesquisa foi conduzida em Paramaribo, capital do país, e onde viviam quase metade dos 492.829 habitantes recenseados em agosto de 2004⁵. Estima-se, hoje, contudo, que haja no país por volta de 530.000 pessoas. Do ponto de vista censitário, a maioria da população é de origem indiana, e começou a ser trazida em 1873, dez anos após o fim da escravidão, para substituir os escravos negros como “trabalhadores contratados” nas plantações em regime de certa forma análogo à servidão. Os afro-surinameses, descendentes de escravos libertos compõem o segundo maior grupo étnico, seguido pelos javanese (que chegaram ao país de forma parecida a dos indianos, especialmente depois da proibição da contratação destes em 1917), os *Maroons*, descendentes de escravos fugidos que

vivem, em sua maioria, fora da cidade e os ameríndios. Recentemente, houve um aporte grande de brasileiros, que em geral trabalham em atividades relacionadas ao garimpo, e de chineses, que em geral se estabelecem ou trabalham em diversos tipos de empreendimentos comerciais: normalmente mercados e restaurantes.

Dentro desse horizonte, a população judaica é composta por um número estimado de 200 a 300 habitantes, que representam um percentual desprezível em termos censitários. Em minha primeira visita procurei o departamento de estatística para obter dados oficiais (além da folha do censo) e perguntei a um dos funcionários como tratavam os judeus. Segundo ele, aqueles que identificam judaísmo como religião são enquadrados pelo departamento surinamês de estatística, na categoria “outras religiões”, subitem “judaísmo” (junto com “Testemunha de Jeová”, “Winti”⁶ e “Javanismo”, além de um campo para que se especifique outra possível opção religiosa). Na categoria “etnicidade”, aos que se identificam “judeus” é sugerido que se escolha outra categoria (caso contrário, o recenseador marca, também, “outros”). Meus interlocutores, que responderam ao último censo, se declararam “branco”, “herança mista”, “chinês”, “português” e “judeu”, os dois últimos enquadrados na rubrica “outros”.

A autoidentificação “português” não é contingente, como buscarei mostrar nas páginas que seguem. Grande parte dos judeus do país descende de uma elite de plantadores escravocratas portugueses, que se fixou no interior do Suriname século XVII, após serem expulsos do Recife pelos portugueses. O território concedido pela coroa inglesa (o Suriname era, então, colônia britânica) onde os judeus se estabeleceram ficou conhecido como *Jodensavanne* (literalmente, “savana judaica”), e tem a mais alta importância na forma como os judeus entendem o passado e sua relação com os ancestrais. O lugar começou a ser ocupado no final do século XVII e foi sendo gradualmente abandonado, por razões diversas, a partir do final do século XVIII, até que em meados do século XIX apenas seus cemitérios estavam em atividade. A imagem que os judeus fazem de si é a de remanescentes de uma elite colonial. Embora haja famílias *sefarditas*⁷ (judeus originários de Portugal e Espanha) e *asquenazitas*⁸ (oriundos da Europa central e oriental), a herança portuguesa é em geral ressaltada como sendo mais prestigiosa. Há uma longa história de conflitos entre a comunidade portuguesa sefardita e a comunidade alto-germânica asquenazita. Desde 2004, contudo, as duas comunidades se uniram oficialmente sob o nome de “Comunidade Judaica do Suriname” (*Surinaamse Joodse Gemeente*)

congregando na antiga sinagoga alto-germânica.

A antiga sinagoga portuguesa abriga hoje uma loja de computadores, e o dinheiro do aluguel é utilizado para manter o funcionamento da sinagoga ativa. Ainda há tensões latentes entre judeus das duas origens, assim como aqueles de tendência mais ortodoxa e os de inclinação liberal (trata-se de uma denominação, oficialmente, liberal). Embora se fale uma miríade de línguas no Suriname (indianos e javanese tendem a falar sua própria língua em casa, a língua franca é o *Sranan Tongo*⁹, há uma série de línguas maroon no interior e a língua oficial é holandês, além de o inglês ser normalmente dominado por aqueles que frequentaram a escola até, pelo menos, o fim do ensino fundamental), o idioma utilizado nas residências judaicas é, invariavelmente, o holandês. Alguns judeus afirmam não falar o *Sranan Tongo* - embora o façam em interações cotidianas, especialmente com chineses, brasileiros ou pessoas vindas do interior (*binnenland*) e que não dominam a língua holandesa - e os jovens tendem a usar a língua crioula na rua, em outros círculos sociais.

A aceitação de que apenas parte de sua família seja judaica, com a adoção dos costumes liberais, faz com que muitos judeus identifiquem seus parentes como chineses, crioulos, indianos, etc., e não é incomum que filhos de mães cristãs ou muçulmanas frequentem a sinagoga. Resumindo uma discussão bastante longa, a falta de mulheres brancas no mercado matrimonial ao longo do século XX (culminando com a descolonização em 1975) aumentou a permissividade com relação ao casamento entre judeus “brancos” e membros de outros grupos étnicos. Hoje em dia, uma parte muito pequena da comunidade se identifica como branca, em geral os mais velhos, retornados depois de trabalhar a vida inteira na Holanda.

Meus interlocutores eram judeus residentes da capital (um ou outro viviam em outras cidades ou distritos, mas visitavam a capital com frequência), alguns retornados ao país após trabalhar a vida toda na Holanda, outros residentes no Suriname desde que nasceram, ou retornados após uma experiência migratória considerada “frustrada”. Dentre os mais velhos, que vivenciaram a descolonização em 1975, alguns optaram por permanecer e se tornaram cidadãos do novo país, enquanto outros entenderam que a melhor decisão seria abandonar o então território e viver na antiga metrópole. Alguns eram muito jovens à época da descolonização, e a decisão foi tomada à sua revelia: dessa forma, há casos de irmãos mais velhos que optaram por abandonar o país - ou eram escolhidos por seus familiares -

enquanto os mais jovens ficavam. Muitos viveram também nas Antilhas, nos Estados Unidos e em outros países, e diziam passar o máximo de tempo possível no Suriname, uma vez tendo se estabelecido suficientemente em seu novo destino a ponto de visitar o país com frequência. O fluxo migratório prosseguiu durante a década de 1980, culminando na guerra civil que assolou o interior do país entre 1986 e 1992.

As profissões de meus interlocutores são as mais variadas: empreendedores de portes diversos - desde pequenos armazéns de roupas, lojas de reparo de colchões, pequenas e grandes importadoras - médicos, enfermeiras, motoristas de táxi, funcionários públicos, etc. É comum que se exerça mais de uma atividade: alguns judeus são senhorios de casas que herdaram de seus familiares, trabalhando em outras atividades para complementar a renda. Muitos dos mais jovens são estudantes; fazem-se planos de que alguns façam curso superior no exterior (especialmente na Holanda), a partir de financiamento dos pais ou de uma rede de solidariedade mais ampla. Outros têm cidadania holandesa, fruto de escolhas feitas por sua família no passado. Alguns concluíram a escola na Holanda e optaram por retornar ao país, para abrir um negócio, fugir do alto custo de vida, ou simplesmente fugir do “frio” e das excessivas preocupações da antiga metrópole. É comum ouvir o ditado: “melhor viver no Suriname, do que debaixo do gelo na Holanda!” (*Liever wonen in Suriname dan in Nederland op het ijs/moro betre libi in sranang, dan go libi tap a ijs in tata*)

Acompanhar o percurso e a forma como esses objetos são produzidos é fundamental para entender não apenas a forma como são feitos, como as relações que produzem. O fato de minha anfitriã ter um gosto especial pelo passado judaico foi de grande valia. Além de frequentar regularmente os eventos da comunidade, não raro passava horas produzindo rascunhos de listas genealógicas e digitalizando documentos. Em diversas ocasiões, pude ajudá-la a traduzir as inscrições em português presentes nas lápides dos cemitérios de *Jodensavanne* ou no cemitério sefardita da cidade. Sua principal ocupação é a de guia turística, organizando passeios às ruínas judaicas e à sinagoga do centro histórico. Ela está constantemente produzindo textos e anotações relativas aos “monumentos” e, quando eu cheguei pela primeira vez em sua casa, pediu que eu a ajudasse com alguns textos em português sobre os judeus no Recife, para que ela pudesse elaborar melhor suas visitas guiadas.

Annemarie Mol sugere que instrumentos e práticas “declaram”¹⁰ a existência de objetos. Em uma rede¹¹, nos deparamos com uma multiplicidade

de “determinações” e traduções ontológicas. Toda realidade tomada como “dada” ou “natural” pode ser rastreada até sua produção, formada por uma cadeia de processos de “hibridização” e “tradução”. Trata-se, assim, de admitir que as formas instituídas sejam antes “determinadas” do que já dadas, e buscar descrever a materialidade concreta de sua composição. O uso do termo “declarar” [to enact] não é contingente. Em “o Corpo Múltiplo”, Annemarie Mol opta por abandonar o termo “performance”, em favor de “um termo comprometido com um menor número de agendas”. Para ela, a solução era buscar uma palavra nova, que ressoasse com menos questões exploradas no passado. Falar de “determinação é um afastamento de outra forma de falar sobre os objetos, aquela em que a ideia de ‘construção’ tem lugar proeminente”. Escapar do “construtivismo” é importante, pois, segundo ela, é preciso dotar os objetos não só de um passado “contestado e acidental”, mas de “um presente complexo, onde suas identidades são frágeis e podem variar de acordo com o lugar”. (MOL, 2002, p. 41, 43)

Como e por que determinados artefatos incorporam formas específicas de conhecimento? Quais são as práticas que dotam esses objetos de uma agência capaz de determinar o passado, testemunhar sobre famílias e explicar comportamentos de pessoas? Por que as listas genealógicas são tão centrais? De que forma se intervêm nos arquivos para que deles se extraíam genealogias? Por que os nomes têm uma importância tão destacada? Qual é a relação entre pessoa, família e nome? Essas são algumas das perguntas que se impõem aqui.

Ao construir uma árvore (*stamboom*), o procedimento é bastante parecido; os primeiros ancestrais estão memorizados (*committed to memory*) enquanto os próximos necessitam do uso de árvores já feitas por seus avôs ou bisavôs. Supõe-se, contudo, que há uma série de ingenuidades a serem corrigidas nas antigas árvores, de modo que estas funcionam, via de regra, como pontos de partida (algumas famílias, menos interessadas no *onderzoek* [pesquisa] genealógico, simplesmente atualizam as antigas árvores). Os arquivos da sinagoga são considerados particularmente importantes, por poderem revelar possíveis laços de parentesco. A pouca disponibilidade em pesquisá-los, entretanto, faz com que se busque informação no “Arquivo Nacional do Suriname” e no “Arquivo Judaico de Haia” (na Holanda), entre outros.

Interessa, primordialmente, quem foi seu pai, o pai de seu pai, e assim por diante. Embora as mulheres apareçam nas genealogias, as ancestrais têm importância bastante reduzida se comparadas

aos homens. Uma das razões, segundo alguns de meus interlocutores, é que “as mulheres não passam o nome”. Nesse sentido, não só sua ancestral não é exatamente ‘da sua família’, como seria absolutamente improdutivo buscar por pessoas que não deixam evidências para a geração seguinte. Os ancestrais homens são mais valorizados, ademais, por protagonizarem histórias, terem sido os donos de plantações, figuras importantes, etc.

Há um trabalho constante em fazer e refazer a árvore, consertando detalhes e adicionando, eventualmente, parentes colaterais ou mulheres; muitas delas são rascunhadas em cartolina ou grandes folhas de papel (em geral a lápis) e depois digitalizadas. Esse processo de digitalização é, obviamente, novo. Os arquivos da mãe de minha anfitriã dispunham de diversas genealogias datilografadas. Parece-me, contudo, que uma vez feito um esboço, o documento deve ser, de alguma maneira, formalizado. O importante é que a genealogia impressa e não a manuscrita é aquela que vai ser apresentada a estranhos, caso necessário.

Nessas genealogias digitalizadas, assim como nas datilografadas que encontrei nos arquivos da mãe de minha anfitriã, dados utilizados somente como referências tendem a ser removidos. Refiro-me a todo tipo de inscrição que não se faça visível no desenho final da árvore: parentes que são utilizados apenas como referência para facilitar a localização de outros ancestrais, troncos de parentesco colateral que acabam em linhas indefinidas, rasuras, datas duvidosas, etc. Esses dados, contudo, integram o conjunto de “complexidades” excluídas desses artefatos. Não se trata de uma irrelevância em princípio, mas do fato de que um texto “não pode fazer tudo ao mesmo tempo ou dizer tudo”. (Mol, 1999; Law, 2002, p. 6)

Há também a possibilidade de criar versões resumidas do *Stembom*. A mais comum é aquela em que o nome do seu ancestral mais antigo é colocado no começo e é traçada uma linha que leva até você. Essa é a mais resumida das formas genealógicas, em que não há espaço para irmãos, irmãs, tios, tias ou mesmo mães e avós. Apenas uma pessoa é relacionada por geração e só é possível que esta seja uma mulher caso seja a última (no caso, a mais recente). Minha anfitriã utilizava essa forma resumida em sua vista guiada à Jodensavanne, no intuito de mostrar aos turistas o túmulo de alguns de seus ancestrais. Para ela, seria mais fácil visualizar a ascendência, já que olhos menos treinados tendem a se perder em meio a árvores um pouco maiores. Nesse caso, esse formato tinha caráter, sobretudo, didático.

Há listas disponíveis de homens que chegaram, ao longo dos séculos, para construir o hospital, trabalhar na milícia judaica ou simplesmente buscar uma vida de maior liberdade religiosa e oportunidades em *Jodensavanne* ou já em Paramaribo. Muitos destes, por vezes, possuem o mesmo sobrenome dessa ou daquela pessoa e não é incomum que haja certo esforço em ligá-lo a você. Ainda que alguns não tenham chegado para fazer trabalhos considerados prestigiosos, eles atestam antiguidade, e essa relação de tocar de alguma forma o passado, fazê-lo visível e vivenciá-lo parece ser sempre prazerosa. É possível, muitas vezes, encontrar a partir deles pistas que levem aos seus ancestrais mais antigos, já que nem todos descendem dos primeiros moradores de *Jodensavanne*. Com o advento da internet, a troca de dados genealógicos tornou-se mais intensa. A “Sociedade Genealógica do Suriname” temporariamente envia um newsletter contendo informações sobre atividades e dúvidas de usuários, que em geral dizem respeito a seus antepassados¹².

A precisão é uma qualidade sempre aventada como necessária na produção de uma genealogia. Muitas não são levadas a sério, já que, para montar uma boa genealogia, é necessário ser um bom *onderzoeker*. Este se assemelha, em alguns aspectos, ao bom historiador, exceto pelo fato de que, via de regra, já sabe o que procura. Deve ser “minucioso, não se deixar levar por falsas pistas, ter paciência para encontrar informações valiosas perdidas em meio a centenas de informações irrelevantes e, saber onde estão os dados relevantes na montagem de uma genealogia.” Posteriormente, há todo o trabalho de conectar essas informações, de modo a dotá-las de sentido. É preciso que se tenha paciência, já que, como me explicaria minha anfitriã: “muitas vezes se encontra um lapso de 40 ou 50 anos e este, dada a pouca expectativa de vida das mulheres e o hábito dos viúvos em se casarem de novo, não representa um número definido de gerações”. Preencher esses espaços é essencial; se não há nada entre eles, a quantidade de homônimos pode criar um ponto “questionável” na genealogia que está sendo feita. Enfim, muitas vezes, a criação e manutenção de material genealógico é o trabalho de uma vida. Além disso, muito poucos conseguem, de fato, preencher as genealogias de tal forma que não haja espaços entre esse ou aquele ancestral. É, de fato, como me diria um interlocutor, um “craft”, já que, “ao invés de ourivesaria ou carpintaria (...) trata-se de buscar dados em arquivos”.

A confecção desses objetos procura condensar todo tipo de evidência que possa ligar a pessoa ao ancestral: estes não são o ancestral, mas antes a prova de determinada ancestralidade como os Churinga

analisados por Lévi-Strauss em “O Pensamento Selvagem”¹³. São, em geral, produzidos a partir de papéis, consultas aos mais velhos, intervenções em arquivos, etc. São na maior parte das vezes feitas pela própria pessoa, para seu uso e de seus descendentes diretos (filhos e netos) que, quando mais velhos, podem vir a enriquecer, corrigir ou adicionar informações ao *Stamboom*. Embora a noção de reencarnação seja estranha aos judeus, a ideia de que as famílias têm características mais ou menos definidas ao longo dos séculos é bastante difundida. Estas características, atribuídas tanto ao sangue quanto ao processo de socialização, derivam dos primeiros ancestrais, que em geral são quase arquétipos dos tipos de comportamento atribuídos às famílias. Menciona-se, ocasionalmente, o fato de o espírito viver “através das gerações”. Qualquer tentativa de comparação com reencarnação, no entanto, é imediatamente rechaçada e a maior parte das explicações tendem a equiparar espírito e sangue: ele passa de geração para geração. O espírito de um ancestral sobrevive a seu corpo físico e está presente em todos (e não apenas um) de seus descendentes.

TRABALHO EM ANDAMENTO

“Posso passar a noite inteira fazendo esses rascunhos!”

No prefácio de “Complexities”, Annemarie Mol e John Law opõem aos “sistemas classificatórios” um formato a que chamam “lista”. A “lista” não implica em uma única forma de ordenar o que nela está incluso, e se opõe aos “sistemas classificatórios” na medida em que não pressupõe um mundo único e conformável por um modo específico de ordem. A lista é “não sistemática, alerta, sensível a estímulos, mas aberta para surpresas”. O exemplo mobilizado pelos autores propõe a taxonomia zoológica como sistema classificatório em oposição à lista heteronímia que Foucault toma de empréstimo de Borges no prefácio à “Ordem das Coisas”¹⁴. Esse formato pode ajudar a pensar a multiplicidade de objetos com os quais me deparei em campo. As *stambomen* (árvores genealógicas), em especial, assim como as genealogias, possuíam um formato notadamente aberto. O processo de *onderzoek* completaria gradativamente esses artefatos, acrescentando ou removendo inscrições. Muitos deles eram herdados, de modo que uma pequena reparação, para aqueles não muito interessados em produzir esse conhecimento, bastava. Recebe-se o documento de um familiar, muitas vezes alguém que morre e, logo, não é mais capaz de inscrever nele registros; espera-se que aqueles que

recebem o documento pronto mantenham em dia os nascimentos, casamentos, etc. A temporalidade desses objetos, para aqueles com maior interesse, não é inquestionável: o trabalho de pesquisa trata, justamente, de inscrever dados no passado que, por definição nativa, são mais difíceis de ser encontrados. Aí reside a prática de *onderzoek*, uma espécie de pesquisa, mas não só: fazer *onderzoek* é pesquisar, mas também estampar “descobertas” (ontdekken) em cartolinas, escrevê-las em cadernos ou imprimi-las com auxílio de computadores. O trabalho é colaborativo por princípio, mas também de formas pouco usuais: pode-se encontrar outro documento e apenas completá-lo. É possível ser acusado de roubar o *onderzoek* de alguém, mas quando as descobertas dizem respeito à sua família-nome, o “nome” ou “sangue” conferem autoridade para que esse “roubo” não cause muito mais do que um mal estar no “pesquisador”: apropriar-se das “descobertas” se torna legítimo, já que se trata de sua família. De todo modo, quando se descobre algo acerca de uma família ou pessoa da qual não se gosta, não se revela essa informação a não ser que seja desabonadora - e quando esse é o caso, pode-se contar a famílias e pessoas próximas. No entanto, mesmo que se trate de desafetos, quando se descobrem informações que desautorizam determinadas ancestralidades de outras pessoas ou famílias, a tendência é não revelá-las publicamente. Penso que há um medo de que as outras famílias disponham do mesmo tipo de informações sobre você (da qual nem mesmo você sabe), criando um ambiente tácito de trégua. Enquanto roddel¹⁵, no entanto, essas informações circulam das mais variadas formas. É comum ouvir frases do tipo “Fred diz ser descendente de Abraham D¹⁶, mas, em minhas pesquisas em Haia¹⁷, descobri que não é, como eu suspeitava. Claro que não vou falar isso em público... Não quero humilhá-lo. Nem vou contar isso a ele, até porque ele é uma boa pessoa”.

Escondem-se os “arquivos” pessoais, dessa forma, para evitar que se roube seu *onderzoek* e suas informações genealógicas. Espera-se um pedido gracioso pelo acesso à informação: deve-se contar com boas relações, também, com aquele que dispõe do “arquivo”. Esse é restrito, de toda forma: parte de seu “arquivo” pode ser consultável, parte não. Quando o interesse na consulta aos dados é para a criação de algo “comercializável” (um livro, por exemplo), espera-se que alguma contribuição financeira seja feita, em geral apenas no caso de o projeto se concretizar - caso se abandone a escrita do livro, não há necessidade de pagamento. Esse caso é mais comum com pesquisadores estrangeiros do que com pesquisas de interesse genealógico. No meu caso, algumas pessoas permitiram acesso

pleno ao seu material: deixavam claro, contudo, que o faziam porque meu interesse não podia ser “maligno”. Como alguém que está fora do universo de possibilidade de quem pode reclamar essa ou aquela ancestralidade, meu interesse era diferente daquele dos demais membros da comunidade, embora eu estivesse, também, fazendo meu próprio *onderzoek*.

Voltando às genealogias, estas são sempre “um trabalho em andamento”, como me disse uma interlocutora. Embora se possa reclamar uma espécie de autoria - a pessoa que desenha a árvore diz, em geral, que essa é “a árvore que eu fiz” -, assim como a “lista (...) ela se mantém aberta (...) no sentido de que reconhece sua incompletude. Se alguém aparecer com algo para adicionar à lista, algo que emergja como importante, isso pode, de fato, ser adicionado a ela” (MOL, LAW, 2002, p. 14). Não é possível dar um ponto final à lista, a não ser que a família “acabe” (acabar aqui no sentido de não haver descendentes vivos que carreguem o nome, ou se interessem por reclamá-lo). Ainda assim, segundo uma interlocutora, “você pode ir com a *stamboom* sempre para trás, mas tem que ser muito bom nisso e ter sorte. Eu quero descobrir qual era o nome C antes da inquirição”. Dessa forma, nem mesmo o fim da família acaba com a possibilidade “de direito” de produzir genealogias: a parte considerada mais interessante do trabalho é justamente “descobrir ancestrais mais e mais antigos” - ela é vista como ‘infinita’ no sentido de o quanto se pode regredir. As genealogias são criadas por meus interlocutores a partir das inscrições mais diversas: pesquisa em arquivos, memórias, livros, informações dos mais velhos e toda sorte de material que se considera como possivelmente útil para quem busca informações sobre “família” e “ancestrais”. Raramente se começa sua própria genealogia: é mais cômodo utilizar aquelas feitas por parentes, acrescentando as inscrições necessárias à sua ligação com o ancestral ou revendo possíveis “erros”. Ao se elaborar uma *stamboom*, é comum ligar para um parente próximo (com o qual se tenha boa relação) e fazer as adaptações necessárias. Se o parente compartilha do mesmo avô, o primeiro passo é “dar mais atenção” às gerações mais novas, especificamente, pai/mãe, ego e seus filhos/filhas. Para que a árvore não se torne muito grande, é comum não se detalhar casamentos de tios e tias, nem incluir primos em primeiro grau. Além disso, as genealogias ficam guardadas muito tempo, de modo que gerações mais recentes e certos casamentos não estão registrados.

Gostaria de destacar outras questões implícitas na

produção desses artefatos: a mobilização de pessoas, práticas e objetos em todos os estágios do processo de feitura de uma genealogia e as possibilidades implicadas na produção dos “rascunhos” (inscrições que contêm dados que não comporão a parte visível da forma final do artefato). Olivia Cunha oferece subsídios mais específicos para que acompanemos as apropriações ontológicas dos artefatos textuais chamando a atenção para “a primazia do que chamamos ‘dado’, ‘informação’, ‘registro’, ‘evidência’ e ‘fonte’ - conhecimentos que objetos textuais guardados em arquivos supostamente contêm - frente aos suportes tácteis nos quais circulam e a partir dos quais podemos apreendê-los” (CUNHA, prelo, p. 4). Enfim, encontrar uma solução metodológica que consiga tratar o que se impõe como ‘forma’ e ‘conteúdo’ - e tudo o que encerram - de modo que estes não resvaluem em um dualismo indesejado (cf. Cunha, Prelo1). Até que cheguem à sua forma “final”, uma genealogia passa por transformações materiais e traduções ontológicas diversas: papéis são rabiscados e jogados fora, canetas ou lápis são preferidos por questões diversas e determinadas inscrições são declaradas irrelevantes. Se o rascunho não se encontra na forma “estável” de um artefato textual, certamente sua ‘ausência’ se dá de maneira diferente daquela de uma ‘ausência’ de fato. Opera, nesse tipo de caso, um registro transversal de presença-ausência.

Penso que não seja possível ignorar que as mais diversas inscrições componham e sejam removidas, pelas mais variadas razões, uma *stamboom* antes de seu formato considerado “final”. Em “*The Network Inside Out*”, Annelise Riles produz uma etnografia sobre as práticas documentais das delegadas fijianas na preparação para o “Quinto Congresso das Nações Unidas para a Mulher” em Pequim, em 1995. Uma questão importante na elaboração dos “documentos” era a obtenção de um texto ideal, ou “limpo”. Como fazê-lo, contudo, com a quantidade de delegadas e sua diversidade de opiniões sobre o que deveria ser seu conteúdo? Uma das formas examinadas pela autora é o uso de “colchetes”. Quando usados em ‘rascunhos’, unem “todas as alternativas possíveis de formulação em um documento longo e confuso”: qualquer delegado pode adicionar qualquer coisa a um documento, contanto que o faça entre colchetes (RILES, 2001, p. 84). O espaço entre os colchetes é o da falta de consenso e da discordância tornando, na maior parte das vezes, suas inscrições ilegíveis, já que condensam formulações de diversos delegados. Um documento “acabado” é aquele em que os colchetes são removidos, e o texto tornado “limpo”. “Remover os colchetes” (*lifting the [square] brackets*) cria a versão final dos documentos, de maneira que “a forma gera consenso onde a doutrina e o

conteúdo nunca o fariam”. Qual é o estatuto das inscrições feitas como “rascunhos” no artefato em sua forma final? Se não estão ‘presentes’ na forma visível de um “documento”, certamente sua ‘ausência’ não é da mesma ordem de uma inscrição nunca “rascunhada” (*drafted*): em algum momento, por alguma razão, ela foi relevante a ponto de ser inscrita ou aventada como possibilidade. Se não há uma resposta precisa para a pergunta, penso que se pode acompanhar o modo como os “rascunhos” compõem as genealogias ao longo de seu processo de produção adotando uma perspectiva estritamente praxiológica.

As genealogias são inscritas de inúmeras maneiras até a forma considerada “ideal” emergir. “Cada um tem um tipo preferido de rascunho [*draft*], mas eu prefiro o lápis e a cartolina”. A razão para a preferência das folhas de cartolina era que seu tamanho comportava anotações a lápis, que seriam posteriormente “limpas”, antes de o *stamboom* ter uma forma “pronta”. É possível traçar setas e marcadores que devem chamar a atenção para detalhes que não se deve esquecer: profissão, morte prematura, necessidade de revisão de datas de nascimento, nome do cônjuge, remeter a outra lista, etc. Pode-se, contudo, anotar quase qualquer coisa nesses papéis. Um amigo, quando tinha um compromisso “sempre anotava no canto da folha (...). Se você me deixar eu passo a noite fazendo isso, então eu coloco minha agenda nos rascunhos”. Um senhor viria a me dizer que:

O rascunho é só pra mim, então eu ponho telefones importantes...às vezes alguém sabe de alguma coisa, eu faço uma seta e ponho o número [de telefone] da casa da pessoa [que pode ter alguma informação relevante]. Olha, não tem muita ordem não! Essa coisa de telefone celular de agora... Às vezes eu fico distraído olhando os papéis e desenhando a árvore na minha folha (...) como eu estou sempre com ele no bolso, eu deixo o telefone da pizza escrito a lápis, principalmente no final de semana [rindo bastante, mas fazendo questão de destacar que aquilo ‘era verdade’].

Os rascunhos permitem também que “se imagine sobre os ancestrais”. Outro interlocutor, que disse também usar o método de folhas grandes (não necessariamente cartolina), destacou que enquanto desenhava a árvore e fazia as marcações a serem apagadas em cores diferentes (ele não mencionou o uso de lápis) gostava de se sentar em frente à folha aberta na parede, disposta como um cartaz, e “investigar”:

(...) fico pensando onde procurar mais sobre aquele ramo da família (...) com quem ele pode ter casado? De onde ele veio? Você tem que tentar imaginar

como seria naquele tempo. E um enigma: não dá pra ir a todos os arquivos (...) Se eu tenho uma boa relação com essa ou aquela família, como é o caso dos C, peço algumas informações, ou se posso dar uma olhada nas stembomen deles. Mas às vezes passam anos e você não descobre de onde veio aquele ancestral (...) é como resolver um crime.

E preciso saber quando as famílias chegaram ao país. E considerada absoluta perda de tempo “procurar por casamentos entre C e S, sendo que os S chegaram aqui em 1783”. O interlocutor adicionou que, caso se conheça as relações entre famílias hoje, é possível “investigar” melhor o passado. Algumas famílias historicamente teriam tido boas relações, e caso não se saiba com quem determinado ancestral casou, pode-se começar fazendo uma lista de famílias “próximas”. As “famílias amigas quase sempre foram amigas (...) às vezes algumas pessoas não se gostam, mas são de famílias amigas”.

Deve-se lembrar, entretanto, que “algumas famílias não existem mais” mas, ainda assim, a melhor saída é “saber que famílias são essas” e eventualmente é bom “perguntar a pessoas de famílias próximas se elas têm informações sobre os J, por exemplo [família que já não tem mais representantes no país]”. Para a interlocutora que usava as folhas de cartolina, ao mencionar as relações entre famílias atualmente, ela explicou: “você só entende o presente se souber o passado, mas você entende muita coisa do passado olhando o presente, como as famílias que mantêm a tradição”. Você “consegue ver quais famílias são mais fechadas [no sentido de não se casarem fora de determinado círculo] e isso leva séculos para mudar”. Às vezes “você tem uma intuição, mas precisa ir ao arquivo, ter por onde começar... sabendo como as famílias são, você já tem uma ideia”.

Conhecendo atributos familiares, bem como as relações entre as famílias, pode-se imaginar se determinada figura desposaria alguém de sua família. Pode-se imaginar, também, de que família era a esposa de seu ancestral: embora essa informação não seja considerada a mais relevante na produção de uma stamboom, muitas vezes se tem o desejo de saber a incidência e o quão recente foram os casamentos entre os seus antepassados e os membros de famílias importantes (notadamente, a família Nassy). Essa “investigação” ou “imaginação” que os onderzoekers fazem em maior ou menor grau, baseados em sua intuição, é considerada um atributo essencial àquele que monta genealogias. Dada a imensidão de arquivos a se buscar informações, a quantidade de papéis neles contidos e o grande número de pessoas a que

se pode recorrer, é essencial que sejam eliminadas as opções que sua intuição diz que “não aconteceram”.

ONDERZOEK

“Onderzoek é como pescar no arquivo, às vezes você passa dias esperando um peixe grande.”

As informações contidas nos arquivos da sinagoga de *Neve Shalom*¹⁸ são consideradas as mais “valiosas” e “corretas”. É difícil conseguir acesso a elas, e creio que, em larga medida, porque contém muito material genealógico ‘em potencial’. Esse material pode desautorizar genealogias, produzir material de acusação ou revelar o indesejável. Seu ‘potencial’, tão desejado por alguns, é considerado perigoso por outros. Há alguns anos, a visita de um rabino de inclinações reformistas ao país causou certo transtorno junto a algumas pessoas justamente por sua intenção em pesquisar, nos arquivos, quem era descendente de judeus, e dar a essas pessoas a oportunidade de se converter ao judaísmo.

Esses arquivos podem revelar parentelas degradadas, desautorizando grande parte dos artefatos genealógicos já cuidadosamente produzidos. Penso que esse é o maior medo na abertura dos arquivos, que se encontram em uma pequena casa de madeira no complexo da sinagoga de *Neve Shalom*. Diversas pessoas chamaram a atenção para o fato de que eles contêm informações extremamente preciosas, mas correm enorme perigo, tanto em caso de um incêndio (por se tratar de uma construção de madeira) quanto por causa de cupins, que poderiam danificar, ou mesmo destruir, documentos frágeis e importantes. Embora muitos anseiem pela abertura dos arquivos, creio que existe certo temor de que tanto a ‘antiguidade’ quanto a legitimidade pela *Hallakha* possam ser ameaçadas.

Há, além disso, o valor sentimental do que guardam os arquivos. Ali estão os testemunhos mais antigos, e com eles não se pode discutir. O arquivo, junto aos cemitérios, é o mais perto que se pode chegar da existência física dos ancestrais¹⁹. De fato, a última palavra (no que tange às parentelas e genealogias), está nos arquivos: dali se produzem e extraem os “fatos” que vão dar origem às genealogias, através do *onderzoek*. A partir deles são construídas formas de tornar o passado tangível. O que encontramos nos arquivos, segundo os interlocutores, são “fatos”, no sentido de que não há espaço para qualquer tipo de argumentação contra o que está nestes. Talvez resida, aí, mais uma razão para a dificuldade

em pesquisar os arquivos da sinagoga. Pode-se argumentar contra as genealogias, já que essas, ao fim e ao cabo, são basicamente interpretações; há sempre o espaço para o erro ou para ma fé. O conteúdo dos arquivos, por sua vez, não é questionável.

E é a partir do encaixe desses fatos, encontrados em estado bruto nos arquivos, que meus interlocutores produzem suas genealogias. É importante notar que o termo “fato” (fact) é, aqui, uma categoria nativa. Refere-se, sobretudo, a algo que teria acontecido no passado e seria absolutamente inquestionável. Como bem notou Lévi-Strauss, entretanto, os arquivos por si só são desprovidos de sentido; é preciso encontrar, em seu interior, a informação que interessa, e a partir dela confeccionar o artefato que virá a atestar sua ancestralidade. O que quero dizer é que são tantos “fatos”, tantos “ancestrais”, tantas informações contidas no arquivo, que caso o judeu não seja capaz de cortá-las em algum ponto, elas não têm valor algum. Em meio a um mar de ancestrais, é preciso encontrar o seu e proceder a seus descendentes. Creio que seja por isso que cada família tenha uma ou poucas pessoas que cuidam da produção das genealogias, este não é de fato um trabalho que se possa fazer sem uma boa dose de treinamento e interesse (cf. LEVI-STRAUSS, 2005).

O arquivo é importante, também, por ser um dos pontos da rede mais fáceis de observar. Dali sai a matéria prima da ancestralidade, e o fato de uns arquivos serem mais legítimos do que outros faz com que se possa perguntar aos interlocutores como acessam este ou aquele arquivo.

- Estive ontem no Arquivo Nacional, para onderzoek.
- Etnógrafo: Encontrou algo interessante?
- Não, não “peguei” (catch/vangen) nada sobre minha família, nem sobre a comunidade. Um dia perdido.

Meu interlocutor fez alguns paralelos entre o *onderzoek* e a pesca, no sentido de que ambos mobilizam atributos semelhantes, como “paciência” e “atenção”. Ao explicar do que se tratava sua pesquisa, pediu que não levasse totalmente a sério a comparação, chamando a atenção para o caráter didático de sua explicação. A razão, segundo ele, é que “depois que se pega o peixe, acaba a pesca, você o come ou joga no mar (...) o *onderzoek* não é assim”. Depois que se encontrada uma inscrição, ela ainda pode estar sujeita a *onderzoek*. Em suas palavras “se eu ‘pego’ um peixe, eu o cozinho (...) se eu encontro um documento, eu continuo fazendo *onderzoek* sobre o mesmo documento, continuo ‘pescando”. O que ele quis dizer, creio, é que a pesca compreende somente

o ato de pescar; se a intenção for comer o peixe, esse é limpo, temperado, cozido, etc. Um peixe morto não está sujeito à prática da pesca. O *onderzoek* é feito nos arquivos: é possível, como na pesca, ter um dia bom ou ruim, encontrando ou não “pistas” ou fazendo algum *ontdekking*. É necessária paciência: há inúmeros artefatos nos arquivos, mas apenas alguns te interessam. As semelhanças com a pesca terminam por aí. Depois de encontrado um objeto de interesse, o *onderzoek* continua, agora sobre ele. Além disso, “cozinhar um peixe não é pescar (...) mas mexer/lidar com documentos é *onderzoek*”. As outras práticas que vão se inscrever no sentido de produzir uma *stamboom* ou outras formas de registro também podem ser consideradas *onderzoek*, na explicação de meu interlocutor. Nem tudo é *onderzoek*, contudo: se a evidência que se localiza é muito óbvia, no sentido de não ter havido esforço em encontrá-la, o resto do processo (i.e. a inscrição em forma de *stembomen* ou outro registro) não é *onderzoek*; é simplesmente “escrever”/“anotar”/“desenhar” o *ontdekking*.

Quanto menor o esforço para se conseguir algo, menos se está fazendo *onderzoek*: após um *ontdekking* importante no arquivo, a prática pode ou não ser chamada de *onderzoek*. Ela é proporcional ao mistério das inscrições encontradas e ao esforço para encontrá-las e decifrá-las. Algumas “descobertas” (*ontdekken*) precisam de muito *onderzoek*, outras são “dadas”. A prática está ligada a um exercício intelectual, mas não só:

Para você pesquisar (*onderzoek*) bem, precisa de paciência e persistência. Para encontrar um só documento da minha família, passei dois anos indo ao arquivo nacional do Suriname duas ou três vezes por semana. De vez em quando passava oito horas lá, desde a hora de abrir até a hora de fechar. Até que um dia, de tanto eu insistir, o documento apareceu. Agora não tenho muito *onderzoek* para fazer; quando faço, faço por curiosidade sobre a história dos judeus ou para algum amigo...

Para esse interlocutor, o *onderzoek* que lhe revelou detalhes importantes sobre sua ascendência foi muito mais atribuída à paciência do que a atributos intelectuais. Após anos revirando papéis, nos quais “qualquer um teria desistido” e depois de “perder muito tempo com sua família para estar no arquivo (família aqui entendida no sentido nuclear)”, sua persistência revelou os dados que ele precisava. Diziam respeito à determinada doação feita no século XIX, que permitiriam que ele confirmasse (*double check*) que determinado membro da família G era, de fato, seu ancestral e não um homônimo,

como “alguns insinuavam”. Embora a informação já estivesse inscrita em sua árvore antes do *ontdekkking*, ele precisava de “provas”, não somente para os outros, mas porque, em suas palavras: “queria ter certeza de que Samuel G era aquele Samuel G, era uma coisa para mim, eu não ligo para o que os outros falam”.

A despeito de sua alegação de não se importar com o que os outros falam, algumas insinuações de que aquele Samuel G não se tratava do famoso plantador, feitas por pessoas que ele preferia não revelar, foram a grande motivadora do prosseguimento ao *onderzoek* que sua família já havia feito. Segundo ele, quando finalmente descobriu que era descendente daquele ancestral, não contou a ninguém; apenas registrou em sua *stambomen* e em seus cadernos, fez cópias de documentos e guardou para si. Obviamente é possível “calar invejosos” com o material encontrado mas, como ele fez questão de frisar, o “bom judeu não se gaba” e “não é bom atrair inveja para si”. Ainda que sua frequência à sinagoga se resumisse ao *Purim*²⁰, ele não queria adentrar o templo sob os olhares de “um descendente de Samuel G”. Para ele, era “muito pesado”, podendo trazer para si olhares tanto de admiração quanto de inveja; o risco de “atenção indevida / olho gordo” seriam grandes demais, ainda que ele não acreditasse nesses fenômenos, nem que um homem honesto estivesse sujeito a eles.

Ainda que tenha havido, recentemente, um alargamento no entendimento de quem é ou não judeu, não é qualquer um que pode, de fato, “ser judeu”. A judaicidade é transmitida pelo “sangue”, mas não só: o medo de que se abram os arquivos é justamente uma primeira precaução a um possível interesse de membros indesejados na vida judaica local. Segundo um senhor que conheci “não é o sangue, sangue todo mundo tem (...) é saber as coisas, conhecer as pessoas”. As árvores e a preocupação em manter o controle sobre o acesso aos arquivos não atestam somente o ‘poder’ do “sangue” como vetor de judaicidade, mas demonstram que a substância em si não torna os sujeitos judeus. Em outras palavras, o sangue judaico só passa a existir quando passível de ser inscrito em artefatos genealógicos que liguem o ego a algum ancestral judeu (ou quando a ascendência judaica é dada como certa e não questionada). Não basta, do ponto de vista biológico, ter sangue judeu: é preciso que este seja reconhecido, e passível de ser documentado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CUNHA, Olivia Gomes da. Prelo. As Coisas dos Outros - artefatos, etnografias, histórias. (Versão manuscrita, Fev. 2013)

LAW, John. Notes on the Theory of the Actor-Network: Ordering, Strategy, and Heterogeneity. *Systems Practice*, v. 5, n.4, p. 379-393, 1992.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O Pensamento Selvagem. Campinas: Papirus, 2005.

LOUREIRO, Thiago de Niemeyer Matheus. Genealogias, Herança e Pessoa Judaica no Suriname. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional / UFRJ, Rio de Janeiro, 2013.

MOL, Annemarie. Ontological Politics: a Word and Some Questions. In: LAW, John; Hassard, John (eds). *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell; Keele: The Sociological Review, 1999. p. 74-89.

MOL, Annemarie. The body multiple: ontology in medical practice. Durham and London: Duke University Press, 2002.

MOL, Annemarie; LAW, John (eds.). *Complexities: Social Studies of knowledge practices*. Durham and London: Duke University Press, 2002.

RILES, Annelise. *Network Inside Out*. Ann Harbor: University of Michigan Press, 2001.

SCHNEIDER, David M. *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1965.

SEBBA, Mark. Adjectives and Copulas in Sranan Tongo. *Journal of Pidgin and Creole Languages*, v. 1, n. 1, p. 109-121, 1986.

NOTAS

1 Este artigo foi extraído de minha tese de doutorado (LOUREIRO, 2013). A pesquisa teve apoio da CAPES e PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, a quem agradeço.

2 Termos em holandês serão grifados em itálico sublinhado. Expressões em Sranan Tongo, crioulo local derivado do inglês e com grande influência do holandês, português e línguas da África Ocidental, serão marcados com itálico sublinhado em negrito. Para demais línguas, utilizarei o grifo em itálico simples.

3 Conjunto de leis da religião judaica.

4 Parece haver, aqui, uma reverberação interessante com os “parentes famosos” de Schneider. Muitas vezes, a relação entre o ego e esse parente é “distante e obscura”, mas a ela se dá muito maior importância maior do que a parentes mais “próximos” que podem ser “ignorados ou desconhecidos” (SCHNEIDER, 1965, p. 290).

5 Dados do “Algemeen Bureau voor de Statistiek in Suriname” (“Departamento Geral de Estatísticas do Suriname”). Órgão que produz as estatísticas oficiais no Suriname.

6 Religião tradicional afro-Surinamesa.

7 A palavra tem origem no termo hebraico Sepharad, que designa a península ibérica.

8 Ashkenaz era a denominação do hebraico medieval para a atual Alemanha.

9 O Sranan Tongo é uma língua crioula, que deriva a maior parte de seu vocabulário da língua inglesa, mas contém diversas palavras do holandês, do português e de línguas africanas (SEBBA, 1986) e é amplamente utilizada nas ruas da cidade, em interações comerciais ou relações amistosas e brincadeiras entre amigos. Determinados grupos, como os brasileiros e os chineses se utilizam largamente do Sranan para interagir com outros grupos.

10 A noção de “declaração” [enacting, to enact] sugere “uma realidade que é feita e determinada, e não observada. Em lugar de ser vista por uma diversidade de olhos (...) a realidade é manipulada por meio de vários instrumentos, o curso de uma série de diferentes práticas. Aqui é cortada a bisturi; ali está a ser bombardeada por ultrasons; acolá será colocada numa balança e pesada. Mas enquanto parte de actividades tão diferentes, o objeto em causa varia de um estádio para o outro”. (MOL, 1999, p. 6).

11 É importante problematizar a noção de rede. Quando falo em redes refiro-me ao expediente metodológico de “tratar de forma simétrica os fenômenos sociais e os ditos ‘técnico-científicos’”. (LAW, 1992, p. 4). Acompanhar e descrever as tramas de uma rede é seguir o movimento que produz a realidade a partir de inúmeras “hibridizações” e “traduções”. Essas “mediações” implicam em múltiplos deslocamentos, ocasionados pela criação constante de “híbridos” (mistos de natureza e sociedade) e do esforço em decantá-los. “Sendo assim, [toda rede é] um processo

de ‘engenharia heterogênea’, no qual elementos do social, do técnico, do conceitual e do textual são acoplados e, então, convertidos (ou “traduzidos”) em um conjunto de produtos científicos igualmente também heterogêneos. Isto acontece na ciência. Mas eu também já afirmo que a ciência não é muito especial. Logo, o que é verdadeiro para a ciência, também pode sê-lo para outras instituições. Assim, a família, a organização, os sistemas computacionais, a economia e as tecnologias – toda a vida social – podem ser delineadas de modo similar. Todos são redes organizadas de materiais heterogêneos cuja resistência foi superada. Este é o movimento crucial feito pelos autores da teoria ator-rede: a sugestão de que o social não é nada mais do que redes de materiais heterogêneos”. (Ibid., p. 2)

12 Embora muitos judeus sejam associados à organização, ela não é exclusivamente judaica.

13 Lévi-Strauss define os churinga como “objetos de pedra ou de madeira, de forma mais ou menos oval com as extremidades pontudas ou arredondadas, muitas vezes gravadas com sinais simbólicos; às vezes, também, simples pedaços de madeira ou seixos não-trabalhados. Qualquer que seja sua aparência, cada churinga representa o corpo físico de um ancestral determinado e é solenemente atribuído, geração após geração, ao vivo que se acredita ser esse ancestral reencarnado”. (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 263) Dessa maneira, o churinga “funciona, no meio aranda, como a unidade de uma multiplicidade: representando o corpo físico de um ancestral e feito por uma série de indivíduos sucessivos como a prova de sua filiação genealógica” (Ibid., p. 102).

14 Dessa forma, “há a lista, que não implica em dizer que lista não há listas classificatórias, mas que a lista não precisa ser classificatória. (...) Ao não classificar, pelo menos não de forma que o leitor possa reconhecer, a lista abstém-se em domesticar. Ela agrupa coisas, mas não domestica. Uma lista não precisa impor um modo único de ordenar o que nela está incluído. Itens em uma lista não são necessariamente respostas às mesmas questões, mas podem ficar juntos de maneiras diferentes, por exemplo socialmente, já que a lista pode ser resultado do trabalho de várias pessoas, onde cada uma adicionou algo a ela. Ainda assim, ela se mantém aberta, pois a lista se diferencia da classificação no sentido de que reconhece sua incompletude. Ela não precisa nem mesmo buscar a completude. Se alguém aparecer com algo para adicionar à lista, algo que emerja como importante, isso pode, de fato, ser adicionado a ela”. (MOL, LAW, 2002, p. 14)

15 Roddel, que pode ser traduzido literalmente por “fofoca”, é a forma considerada por meus interlocutores como “ilegítima” de se obter ou revelar informações.

16 Para preservar a identidade de meus interlocutores, devido ao ambiente de animosidade e rivalidade entre famílias, os sobrenomes judaicos foram substituídos por letras (A, B, C, G, S, etc.) e os que aparecem por extenso são fictícios, o mesmo ocorrendo com os prenomes. A exceção é a família Nassy, pelo fato de ser a família considerada mais importante no passado judaico surinamês.

17 Referência aos arquivos da “Comunidade Portuguesa”, hoje localizados em Haia, na Holanda.

18 Neve Shalom (literalmente “Oásis de Paz”) é a sinagoga atualmente em funcionamento, no centro de Paramaribo.

19 Mais uma vez a comparação com os Aranda parece interessante, já que “os churinga (...) [são] testemunhos palpáveis do período mítico: esse alcheringa que em sua falta ainda se poderia conceber mas que não mais seria fisicamente comprovado. Assim também se perdêssemos nossos arquivos, nosso passado não seria abolido por isso: ele seria privado daquilo que seríamos tentados a chamar de sabor diacrônico. Ele existiria ainda como passado mas preservado apenas em reproduções, em livros, nas instituições e mesmo numa situação, todos contemporâneos ou recentes. Consequentemente, ele também estaria desdobrado na sincronia.” (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 269)

20 Festa que comemora a salvação dos judeus da antiga Pérsia, e do plano de Haman para destruí-los.

O nègre marron e as marronagens conceituais na Martinica contemporânea: reflexões sobre a teoria estética do marronismo moderno de René Louise¹

Magdalena Sophia Ribeiro de Toledo *

RESUMO

Este artigo discute a teoria estética do marronismo moderno criada pelo artista plástico martinicano René Louise, a partir da centralidade do nègre marron em sua obra e especialmente em seu manifesto do marronismo moderno. Na Martinica, os significados atribuídos ao nègre marron associaram-se muitas vezes à demarcação de posicionamentos políticos, sobretudo no período de pós-departmentalização, onde passou a indicar uma postura essencialmente anti-assimilacionista em relação à França, transformando-se em ícone da identidade martinicana para alguns grupos. Assim, inicialmente, buscarei interrogar os significados atribuídos a este personagem na sociedade martinicana e em distintos movimentos literários que contribuíram para conformar o debate em torno da questão da “identidade martinicana”, para em seguida apresentar a teoria estética do marronismo moderno. Por fim, analisarei uma instalação apresentada pelo artista em uma exposição em Paris como um exemplo de materialização plástica dessa teoria estética.

Palavras-chave: nègre marron. marronismo moderno. Arte. Martinica

The maroons and the conceptual maroonages in contemporary Martinique: reflections on René Louise's esthetical theory of modern marronism

ABSTRACT

This article discusses the aesthetic theory of modern marronism created by the Martinican artist René Louise, from the centrality of the maroons in his work and especially in his manifesto of modern marronism. In Martinique, the meanings attributed to the maroons, locally called nègre marron, is often associated with the demarcation of political positions, especially in the post-departmentalization, where it indicated an essentially anti-assimilationist stance towards France, becoming the icon of Martinican identity for some groups. So, initially, I seek to interrogate the meanings given to this character in Martinican society and in different literary movements that contributed to shaping the debate around the issue of “Martinican identity”, to after presents the aesthetic theory of modern marronism. Finally, I will analyze an installation presented by the artist in an exhibition in Paris as a plastic materialization of this aesthetic theory.

Keywords: nègre marron. modern marronism. Art. Martinique

Em seu ateliê, localizado em sua casa na comunidade de Schoelcher, Martinica, o artista plástico René Louise me mostra alguns de seus “Círculos Solares” (*Cercles solaires*), quadros de metal ou acrílico sem moldura em formato circular com 80 a 90 centímetros de diâmetro em média, pintados a óleo e com aplicações de materiais diversos, destacando-se as pedras semipreciosas. As imagens não são realistas, e o artista ressalta a presença de símbolos recorrentes em suas obras, como pirâmides, animais metamorfoseados, o sol, o ovo, destacando o caráter místico de seu trabalho. A escolha do formato circular, bem como das cores predominantes em suas obras, como o azul, o dourado, o vermelho e os tons alaranjados,

também estão carregadas de simbologia. Algumas de suas obras fazem referências a divindades do panteão vodu; outras, a poemas de Aimé Césaire, poeta da negritude, deputado martinicano e prefeito de Fort-de-France, com quem o artista manteve uma relação próxima devido ao seu trabalho como animador do ateliê de desenho e pintura do Serviço Municipal de Ação Cultural de Fort-de-France por 30 anos. E há ainda obras em que estão presentes artefatos carregados de significados para a cultura martinicana, como o *coutelas* – facão utilizado pelos escravos das plantações para cortar cana-de-açúcar, mas também como arma durante as rebeliões –, bem como animais dos contos tradicionais martinicanos.

* Doutora em Antropologia Social (Museu Nacional/UFRJ)/Pesquisadora LAH/PPGAS/MN/UFRJ
Email: madatoledo@yahoo.com.br

É o caso de “*Le Nègre Marron*”: sobre o círculo de metal pintado de dourado, destaca-se um pássaro azul metamorfoseado: metade colibri e metade sapo, tocando um tambor sobre o qual está sentado, a imagem faz referência aos personagens *Compère Colibri* e *Compère Crapaud* do *Conte colibri*. Para o artista, o personagem *Colibri*, detentor único do tambor, que luta para manter o seu instrumento até a morte, é uma alegoria do *nègre marron* em sua corajosa luta pela liberdade. O artista explica que,

Em um determinado momento da minha fase de criação, eu me coloquei a questão sobre como simbolizar o *nègre marron*. Então, enquanto eu buscava a imagem, finalmente eu pensei “eu posso encontrar a resposta no bestiaire antillais”. E, quando eu procurei no bestiário antilhano², eu encontrei o *colibri*, que simboliza o *nègre marron* que está sobre os morros e *compère crapaud*, que é aquele que toca o tambor. Então, do *compère colibri* e do *compère crapaud*, eu fiz uma imagem. Com asas também, para mostrar que o *colibri* é um personagem que está sempre em metamorfose no tempo e no espaço.³

Já na obra “*Ogun – Le dieu de la guerre*”, inspirada no *Ogun Ferraille* do vodu haitiano, abaixo de uma livre interpretação do *vévé*⁴ desta divindade pintado em vermelho no centro do quadro, se destaca um *coutelas*. Para Louise, o facão de cortar cana-de-açúcar simboliza ao mesmo tempo o machado do deus *Ogun Ferraille*, a vida na *habitation* e as revoltas de escravos feitas com este instrumento. Por isto, o considera um artefato símbolo da memória do povo martinicano:

Porque o *coutelas* desempenhou um papel no corte da cana, há também uma memória do povo afro-caribenho em torno do *coutelas*, como um divisor de caminhos. O *coutelas* é um divisor de águas da nossa história. Como um livro referente, porque o encontramos também na vida cotidiana desde o período escravagista. Então ele é um símbolo de memória também e ao mesmo tempo simboliza a presença da violência desse deus. O deus *Ogun Ferraille* é o deus da guerra. Porque muitas revoltas se faziam de *coutelas*. As revoltas de escravos eram frequentemente revoltas com *coutelas*.

A relação entre o deus *Ogun Ferraille* e as revoltas de marrons é destacada por Richard Burton (1997), que, em relação à sociedade haitiana, aponta que *Ogun Ferraille* é o líder da falange dos soldados *Oguns*, que “simbolizam em primeiro lugar o espírito da resistência belicosa que, no mito nacionalista haitiano, dominou a história do país dos rebeldes escravos e bandos *Maroon* do século dezoito” (Burton, 1997: 250).

A presença do *nègre marron* na obra de René Louise, e especialmente sua centralidade na teoria estética do *marronismo moderno*⁵ elaborada pelo artista, são o ponto de partida para interrogar os significados atribuídos a este personagem na sociedade martinicana e em distintos movimentos literários que contribuíram para conformar o debate em torno da questão da “identidade martinicana” (JOLIVET, 1987).

O *nègre marron*, (na língua *créole*, *nèg mawon*), é um personagem central no imaginário caribenho. Na América e no Caribe, estes escravos fugidos das plantações, que em alguns casos formaram sociedades autônomas conhecidas como *palenques*, *quilombos*, *mocambos*, *cumbes*, *ladeiras* ou *mambises* (BASTIDE, 1965; PRICE, 1973, p. 2), foram protagonistas de episódios de resistência contra a escravidão, bem como de organização de rebeliões.

Este personagem até hoje é depositário de diferentes significados, variáveis de acordo com a época, local e contexto em que é evocado. Inicialmente, abordarei alguns aspectos da trajetória dos significados atribuídos a este personagem na Martinica, para em seguida apresentar a teoria estética do *marronismo* moderno de René Louise, buscando apontar as influências da ideia de “marronagem conceitual” e da imagem do *nègre marron* em sua filosofia estética.

A CONSTRUÇÃO DO NÈGRE MARRON COMO ÍCONE DA IDENTIDADE MARTINICANA

Na Martinica, onde, ao contrário das Guianas e do Suriname, não existem comunidades *maroon*, e onde o fenômeno da *grand marronage* (fuga em massa dos escravos) ocorreu em menor quantidade se comparado às Guianas, os significados atribuídos ao *nègre marron* associaram-se muitas vezes à demarcação de posicionamentos políticos, sobretudo no período de pós-departmentalização, onde passou a indicar uma postura essencialmente anti-assimilacionista, transformando-se em ícone da identidade martinicana para alguns grupos.

Ao escrever sobre este fenômeno, a historiadora Marie-José Jolivet (1987) considera a apropriação da imagem do *nègre marron* nos anos 60 e 70 na Martinica um reflexo da “necessidade de uma verdadeira reconstrução identitária” (JOLIVET, 1987, p. 290), depois de um longo período de apoio massivo da população ao processo de assimilação, por muitos anos visto como “portador de justiça e progresso” (Ibid., p. 290), mas que sofreu um gradativo descrédito no pós-departmentalização. Embora seja reducionista

vincular os debates em torno da questão identitária na Martinica exclusivamente às sucessivas frustrações da população em relação ao processo incompleto de inclusão na sociedade francesa, uma vez que suas bases já estavam lançadas desde os antecedentes do movimento da negritude, como o grupo *Légitime défense* de 1932, a análise da expansão da postura assimilacionista na Martinica realizada pela autora auxilia na compreensão de alguns aspectos envolvidos na escolha do *nègre marron* como personagem-símbolo da “identidade martinicana” por alguns grupos.

Jolivet (1987) vincula o surgimento da postura assimilacionista na Martinica ao processo que transformou o abolicionista Victor Schoelcher (responsável pelo decreto de 27 de abril de 1848, que promulgou a abolição da escravidão nas colônias francesas) em um personagem histórico fundamental para a Terceira República. Neste período, aponta que o culto à figura mítica de Schoelcher, apresentado como o “herói libertador branco”, converteu-se em uma crença na “grande e generosa *Mère-Patrie*” (Ibid., p. 293) como portadora e promotora da civilização e da liberdade. A partir do processo de construção desta história oficial, a imagem da França republicana e abolicionista passa a substituir a imagem de país colonizador no imaginário coletivo.

Outros fatores contribuíram para a expansão da doutrina assimilacionista na Martinica. Esta, apoiada por Victor Schoelcher no que dizia respeito à extensão do ensino primário gratuito, laico e obrigatório, recebeu uma adesão massiva da *bourgeoisie de couleur*, composta sobretudo pelos descendentes dos chamados livres de cor, os antigos alforriados, uma vez que representava uma possibilidade de mobilidade social. Embora, conforme ressalta a autora, a doutrina assimilacionista em seus pressupostos contivesse “os germes de uma ‘assimilação cultural dos colonizados’” (Ibid., p. 292), no contexto analisado o assimilacionismo representava a posição progressista, se comparado ao autonomismo conservador dos *békés*, ex-proprietários de escravos que dominavam o sistema de plantation, contrários às medidas assimilacionistas que ameaçavam sua posição dominante. Além disso, devemos ter em conta que, neste período, a assimilação cultural, seja como meio de distinção e ascensão social, seja pela crença no papel civilizatório da França, era algo desejado pela burguesia martinicana.

Não se fala ainda aqui do apoio da maioria da população negra, também composta por cidadãos franceses, à doutrina assimilacionista. Foi somente após a Primeira Guerra Mundial que a base social da reivindicação assimilacionista se estendeu, com

um papel importante dos socialistas e particularmente dos comunistas nesta expansão. Entendida como um modo de reivindicar os mesmos direitos dos cidadãos franceses da metrópole, a postura assimilacionista passou a ser adotada também pelos trabalhadores, que aspiravam sobretudo à igualdade salarial e de direitos trabalhistas. Este alargamento da base de apoio à assimilação se refletiu no apoio popular massivo dos martinicanos à lei de departamentalização de 1946, que transformou as então colônias da Martinica, Guadalupe, Guiana Francesa e Reunião em departamentos franceses. Com a departamentalização, “a situação de assimilação encontrou o seu apogeu”, aponta Jolivet (Ibid., p. 296).

Assim, nos anos que antecederam a departamentalização, a reivindicação de assimilação foi sobretudo uma medida instrumental de reivindicação de justiça social e igualdade de direitos em relação aos cidadãos franceses da metrópole. Não se confundia, pois, neste segundo momento, com uma reivindicação de assimilação cultural, o que explica inclusive que o relator da lei de departamentalização de 1946 tenha sido Aimé Césaire, intelectual chave do movimento da negritude, na época deputado na assembleia nacional.

Entretanto, não apenas a aplicação dos princípios de igualdade jurídica previstos com a lei de departamentalização não ocorreu imediatamente, como a própria lei, em seu artigo terceiro, abria espaço para exceções. Assim, no pós-departmentalização, em meio a um clima de decepção geral com a nova lei, começam a se intensificar os debates em torno da afirmação de uma identidade Martinicana.

Jolivet ressalta, neste contexto, um processo de reorganização da “memória histórica” martinicana em torno da imagem do *nègre marron*. Este herói coletivo, capaz de substituir a ausência de heróis singulares na Martinica, tais como Toussaint Louverture no Haiti ou Delgrès em Guadalupe, poderia servir como um contraponto à figura mítica de Victor Schoelcher.

A transformação do *nègre marron* em personagem central na formação da identidade martinicana está indissociada dos eventos de 22 de maio de 1848, que efetivamente conduziram à abolição da escravidão na ilha. Apesar da assinatura do decreto de abolição da escravidão em 27 de abril, sua aplicação só estava prevista para agosto. Foi a partir de uma revolta de escravos iniciada em 22 de maio em Saint-Pierre, que durou até o dia seguinte e se estendeu a outras comunas, notadamente Prêcheur, que os escravos exigiram do governador sua aplicação imediata, que efetivamente se deu em 23 de maio

de 1848. Eis, portanto, um evento específico da história martinicana, com uma forte carga simbólica, produzido por heróis locais, com potencialidade para se consolidar como parte da memória coletiva.

Os movimentos literários, por sua vez, tiveram um papel fundamental na conformação do *nègre marron* enquanto personagem histórico, que passou a ser o foco de leituras e disputas de significados, constituindo-se como um elemento central na demarcação de certos posicionamentos. Tais movimentos serviram como modelos explicativos locais para a questão da “identidade martinicana”, com fortes implicações políticas.

Assim, podemos observar distintas representações deste personagem nos três grandes movimentos literários martinicanos: *a négritude*, *a antillanité* e *a créolité*. A este respeito, os antropólogos Richard e Sally Price (1997, p. 8) apontam as diferenças entre a imagem “fortemente romantizada” do *nègre marron* do auge do movimento da *négritude* e a imagem deste personagem elaborada pelo movimento da *créolité*. Segundo os autores, os criolistas, por considerarem a formação da cultura martinicana vinculada à vida na *habitation*, não consideravam o *marrons*, que abandonaram as plantações, como um dos personagens presentes na sua elaboração. A figura heroica dos *criolistas*, em oposição, seria a do *conteur*, o contador de histórias sempre presente nas *habitations*, que, enquanto guardião da literatura oral das plantações, foi considerado o personagem central no processo de síntese formadora desta cultura. Além disso, para os *criolistas*, os *conteurs*, por não serem escravos temidos pelos *békés*, propagavam, através das metáforas presentes nos contos antilhanos, uma mensagem de resistência cotidiana à situação da escravidão, contribuindo para a formação dos códigos próprios que participaram da constituição da cultura martinicana.

Richard e Sally Price (1997) chamam a atenção, entretanto, para a imagem isolacionista equivocada que os criolistas fazem do *marron*, além de negligenciarem a diversidade cultural que estes trouxeram consigo do continente africano. Por outro lado, a imagem do *conteur* elaborada pelo movimento também carece de nuances, especialmente no que diz respeito a uma “perspectiva pan-caribenha”, capaz de demonstrar o papel desempenhado por este personagem na formação não apenas de ardis de resistência cotidiana, mas de um pensamento crítico sobre o Caribe (Ibid., p. 9).

A perspectiva da *antillanité* proposta por Édouard Glissant, por sua vez, embora tenha inspirado os criolistas em relação ao papel central concedido ao *conteur* enquanto resistência imaginativa, aponta

para a interdependência entre estes dois personagens, entendidos como dois polos de uma relação: entre o dentro e o fora da *habitation*, a resistência pelo ardid do *conteur* e a resistência direta do *marron*.

Mais do que isso, o autor considera os contos, provérbios e músicas – formas de expressão oral das plantações nas quais o realismo é substituído pela “evocação simbólica das situações, como se estes textos estivessem lutando para se esconder abaixo do símbolo, esforçando-se para dizer sem dizer” (GLISSANT, 1997, p. 68) – uma forma de *détour* do mesmo tipo que a marronagem.

Além disso, Glissant acentua que, se originalmente “marronagem” se referia ao ato político dos escravos que fugiam das plantações rumo ao alto dos morros na Martinica, atualmente pode designar uma forma de oposição cultural à cultura euro-americana (Ibid., p. xxii), o que aproxima, neste sentido, a proposta marronista para as artes de René Louise do conceito mais amplo de marronagem proposto por Glissant em sua *Poética da Relação*.

O MARRONISMO MODERNO DE RENÉ LOUISE

O debate em torno do papel do *nègre marron* enquanto personagem central na formação da cultura martinicana e marcador de posicionamentos estéticos e políticos não se restringiu aos movimentos literários. No âmbito das artes visuais, e particularmente das artes plásticas, a imagem do *nègre marron* e o fenômeno da marronagem foram o ponto de partida para a elaboração da teoria estética do *marronismo moderno*, presente no “Manifesto do Marronismo Moderno” de René Louise.

Embora elaborado a partir de suas reflexões enquanto artista plástico e *performer*, o “manifesto do marronismo moderno” se apresenta como uma proposta não apenas para as artes plásticas, mas para todas as manifestações artísticas:

Todos os artistas, sejam artistas plásticos ou não, podem se reencontrar no conceito de marronismo moderno. É por isso que nós convidamos os artistas de todas as disciplinas a juntarem-se ao marronismo moderno em torno de sua palavra de ordem: a grande marronagem conceitual. Nós lançamos o grande grito da resistência cultural dos artistas do Caribe e da América Latina, resistência, inovação, força, beleza, sublime; tal é o marronismo na arte⁶. (LOUISE, 1998, p. 27)

No *marronismo moderno*, a imagem do *nègre marron* caribenho – e martinicano em particular – é estendida, enquanto imagem-chave, a uma interpretação do Caribe, das Guianas e da América Latina. Inversamente aos autores da *créolité*, o artista considera estas culturas como nascidas justamente do processo de marronagem:

Eles [os marrons] lançaram as bases da nossa civilização do Caribe e da América Latina. As formas artísticas que eles criaram surgiram de um pensamento impregnado de simbolismo que, com o tempo, deu origem a uma concepção estética que se manifesta ainda nas nossas tradições populares (o Candomblé no Brasil, o Vodou no Haiti, as tradições Yorubas, os fundamentos do reggae, o artesanato, etc.). (Ibid., p. 13)

Sem negar as contribuições culturais dos escravos das habitações, para Louise, “é na estrutura da *grand marronage* que nascem os embriões das primeiras concepções estéticas de resistência, sendo esta estrutura um lugar de criação permanente ligado às questões de sobrevivência” (Ibid., p. 13). Do mesmo modo que os *marrons*, caberia aos artistas do Caribe e da América Latina “inventarem outras formas artísticas, porque nossas sociedades ainda não atingiram o estágio final do seu desenvolvimento cultural na sua especificidade” (Ibid., p. 13).

O *marronismo moderno*, assim, se propõe como um meio do artista encontrar o seu caminho próprio de criação e “expressar-se sem complexo”, oferecendo sua contribuição à “cultura universal”: “nossos povos possuem uma nova sensibilidade artística e estética a exprimir e um fôlego novo para dar ao mundo, à cultura universal” (Ibid., p. 13).

Louise acentua que o *marronismo moderno* não deve ser confundido com a marronagem que se praticava durante o período da escravidão, mas que encontra na marronagem “suas origens enquanto estrutura das forças criadoras da época”. Logo, a filosofia do *marronismo moderno* se apresenta como “uma continuidade da obra que começaram nossos ancestrais” (Ibid., p. 13).

Para tanto, esclarece que no *marronismo moderno* a marronagem é conceitual. Segundo o autor, há necessidade de “marronagem conceitual” uma vez que há uma “violência conceitual” que se expressa sobre os artistas caribenhos e latino-americanos. A marronagem conceitual seria, deste modo, uma forma de resistência interior, tanto no sentido intelectual quanto espiritual. É sobretudo vinculada a este segundo tipo que se posicionam suas obras e concep-

ção estética. “O marronista cultiva a arte da marronagem em seu pensamento”, escreve o artista (Ibid., p. 16), sugerindo a marronagem como uma formulação estética indissociada de um modo de vida.

É através da via mística, que define como um “percurso interior”, que o artista orienta seu trabalho. Segundo Louise, “o marronista deve criar o seu próprio caminho para tentar chegar ao sublime, ao seu cume pessoal. O artista deve se depurar e fazer todo um trabalho sobre si a fim de que saia purificado após cada viagem ao fundo de si mesmo” (Ibid., p. 18). Em seu percurso interior, que envolve o contato com elementos da natureza e espíritos, o processo de aprendizagem da teoria marronista, segundo ele, pode ser comparado ao processo de aprendizagem xamânico.

Para o artista, as “viagens interiores” são o método de desenvolvimento desta forma de arte, que denomina como “arte espiritual”. Do mesmo modo que em suas *performances*, nas quais evoca símbolos e rituais de distintas religiões como ícones de culturas diversas, a espiritualidade é vista como lócus de identidade. Por isso a afirmação ou descoberta da “identidade” passaria pela espiritualidade, e sua “arte espiritual” evocaria, igualmente, a questão identitária.

Para o artista, “a filosofia do *marronismo moderno* transcende toda a problemática em torno do *nègre marron* ao fazer dele um mito fundamental da civilização caribenha” (Id., 2006, p. 10). Marronar na arte seria, neste sentido, partir em uma viagem interior em busca ao mesmo tempo de liberdade e raízes, incorporando antropofagicamente os elementos com os quais entra em contato, dando origem a um ser novo, o ser caribenho. O *marronismo moderno* seria uma via espiritual para o surgimento de uma estética caribenha. A “marronagem interior”, deste modo, permitiria a “reconstrução de uma identidade interior na resistência e enraizamento na nossa cultura” (Ibid., p. 5), e por isso seria a condição necessária para a criação de uma arte nova, uma vez que “no Caribe, nós não temos tradição pictórica e escultural, é a realidade sócio-histórica que faz nascer o *nègre marron*, portador de valores culturais” (Ibid., p. 9).

O chamado do artista a este “mergulho interior” como uma etapa necessária para o artista martinicano descobrir sua identidade e seu modo próprio de criação possui uma relação estreita com sua experiência de professor de artes plásticas nos anos 80 na Martinica, época em que se engajou no projeto cultural implementado por Aimé Césaire de revalorização das manifestações culturais locais e sua transformação em exemplares da “arte martinicana”⁷. No

caso do ateliê de desenho e pintura que coordenou, buscava que seus jovens alunos, através de aulas que tinham como um dos focos o conhecimento e a valorização de formas culturais não europeias, como a arte africana e a pré-colombiana, valorizassem suas próprias raízes africanas e ameríndias, invisibilizadas no discurso cultural hegemônico francês.

Ao ressaltar a necessidade de elaboração de uma “arte martinicana”, e ao estabelecer uma analogia entre a situação da Martinica em relação à França e da América Latina e do Caribe em relação à Europa, o artista pretende que o *marronismo moderno* seja uma contribuição à arte contemporânea: “nós, caribenhos e latino-americanos, queremos aportar nossa contribuição à história cultural do mundo afirmando nossa mestiçagem cultural e nossa nova sensibilidade artística e estética” (Id., 1998, p. 20). Para tanto, segundo a teoria marronista, seriam sobretudo os temas que considera como “patrimônio cultural dos povos do Caribe, da América Latina e do México” que deveriam constituir seus temas de criação por excelência. Assim, “a língua crioula, os provérbios e os contos, as canções, a música e a dança Vodou (vêvê), os signos e símbolos da arte dos *nègres marrons* (...), o estudo da produção artesanal dos Ameríndios, o estudo e a análise arquitetural dos templos Mayas, o estudo das cores no folclore e nas formas de expressão tradicional nas tradições populares como o carnaval, a arte e a cultura dos Yorubas através de suas sobrevivências no Caribe, o candomblé no Brasil” (Ibid., p. 22) são alguns dos temas enumerados por Louise como possíveis de serem trabalhados pelo artista marronista.

Para trabalhar estes temas, Louise propõe o uso de símbolos, que poderiam ser considerados, nesse contexto, como ícones destas culturas, e denomina esta proposta de “simbolismo marronista”, uma vez que “um marronista simbólico não desenha formas realistas” (Ibid., p. 19). Desta forma, é fora dos parâmetros da arte representativa que o artista reivindica o surgimento de uma “arte caribenha”.

Veremos, agora, um exemplo de instalação marronista realizada por René Louise na exposição *Regards caraïbes*, realizada em Paris em julho de 2013, na galeria da *Cité internationale des Arts*⁸. Definida como uma exposição de “arte contemporânea ultramarina”, reuniu as exposições “Agora Mundo” e “Brassage”, sendo a primeira composta por 13 artistas plásticos que vivem e trabalham na Martinica⁹.

René Louise apresentou cerca de dez quadros,

dentre eles *Voyage Triangulaire*. Nele, pequenos bonecos sobrepostos no centro do quadro, contidos por uma pintura em formato de canoa, evocam um navio negreiro. Abaixo do quadro, sobre o chão, o artista colocou uma instalação similar a um *ebó*: tratava-se de uma bandeja de fundo preto sobre a qual estavam pintados, em vermelho, *vêvés* estilizados que remetiam a *Ogun Ferraille*, e em cujo centro um *caïman*, também pintado de vermelho e amarrado com barbantes, ostentava um exemplar do *Code Noir* atado à sua boca. Completava a instalação grãos de milho sobre a bandeja, em volta do *caïman*. O artista me explicou que a instalação era uma homenagem à *Ogun* e aos ancestrais africanos. (Figura 1)



Figura 1: “Voyage Triangulaire” e instalação em homenagem a *Ogun* e aos ancestrais africanos (René Louise) Exposição “Agora Mundo”, Paris, *Cité internationale des Arts*, 2013 (Foto: Magdalena Toledo)

O *caïman* com um volume do *Code Noir* amarrado à boca parece fazer referência ao lagarto utilizado em determinados rituais de *quimbois*, onde são enterrados visando produzir uma determinada eficácia. Instrumento jurídico que regulava a vida e as relações entre escravos e livres nas colônias a partir de 1685, o *Code Noir*, aqui, é também manipulado como em um feitiço. Deste modo, a instalação sugere a produção de um feitiço contra o império colonial francês semelhante àqueles produzidos pelos escravos contra os *békés* na época colonial. Por sua centralidade enquanto regulador da vida de todos os habitantes das colônias francesas, o *Code Noir* pode ser considerado o símbolo deste império. René Louise já havia queimado um

exemplar do código em uma performance que realizou anteriormente, em frente ao museu do *Louvre*.

O *Code Noir*, além de regular as distâncias sociais baseando-se na condição social e cor da pele e cuidar das regras matrimoniais de todos os habitantes das colônias francesas, quantificava detalhadamente as formas de punição. Para os livres, escárnio público; para os escravos, castigos corporais. Além disso, prescrevia a obrigatoriedade do batismo na Igreja católica apostólica romana para os escravos e interditava e punia duramente o exercício de qualquer outra religião, constituindo-se, em seu propósito de regulador da vida social nas colônias em todos os seus aspectos, uma “singular política de assimilação”.

Particularmente em relação ao *vodu*, Hurbon (1975) aponta as severas interdições que o *Code Noir* infringia aos seus praticantes. O autor relaciona a prática do *vodu* à marronagem e acentua seu papel central na Revolução Haitiana, demonstrando, assim como outros autores (dentre eles, James, 1989), o papel de resistência exercido pelo *vodu* em *Saint-Domingue* contra o império colonial francês e na Revolução Haitiana. Esta teve como marco uma cerimônia *Vodu*: foi na *Cerimonia du Bois Caiman*, realizada em 1791, que os escravos decidiram fomentar uma revolta geral, realizando um pacto de sangue pelo extermínio dos brancos e pela conquista da independência (HURBON, 1975, p. 18). A *Cerimonia du Bois Caiman* converteu-se, posteriormente, em mito fundador da nação haitiana (DAYAN, 1995, 1995a; DUBOIS 2001, 2003, 2004; HURBON, 1975).

A instalação de Louise poderia, assim, ser vista como uma alegoria da própria Revolução Haitiana. *Ogun Ferraille*, líder da falange dos soldados *Oguns* presente no mito nacionalista haitiano, também está aí representado. Que melhor exemplo de marronagem conceitual, dada a situação periférica dos departamentos ultramarinos em relação à metrópole?

O próprio modo como são tratados as obras e os artistas dos departamentos ultramarinos pela França não deixa de ser um exemplo desta situação. Além de praticamente invisíveis enquanto representantes do campo artístico nacional, nas poucas ocasiões em que são convidados para expor na metrópole ou internacionalmente – cabe assinalar que exposições como essa são uma exceção – ainda assim, é sob o rótulo de “ultramarinos” que geralmente são aceitos pelas instituições francesas. Não se trata aqui de sugerir um desejo de negação da identidade caribenha por parte destes artistas – pelo contrário, sua afirmação está presente em suas trajetórias artísticas e aspirações

estéticas, expressando-se em suas obras contra todos os esforços de assimilação – mas sim de questionar o lugar conferido pela metrópole francesa a suas produções. O rótulo de “ultramarino” não apenas não dá conta de suas especificidades locais como ainda reforça o olhar exotizante da metrópole para uma “outra França” desconhecida, situada além-mar. Assim, o que acaba se vendo nestas exposições são muitas vezes obras de artistas com distintos graus de amadurecimento artístico, diferentes estilos e filiações (como paisagens naturalistas expostas ao lado de instalações contemporâneas, por exemplo), sem nenhuma proposta temática ou estética que justifique estas aproximações a não ser o fato de estarem contempladas sob o grande guarda-chuva “*Outre-Mer*”, como se a alteridade conferida pelo olhar da metrópole fosse suficiente para aproximá-las e defini-las. Em seu manifesto, René Louise já apontava esta situação:

Fizeram nascer complexos entre os artistas impondo-lhes modelos de expressão, excluindo-lhes de grandes manifestações internacionais e considerando-lhes como artistas exóticos de segunda categoria. O marronista é aquele que pratica a marronagem conceitual de maneira consciente e inconsciente face aos predadores que impõem sua visão tenebrosa. (LOUISE, 1998, p. 16)

Enquanto teoria estética, o *marronismo moderno* oferece meios de contornar criticamente a situação periférica da Martinica em relação à metrópole, através da expressão artística. Assim, a teoria do *marronismo moderno* pode ser vista como mais um exemplo de como o *nègre marron*, a exemplo dos movimentos literários da *négritude* e da *antillanité*, continua inspirando uma imagem de resistência e se mostrando um personagem a partir do qual é possível marcar determinados posicionamentos frente a esta situação de dominação. Há uma continuidade nem sempre evidente entre o batismo forçado imposto pelo *Code noir* e a assimilação cultural desejada do final do século XIX e princípio do século XX: trata-se da crença, mantida na Terceira República e compartilhada pela burguesia martinicana, na missão civilizatória da França em relação aos povos por ela colonizados. Se a marronagem se apresentou como solução possível no primeiro momento, marronagens conceituais, como as oferecidas pela *négritude* e pela *antillanité*, se mostraram alternativas no segundo. Destas subversões conceituais, deriva o *marronismo moderno*, revelando-se uma postura simbolicamente emancipatória no que tange particularmente às possibilidades de expressão artística na Martinica pós-colonial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. Nègres marrons et nègres libres. *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, v. 20, n. 1, p. 169-174, 1965.

BURTON, Richard D. E. *Afro-Creole: Power, Opposition and Play in the Caribbean*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1997.

Le Code noir et autres textes de lois sur l'esclavage. Saint-Maur-des-Fossés: Éditions Sepia, 2006.

DAYAN, Joan. *Haiti, History, and the Gods*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995.

_____. *Haiti's Unquiet Past*. *Transition*, v. 67, p. 150-164, 1995.

DUBOIS, Laurent. *A Colony of Citizens: revolution and slave emancipation in the French Caribbean - 1787-1804*. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 2004.

_____. *The Citizen's Trance: The Haitian Revolution and the Motor of History*. In: PELS, P., MEYER, B., (Org.). *Magic and Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003. p. 103-128.

_____. *Vodou and History. Comparative studies in society and history*, v. 43, n. 1, p. 92-100, 2001.

GLISSANT, Édouard. *Poetics of Relation*. Michigan: The University of Michigan Press, 1997.

HURBON, Laënc. *Le culte du vaudou*. Paris : Les Éditions Buchet/Chastel, 1975.

JAMES, C. L. R. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and The San Domingo Revolution*. New York: Vintage Books, 1989.

JOLIVET, Marie-José. *La construction d'une mémoire historique à la Martinique: du schoelchérisme au marronnisme*. *Cahiers d'études africaines*, v. 27, p. 287-309, 1987.

LOUISE, René. *Manifeste du Marronisme Moderne*. Case-Pilote : Lafontaine, 1998.

_____. *Manifeste du Marronisme Moderne*. Case-Pilote : Lafontaine, 2006.

PRICE, Richard (ed.). *Marroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. New York: Anchor Books, 1973.

PRICE, Richard; PRICE, Sally. *Shadowboxing in the Mangrove*. *Cultural Anthropology*. V. 12, n. 1, p. 3-36, 1997.

NOTAS

1 Esta pesquisa contou parcialmente com recursos do "Edital de Auxílio à Pesquisa PPGAS/MN/UFRJ e CAPES (2012/1)".

2 O bestário antilhano ao qual Louise se refere remete ao universo dos contos tradicionais martinicanos. Nos contes créoles, animais encontrados na fauna antilhana ou africana, tais como colibri, sapo, coelho, boi, elefante e tigre, possuem características humanas específicas, realizando uma alegoria da vida social na habitação.

3 Entrevista realizada em 22.06.2013.

4 Símbolo sagrado para evocar e/ou representar uma divindade vodú específica.

5 A teoria estética do marronismo moderno foi tema de sua tese de doutorado em artes plásticas (Doctorat d'Université de 3ème cycle en Arts Plastiques – Paris VIII – Saint-Denis, 1986) e a base de criação do "Manifesto do Marronismo Moderno", sobre o qual falarei mais tarde.

6 Esta, bem como todas as traduções presentes neste texto, são de minha autoria.

7 Trata-se do SERMAC (Serviço Municipal de Ação Cultural de Fort-de-France).

8 Local de residência artística aberto a artistas de vários países, em diversas disciplinas, é uma fundação de utilidade pública onde ocorrem também exposições e concertos. Para as exposições, dispõe de uma galeria composta por 7 salas, onde "a Fundação apresenta exposições organizadas por instituições parceiras ou não, sob a condição de locação do espaço" (<http://www.citedesartsparis.net>).

9 "Brassage", por sua vez, era composta por artistas antilhanos e da Reunião que vivem na Europa.

IMAGENS



Círculos solares de René Louise. Exposição "Agora Mundo" (Paris, *Cité internationale des Arts*, 2013). (Foto: Magdalena Toledo)



Círculo Solar de René Louise. Exposição "Agora Mundo" (Paris, *Cité internationale des Arts*, 2013). Foto: Magdalena Toledo

Tornar-se afro-caribenho - Ensaio bibliográfico sobre família e mobilidade no Caribe

Claudia Fioretti Bongianino*

RESUMO

Este *paper* visa refletir sobre os temas da família e da mobilidade no Caribe, tomando como material de análise a obra de Karen Fog Olwig. Como ponto de partida, a análise situa a maneira como a autora se apropria do conceito de *relatedness* e, na segunda parte do texto, o eventual rendimento desse conceito nos estudos sobre família e mobilidade no Caribe é explorado. Em particular, o artigo focaliza três processos de “torna-se” [becoming] que estão implicados no vocabulário de *relatedness* (os quais eu proponho denominar de fazer comunidade, fazer lugar e fazer família). Com base neles, a análise atenta para o efeito do material empírico da autora sobre sua argumentação e para a maneira como o conceito de ‘redes de relações’ advém de características específicas do contexto etnográfico caribenho estudado. A análise proposta procura mostrar como esse foco permite à autora explorar o processo de tornar-se afro caribenho, aportando contribuições significativas para os estudos antropológicos sobre Caribe, sobre parentesco, e sobre migração, assim como para a teoria antropológica em geral.

Palavras-chave: Caribe. Parentesco. Migração. Cultura. Karen Fog Olwig.

Becoming Afro-Caribbean - Bibliographic essay about family and mobility in the Caribbean

ABSTRACT

This paper aims to analyze the issues of family and mobility in the Caribbean, taking Karen Fog Olwig's work as its empirical material. At first, the analysis locates the way that Olwig employs the concept of *relatedness* and, in the second part of the paper, the eventual benefits of applying this concept to the Caribbean is explored. Specifically the analysis focuses on three processes of ‘becoming’ that are implicated on the vocabulary of *relatedness* (which I call community making, place making and family making). Based on them, the paper investigates the effects of Karen Fog Olwig's empirical data on her work and also the way how the concept of ‘networks of relations’ is related to specific characteristics of the Caribbean context. The analysis proposed in this paper endeavors to show how, by focusing on this concept, Karen Fog Olwig is able to explore the process of becoming Afro-Caribbean, bringing important contributions to studies about the Caribbean, about kinship and about migration, as well as to anthropological theory in general.

Keywords: Caribbean. Kinship. Migration. Cultura. Karen Fog Olwig

Volverse afrocaribeño - Ensayo bibliográfico sobre familia y movilidad en el Caribe

RESUMEN

Este *paper* procura analizar las temáticas de la familia y de la movilidad en el Caribe, empleando como material de investigación la obra de Karen Fog Olwig. Como punto de partida, el análisis localiza el uso que la autora hace del concepto de *relatedness* y, en la segunda parte del *paper*, el eventual rendimiento analítico de ese concepto para el Caribe es explorado. Así, el *paper* enfoca en tres procesos de ‘volver-se’ [becoming] que están implicados en el vocabulario de *relatedness* (llamados por mí de hacer comunidad, hacer lugar y hacer familia). Con base en ellos, el análisis examina los efectos del material empírico de la autora sobre su argumentación y también la manera como el enfoque de Olwig sobre el concepto de ‘redes de relaciones’ se asocia al contexto etnográfico del Caribe. El análisis propuesto en el *paper* intenta mostrar como ese enfoque permite a la autora explorar el proceso de volver-se afrocaribeño, contribuyendo no solo para los estudios sobre el Caribe, sobre parentesco y sobre migración, pero también para la teoría antropológica en general.

Palabras-clave: Caribe. Parentesco. Migración. Cultura. Karen Fog Olwig

* Doutoranda do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS MN/UFRJ). Antropóloga especializada em parentesco, migração e Caribe.

E-mail: fioretti.claudia@gmail.com

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFJF v. 9, n. 2 jul./dez. 2014 ISSN 2318-101x (on-line) ISSN 1809-5968 (print)

INTRODUÇÃO: *RELATEDNESS* COMO PROCESSO DE TORNAR-SE

O objetivo do presente *paper* é refletir sobre a aplicabilidade e a possível utilidade do conceito de *relatedness* na análise dos temas da família e da mobilidade no Caribe. Para tanto, tomo como material de análise a obra da antropóloga dinamarquesa Karen Fog Olwig¹, atentando para os efeitos do material etnográfico da autora sobre sua teorização relativa a três temas, a saber: fazer comunidade, fazer lugar e fazer família. O foco nesses três temas decorre da proposta analítica do presente *paper*, que busca realizar uma análise cronológica da citada obra, partindo de uma leitura retrospectiva. Assim, toma-se enquanto ponto inicial a maneira como Karen Fog Olwig (2007), em seu livro mais recente, se apropria da teorização de Janet Carsten sobre *relatedness* (1997, 2000).

Em *Caribbean Journeys*, Karen Fog Olwig (2007) lança mão do conceito de *relatedness* para analisar a narrativa dos membros de três redes familiares - as quais têm suas raízes em diferentes contextos socioeconômicos no Caribe e encontram-se dispersas entre os Estados Unidos, a Inglaterra e vários países caribenhos. Ao longo do *paper*, sustento que essa apropriação de Olwig (2007) se atém aos princípios metodológicos de *relatedness* - os quais permitem descrever os objetos em análise enquanto fenômenos construídos processualmente, através de afirmativas e práticas concretas. Em outras palavras, essa apropriação se atém a princípios metodológicos que permitem descrever os objetos analisados enquanto processos de tornar-se - como os processos que proponho denominar de fazer comunidade, fazer lugar e fazer família.

Ao optar pelo conceito de *relatedness*, Olwig (2007) assume uma posição crítica diante dos estudos sobre família afro-descendente. Inúmeras características desse tipo de organização familiar não se encaixam nas concepções teóricas estabelecidas sobre uma estrutura que tem como modelo a família nuclear co-residencial. Por essa razão, diferentes analistas abordam a família afro-descendente nos termos de família matrifocal (Raymond Smith, 1956), a qual seria caracterizada pela centralidade das mulheres e pela marginalidade dos homens. Entretanto, a noção de matrifocalidade diz menos acerca de como a família afro-caribenha é e mais acerca de como ela não é. Toda e qualquer característica diferente do modelo de família nuclear co-residencial é agrupada na noção de matrifocalidade e/ou explicada recorrendo a variáveis externas (históricas, econômicas ou demográficas). Conforme mostra Richard Price (1971), em

sua revisão crítica dos estudos sobre organização familiar no Caribe, as duas primeiras vertentes teóricas que tentaram explicar a presença dessas características supostamente anormais recorreram ao passado. De acordo com a primeira vertente, esses elementos seriam derivações das contribuições aportadas pela cultura europeia e pela cultura africana ao longo da história colonial (Herskovits, 1937). Já a segunda vertente, inscreve tais elementos nos fatos históricos da escravidão e da pós-emancipação (Frazier, 1939). Seguindo a influente abordagem de Raymond Smith nos anos 50, análises subsequentes tenderam a explicar a presença dessas características correlacionando-as a um baixo nível de renda e à emigração masculina (Carreira, 1982; Drotbohm, 2009). Ao lançar mão do conceito de *relatedness*, Olwig (2007) aborda as especificidades da família afro-descendente sem partir do pressuposto da família nuclear co-residencial, sem recorrer a variáveis externas à análise e sem criar uma nova tipologia, ad hoc, para inserir as características supostamente aberrantes.

O termo *relatedness* foi proposto pela antropóloga inglesa Janet Carsten (1997, 2000) enquanto uma alternativa às ideias pré-concebidas de parentesco e uma abertura para as formas locais de agir, de definir e de conceituar as relações entre as pessoas que se tratam como parentes. Assim, a autora propõe uma nova maneira de abordar as relações familiares, mostrando que as formas locais de *relatedness* podem ir para além do sangue, sendo construídas pela partilha de substâncias (como o sêmen, o leite materno, a comida etc.), assim como pelos atos cotidianos de viver junto fisicamente.

Com base em sua etnografia sobre a ilha de Langwaki, na Malásia, Carsten (1997) sustenta que o parentesco não corresponde a um estado fixo, a uma força sem vida e dada de antemão. Diferentemente, ele consiste em um processo de tornar-se (semelhante, parente etc.), o qual é denominado pela autora de *relatedness* e se realiza através de várias pequenas ações e trocas - como a hospitalidade e os atos de viver junto, alimentar, casar, ter filhos, ter netos e adotar (fostering). Logo, esse processo de tornar-se (denominado de *relatedness*) cria um idioma de vinculação entre pessoas, mas nunca se torna uma realidade acabada, pois ele está continuamente sendo criado.

A teorização de Carsten (2000) sobre *relatedness* traz em si um importante princípio metodológico, que ensina a focar nas categorias nativas, tentando entendê-las em termos locais, ao invés de aplicar categorias analíticas rígidas (equivalentes a unidades discretas, permanentes, isoladas e dadas de antemão). Dessa for-

ma, o conceito de *relatedness* fornece uma abordagem mais flexível para a antropologia, permitindo atentar para a maneira como as pessoas definem e constroem sua noção de *relatedness*, assim como para os valores e os significados atribuídos a essa noção. No contexto caribenho, o conceito de *relatedness* permite abordar as características familiares que foram historicamente tratadas enquanto aberrantes e problemáticas, pois foca nas práticas e nos significados nativos, sem aprisioná-los em modelos analíticos etnocêntricos.

No entanto, parece-me importante ressaltar que, apesar desses importantes ganhos analíticos, a teorização de Carsten (1997, 2000) sobre *relatedness* assenta-se sobre uma problemática vinculação entre *relatedness* e imobilidade. Ao sustentar que alguém se torna parente consumindo junto e convivendo no mesmo espaço, a antropóloga inglesa estabelece, implicitamente, a necessidade da proximidade física para que haja partilha de substâncias, para que haja atos cotidianos de viver junto e, conseqüentemente, para que haja construção do parentesco por meio das práticas de *relatedness*.

Essa vinculação entre *relatedness* e imobilidade é coerente com o contexto etnográfico de Carsten (1997), onde a mobilidade física parece ser disruptiva para as relações sociais e familiares. No entanto, ela se transforma em um pressuposto problemático quando a antropóloga britânica transpõe sua argumentação específica, sobre *relatedness* na ilha de Langwaki (cf. Carsten, 1997), para sua teorização geral, sobre *relatedness* enquanto proposta teórico-metodológica para os estudos de parentesco (cf. Carsten, 2000). O pressuposto da necessidade da proximidade física para que haja partilha de substâncias (e, conseqüentemente, para que haja construção do parentesco por meio das práticas de *relatedness*) não se aplica aos significados e às práticas de *relatedness* característicos de todos os contextos etnográficos. Em particular, ele não se aplica aos contextos caribenhos analisados por Karen Fog Olwig em sua obra. Conforme será explorado abaixo, existe, no Caribe, uma forte relação entre família e migração. Ao longo da história caribenha, recursos limitados e barreiras econômicas impuseram, às famílias e aos indivíduos, constrangimentos na busca por ascensão econômica e social. Por essa razão, a migração aparece ainda hoje como uma interessante saída, valorizada por indivíduos e famílias, tornando-se um elemento constitutivo das relações familiares.

Em diálogo com a argumentação acima, parece-me importante atentar para o fato de que, ao se apropriar do conceito de *relatedness*, Olwig (2007)

ignora, intencionalmente talvez, o pressuposto da proximidade física e da imobilidade que está presente na teorização de Carsten (2000). De maneira muito interessante, a antropóloga dinamarquesa se atém aos princípios metodológicos implícitos no conceito de *relatedness*, os quais permitem descrever a família enquanto um fenômeno construído processualmente, através de afirmativas e práticas concretas (cf. CARSTEN, apud OLWIG, 2007: 84).

Independentemente dessa diferença, as duas autoras realizam uma crítica teórica, metodológica e política às abordagens analíticas que focam em unidades discretas, permanentes, isoladas e dadas de antemão. Ambas frisam a importância metodológica de focar nas categorias nativas, tentando entendê-las em termos locais, ao invés de aplicar categorias analíticas rígidas. Além disso, as duas desenvolvem uma teorização alternativa sobre parentesco, fornecendo uma definição aberta de família, ao afirmar que ela não é dada, mas construída, e ao enfatizar que essa construção não é estática, e sim dinâmica. Assim, elas colocam em prática o princípio político de não realizar uma projeção etnocêntrica dos próprios pressupostos (no caso, sobre parentesco) e desenvolvem ferramentas que lhes permitem incluir, na análise, práticas e significados diferentes.

A teorização desenvolvida por essas autoras traz à tona o fato de que a família é inacabada por definição, correspondendo a um processo de tornar-se e não necessariamente ao processo de tornar-se algo (ou seja, tornar-se semelhante, parente etc.). Esse processo de tornar-se (verbo desprovido de objeto) enfatiza a construção em si, pois a família que tal processo constrói não é estática, dotada de substância e delimitada por fronteiras rígidas que demarcam um início e um fim. Como foi antecipado acima, essa definição de família corresponde a uma definição metodológica e a família que está constantemente sendo (re/des)construída nunca se tornará uma realidade acabada num futuro moderno, tampouco foi uma realidade acabada, em algum passado tradicional. O fenômeno que é objeto de análise é definido a posteriori, sendo um resultado da aplicação do método implícito no conceito de *relatedness*: somente após focar nas afirmativas e práticas concretas (que em determinado contexto de análise constroem processualmente o fenômeno da família) é que a família é definida. No entanto, exatamente por ser definido a posteriori, o objeto que o conceito de *relatedness* define não é somente a família, mas também o lugar e a cultura. Em outras palavras, *relatedness* inclui diferentes processos de tornar-se, entre os quais aqueles que sugiro denominar de fazer comunidade, fazer lugar e fazer

família. Enquanto construtos associados a processos de tornar-se, a comunidade, o lugar e a família são objetos analíticos dotados de definição aberta, os quais não correspondem a realidades acabadas.

Conforme será explorado abaixo, porém, Karen Fog Olwig (2007) leva às últimas consequências e transforma o conceito de *relatedness* de Carsten (1997, 2000). Ao se apropriar da argumentação desta para analisar três redes familiares marcadas pela migração, Olwig (2007) sustenta que alguém se torna parente através de afirmativas e práticas concretas, capazes de criar o pertencimento a um grupo que compartilha um passado comum, em um lar familiar específico. Esse processo de fazer família difere ligeiramente do processo de fazer família identificado por Carsten (2000) - segundo o qual alguém se torna parente consumindo junto e convivendo no mesmo espaço (conforme foi apresentado acima). Dito de outra forma, a antropóloga dinamarquesa não generaliza a vinculação entre *relatedness* e imobilidade, presente no contexto etnográfico de Carsten (1997), para seu próprio contexto etnográfico - onde essa vinculação não está presente.

Procedendo dessa maneira, Olwig (2007) desenvolve um modelo de família que inclui a mobilidade física e que não parte do pressuposto de que esta é disruptiva para as relações sociais - especialmente, para as relações de parentesco. Dessa forma, a pesquisadora dinamarquesa aporta uma contribuição significativa, não apenas para os estudos antropológicos sobre parentesco e sobre migração, mas também, e primeiramente, para os estudos sobre o Caribe. A argumentação de Karen Fog Olwig em *Caribbean Journey* (2007) é fruto de um longo diálogo (etnográfico e historiográfico, empírico e teórico) estabelecido entre ela e diferentes contextos caribenhos, ao longo de quase quarenta anos de carreira. Nesse sentido, a partir da seção abaixo, serão explorados os efeitos do material etnográfico da autora sobre sua teorização, passando por uma seleção dos principais trabalhos desenvolvidos por ela. Serão tomados como eixos comparativos os três processos de tornar-se, incluídos no vocabulário de *relatedness* (conforme foi detalhado acima), os quais foram denominados de fazer comunidade, fazer lugar e fazer família. Em uma frase, portanto, a questão que se pretende examinar na obra de Olwig é a seguinte: em que consiste o processo de tornar-se (comunidade, lugar e família) através de afirmativas e práticas concretas?

FAZER COMUNIDADE: REDES DE RELAÇÕES DE TROCAS E INTERAÇÃO CULTURAL

Em sua tese de doutorado, Karen Fog Olwig (1978) desenvolve um estudo etno-histórico sobre a ilha caribenha de Saint John e demonstra que, desde a colonização, a estrutura social e familiar local está fundada sobre redes de relações de troca, construídas em torno de um sistema de reprodução. Efetivamente, a pesquisadora dinamarquesa sustenta que não é possível analisar esse sistema social focando em unidades discretas e, ao invés de fundar a análise sobre elas, adota uma perspectiva de rede.

Olwig (1978) argumenta que a população caribenha não pode ser pensada enquanto uma entidade discreta, dotada de uma cultura tradicional ou pura, independente ou anterior ao contato com a alteridade. Essa população foi historicamente forçada a delinear novos padrões de vida, sob condições rígidas de coerção - sendo em sua maior parte migrante (ou descendente de migrante) e vivendo, frequentemente, em um ambiente estrangeiro (como os escravos, quando foram levados para o Caribe, ou como os migrantes caribenhos, que residem em diferentes partes do mundo). Em tal contexto, as unidades domésticas tampouco podem ser pensadas isoladamente, enquanto entidades discretas. A autora demonstra que os padrões de conjugalidade tendem a ser extra-residenciais, isto é, eles não envolvem o estabelecimento de uma família nuclear - correspondente a uma unidade doméstica, enquanto unidade de produção, consumo e procriação, na qual os cônjuges e seus filhos vivem em co-residência. Diferentemente, a reprodução social e econômica das unidades domésticas depende do estabelecimento de redes de relações de trocas entre essas unidades.

No século XVIII, o sistema de reprodução dos negros e mestiços (escravos) de St. John envolvia homens e mulheres, que cooperavam na pesca e no cultivo de terras cedidas pelos senhores para a subsistência de seus escravos - os quais possuíam coletivamente essas terras, denominadas de *provision grounds*. Essa cooperação englobava as atividades voltadas para a economia de subsistência, o comércio, as práticas religiosas e a ajuda na criação das crianças, criando redes de relações de troca que envolviam obrigações de ajuda mútua. Tais redes diziam respeito aos escravos entre si e, por vezes, também aos escravos e a seus senhores, mas limitavam-se às terras onde estes realizavam suas plantações de monocultura (denominadas de *plantations*) e às áreas de *provision ground*.

Posteriormente, no período pós-emancipação (entre o fim do século XIX e meados do século XX), essas redes de relações de troca se expandiram e passaram a incluir mais pessoas e lugares, de modo que a

estrutura social da comunidade nascente de St. John correspondeu a uma extensão da estrutura familiar escrava. Os trabalhadores recém libertos estabeleceram um sistema de reprodução baseado na instituição da terra familiar (*family land*), que expandiu o tradicional sistema de posse coletiva das áreas de *provision grounds* para as terras adquiridas na pós-emancipação. Nesse novo contexto, as atividades agrícolas, comerciais, religiosas e familiares continuaram sendo realizadas por homens e por mulheres, os quais trabalhavam sozinhos, ou juntos como casais, ou ainda reunidos em grupos de trabalho - chamado de clubes (*clubs*). De maneira análoga ao que ocorria no período da escravidão, as redes de relações de trocas continuavam envolvendo os trabalhadores entre si (os quais não eram mais escravos) e também os proprietários (os quais não eram mais proprietários de escravos, mas apenas proprietários de *plantations* e de animais). No entanto, os trabalhadores passaram a trocar com vários proprietários e em várias terras, inclusive fora de Saint John, de modo que as redes de relações de troca não estavam mais restritas espacialmente e passaram a incluir o comércio realizado na ilha vizinha de St. Thomas, assim como a migração e o envio de crianças para serem criadas por parentes em outras ilhas. Efetivamente, o cultivo da terra familiar não fornecia base econômica suficiente para a crescente população e sair da ilha se tornou uma importante alternativa para as classes mais baixas. Dessa forma, o sistema de reprodução local, baseado sobre as redes extensas de relações de trocas, passou a ser mantido também pelo retorno periódico desses comerciantes, desses migrantes e dessas crianças, assim como pela entrada e incorporação das famílias que eram criadas por eles fora de Saint John (através de relações conjugais e do nascimento de filhos).

A antropóloga dinamarquesa sinaliza que, a partir de 1950, a introdução da economia turística teve como consequência a modernização da sociedade tradicional, implicando no declínio do sistema de propriedade coletiva da terra familiar e do sistema de troca de favores entre amigos e parentes através dos clubes. No entanto, ela sustenta que o sistema social local continuou fundado sobre redes extensas de relações de troca, que giravam em torno da economia de subsistência, do comércio, das práticas religiosas e da ajuda na criação das crianças.

Parece-me importante ressaltar que, ao longo da análise dos dados historiográficos e etnográficos sobre St. John, Karen Fog Olwig (1978, 1981) identifica o surgimento de um sistema de reprodução característico da população negra e mestiça de St. John, o qual não parece ser, porém, específico des-

sa ilha caribenha. Dito de outra forma, a autora parece identificar uma estrutura social e familiar que é afro-caribenha e está associado às redes de relações de trocas (informais e difusas, entre amigos e parentes, envolvendo obrigações de ajuda mútua). Essa estrutura está associada também às instituições sobre as quais essas redes de relações de troca se baseiam - por exemplo, as unidades domésticas caracterizadas por padrões de conjugalidade extra-residencial, a terra familiar, os clubes, a ajuda na criação das crianças etc. Essa estrutura social e familiar afro-caribenha parece corresponder ao processo pelo qual a população afro-caribenha constrói sua comunidade através de redes de relações de troca.

Na conclusão de sua tese, Olwig (1978) introduz a expressão "comunidade afro-caribenha", a qual pode ser descrita como uma expansão da família afro-caribenha - assim como a comunidade de Saint John pode ser descrita enquanto uma expansão da família local, conforme foi dito anteriormente. Em seus trabalhos posteriores, a adjetivação "afro-caribenha" é utilizada pela autora para qualificar também os conceitos de população, cultura e família, fato que parece sinalizar o desenvolvimento de uma teorização especificamente afro-caribenha - e não necessariamente englobável nos estudos afro-americanos como um todo, nem extensível para a população afrodescendente dos Estados Unidos, por exemplo.

Além disso, a adjetivação afro-caribenha parece ser utilizada de forma generalizante, mas não totalizante. Tal adjetivação não diz respeito à soma das populações, culturas e famílias afro-caribenhos, pensadas enquanto unidades discretas e correspondentes às várias ilhas ou aos vários Estados-Nações do Caribe. Diferentemente, os conceitos de comunidade, família, população e cultura "afro-caribenhos" parecem ser generalizantes no sentido de que a generalização precede a comparação. Ou seja, esses conceitos não dizem respeito a algumas características que são típicas ou comuns a vários contextos afro-caribenhos (pensados enquanto unidades discretas iguais a si mesmas, mas distintas entre si e por isso comparáveis). Como foi dito acima, esses conceitos dizem respeito especificamente a características relacionadas ao processo pelo qual a população afro-caribenha constrói sua comunidade através de redes de relações de troca. Ao mesmo tempo, este adjetivo não se refere a características que estão situadas no Caribe ou que são inerentes às pessoas que nasceram no Caribe. Essas características são descritas enquanto afro-caribenhos somente porque podem ser generalizadas enquanto tal num momento posterior à identificação desse processo afro-caribenho

de construção através de redes de relações de troca: sua identificação e sua generalização precedem e permitem a comparação, que autoriza, por sua vez, uma ulterior generalização e assim por diante.

Especificamente, em *Global Culture, Island Identity*, Karen Fog Olwig (1993) explora o processo cultural pelo qual a população afro-caribenha de Nevis lutou para estabelecer sua presença e negar sua marginalização social. Nessa sua segunda investida etno-histórica, a autora realiza uma comparação (implícita) com Saint John, partindo da generalização possibilitada pela identificação do processo pelo qual a população afro-caribenha constrói sua comunidade através de redes de relações de troca. Efetivamente, parece ser essa identificação a permitir à autora chegar às generalizações implícitas nos conceitos de comunidade, família, população e cultura afro-caribenhas.

A autora faz notar que, historicamente, a população afro-caribenha de Nevis foi privada da possibilidade de expressar sua identidade cultural através de instituições próprias e criou três lugares de pertencimento que lhe permitiram estabelecer uma vida própria, fora da esfera de domínio da sociedade colonial. Assim, durante a escravidão, essa população se apropriou das formas das instituições estrangeiras enquanto quadros de referência para colocar à mostra os conteúdos dos contextos de vida desenvolvidos localmente pela população afro-caribenha.

Esses três lugares de pertencimento implicaram na coexistência de três tradições culturais associadas a diferentes recursos econômicos e sociais de Nevis, os quais eram controlados por segmentos diferentes da sociedade. De um lado, portanto, a população afro-caribenha estabeleceu uma vida própria lançando mão da terra, que permitia a atividade agrícola e que era controlada pelos proprietários das plantações de monocultura. De outro lado, estabeleceu uma vida própria lançando mão das redes de relações de troca, que eram fundamentais para o exercício das atividades cotidianas (como a subsistência e a criação dos filhos) e que eram controladas pela comunidade afro-caribenha. Por fim, estabeleceu uma vida própria lançando mão da educação, que possibilitava o acesso a cargos do serviço público e que era controlada pela igreja metodista.

Ao descrever esses três lugares de pertencimento, Karen Fog Olwig (1990, 1993, 1995a, b) evidencia que a população afro-caribenha de Nevis teve que lidar, ao mesmo tempo, com várias tradições culturais contraditórias, estando às voltas com uma interação cultural extremamente complexa. Segundo a

autora, essa interação cultural corresponderia a um tema geral das sociedades caribenhas. Mais que isso, ela argumenta que o processo por meio do qual a população afro-caribenha criou seus três lugares de pertencimento está baseado, fundamentalmente, na habilidade e na vontade dessa população em incorporar e reinterpretar as formas de instituições estrangeiras, reificando-as dentro dos próprios contextos de vida e, assim, reinterpretando esses contextos.

Levando adiante a argumentação da antropóloga, é possível sugerir que esse processo pelo qual a população afro-caribenha separa e rearranja formas e conteúdos é caracterizado pela transformação, uma vez que os conteúdos locais e as formas globais são constantemente negociados, sendo reinterpretados ao serem incorporados. Portanto, esse processo corresponde menos a um empréstimo (ou a uma aculturação por difusão e imitação) e mais a uma inovação: as formas da ordem patriarcal inglesa, da bagagem cultural africana e da tradição metodista da respeitabilidade são transformadas ao serem apropriadas enquanto quadros de referência para colocar à mostra os conteúdos dos contextos de vida desenvolvidos localmente pela população afro-caribenha (a saber, as redes de relações de trocas entre amigos e parentes, envolvendo obrigações de ajuda mútua).

Dito de outra forma, a interação cultural identificada em Nevis parece corresponder a outro processo afro-caribenho de construção – análogo ao processo descrito acima, após analisar a tese de doutorado da autora. Por meio desse processo, a população local constrói, não apenas sua comunidade, mas também sua cultura, através de redes de relações de troca e também através da interação cultural. Nesse sentido, a autora parece estar às voltas com um dos processos de tornar-se implicados no vocabulário de *relatedness*. Esse processo afro-caribenho de construção pode ser descrito enquanto fazer comunidade - ou seja, enquanto processo de tornar-se através de afirmativas e práticas concretas, processo esse que enfatiza a construção em si e jamais corresponde a uma realidade acabada. Com efeito, a comunidade e a cultura afro-caribenha (que resultam desse processo de tornar-se, isto é, desse fazer comunidade) são dotadas de definição aberta, sendo caracterizadas pela negociação e pela transformação contínua de formas estrangeiras e também de conteúdos locais.

FAZER LUGAR: LOCAIS CULTURAIS E CONSTRUÇÃO DO PASSADO

Ao examinar os dados sobre Nevis, Karen Fog

Olwig (1993, 1997) afirma que a história dessa ilha caribenha é marcada pela desterritorialização econômica e social. Segundo ela, tal desterritorialização está vinculada à migração forçada (movimento pelo qual a população negra escravizada chegou ao Caribe, no século XVIII) e à migração voluntária (deslocamentos da população afro-caribenha entre vários territórios, depois do século XIX). Nesse contexto, a autora mostra como, a partir do período pós-emancipação, estabeleceram-se dois padrões de desterritorialização entre a população afro-caribenha de Nevis: de um lado, as pessoas fisicamente presentes na ilha desejam sair (para voltar); de outro lado, as pessoas fisicamente ausentes mantêm os vínculos com a ilha e o interesse em voltar para lá.

Olwig (1993, 1997) enfatiza que, independentemente dos migrantes de Nevis retornarem ou não à sua ilha natal, eles mantêm vínculos próximos com a família e com o lar dos pais em Nevis, através do envio de remessas. Por meio delas, redes de relações de trocas entre amigos e parentes (baseada sobre a partilha e a cooperação) continuam vinculando a população afro-caribenha de Nevis – esteja ela situada na própria ilha ou em lugares distantes. Mais que isso. Com a migração, essas redes são ulteriormente expandidas e se tornam globais, originando uma comunidade afro-caribenha transnacional.

Karen Fog Olwig (1997) demonstra que essas redes globais continuam informadas pela cultura afro-caribenha e, em particular, pelo sistema familiar afro-caribenho. Conforme revela a análise da autora, o sucesso da comunidade afro-caribenha transnacional reside no fato dela estar ancorada a lugares em Nevis - especificamente, à terra familiar e à casa familiar. Essas duas instituições permitiram à população afro-caribenha explorar (no passado e no presente) recursos econômicos fora da sociedade local e, ao mesmo tempo, manter fortes laços culturais com a ilha natal.

Olwig (1993, 1997) mostra como o contexto histórico de emergência da comunidade de Nevis ajuda a compreender a forma específica que ela adquiriu, assim como o papel do lugar dentro dela. De fato, a comunidade afro-caribenha da ilha não corresponde a uma entidade discreta: ela é um ponto focal importante em uma comunidade global de relações que se estende entre Nevis e o mundo. A autora sustenta, pois, que essa comunidade deve ser encontrada entre as várias localizações nas quais residem pessoas de Nevis, e não dentro delas.

Em diálogo com essa argumentação, a antropóloga dinamarquesa desenvolve uma crítica ao conceito

antropológico de cultura e constrói uma teorização alternativa, guiada pela noção de complexidade cultural. Em substituição ao conceito de todo cultural, a autora toma como ponto de partida a interação cultural. Essa mudança na concepção de cultura tira a centralidade do lugar como metáfora dominante e implica em um redirecionamento metodológico da ordem para a não-ordem, da fixação para a mobilidade. A condição da cultura deixa de ser a estrutura e passa a ser a mudança. Logo, a cultura passa a incluir, por exemplo, os processos de desterritorialização e reterritorialização que a mobilidade envolve, ao invés de partir do pressuposto de unidades culturais autocontidas, integradas e localizadas. Ao propor uma teorização alternativa da cultura, Karen Fog Olwig (1997) convida a explorar o processo de localização da cultura (*siting culture*) através dos locais culturais (*cultural sites*). Em outras palavras, ela sugere que a cultura seja vista a partir do processo dinâmico de construção do lugar, do espaço e da cultura, através da interação entre residência (*dwelling*) e viagem (*travel*) – ou seja, através da interação entre vínculos locais e vínculos globais.

Pedindo licença à autora, é possível afirmar que a nova concepção de cultura proposta por ela introduz também uma nova concepção de lugar. A crítica de Olwig (1993, 1997) ao conceito antropológico de cultura evidencia que, em contextos caracterizados por uma forte interação entre fixação e mobilidade (como os contextos caribenhos), as culturas não correspondem a entidades discretas. Mais que isso, sua crítica explicita que as culturas só podem ser definidas por meio do processo de localização da cultura, devendo ser encontradas entre seus diferentes locais culturais e não dentro deles. Nesse sentido, os lugares correspondem a espaços que podem ser descontínuos, pois são continuamente (*re/des-*)territorializados, entre as várias localizações específicas nas quais ele se ancora.

Faço notar, porém, que embora a autora fale em processo de (*des-re*)territorialização ela parece frisar a processualidade em si, a qual não tem início nem fim. Olwig (1993, 1997) usa os conceitos de desterritorialização e reterritorialização para explicitar os processos contínuos de localização da cultura em locais culturais - por meio dos quais a cultura, o lugar e o espaço são constantemente (*re/des*)construídos e (*re/des*)territorializados. Trata-se, porém, de um processo de construção e de territorialização, cujo construto nunca foi nem será uma realidade acabada, construída e territorializada definitivamente - apta a ser (*re/des*)construída e (*des-re*)territorializada.

Essas novas concepções de cultura e de lugar etão

ancoradas no contexto de análise da autoram, mas não se limitam a ele, uma vez que correspondem a concepções que visam substituir o conceito antropológico de cultura. Assim, pela primeira vez em sua obra, Karen Fog Olwig (1997) realiza uma generalização que vai além de seu interesse historiográfico e etnográfico pelo Caribe e possibilita a comparação com outros contextos de forte interação entre fixação e mobilidade, independentemente de sua localização geográfica. Por implicação, porém, se trata de uma generalização que se aplica também ao contexto historiográfico e etnográfico analisado pela autora.

Especificamente, ao analisar novamente seus dados sobre Nevis, com base em sua nova concepção de cultura e de lugar, Olwig (1997) argumenta que os migrantes da ilha desenvolvem vínculos com a terra familiar e com a casa familiar, instituições que são abordadas como locais culturais. A antropóloga dinamarquesa sustenta que essas instituições são moldadas pela interação das percepções das pessoas presentes e ausentes, correspondendo a pontos nodais nas redes difusas de relações de troca (globais e locais) que se estendem entre Nevis e o mundo. Enquanto tal, as instituições da terra familiar e da casa familiar são dotadas de permanência e fornecem pontos estáveis e significativos de identificação cultural - embora estejam localizadas em Nevis e, portanto, em lugares diferentes daqueles onde os migrantes moram.

A autora mostra que não é possível separar uma comunidade afro-caribenha local (limitada apenas à população afro-caribenha localizada, por exemplo, dentro de Nevis) de uma comunidade afro-caribenha global (localizada fora de Nevis). Ambas essas comunidades são coextensivas e equivalem, pois, a uma única comunidade afro-caribenha transnacional. Ainda que essa comunidade seja difusa e não corresponda a uma entidade discreta, ela não é marcada pela transitoriedade e pelo desenraizamento, pois está territorializada nas instituições da terra familiar e da casa familiar. Levando mais uma vez adiante a teorização da autora é possível sugerir que, em qualquer contexto específico (seja ele o de Nevis ou outro contexto caribenho), os limites do espaço, do lugar, da cultura e da comunidade afro-caribenha transnacional correspondem aos limites das próprias redes de relações de troca.

Uma vez mais, portanto, Karen Fog Olwig (1995, 1997) parece identificar um processo afro-caribenho de construção, o qual incorpora o processo de localização da cultura através dos locais culturais. Assim, a autora passa a falar em comunidade afro-caribenha transnacional e foca no processo contínuo pelo qual

a população afro-caribenha constrói sua comunidade, sua cultura e seu lugar de pertencimento, apropriando-se das formas de instituições estrangeiras, enquanto quadros de referência para colocar à mostra os conteúdos de seus contextos de vida. No entanto, tais contextos não são desenvolvidos apenas localmente, pois são desenvolvidos em locais culturais (como a terra familiar e a casa familiar), os quais estão localizados em lugares diferentes daqueles onde a população afro-caribenha reside. Tais locais são equivalentes a pontos nodais que territorializam as redes de relações de trocas, cujos limites parecem corresponder aos limites do espaço, do lugar, da cultura e da comunidade afro-caribenha transnacional.

Novamente, a identificação desse processo afro-caribenho de construção parece permitir que a antropóloga refine e transforme seu quadro analítico, generalizando suas conclusões para outros contextos e realizando ulteriores comparações. Ao retornar para o contexto historiográfico e etnográfico de Saint John, a autora leva consigo a bagagem teórica adquirida em seu primeiro estudo sobre a ilha, mas também aquela adquirida na análise dos dados sobre Nevis. Dessa maneira, ela atenta para as redes de relações de troca, para a complexidade cultural, para o processo de localização da cultura entre locais culturais, assim como para o processo constante de construção das comunidades e para as localizações de pertencimento que essas comunidades circunscrevem.

Em seu novo estudo sobre Saint John, Karen Fog Olwig (1999, 2000) explora o processo que ela denomina de “construção do sentido do passado”, isto é, a maneira pela qual a população local constrói o passado criando um sentido de pertencimento e territorializando sua identidade nessa construção. Ao proceder dessa maneira, a pesquisadora dinamarquesa evidencia que as classes mais baixas da população afro-caribenha de St. John tendem a se identificar com uma construção do passado que enfatiza os valores morais compartilhados através das redes de relações de trocas. Segundo essa construção do passado, o compartilhamento de valores morais seria a base da comunidade local.

Tal construção do passado apresenta uma conexão íntima entre terra, comunidade, valores morais, liberdade e lugar de pertencimento, conexão essa que se consolida na instituição da terra familiar. Conforme foi detalhado anteriormente, porém, o lugar de pertencimento criado por essa instituição não era um lugar economicamente seguro: a manutenção dos valores morais compartilhados apontava a necessidade de deixar a terra familiar para viver e

trabalhar fora dela, de modo a sustentar a comunidade de Saint John. Portanto a fixação experimentada ao viver na terra familiar era complementada por uma grande dose de mobilidade, ao sair da ilha em busca de melhores oportunidades econômicas. Em tal contexto, o principal valor atrelado à terra familiar era sua capacidade de manter um lugar de pertencimento, independentemente dos anos vividos fora. Nesse processo, a manutenção desse lugar de pertencimento instaurava a obrigação de cultivar vínculos ativos com a família, oferecendo apoio econômico e, assim, sustentando a comunidade, ao sustentar os valores morais compartilhados por ela.

Segundo essa construção do passado, ser “Saint Johniano” era mais uma questão de participar ativamente da comunidade local (compartilhando valores morais através das redes de relações de troca) e menos uma questão de ter nascido em St. John, de ter crescido lá, ou de ter parentes “Saint Johnianos”. Em tal construção da história, existe uma identificação entre a comunidade local, o compartilhamento de valores morais e a ilha de Saint John, mas essa identificação não está atrelada a um direito de posse, tampouco a Saint John em si. Essa identificação está atrelada a uma construção do passado que celebra o sentido moral e inclusivo do lugar, focando na participação ativa nas redes de relações de troca. Nesse sentido, essa comunidade moral se identifica menos com St. John e mais com as próprias redes de relações de troca. Dito de outra forma, essa comunidade moral é menos “Saint Johniana” e mais afro-caribenha.

Nesse segundo estudo sobre St. John, Karen Fog Olwig (2000) chama a atenção para a existência de formas alternativas de identificação dentro da comunidade nacional da ilha. Ela mostra que a classe média de St. John se identifica fortemente com valores morais europeus, vinculados a uma construção do passado que enfatiza as demonstrações públicas da cultura nacional. Por sua vez, os membros da população afro-caribenha que estudaram fora da ilha (especialmente nos Estados Unidos) se identificam com outra construção do sentido do passado, a qual foca em uma única cultura negra, dotada de uma herança única, enraizada na terra. Tal construção do passado se baseia sobre o modelo de solidariedade étnica e de exclusão da diferença, segundo a qual um grupo nativo teria direitos exclusivos sobre sua terra de nascimento.

Ao proceder dessa maneira, a antropóloga parece identificar em St. John um ulterior processo afro-caribenho de construção, o qual incorpora também a construção do passado. Ele corresponde ao processo contínuo pelo qual a população afro-caribenha cons-

trói, não apenas sua comunidade e sua cultura, mas também seu lugar de pertencimento através da interação cultural. Através dela a população afro-caribenha se apropria das formas de instituições estrangeiras enquanto quadros de referência para colocar à mostra os conteúdos de seus contextos de vida desenvolvidos em locais culturais. Além disso, esses conteúdos são desenvolvidos também através da construção do passado. Conforme enfatiza a autora, essa construção do passado não é única e a existência de formas alternativas de identificação entre a população afro-caribenha de uma única comunidade nacional (como no caso de St. John) corresponde a uma complexidade cultural análoga à que foi identificada no caso de Nevis. Nesse sentido, o analista é obrigado a atentar para o surgimento constante de novas construções do passado. Mais que isso, é obrigado a atentar para as negociações e transformações decorrentes da complexa interação entre construções alternativas do passado.

Novamente, Karen Fog Olwig (1993, 1997, 1999, 2000) parece trazer à tona um dos processos de tornar-se implicados no vocabulário de relatedness. Esse processo afro-caribenho de construção (da comunidade, da cultura e do lugar de pertencimento através das redes de relações de troca, da interação cultural e da construção do sentido do passado) pode ser descrito enquanto fazer lugar - ou seja, enquanto processo de tornar-se através de afirmativas e práticas concretas. Esse processo foca na construção e na territorialização em si e, como foi enfatizado acima seu resultado jamais corresponde a uma realidade acabada, territorializada definitivamente.

O lugar de pertencimento, a cultura e a comunidade afro-caribenha transnacional (que resultam desse processo de tornar-se, isto é, desse fazer lugar) são dotados de definição aberta, sendo caracterizados pela negociação e pela transformação contínua entre diferentes construções do passado. Além disso, eles são caracterizados pelo processo contínuo de localização da cultura entre diferentes locais culturais, os quais territorializam continuamente as redes de relações de troca. Seus limites são continuamente transformados e negociados, transformando e negociando continuamente os limites do lugar de pertencimento, da cultura e da comunidade afro-caribenha transnacional.

FAZER FAMÍLIA: COMPARTILHAMENTO DE VALORES E DE UM PASSADO EM UM LAR FAMILIAR

Em suas produções mais recentes, Karen Fog

Olwig (2002a,b, 2003, 2007, 2009, 2012) tem se dedicado à análise de redes familiares afro-caribenhas transnacionais - ou seja, redes familiares que têm suas raízes em diferentes contextos socioeconômicos no Caribe e encontram-se dispersas entre os Estados Unidos, a Inglaterra e vários países caribenhos. Por meio da análise das histórias de vida dos membros dessas redes familiares dispersas, Olwig (2002a, 2007) explicita como vínculos específicos com uma família e também com um lugar são construídos na prática, através do estabelecimento de relações entre a própria história de vida e outras - assim como através da omissão de algumas histórias. Em particular, a antropóloga dinamarquesa faz notar que, quando os membros das gerações mais velhas de cada rede familiar contaram para ela suas histórias de vida, eles colocaram como ponto de partida os próprios lares de infância. Tais lares estão situados em suas ilhas caribenhas de origem, onde os membros das gerações mais velhas de cada rede familiar nasceram, cresceram e viveram juntos uns com os outros.

Karen Fog Olwig (2002a, 2007) sustenta que essas histórias de vida servem como narrativa fundacional para os membros de cada uma das redes familiares afro-caribenhas transnacionais. Essa narrativa fundacional se torna constitutiva da noção de *livelihood*, ou de *relatedness*, que faz a família, criando um quadro de referência para as relações familiares e para os valores morais que essas relações incorporam - a partir do compartilhamento de um passado comum em um lar familiar específico no Caribe. Ao atentar para a narrativa fundacional, a pesquisadora dinamarquesa mostra como os membros de cada uma das redes familiares afro-caribenhas transnacionais se tornam parentes através de afirmativas e práticas concretas, as quais são capazes de criar o pertencimento a um grupo que compartilha um passado comum, em um lar familiar específico no Caribe. De fato, em todas as redes familiares analisadas pela autora, migração e lar são elementos centrais dos quadros de referência constituídos pelas narrativas familiares.

Especificamente, em *Caribbean Journeys* - seu livro mais recente - Olwig (2007) analisa como esses quadros de referência influenciam a maneira pela qual os migrantes constroem seu lar familiar no Caribe, enquanto um lugar de pertencimento e de identificação. Em particular, a autora discorre sobre a maneira como esses quadros de referência são sustentados, desenvolvidos e transformados, no tempo e no espaço - explicitando, assim, como são sustentadas, desenvolvidas e transformadas as próprias redes de relações que vinculam os membros das três redes familiares dispersas a seus distantes lugares de origem. Dessa forma, a

autora passa a falar, não apenas em população, cultura e comunidade afro-caribenha transnacional, mas também em família afro-caribenha transnacional.

Uma vez mais, portanto, Olwig (2002a, 2007) parece identificar um processo afro-caribenho de construção, pelo qual a população constrói sua comunidade, sua cultura e seu lugar de pertencimento, apropriando-se das formas de instituições estrangeiras, enquanto quadros de referência para colocar à mostra os conteúdos de seus contextos de vida. Agora, porém, esses conteúdos são desenvolvidos também através de uma narrativa fundacional (e de um quadro de referência para as relações familiares e para os ideais que essas relações incorporam) a qual está associada, por sua vez, ao compartilhamento de um passado comum em um lar familiar específico no Caribe. Conforme enfatiza a autora, esses quadros de referência são constantemente construídos, praticados e transformados, no tempo e no espaço. Por meio desse processo, são constantemente construídas, praticadas e transformadas também as próprias redes de relações que vinculam os membros das três redes familiares dispersas a seus distantes lugares de origem no Caribe.

Esse processo afro-caribenho de construção (da comunidade, da cultura e do lugar de pertencimento através das redes de relações de troca, da interação cultural, da construção do sentido do passado e do compartilhamento de valores e de um passado comum em um lar familiar) pode ser descrito enquanto fazer família - isto é, enquanto processo de tornar-se através de afirmativas e práticas concretas, processo esse que enfatiza a construção em si. Olwig (2002a, 2007) mostra como a ideia de família corresponde a um grupo de pessoas que não existe em si e por si mesmo, mas emerge, exatamente, a partir do compartilhamento de valores morais e também do compartilhamento de um passado em um lar familiar. Em particular, a família que emerge desse processo de tornar-se é dotada de definição aberta, sendo caracterizada por um processo contínuo de construção e de territorialização, cujo resultado jamais corresponde a uma realidade acabada, territorializada definitivamente.

Mas isso não é tudo. Tal processo de fazer família parece estar intrinsecamente vinculado ao fazer lugar e ambos estão intrinsecamente vinculados ao fazer comunidade. De fato, ao criar o pertencimento a um grupo que compartilha um passado comum no Caribe, o fazer família faz lugar. Por sua vez, ao criar o pertencimento a um grupo através do compartilhamento de valores morais (e de um passado comum no Caribe), o fazer família e o fazer lugar fazem comunidade. Inversamente, ao criar o per-

tencimento a um grupo que compartilha valores morais e um passado comum, não apenas no Caribe, mas em um lar familiar específico, o fazer comunidade faz família e faz lugar. Em suma, trata-se de um único processo de tornar-se afro-caribenho.

CONCLUSÃO: TORNAR-SE ENQUANTO PROCESSO DE TERRITORIALIZAR-SE

O processo de tornar-se afro-caribenho, identificado até aqui, traz à tona, ao mesmo tempo, os três processos de tornar-se descritos como fazer comunidade, fazer lugar e fazer família. Dito de outro modo, o processo de tornar-se afro-caribenho corresponde ao processo de tornar-se comunidade, tornar-se lugar e tornar-se família - os quais são indissociáveis e estão intrinsecamente imbricados uns nos outros. Como foi visto no paper, o processo de tornar-se (comunidade, lugar e família) afro-caribenho enfatiza a construção e também a territorialização em si, pois o resultado desse processo jamais corresponde a uma realidade acabada, territorializada definitivamente. Portanto, o processo de tornar-se afro-caribenho corresponde a um processo de construção e de territorialização em locais culturais correspondentes à terra familiar e à casa familiar. Por meio desse processo, a população afro-caribenha constrói seu lugar de pertencimento, sua cultura, sua comunidade e sua família transnacional, através das redes de relações de troca, da interação cultural, da construção do sentido do passado e do compartilhamento de valores e de um passado comum em um lar familiar no Caribe.

É interessante notar que, nas produções mais recentes da antropóloga cuja obra é tomada como material de análise para o presente paper, os processos de fazer comunidade, lugar e família ganham força: ela passa a falar, explicitamente, em fazer família (*family making*, cf. OLWIG, 2007) e fazer lugar (*place making*, cf. Olwig, 2007), assim como em fazer lar (*home making* cf. OLWIG, 2002b) e construir-comunidade (*community-building*, cf. OLWIG, 2009). Além de frisar a conexão entre esses diferentes processos de fazer comunidade, lugar e família, a autora enfatiza a construção e a territorialização em si, pois os fenômenos que resultam desses processos (a saber, a comunidade, o lugar, a família e o lar) são dotados de definição aberta e jamais correspondem a realidades acabadas, territorializadas definitivamente.

Em especial, Olwig (2009) atenta para a maneira como tais processos se atualizam ao territorializar-

-se em momentos e contextos específicos, realizando uma crítica implícita à possibilidade de substancializar os construtos associados a esses processos, para além de seus momentos e contextos de atualização. Dito de outra forma, ela sugere que os construtos associados ao processo de tornar-se afro-caribenho só existem enquanto unidades discretas no momento e no contexto de sua atualização. Esses construtos afro-caribenhos (como o lugar, a cultura, a comunidade, a família transnacional, o lar familiar etc.) não são dotados de permanência enquanto unidades discretas, ou seja, enquanto pontos nodas nas redes de relações de troca. Diferentemente, apenas as próprias redes de relações de troca e o próprio processo histórico e social afro-caribenho de construção, associado a ela, seriam dotados de permanência. Em suma, o que seria afro-caribenho seria o próprio o processo de tornar-se ao territorializar-se nas redes de relações de troca.

Uma vez que o próprio adjetivo afro-caribenho é dotado de definição aberta, os objetos que ele qualifica jamais correspondem a realidades acabadas, territorializadas definitivamente. Em outras palavras, os fenômenos descritos por Karen Fog Olwig em sua obra parecem ancorar-se sobre princípios metodológicos análogos àqueles da argumentação sobre *relatedness* (CARSTEN, 2000, p. 24). Conforme foi explicitado na introdução do presente paper, esses princípios permitem descrever os objetos de análise (como a família) enquanto fenômenos construídos processualmente, através de afirmativas e práticas concretas. O interessante disso é que princípios metodológicos análogos a esses já estavam presentes na teorização da antropóloga dinamarquesa, mesmo antes dela se apropriar da argumentação de Carsten (2000). Nesse sentido, o fato de Olwig (2007) se apropriar do conceito de *relatedness* parece estar associado à presença de princípios metodológicos análogos em seus próprios trabalhos, conforme foi ressaltado ao longo do paper. Em particular, tal fato parece estar vinculado os efeitos dos dados etnográficos da pesquisadora dinamarquesa sobre sua teorização, assim como à habilidade da autora em abrir as unidades analíticas (como família, lugar, cultura etc.), explorando os aspectos em que se entrecruzam.

Uma característica marcante da obra de Karen Fog Olwig é o fato de que seus dados empíricos são ao mesmo tempo etnográficos e historiográficos. A autora analisa sempre narrativas, elaboradas ou por ela (em sua descrição etnográfica) ou por seus interlocutores de pesquisa (nas entrevistas sobre histórias de vida) ou pelos autores dos documentos históricos analisados. Outra característica emblemática da obra é seu embasamento sobre o conceito de rede de

relações. Lançando mão da argumentação de Olívia Cunha (2010: 101) sobre a realização de pesquisas a partir de documentos historiográficos, parece possível afirmar que a antropóloga dinamarquesa lança mão das narrativas, não enquanto repertórios de informações verdadeiras, e sim enquanto objetos relacionais que se “enredam e se referem a várias outras coisas”. Dito de outra forma, as narrativas que a autora toma como objeto empírico para sua análise parecem ser analisadas a partir do conceito de rede de relações. Esse conceito permite estabelecer relações transversais às instituições e às categorias analíticas rígidas, sem predefinir as unidades analíticas e sem pensá-las enquanto unidades discretas e permanentes.

A adoção da metodologia dos estudos de rede parece ter correspondido a uma consequência do tipo de dados estudados pela pesquisadora dinamarquesa. De fato, Olwig (1978) faz notar já em sua tese de doutorado que não é possível estudar o sistema familiar, social e cultural caribenho focando em unidades discretas. Conforme ela demonstra, a reprodução familiar e econômica do sistema social afro-caribenho depende do estabelecimento de redes de relações de trocas entre essas unidades. Analogamente, a reprodução cultural do sistema social afro-caribenho depende do estabelecimento de complexas interações entre formas globais (apropriadas como quadros de referência) e conteúdos desenvolvidos em locais culturais (as quais giram em torno das redes de relações de troca).

Portanto, ao invés de focar a análise sobre unidades discretas, a autora adota uma perspectiva de rede e atenta para o relacionamento entre essas unidades, as quais são tratadas enquanto pontos nodais nas redes de relações de troca. Ao longo de sua obra, a antropóloga dinamarquesa leva adiante essa argumentação e desenvolve uma teorização, cuja unidade básica de análise não corresponde a entidades discretas de totalização, como o Caribe (definido primeiramente como uma localidade, caracterizada pela co-extensão territorial) ou a população, a família, a sociedade e a cultura.

Diferentemente, ela desenvolve uma teoria social afro-caribenha, cuja unidade básica de análise corresponde às redes de relações de trocas (informais e difusas, entre amigos e parentes, envolvendo obrigações de ajuda mútua). Assim, a autora adota um princípio metodológico análogo àqueles implícitos no conceito de relatedness: ela aborda seus objetos de análise a partir de definições metodológicas, que permitem descrevê-los enquanto fenômenos construídos processualmente, através de afirmativas e práticas concretas. Em particular, ela analisa o processo de tornar-

-se, enquanto processo de territorializar-se, através da participação ativa nas redes de relações de trocas. Ao proceder dessa maneira, Karen Fog Olwig (1997) realiza uma crítica ao conceito antropológico de cultura, focando no processo de localização da cultura entre seus diferentes locais culturais. Assim, os lugares equivalem a espaços que podem ser descontínuos, pois são continuamente territorializados, entre as várias localizações específicas nas quais eles se ancoram.

Ao longo de sua obra, Karen Fog Olwig desenvolve uma teoria antropológica, cuja unidade básica de análise não corresponde a unidades discretas de totalização – como o conceito antropológico de cultura. Diferentemente, a unidade básica de análise corresponde às redes de relações de troca, permitindo incluir a mobilidade e a imobilidade enquanto variáveis internas à análise. Dessa forma, a autora aporta contribuições significativas não apenas para os estudos sobre o Caribe, mas também para a própria teoria antropológica, assim como para os estudos sobre família e para os estudos sobre migração e globalização.

A teorização desenvolvida pela antropóloga dinamarquesa cria um modelo de família, cuja unidade básica de análise não corresponde a entidades discretas de totalização – como o grupo familiar ou a unidade doméstica. Diferentemente, a unidade básica de análise corresponde, mais uma vez, às redes de relações e inclui a mobilidade e a imobilidade enquanto variáveis internas à análise. Efetivamente, tal teoria cria um modelo do social segundo o qual o migrante e a migração não correspondem unidades de análise em si – passíveis de serem apropriadas como objeto de análise próprio dos estudos de migração e globalização, por exemplo. Uma vez que os lugares e as culturas são definidos do ponto de vista das redes de relações sociais e são caracterizado pelas relações sociais vinculando territórios, todos são migrantes e, ao mesmo tempo, ninguém é migrante. Efetivamente, os migrantes só podem ser definidos enquanto tal a partir de uma teoria, cuja unidade de análise corresponde a entidades discretas de totalização – como o conceito antropológico de cultura. Apenas a partir de uma teoria como essa, o migrante – e sua variantes (e/i/trans-)migrante – pode ser definido enquanto tal, isto é, enquanto uma pessoa que está fora de lugar (fora de sua cultura, de seu Estado-Nação etc.).

Como foi dito, a autora adota um princípio metodológico análogo àqueles implícitos no arcabouço teórico de relatedness: ela aborda seus objetos de análise a partir de definições metodológicas, que permitem descrevê-los enquanto fenômenos construídos processualmente, através de afirmativas e

práticas concretas. Dessa forma, ela desenvolve um modelo do social que permite abordar a cultura, o lugar e a família enquanto processo de tornar-se ao territorializar-se (no caso afro-caribenho, através da participação ativa nas redes de relações de troca).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARSTEN, Janet. The heat of the hearth. The process of kinship in a Malay fishing community. Oxford (Inglaterra): Clarendon Press, 1997.

_____. Introduction. In: _____ (Org.) Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship. Edinburgh (Inglaterra): Cambridge University Press, 2000. p. 1-36.

CARREIRA, António. The people of the Cape Verde Islands: Exploitation and emigration. Hamden, CT: Archon, 1982.

CUNHA, Olivia Maria Gomes da. La existencia relativa de las cosas (que reposan en los archivos): prácticas y materialidades en relación. In: SIRIMARCO, Mariana et al. Estudiar la policía: la mirada de las ciencias sociales sobre la institución policial. Buenos Aires (Argentina): Teseo, 2010. p. 97-138.

DROTBOHM, Heike. Horizons of long-distance intimacies: Reciprocity, contribution and disjuncture in Cape Verde. History of the Family, Philadelphia (EUA), v. 14, p. 132-149, 2009.

FRAZIER, E. Franklin. The negro family in the United States. Chicago: Chicago University Press, 1939.

HASTRUP, Kirsten; OLWIG, Karen Fog. Introduction. In: _____ (Org.) Siting culture: the shifting anthropological object. London (Inglaterra): Routledge, 1997. p. 1-14.

HERSKOVITS, Melville J. Life in a Haitian valley. New York: A Knopf, 1937.

OLWIG, Karen Fog. Households, exchange and social reproduction: the development of a Caribbean society. 1978. 465 f. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) - University of Minnesota, Minneapolis (EUA), 1978.

_____. Women, ‘matrifocality’ and systems of exchange: an ethnohistorical study of the Afro-american family on St. John, Danish West Indies. Ethnohis-

tory, State College (EUA), p. 59-78, 1981.

_____. The struggle for respectability: Methodism and Afro-Caribbean culture on 19th century Nevis. New West Indian Guide, Leiden (Holanda), v. 64, n. 3/4, p. 93-114, 1990.

_____. Global Culture, Island Identity: Continuity and change in the Afro-Caribbean community of Nevis. Philadelphia (EUA): Harwood Academic Publishers, 1993.

_____. Introduction: emancipation and its consequences. In: _____. (Org.) Small islands, large questions: society, culture and resistance in the post-emancipation Caribbean. London (Inglaterra): Frank Cass Publishers, 1995a. p. 3-7.

_____. Cultural complexity after freedom : Nevis and beyond. In: _____ (Org.) Small islands, large questions : society, culture and resistance in the post-emancipation Caribbean. London (Inglaterra): Frank Cass, 1995b. p. 100-121.

_____. Cultural sites: sustaining a home in a deterritorialized world. HASTRUP, Kirsten; OLWIG, Karen Fog. Introduction. In: _____ (Org.) Siting culture: the shifting anthropological object. London (Inglaterra): Routledge, 1997. p. 17-37.

_____. The Burden of Heritage: Claiming a Place for a West Indian Culture. American Ethnologist, New York (EUA), v. 26, n. 2, p. 370-388, 1999.

_____. National and local identity in St. John: Danish and American perspectives. Revista Mexicana del Caribe, Toluca de Lerdo (México), v. 9, p. 192-214, 2000.

_____. A ‘respectable’ livelihood: mobility and identity in Caribbean family. In: SORENSEN, Ninna Nyberg (Org.) Work & migration: life and livelihoods in a globalized world. London (Inglaterra): Routledge, 2002a. p. 85-105.

_____. A wedding in the family: home making in a global kin network. Global Networks, Oxford (Inglaterra), v. 2, n. 3, p. 205-218, 2002b.

_____. ‘Transnational’ socio-cultural systems and ethnographic research: views from an extended field site. The International Migration Review, New York (EUA), v. 37, n. 3, p. 787-811, 2003.

_____. Caribbean journeys: an ethnography of mi-

gration and home in three family networks. Durham: Duke University Press Books, 2007.

_____. A proper funeral: contextualizing community among Caribbean migrants. *Journal of the Royal Anthropological Institute, London (Inglaterra)*, v. 15, n. 3, p. 520-537, 2009.

_____. The 'successful return': Caribbean narratives of migration, family, and gender. *Journal of the Royal Anthropological Institute, London (Inglaterra)*, v. 18, n. 4, p. 828-845, 2012.

SMITH, Raymond T. The negro family in British Guiana. Family Structure and social status in the villages. London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1956.

PRICE, Richard. Studies of Caribbean Family organization: problems and perspectives. *Dédalo, São Paulo: Museu de Arqueologia e etnologia da Universidade de São Paulo*, v. 7, n. 14, p. 23-59, 1971.

NOTAS

1 Ao longo do paper, o termo 'obra' refere-se aos seguintes trabalhos da antropóloga dinamarquesa: (OLWIG, 1978, 1981, 1990, 1993, 1995, 1997, 1999, 2000, 2002^a, 2002^b, 2003, 2007, 2009, 2012).

Verbetes

A seção verbete tem como conceito a idéia de que algumas palavras são conceitos complexos, cheios de possibilidades de leitura e, sobretudo, de expressão pessoal por autores que tenham expertise para redefini-los. Mesmo que a noção de verbete seja ancorada ao sonho da enciclopédia a orientação aqui é muito mais ligada a um projeto aberto que vai acrescentando visões atualizadas aos estados da arte de conceitos e personagens. Valem entendimentos particulares de trilhas já muito cursadas e também vale exercitar a invenção na forma do texto. Em um certo sentido, Jorge Luis Borges é mais próximo dessa seção do que Diderot e D'Alembert. A prerrogativa da liberdade se estende inclusive à forma de apresentação das fontes e referências bibliográficas, que podem tanto acompanhar o formato acadêmico, quanto podem ser citadas informalmente no corpo do texto, ou ainda omitidas por completo, caso o autor considere que seu verbete deva ser lido assim. Os verbetes da Teoria e Cultura são o lugar de retomar antigas novas disputas sobre o que devemos, ou podemos, entender por certas palavras.

Dessalines

A Revolução Haitiana, como processo social, e a independência do Haiti, como processo político, são tabus para a compreensão das revoluções que se seguiram após 1789. O Haiti coleciona várias monografias, é tratado como caso exótico, mas não é pensado como uma das muitas possibilidades de rota para modernização, figurando como um experimento maior, que marca os desdobramentos da América republicana, estabelecendo a liberdade dos escravos como condição de sua plena realização. Tocar no nome do Haiti é normalmente ver as feridas da ilha mal dividida entre a França e a Espanha; para além disso, há um campo movediço no qual história, lendas, relatos, textos e ideologias contribuem para um quadro cujo sentido está em forte disputa desde sempre, até o presente momento. Uma personagem em especial encarna essa disputa: repensar o líder da independência permite trazer em um único nome toda complexidade que marca a rota haitiana, que sai da moderna escravidão das plantações para a formação de uma nação livre e quase tão desigual como sempre foi. Dizer algo sobre Jean-Jacques Dessalines é construir um Dessalines, no presente caso para um verbete que deve expressar uma visão multicentrada do proclamador da independência da segunda nação livre das Américas. Dito dessa forma é obrigatório complementar que se trata de um caso único de independência, gerada por uma rebelião escrava. Por ser uma revolução que evoluiu de uma revolta escrava, houve um banho de sangue inigualável nas Américas, banho de sangue estendido a uma elite *blanc*, por ordem do Imperador Jacques I, no qual o general Dessalines se tornou, após brevíssimo período como Governador Perpétuo. A brutalidade com que a maioria da população branca foi massacrada marcam as narrativas oficiais europeias e norte-americanas - então os EUA eram a outra republica livre da América. No romântico mundo que nascia com o séc. XIX, cheio de revoltas e revoluções por liberdade, justiça, autonomia, Dessalines se tornou um monstro aos olhos "civilizados". Estava a distância segura da Europa, mas nem tanto da América do Norte, nem mesmo do Brasil escravocrata, pois aqui as notícias sobre os escravos das Antilhas foram recebidas com a devida apreensão. Já no Haiti Dessalines tem lugar indisputado como o herói nacional, um mito que tem seus fatos: cruel, como poucos grandes generais foram nas guerras, Dessalines bateu os exércitos enviados pela República Francesa por ordens do Consul Napoleão, com o objetivo de reprimir a revolução e restaurar a escravidão (!). Após essa retumbante vitória, em 1803, foi redigida e declarada em 1804, em bom francês, não em creole haitiano, a

independência do Haiti. Nascia a primeira República negra, emergindo curiosamente fora da África; na verdade nascia mestiça de escravos africanos e seus filhos, de mulatos e mesmo de brancos que sobreviveram até a proclamação. Derrotado, Napoleão, perdendo a pérola das Antilhas, não quis revanche e resolveu priorizar os campos de batalha europeus, tornando-se Imperador em 2 dezembro 1804. Dessalines, no mesmo ano, e antes do seu rival francês (8 de outubro), tornou a jovem república um Império, que duraria dois anos; essa foi a primeira das três experiências monárquicas do Haiti. Seus primeiros movimentos são de completa racionalidade, não se tratava de um meteoro, fora escravo até os trinta anos e sabia que toda aquela guerra tinha também uma clara razão econômica. Diferentemente do Haiti de hoje, o mais pobre país das Américas, o de então produzia e vendia drogas de altíssimo consumo na modernidade: o açúcar e o café. Para encurtar tratava-se da colônia mais lucrativa da França, portanto Dessalines sabia que tinha de manter o Haiti funcionando sem escravidão. A solução foi transformar a classe dos ex-escravos em classe de camponeses sujeitos a trabalhos forçados. Em segundo lugar, e muito importante, Dessalines circunscreveu-se ao seu território conquistado e não alimentou aventuras expansionistas, embora tivesse uma retórica de libertação dos escravos, o que lhe valeu o isolamento da América jeffersoniana; país no qual a liberdade dos escravos era matéria de conversas ilustradas, mas não de produção agrícola, assim permanecendo até a guerra civil. Dessalines é ainda um caso limite para se pensar a liberdade da nação e da escravidão modernas vis-à-vis aos meios tirânicos de realizá-las. É também um caso limite para entendermos como se faz um herói na mesma modernidade que o desenha como déspota. Dessalines não está só, o próprio Napoleão, para ficar em um nome próximo, experimentou em vida, e após a morte, a ambivalência de ser um mito nacional e um desclassificado tirano, conquistador de territórios livres. Uma boa comparação entre os dois assinalaria que o mito de Dessalines tem um componente ainda muito ativo, posto que ele, diferentemente do mito do Imperador Francês, continua em franca atividade, tanto na política, via discurso ideológico nacionalista haitiano, quanto na religião cotidiana, pois tornou-se uma importante divindade vodu, o Ogou Desalin (em creole) acionável para intervir no mundo dos vivos.

Jean-Jacques, como Rousseau, Dessalines teve também sua biografia marcada pela noção de liberdade, a grande diferença é que esse Jean-Jacques não nasceu livre como concebia a filosofia da ilustração. De qualquer forma, nascendo escravo

Manuel Lopes Lopes (ed.)

DESALINES

J. Soares

ele se tornou, tomando emprestado um conceito de Maquiavel, um *Príncipe Novo* – eis uma trajetória de gigantesca mobilidade social. Se não há dúvidas sobre sua condição de escravo, sua nacionalidade é controversa, a tendência da historiografia nacionalista é nascê-lo em *Saint-Domingue*, numa plantação de cana, contudo, há também a tradição de considerá-lo nascido na África. Não resta dúvida que seu fenótipo era de um negro africano, pois assim eram seus pais. Seguindo um padrão de mudar o sobrenome com a mudança de senhor, trocou o “Jean-Jacques Duclos” do primeiro senhor para “Dessalines”, o sobrenome do seu segundo senhor, um negro livre, ex-escravo (que também era Dessalines por causa do seu antigo senhor). No clima das rebeliões escravas que deram início à revolução, em 1791, Dessalines fugiu. Tinha trinta anos e foi se juntar aos grupos resistentes nas montanhas. Sua inteligência e habilidade para ser um bom soldado, junto com seu temperamento corajoso, o engajaram na luta nacionalista do general negro Toussaint L’Ouverture; aliado circunstancial dos exércitos da Espanha, que ocupava a banda oriental da ilha, hoje República Dominicana e, na época, *Santo Domingo*. Toussaint, que além de general gostava de política, tinha o projeto de forçar a França a reconhecer certa autonomia política da colônia. Ele passou para o lado dos franceses para lutar contra uma invasão inglesa e conseguiu com isso a libertação total dos escravos em 1793, então se tornou o governador geral da ilha, ainda sem proclamar a independência. Os movimentos de L’Ouverture desagradaram à República francesa que enviou um considerável exército para retomar o controle direto da preciosa colônia e reestabelecer a escravidão. Nesse contexto Toussaint L’Ouverture foi traído por alguns membros do seu *staff* que queriam a independência total e, existe essa versão, também foi abandonado por Dessalines. L’Ouverture foi feito prisioneiro pelos franceses e Dessalines se tornou, a partir daí, comandante em chefe do exército de 20 mil haitianos rebeldes que, numa proeza épica, derrotaram 60 mil soldados franceses. Sua ação foi incendiária ao ficar evidente que a missão militar francesa visava garantir o retorno da escravidão (havia muitos ricos interesses contrariados na França com a interrupção do comércio de açúcar e café). Pondo fim a qualquer espécie de negociação, Dessalines foi impondo derrota atrás de derrota aos franceses e crescendo sua lenda pessoal de crueldade, matando todos os prisioneiros e, ainda por cima, fazendo-o de forma a amplificar o seu sofrimento, infundindo terror aos adversários. A brutalidade tanto das tropas francesas, quanto do cotidiano das plantações haitianas emolduram a resposta vingativa desse general, a quem não se poderia negar o adjetivo

de virtuoso, pelo menos da forma como Maquiavel concebe a *virtù*. O Ato de Independência do Haiti, uma República negra com nome nativo indígena taíno, foi ditado por Dessalines e é a própria auto-construção do mito: no documento a liberdade do Haiti resulta dele mesmo, que se assume como ator e autor dessa libertação. Durante a campanha a bandeira dos haitianos nasceu quando o general rasgou a parte branca da bandeira francesa e juntou o vermelho com o azul, esse foi apenas um passo simbólico para sua tentativa de “limpeza étnica”. A certeza de Dessalines de que a população branca que lidava com o comércio e as fazendas seria uma ameaça constata à liberdade do Haiti levou-o a concluir que ela deveria ser eliminada para “purificar” o país do sangue francês. Na primavera 1804 foi ordenado o massacre dos brancos, que se não beneficiou Dessalines, colocando-o na galeria das monstruosidades engendradas e negadas pela razão romântica, com certeza marcou a irreversibilidade do Haiti como país independente. Eliminou-se uma elite branca que conectava o sistema escravocrata com o comércio do açúcar e café e, no lugar, estabeleceu-se a elite mulata que iria dominar doravante a política no Haiti. Após o massacre, o governo trabalhou para furar os bloqueios econômicos impostos ao Haiti, mantendo aceso o comércio e tentou legitimar a independência. Dessalines em pouco tempo desagradou a Alexandre Pétion, membro da elite mulata e Henri Christophe, ex-escravo e general; ambos foram seus sucessores na restauração da República, que começou em dois “Haitis” independentes: o do norte, Estado do Haiti, governado por Cristophe, que mais tarde se tornará o rei Henri I; e o do sul, República do Haiti, governado por Pétion que falava em democracia e fez uma reforma de terras com distribuição de plantações. O fato é que no dia 17 de outubro de 1806, hoje importante data nacional, Dessalines foi morto. Há, claro, diferentes versões: tiros dentro da casa de Pétion, ou, a mais divulgada, uma emboscada, mas o fato é que seu corpo foi levado para a rua, crivado de balas e retalhado a sabre. Consta que uma mulher humilde recolheu alguns dos seus pedaços e lhe deu um funeral; provavelmente vodu.

Raul Francisco Magalhães
Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A Brief History of Dessalines from 1825 Missionary Journal. *American Missionary Register*: October, 1825, vol. Vi, no. 10 in <http://www2.webster.edu/~corbetre/haiti/history/earlyhaiti/dessalines.htm>

DAVIS, Wade. *A serpente e o arco-íris*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986.

GIRARD, Philippe R. Jean-Jacques Dessalines and the Atlantic System: a Reappraisal. *The William and Mary Quarterly*, vol 69. N 3 (July 2012) pp. 549-582. Williamsburg. [Http://www.jstor.org/stabel/10.5309/willmaryquar.69.03.0549](http://www.jstor.org/stabel/10.5309/willmaryquar.69.03.0549).

LINDSAY, J. Twa, Jean-Jacques Dessalines: Demon, Demigod, and Everything in Between. *Romantic Circles* <http://www.rc.umd.edu/print/praxis/circulations/HTML/praxis.2011.twa.html>

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*, Trad. Roberto Grassi, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1983.

[Http://www.hougansydney.com/jean-jacques-dessalines.phd](http://www.hougansydney.com/jean-jacques-dessalines.phd)

[Http://en.wikipedia.org/wiki/Jean-Jacques_Dessalines](http://en.wikipedia.org/wiki/Jean-Jacques_Dessalines)

http://en.wikipedia.org/wiki/Haitian_Revolution

http://www2.uol.com.br/historiaviva/reportagens/revolucao_negra.html

<http://library.brown.edu/haitihistory/5.html>

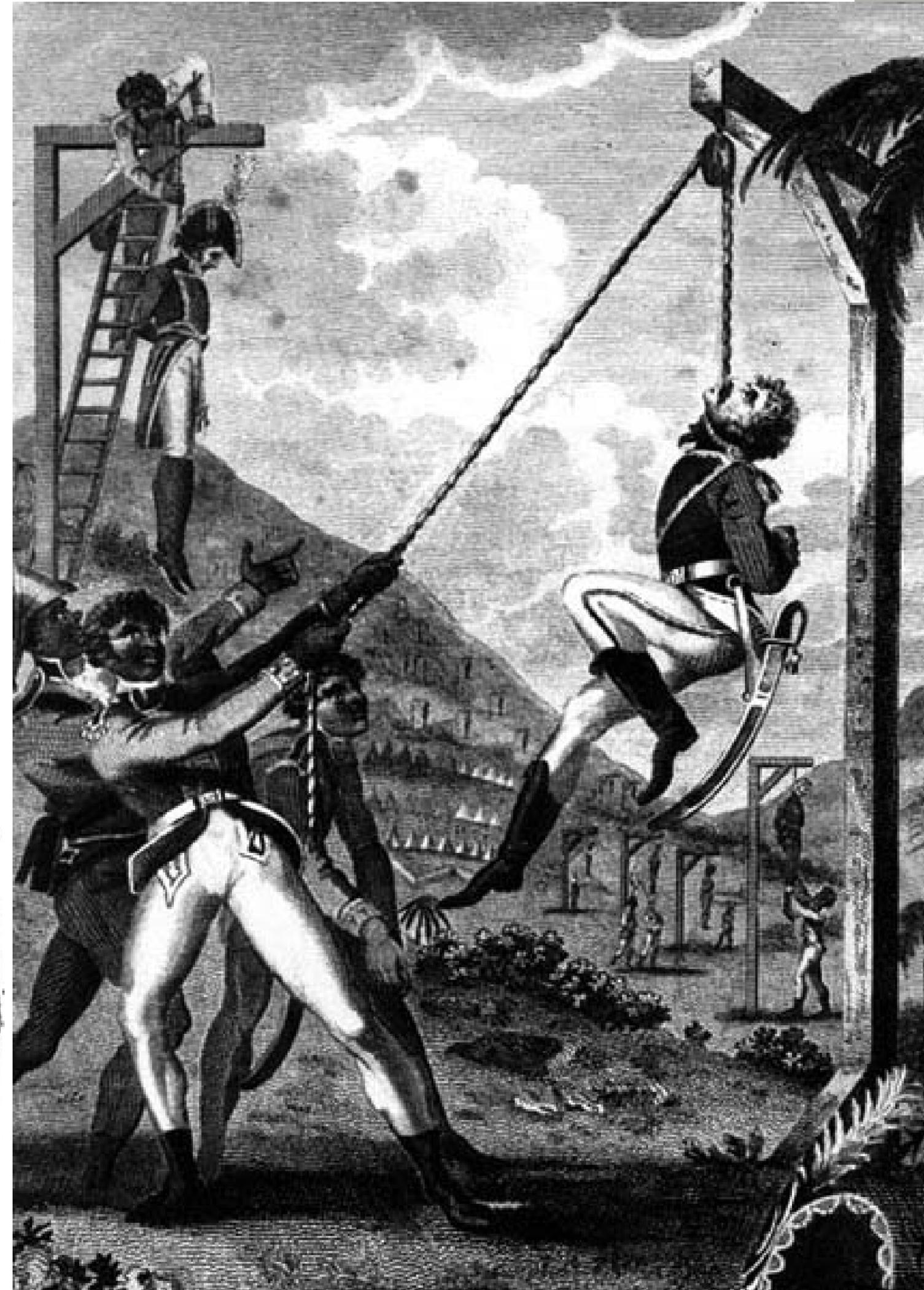
http://scholar.library.miami.edu/slaves/san_domingo_revolution/revolution.html

*Imagem: Manuel Lopez Lopez Iodibo - Desalines - Huyes del valor frances, pero matando blancos

Imagens



O general haitiano Jean Jacques Dessalines ganhou a última batalha da revolução haitiana, a Batalha de Vertieres, em novembro de 1803, contra as tropas de Napoleão, em seguida, enforcou alguns dos oficiais franceses.





Ex-escravo, Dessalines participou das revoltas de escravos da colônia francesa de Santo Domingo



Dessalines



Jean Jacques Dessalines, Libertador do Haiti.

Vodu

Vodu ou ainda *vodou* (em crioulo haitiano) é o nome dado a um conjunto de práticas religiosas cujas origens do nome remetem aos costumes dos povos africanos que ocupavam a região da África ocidental situada no Golfo da Guiné à época da conquista e colonização europeia do chamado “novo mundo”, entre os sécs. XVI e XIX. Presume-se que o termo, assim como outros pertencentes a sua liturgia, tenham suas raízes linguísticas no idioma fon, falado pelas tribos fon, yoruba e ewe que povoavam a área onde estão o Togo, a Nigéria e principalmente o antigo Reino de Daomé (atual República do Benim). Neste idioma, a palavra *vodun* significa deus, divindade, espírito ou ainda o que os europeus chamariam de fetiche (Mètraux, 1958; Hurbon, 1993). Segundo Hurbon (1993), durante o séc. XVIII em Daomé os *voduns* eram espíritos ligados às forças da natureza e organizados a partir de três grandes classes referentes aos domínios do céu, da água e da terra.

No vodu haitiano a pessoa é composta de um corpo, conhecido como *kò kadav* [corpo cadáver], ou seja, sua parte mortal, mas também é animada por uma espécie de alma ou princípio espiritual conhecido como *gwo-bon-anj* (Deren, 1953 e Hurbon, 1987). Há ainda o *ti-bon-anj*, um guardião que não anima o corpo, mas “anda ao lado dele”, protegendo-o de possíveis acidentes ou outros males. Os espíritos que costumam habitar árvores, pedras, rios e outros elementos da natureza não são chamados de *voduns*, como na África, mas sim de *lwa*.

Os *lwa* que compõem o panteão da religião vodu são compreendidos como potências invisíveis com uma grande capacidade de intervenção nos corpos e nas vidas dos seres humanos e que permanecem sendo contínua e criativamente criados. Comumente chamados de *espíritos*, *diabos*, *invisíveis* ou *mistérios*, os *lwa* estão no centro das atividades relacionadas ao vodu, sendo considerados mais próximos das pessoas do que Deus que apesar de ser visto como mais poderoso do que eles, é percebido como um ser distante com pouca influência na resolução dos problemas cotidianos. Além de Deus e dos *lwa* há vários outros seres que orbitam as práticas vodu interagindo ativamente com seus adeptos. Dentre eles estão, por exemplo, os mortos e os *pwen*.

Embora todos os mortos sejam *lwa* em potencial, nem todos passam por essa transmutação conservando-se apenas como mortos e sendo cuidados pelos seus familiares através de rituais específicos para eles¹. Já os *pwen* parecem pertencer a uma classe particularmente malévola de espíritos

que podem ser comercializados, isto é, vendidos e comprados através de contratos onde a contrapartida mais comum para aquele que o comprou é a morte de seus entes mais queridos, a começar pelas crianças. De todo modo, o fato é que na prática vodu, espíritos, mortos e pessoas longe de povoarem dois mundos radicalmente separados, se apresentam enquanto possibilidades de ação e forças que participam de um mesmo universo social e, mais do que isso, não podem ser cristalizadas como personalidades completamente boas ou más, essa distinção dependendo sempre da situação em jogo.

Dentro de um quadro mais institucional, encontramos *lwa* pertencentes a diversas nações como, por exemplo, a Kongo, a Wangol ou a Guinen, cada uma delas compreendendo ritos e cerimônias particulares. Apesar da diversidade de rituais, há dois deles – *os rada* e *os petwo* – que são constantemente mencionados tanto pela literatura acadêmica sobre o assunto quanto pelos adeptos do vodu. Os *lwa* homenageados através de rituais *rada* também são chamados de *lwa guinen* por conta de sua origem africana e são percebidos como bons e de temperamento dócil. Já os *lwa petwo* ou *crioulos*, isto é, nascidos em solo nacional são vistos como agressivos e vingativos. Esta divisão, contudo, não é rígida e os *lwa* normalmente possuem vários aspectos ou desdobramentos que fazem com que sua personalidade se torne múltipla e possa, por isso, ser diversamente qualificada.

Geralmente os serviços vodu são conduzidos por sacerdotes conhecidos como *ougan*, no caso dos homens e *mambo*, no caso das mulheres. Eles podem ser realizados em torno dos *poto mitan* [poste ritual que simboliza a ligação do céu com a terra] localizados dentro de *ounfò* [templos vodu], nos quintais das próprias casas ou ainda em outros locais como, por exemplo, cachoeiras ou grutas. Neles, os *lwa* ocupam temporariamente o lugar do *gros-bon-anj* e “vem na cabeça” daqueles que os servem para dançar, comer, beber e conversar através de seus corpos. Há uma série de maneiras de se chamar os *lwa* em um serviço vodu. Além de existirem toques de tambores e agogôs específicos para cada nação, frequentemente são traçados no chão os chamados *vèvè*, desenhos rituais que representam o *lwa* em questão. Há ainda, o próprio toque do asson, um chocalho feito com uma cabaça oca coberta vários fios contos coloridas de plástico entrelaçados e com um pequeno sino de metal amarrado em uma das pontas. Segundo McCarthy Brown (2006:12), “este chocalho, que é o emblema do sacerdócio vodu não é utilizado para fazer música, mas para sinalizar mudanças

chave nos ritmos dos tambores no serviço vodu, assim como para chamar e mandar embora os *lwa*”.

De acordo com os seus adeptos, o vodu chegou à ex-colônia francesa de Saint Domingue, onde hoje está a República do Haiti, trazido por africanos provenientes de diversas regiões da África que eram capturados e vendidos como escravos para trabalharem nas grandes plantações de cana-de-açúcar. Ao longo do século XVIII, a economia de Saint Domingue desenvolveu-se a partir das monoculturas de açúcar e café tendo como sustentação o trabalho escravo de africanos capturados e transplantados ao Caribe em navios negreiros. Saint-Domingue acabou de transformado em uma das colônias mais prósperas do mundo contando com pelo menos 793 engenhos de açúcar e uma população escrava que girava em torno de 400.000 a 500.000 pessoas, o que, nos anos de 1780, representava cerca de 90% dos seus habitantes (Dubois, 2004; Mintz & Trouillot, 1995 e Hurbon, 1993). Todo esse mundo ruiu completamente quando, em 1791, se iniciou uma sequência de revoltas que culminaram na independência da colônia em 1804 e em sua transformação na República do Haiti, primeira e única nação a se tornar independente a partir de uma revolução levada a cabo por escravos.

Dubois (2004:67) aponta que a chegada constante de escravos africanos à Saint Domingue ao longo do séc. XVIII influenciou profundamente a cultura na colônia e podia ser experimentada tanto nas plantações, quanto nas cidades através das tradições musicais, do idioma, das vestimentas e das crenças. Ainda segundo ele (idem:68), “em um mundo organizado pela produção [...] as cerimônias religiosas ofereciam um conforto, mas, sobretudo uma comunidade que se estendia bem além da plantação” tendo a religião produzido “um espaço de liberdade em um mundo de escravização” e “estabelecido os fundamentos que acabariam por trazer a liberdade aos escravos”. Mais especificamente, o autor se refere à cerimônia de Bois Caïman cujas narrativas reivindicam ter ocorrido no mês de agosto de 1791 poucos dias antes do estopim das revoltas em Saint Domingue.

Retratada pelas mais diversas formas de expressão artística a cerimônia de Bois Caïman não apenas faz parte do imaginário social dos haitianos, mas também é mencionada por vários adeptos do vodu hoje, como sendo uma espécie de marco inicial do desenvolvimento desta religião em terras caribenhas. Conforme os relatos, ela teria sido liderada por Boukman, um escravo de origem jamaicana e cocheiro em uma habitação do norte com o apoio de Cécile Fatiman, uma mulher africana. Durante

a assembleia, Boukman que também seria um sacerdote religioso, conclamou aos escravos presentes que rejeitassem o Deus dos seus mestres brancos e se vingassem em nome dos deuses dos seus ancestrais africanos (Hurbon, 1993:43). Um porco negro foi sacrificado e seu sangue compartilhado pelos participantes da cerimônia que selaram um “pacto sagrado”, segundo o qual “juraram morrer ao invés de viver sob o domínio de seus mestres colonos” (idem).

Embora sejam comuns as menções sobre a matriz africana do vodu haitiano, ou ainda sobre sua mistura com as religiões europeias, particularmente com o catolicismo (Herskovits, ([1937] 1971), vale acrescentar que o vodu nasceu a partir do encontro de muitas culturas e mesmo os escravos transportados para Saint Domingue, vinham de diferentes nações africanas possuindo diferentes línguas, religiões e sistemas políticos (Mintz e Trouillot, 1995). Joan Dayan [1995] (1998: 35 e 36) propõe uma visão interessante ao tirar a ênfase das origens africanas do vodu e sugerir que os *lwa* emergiram como “respostas a instituição da escravidão” e que os ritos praticados hoje são “rituais de memória”, verdadeiros “depósitos de história”. Para Dubois (2001:94), “em seus esforços para unir suas diferenças, os escravos de Saint Domingue desenvolveram novas formas de coerência religiosa reunindo rituais e dotando-os com significados revolucionários”. Nesse sentido, “a cerimônia de Bois-Caïman, que, de acordo com muitos historiadores deslançou a revolução [...] é o símbolo desta reunião de ‘nações’ em busca da liberdade, uma reunião que é evocada por *oungans* (sacerdotes) hoje e poderosamente representada na estrutura da própria religião” (idem).

No entanto, mais do que uma religião formalizada a partir de uma única ou rígida liturgia, o vodu é composto de modos de pensamento e práticas muito diversos. Como ressaltaram Mintz & Trouillot (1995:123), o vodu “nunca foi codificado em uma escrita” e “nunca possuiu uma estrutura institucional nacional”. Nesse sentido, embora exista um fundo cosmológico compartilhado as maneiras pelas quais ele é experimentado e construído cotidianamente costumam variar de região para região ou conforme os saberes de cada sacerdote. Além disso, embora o vodu tenha sido sempre associado à vida política e aos políticos do Haiti desde a sua independência² sua história é marcada por constantes perseguições a seus praticantes principalmente pela igreja católica sob a forma de campanhas anti-supersticiosas empreendidas durante a primeira metade do século XX³.

Nos anos que se seguiram a 1804, o Haiti emergiu como uma nação cuja economia se baseava no cultivo agrícola de pequenas propriedades, distribuídas ao povo pelo Estado haitiano principalmente durante a gestão do presidente Jean Pierre Boyer (1818 – 1843). Nesse contexto e frente ao isolamento do país imposto tanto pela Europa (e pelo próprio Vaticano), quanto pelos EUA (ambos por medo das influências negativas que a Revolução Haitiana poderia causar), o vodu acabou se articulando, sobretudo, como um culto familiar por meio do qual, espíritos, ligados ao mesmo tempo a terra e aos antepassados, assim como os mortos da família, são “servidos” e “cuidados” em uma relação baseada na reciprocidade entre ambos os lados. Como notou Dubois (2001:94), as formas de prática religiosa que se desenvolveram no âmbito da escravidão e em diálogo com o catolicismo evoluíram e criaram raízes em meio à transformação da economia de *plantation* para uma baseada no cultivo de pequenos lotes de terra e, nesse processo, novas genealogias de ancestrais se tornaram e, em minha opinião continuam se tornando, parte das práticas religiosas vodu.

Flávia Freire Dalmaso

Doutora em antropologia social (PPGAS/Museu Nacional/UFRJ) e integrante do NuCEC (Núcleo de Pesquisas em Cultura e Economia)⁴

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

DAYAN, Joan. ([1995] 1998). Haiti, History and the Gods. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, California.

DEREN, Maya. 1983[1953]. Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti. McPherson & Company. New York.

DUBOIS, Laurent. 2001. “Vodou and History”. In: Comparative Studies in Society and History, vol. 43, nº1, pp.92-100.

_____. 2009 [2004]. Les Vengeurs du Nouveau Monde. Les éditions de l’Université d’État d’Haïti. Port-au-Prince.

FÉRRÈRE, Nancy T. 2005. Vèvè: L’Art Rituel du Vodou Haitien. RéMè Art Publishing and Sandra Ossé

HERKOVITS, M. 1971 [1937]. Life in a Haitian Valley. Octagon Books. New York.

HURBON, Laënnec. 1993. Les Mystères du Vaudou. Gallimard. Paris.

_____. 1987. Dieu dans le Vaudou Haitien. Editions Deschamps. Port-au-Prince

McCARTHY BROWN, K. 2006. “Afro-Caribbean Spirituality: A Haitian Study Case”. In: Michel, Claudine e Bellegarde-Smith, Patrick. Vodou in Haitian Life and Culture: Invisible Powers. Palgrave Macmillan. New York.

MÉTRAUX, Alfred. 1958. Le vaudou haitien. Editions Gallimard. Paris.

MINTZ, Sidney & TROUILLOT, Michel-Rolph. 1995. “The social history of haitian vodou”. In: Cosentino, Donald J. (ed.). Sacred arts of haitian vodou. UCLA Fowler Museum.

NOTAS

1 Adeptos da religião vodu no Haiti costumam dizer que os mortos vivem embaixo d’água sob o domínio de um *lwa* conhecido como *mèt Agwè*. Diferentemente dos *lwa*, os mortos não incorporam nos humanos havendo outros meios, como por exemplo, os sonhos de se comunicar com eles e saber de seus desejos e aflições.

2 Mintz e Trouillot (1995) procuram mostrar mais detalhadamente como as manipulações do vodu pelos políticos haitianos podem ser traçadas desde o século XIX.

3 Refiro-me aqui principalmente as medidas repressoras levadas a cabo pelos governos de Stênio Vincent (1934- 1941) e Elie Lescot (1941-1946) que em campanha com a igreja católica destruíram templos e objetos sagrados vodu e coagiram os camponeses a rejeitar suas práticas que eram consideradas como demoníacas ou supersticiosas.

4 <http://www.nucec.net/>

Imagens



Festa homenagem ao *Iwa* La Syrenn. Cyvadier, abril/2012. (Foto:Flávia Dalmaso)



Vêvê: desenho ritual sendo traçado. Jacmel, junho/2009. (Foto:Flávia Dalmaso)



Dança vodú em torno do pote mitan. Jacmel, junho/2009 (Foto:Flávia Dalmaso)



Comida ofertada ao *Iwa* Ezilie. Jacmel, junho/2012 (Foto: Flávia Dalmaso)



Lwa Azaka. Cyvadier, maio/2011 (Foto:Flávia Dalmaso)



Vèvè para o lwa Ogou Balendjo (extraído do livro *Vèvè: L'Art Rituel du Vodou Haitien*)



Mambô (à esq.) cuidando para que o lwa Ezilie Dantor (à dir.) não se machuque com a faca que traz na sua mão. Jacmel, junho/2009 (Foto: Flávia Dalmaso)



Ougan posando para a foto logo após ter vendido um *pwen* a uma cliente. Jacmel, julho/2009. (Foto: Flávia Dalmaso)

TRADUÇÃO

GARFINKEL, H. “Boas” razões organizacionais para “maus” registros clínicos. In: _____. *Studies in ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press, 1996 [1967]. Cap. 6.

GARFINKEL, H. Adequação metodológica no estudo quantitativo dos critérios e atividades de seleção em clínicas psiquiátricas ambulatoriais. In: _____. *Studies in ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press, 1996 [1967]. Cap. 7.*

CRÉDITOS DA TRADUÇÃO

A tradução dos dois capítulos foi coordenada pela prof^a. Dr^a Maria Clara Castellões de Oliveira e por Aduino Villela; o capítulo 6 foi traduzido por Raquel Santos Lombardi; e o capítulo 7 foi traduzido por Aline Domingues de Paiva e Felipe Augusto Noronha. A revisão técnica e o estabelecimento do texto final foram realizados pelos professores Dr. Paulo Cortes Gago (Departamento de Letras) e Dr. Raul Francisco Magalhães (Departamento de Ciências Sociais), da Universidade Federal de Juiz de Fora.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos à prof^a Dra. Anne W. Rawls da Bentley University que gentilmente permitiu a publicação sem custos do presente capítulo e ao prof. Dr. Frédéric Vandenberghe do IESP/UERJ, que mediu essa solicitação. Agradecemos especialmente à coordenação do Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFJF, representada à época pela prof^a. Dra. Maria Cristina Lobo Name, por ter-nos disponibilizado os recursos públicos necessários para viabilizar a tradução. Pela mesma razão, cabe-nos agradecer ao prof. Jessé Souza, que fomentou parte desse projeto com recursos do Pronex-FAPEMIG. Agradecemos à prof^a. Maria Clara Castellões de Oliveira por ter acolhido o nosso projeto de tradução no âmbito de seu curso de bacharelado de tradução da UFJF etê-lo levado a cabo com tanto profissionalismo e cuidado. Agradecemos também ao prof. Dr. Berthold Öelze, da Universidade de Passau (Alemanha), como um dos incentivadores iniciais do projeto de traduzir para o Português textos essenciais em Etnometodologia por ocasião de sua vinda à UFJF, como professor visitante do Departamento de Ciências Sociais, em 2008.

APRESENTAÇÃO DA TRADUÇÃO

Dando continuidade à publicação de capítulos dos *Estudos de Etnometodologia*, apresentamos dois capítulos, nos quais Garfinkel explora uma dimensão importantíssima da organização institucional, a saber, ele discute como práticas burocráticas cotidianas alteram, tanto o público que vai ser atendido pela instituição, quanto os próprios registros da instituição e seus resultados. Ele desenvolve a ideia de que unidades de atendimento psiquiátrico não têm um “público psiquiátrico” real, mas fabricam um público psiquiátrico institucional a partir da aplicação contextual de critérios de seleção. Um corolário de tais proposições é que devemos sempre tratar dados institucionais como resultados de certas formas de organização dos registros, e não como traduções de fenômenos socialmente pre-existentes. Boa leitura.

Paulo Cortes Gago e Raul Francisco Magalhães

* Por razões de programação visual, o capítulo 7, devido ao grande número de tabelas e desenhos esquemáticos não pôde ser diagramado em duas colunas, como é o padrão da Teoria e Cultura.

“BOAS” RAZÕES ORGANIZACIONAIS PARA “MAUS” REGISTROS CLÍNICOS*

O problema

Durante vários anos, examinamos as atividades de seleção da Clínica Psiquiátrica Ambulatorial no Centro Médico da U.C.L.A., perguntando: “por quais critérios os candidatos foram selecionados para o tratamento?”. O método de Kramer¹ para analisar movimentos de populações em hospitais foi usado para conceber a questão em termos do atrito progressivo de um agrupamento de demanda inicial, enquanto ele procedia através dos passos sucessivos de admissão, avaliação psiquiátrica e tratamento². Os registros clínicos foram as nossas fontes de informação. O mais importante deles foram os formulários de inscrição para admissão e os conteúdos dos prontuários de casos. Para suplementar essa informação projetamos um “Formulário de Carreira Clínica”, o qual inserimos nos prontuários de caso, a fim de obter um registro contínuo de transações entre pacientes e pessoal clínico a partir do momento da entrada inicial do paciente até ele receber alta da clínica. Os prontuários clínicos contêm registros que são gerados pelas atividades do pessoal clínico, e assim, quase todos os conteúdos do prontuário, como fonte de dados para o nosso estudo, foram os resultados de procedimentos de registros pelo próprio pessoal da clínica (autoregistro).

O método de agrupamento prometia aplicabilidade e resultados bem definidos e ricos. Não houve questões de acesso aos arquivos. Conseqüentemente, quando preparamos o requerimento de concessão, pensamos que os funcionários supervisionados atentamente poderiam conseguir a informação dos prontuários clínicos de que precisávamos. Uma tentativa piloto para tomarmos conhecimento de qual informação poderíamos ou não obter nos fez elevar o treinamento e a habilidade necessários para o nível de assistentes graduados em sociologia. Permitimos que os codificadores usassem inferências e encorajamos a pesquisa diligente. Mesmo assim, houve poucos itens em nosso programa para os quais obtivemos respostas. A Tabela 1 ilustra alguns tipos de informação que tínhamos esperado obter a partir dos arquivos clínicos, as que obtivemos e o grau de credibilidade estimada. Por exemplo, o sexo do paciente foi obtido em praticamente todos os casos; a idade do paciente, em 91 por cento dos casos; o estado civil e o local de residência, em cerca de 75 por cento; a

raça, a profissão, a religião e a educação, em cerca de um terço dos casos; e o histórico profissional, a procedência étnica, a renda anual, a composição familiar e o local de nascimento, em menos de um terço. Dos 47 itens que lidaram com a história de contatos entre os candidatos e o pessoal clínico, tivemos resultados em 18 itens para 90 por cento de nossos casos; para 20 outros itens conseguimos informação, variando entre 30 por cento e nenhum dos casos.

Quando, depois do primeiro ano de experiência, revimos nossos problemas em coletar informação a partir dos arquivos, começamos a pensar que esses problemas resultavam de nossa forma de buscar a informação nos prontuários. No entanto, fôssemos nós, ou qualquer outra pessoa, internos ou externos à clínica, todos teriam a mesma dificuldade, já que qualquer sistema de autorregistro tinha que ser conciliado com as formas de rotina, nas quais a clínica operava. Viemos a ligar a informação indisponível ao tema de “boas” razões organizacionais para “maus” registros.

É esse tema, ao qual nossas observações são endereçadas.

“Problemas normais, naturais”

Os problemas que um investigador pode encontrar em usar registros clínicos podem ser por alto divididos em dois tipos. Podemos chamar o primeiro tipo de problemas metodológicos gerais, e o segundo de “problemas normais, naturais”. Devemos fazer observações muito breves sobre o primeiro tipo; o foco de nosso interesse é no segundo.

Problemas metodológicos gerais fornecem o tópico da maioria das discussões publicadas sobre o uso de registros clínicos para fins de pesquisa. O interesse nesses problemas é voltado para a tarefa de oferecer ao investigador conselhos práticos sobre como fazer uma bolsa de seda de uma orelha de porco. Mas, ao invés de “uma bolsa de seda”, deveríamos referir-nos a ela como um armazenador de má qualidade, que poderia conter, com a tolerância do investigador, uma percentagem utilizável dos retalhos lamentáveis e fragmentados, que são retirados dos prontuários e colocados nela. Tais discussões tentam fornecer ao investigador regras para se observar para se emprestar aos conteúdos dos prontuários de caso o status de respostas garantidas para suas questões. O que está geralmente envolvido aqui é a paráfrase dos conteúdos de prontuários reais para que produza algo como um documento atuarial, que esperançosamente possua as propriedades desejadas de completude, clareza, credibilidade, e coisas semelhantes. O conteúdo transfor

TABELA 1
Disponibilidade de informação desejada e como foi obtida nos 661 casos

Item de informação	Porcentagem dos 661 casos obtidos para os quais			
	Não houve informação	Informação foi obtida por inferência incerta	Informação foi obtida por inferência certa	Informação foi obtida por inspeção
(A) <u>Características “de capa” do paciente</u>				
Sexo	0,2	-	0,3	99,5
Idade	5,5	2,9	0,4	91,2
Estado civil	11,8	5,4	3,9	78,9
Área social	21,4	0,4	3,6	74,6
Raça	59,5	0,2	0,6	39,7
Profissão	55,6	0,4	5,0	39,0
Religião	51,7	9,5	2,3	36,5
Escolaridade	60,7	1,4	2,6	35,3
<u>Eliminado por falta de informação</u>				
Histórico profissional				
Duração do casamento				
Casado pela primeira vez ou casado novamente				
Origem étnica				
Renda				
Organização familiar				
Fonte financiadora do paciente				
Local de nascimento				
Tempo de residência na Califórnia				
(B) <u>Primeiro contato</u>				
Como o contato foi feito	7,2	0,4	2,3	90,1
Se o paciente foi acompanhado, por quem	-	2,0	2,0	96,0
Tipo de encaminhamento	3,5	0,4	7,8	88,3
Pessoas de fora envolvidas no encaminhamento	2,5	0,2	3,0	94,3
Pessoa da clínica envolvida no primeiro contato	3,6	-	-	96,4
Número de pessoas da clínica contactadas	4,8	-	2,0	93,2
Disposição após o primeiro contato	5,0	0,3	11,9	82,8
(C) <u>Entrevista de admissão e testes psicológicos</u>				
Aparência do paciente na entrevista de admissão	0,4	0,5	2,1	97,0
Pessoa da clínica envolvida na entrevista de admissão	0,3	-	-	99,7
Resultado do teste psicológico	0,2	0,3	1,5	98,0
Se não houve testes psicológicos, motivo	16,3	2,5	17,5	63,7
(D) <u>Reunião de admissão e Tratamento</u>				
Reunião de admissão agendada ou improvisada	44,6	10,9	34,9	9,6
Membro da equipe responsável pela reunião de admissão	50,3	-	-	49,7

TABELA 1 (cont.)
Disponibilidade de informação desejada e como foi obtida nos 661 casos

Item de informação	Porcentagem dos 661 casos obtidos para os quais			
	Não houve informação	Informação foi obtida por inferência incerta	Informação foi obtida por inferência certa	Informação foi obtida por inspeção
Decisão da reunião	8,0	9,7	10,3	72,0
Se o paciente foi designado a um terapeuta, nome do terapeuta	8,3	-	-	91,7
Nome do primeiro terapeuta	3,8	-	-	96,2
Se o paciente estava na lista de espera, resultado	-	0,3	9,6	90,1
Se o paciente não foi aceito, motivo	19,7	1,2	7,7	71,4
Se o paciente não foi aceito, como foi notificado	31,5	2,7	6,8	59,0
<u>Eliminado por causa de falta de informação</u>				
Composição da reunião de admissão				
Número de admissões anteriores				
Casos colaterais				
Agendamento dos testes psicológicos				
Agendamento das entrevistas de admissão				
Número de encontros para a entrevista de admissão				
Notificação de alta pendente após a entrevista de admissão				
Testes psicológicos administrados				
Tipo de tratamento recomendado				
Número de sessões de tratamento agendadas				
Número de encontros perdidos				
Número de entrevistas com cônjuges, pais, familiares, amigos, etc.				
Supervisor de tratamento				
Regime de visitas planejado				
Frequência real de visitas				
Razões para alta após o tratamento				
(E) <u>Características Psiquiátricas</u>				
Natureza das reclamações dos pacientes	7,0	0,2	1,9	90,9
Diagnósticos psiquiátricos	17,2	-	-	82,8
Experiência psiquiátrica anterior	19,0	1,7	46,5	32,8
Motivação para a terapia	32,0	11,3	28,3	28,4
"Propensão psicológica"	40,2	14,0	23,9	21,9
(F) <u>Carreira Clínica</u>				
Momento de alta	-	0,9	6,2	92,9
Circunstâncias da alta	2,6	1,1	5,6	90,7
Para onde o paciente foi encaminhado	3,5	0,3	7,6	88,6
Tipo de carreira clínica	0,2	0,8	5,1	93,9
Número de dias em contato com a clínica	1,5	3,0	3,5	92,0
Número de dias fora do status de internação	2,0	3,8	3,9	90,3
Número de dias em tratamento	8,8	0,4	0,4	90,4

mado dos registros presta-se mais facilmente do que o original às várias espécies de análises sociocientíficas na suposição, claro, que lá existe uma correspondência defensável entre o relato transformado e a maneira pela qual a informação foi expresso tipo de instituição em questão, em sua forma original³.

Qualquer investigador que tentou um estudo com o uso de registros clínicos, onde quer que tais registros sejam encontrados, tem sua ladainha de problemas para rezar. Além disso, administradores de hospitais e clínicas estão, frequentemente, cientes e preocupados com essas "imperfeições", tanto quanto os investigadores. A frequência absoluta de "maus registros" e as maneiras uniformes pelas quais eles são "maus" foram suficientes, em si mesmas, para excitar nossa curiosidade. Deste modo, fomos levados a perguntar se existiam algumas coisas que podiam ser ditas para descrever a notável uniformidade de "maus registros" como um fenômeno sociológico em seu próprio direito.

Vimos a pensar os problemas com registros como problemas "normais, naturais". Nós *não* queremos dizer isso ironicamente. Nós *não* estamos dizendo "o que mais você pode esperar?!" Ao contrário, o termo "normal, natural" é usado em um sentido sociológico convencional para significar "de acordo com regras dominantes da prática." Os "problemas normais, naturais" são problemas que ocorrem porque as pessoas da clínica, como pessoas que preenchem autorregistros, buscam ativamente agir em conformidade com as regras dos procedimentos operacionais da clínica, que, para eles e do ponto de vista deles, são mais ou menos pressupostas como formas certas de fazer as coisas. Os problemas "normais, naturais" são problemas que ocorrem porque as pessoas da clínica estabeleceram formas de relatar suas atividades; porque as pessoas da clínica como pessoas que preenchem autorregistros obedecem a essas formas estabelecidas; e porque o sistema de registro e as atividades de autorregistro do repórter são aspectos integrais das formas usuais da clínica de conseguir cada trabalho feito do dia – formas que para as pessoas da clínica são as formas certas.

Os problemas de que falamos são aqueles que qualquer investigador – externo ou interno – encontrará, se consultar os arquivos para responder às questões que se desviam, em importância teórica ou prática, de fins e rotinas relevantes organizacionalmente, sob cujos auspícios os conteúdos dos arquivos são agrupados de forma rotineira em primeiro lugar. Deixe o investigador tentar remediar as imperfeições e ele encontrará rapidamente propriedades interes-

santes desses problemas. Eles são persistentes, eles são reproduzidos de um arquivo da clínica para o outro, eles são padrão e ocorrem com notável uniformidade, enquanto alguém compara sistemas de registro de clínicas diferentes, eles são obstinados em resistir à mudança, e acima de tudo, têm o sabor da inevitabilidade. Essa inevitabilidade é revelada pelo fato de que uma tentativa séria da parte do investigador para remediar o estado de coisas, convincentemente demonstra quão intrincável e sensivelmente os procedimentos de registro estão ligados a outras práticas rotinizadas e valorizadas da clínica. Os procedimentos de registro, seus resultados, e os usos desses resultados são aspectos integrais das mesmas ordens sociais que eles descrevem. As tentativas de tocar uma simples corda podem colocar o instrumento inteiro a soar.

Quando os registros clínicos são olhados dessa forma, a coisa menos interessante que alguém pode dizer sobre eles é que são mantidos descuidadamente. O ponto crucial do fenômeno situa-se em outro lugar, a saber, nas ligações entre registros e o sistema social que serve e é servido por esses registros. Existe uma lógica organizacional para os problemas do investigador. É o objetivo deste trabalho formular esse raciocínio explicitamente. Em direção àquele fim, deveremos discutir as várias fontes organizacionais dos problemas envolvidas em realizar uma melhoria nos registros clínicos.

Algumas fontes de "problemas normais, naturais"

Uma parte do problema, à qual a maioria dos esforços de remediar foi dirigida, é constituída pela utilidade marginal de informação agregada. O problema de uma iniciativa que deve operar dentro de um orçamento fixo envolve os custos comparativos de obter informação alternativa. Porque há custos comparativos para formas diferentes de manter registros, é necessário escolher entre as formas alternativas de alocar recursos financeiros escassos, tempo, funcionários, treinamento, e habilidades, tendo em vista o valor que poderia ser agregado aos fins pretendidos. O problema é, estritamente falando, econômico. Por exemplo, a informação sobre idade e sexo pode ser obtida quase à custa de um olhar de relance para o respondente; a informação sobre profissão gera um pequeno custo de tempo e habilidade para o entrevistador; a história ocupacional é uma informação de alto-custo. O problema econômico é resumido na questão que é endereçada quase invariavelmente à qualquer mudança recomendada no procedimento de registro: "Quanto do tempo da enfermeira (ou do

residente ou do assistente social, etc.) isso levará?”

Se os problemas de efetuar uma melhoria dissessem respeito totalmente à quantidade de informação que a clínica poderia conseguir, baseada estritamente em uma relação de custo-tempo, o remédio consistiria em obter dinheiro suficiente para contratar e treinar uma ampla equipe de responsáveis pelos registros. Mas basta imaginar esse remédio para ver que há outros problemas de se efetuar “melhorias”, que são independentes do número de responsáveis pelos registros.

Considere uma parte da dificuldade, por exemplo, constituída pela utilidade marginal das informações, quando a informação é coletada pelos membros da clínica de acordo com os procedimentos de um arquivo – i.e., onde informação uniforme é coletada para fins futuros, mas desconhecidos. Um administrador deve estar inteiramente preparado para requerer das pessoas em seu estabelecimento que qualquer informação reunida seja reunida consistentemente. Mas ele tem que estar preparado, também, para manter a motivação delas para coletar a informação de uma forma regular, sabendo que os próprios funcionários também sabem que a informação deve ser reunida para fins desconhecidos, que somente o futuro pode revelar. Ao longo do curso de reunir informações, tais propósitos podem variar, tal como eles se apresentam aos funcionários, de benignos a irrelevantes, ou ameaçadores, e por razões que têm pouco a ver com os arquivos.

Além disso, aqueles a favor, na clínica, de um programa de registro, ou outro, estão inclinados a discutir o caráter “central” da informação que querem reunir. Administradores e investigadores sabem igualmente ser essa “centralidade” um mito problemático. Considere, por exemplo, que um sociólogo possa enfatizar a coleta regular de informações mínimas “de capa” como idade, raça, estado civil, composição familiar, educação, ocupação principal, e renda anual. A questão que ele deve argumentar contra competidores a direitos de arquivo não é “A informação vale o custo?” mas “Terá isso valido o custo?” Uma pessoa não precisa ser um investigador treinado para entender que, ao endereçar quase qualquer pergunta definitiva aos arquivos, alguém pode revelar as imperfeições da tarefa de coleta. Saber se o que foi reunido se revelará inútil ou não, afinal de contas, e se terá de ser coletada novamente, dependerá de quais restrições impostas pela necessidade de formular perguntas, para as quais os arquivos ofereçam respostas, o investigador está disposto a aceitar. Por tais razões, um administrador com um olho nos custos orçados

de seus procedimentos de registro, estará inclinado a preferir minimizar os custos presentes e a ser a favor de operações de curto prazo, quando o investigador decidir suas necessidades em um projeto formulado.

Há os problemas adicionais em assegurar a motivação de coletar a informação “central” que ocorre, quando a “boa performance de registro” é avaliada de acordo com o interesse de pesquisa. Tais padrões contradizem, frequentemente, os interesses de trabalho de profissionais dentro da organização. Além disso, prioridades estabelecidas de responsabilidade ocupacional podem motivar queixas veementes e realistas, bem como – e com mais notável probabilidade – práticas de registro informais e escondidas que permitem ao registrador manter a prioridade de suas outras obrigações ocupacionais enquanto conserva o escrutínio central apropriadamente mal-informado.

Esse ponto relaciona-se às fontes relatadas de problemas em efetuar melhorias, problemas que têm a ver com assegurar a obediência dos funcionários de autorregistro na manutenção de registro como uma coisa respeitável para eles, para ser feita a partir do ponto de vista deles. A divisão de trabalho que existe em toda clínica não consiste somente em habilidades técnicas diferenciadas. Ela consiste, também, em valor moral diferencial agregado à posse e aos exercícios de habilidades técnicas. Para apreciar a variedade e a seriedade de problemas acrescidos por esse aspecto organizacional, é necessário somente considerar as formas contrastantes, pelas quais os registros são relevantes para a realização satisfatória de responsabilidades administrativas, comparadas com as responsabilidades médicas profissionais e com a cautelosa trégua que existe entre os vários campos ocupacionais, no que diz respeito a demandas mútuas para manutenção de registros.

Os sentimentos do pessoal clínico de maior ou menor dignidade do trabalho burocrático, em comparação com o exercício de outras habilidades em suas vidas profissionais, acompanham suas preocupações permanentes com as consequências estratégicas de evitar especificidades no registro, dado o caráter imprevisível das ocasiões, sob as quais o registro pode ser usado como parte do sistema contínuo de supervisão e revisão. Os registros podem ser usados a serviço de interesses, que aqueles que estão em posição mais alta na hierarquia médico-administrativa provavelmente não são capazes de especificar, ou de antever, nem exige-se deles isso, nem eles estão inclinados a fazê-lo. Inevitavelmente, por conseguinte, existem práticas informais, que são conhecidas por todos, que, como uma coisa natural, contradizem as

práticas oficialmente descritas e abertamente reconhecidas. Caracteristicamente, as especificidades de saber quem, o que, quando e onde são segredos bem guardados de grupos fechados nas clínicas, assim como o são em todos os cenários burocraticamente organizados. Do ponto de vista de cada equipe profissional, há as especificidades que facilitam a realização pela equipe de sua rotina profissional diária e que não interessam a outras equipes profissionais na clínica. Isso não é novidade, claro, exceto que o investigador tem que se confrontar com isso como um fato de sua vida de pesquisa, quando, por exemplo, para decidir a relevância do que está no registro, precisa consultar materiais que não estão no registro, mas que, apesar disso, são conhecidos e importam a alguém.

Outra fonte de problemas: o pessoal clínico conhece as realidades de vida na clínica na sua qualidade de membros informados, cujas reivindicações de “ter o relato real disso” derivam, em boa parte, de seus envolvimento e posições no sistema social, envolvimento e posições que carregam, como uma questão de obrigação moral, a exigência de que aqueles que estão envolvidos compreendam bem suas circunstâncias de trabalho. Como uma consequência dessa obrigação moral, há a insistência de longa data e familiar por parte daqueles que preenchem os autorregistros: “já que você vai nos incomodar com sua pesquisa, por que não faz isso direito?” Isso ocorre particularmente nos casos em que formulários de registro padrão são usados. Se o pesquisador insiste que aquele que faz o registro forneça a informação do jeito que o formulário propicia, ele corre o risco de impor aos eventos reais para estudo uma estrutura que é derivada dos aspectos do registro, e não dos eventos em si mesmos.

Uma fonte intimamente relacionada da dificuldade provém do fato de que os formulários de autorregistro – independente do que possam conter – fornecem não apenas categorias com as quais o pessoal clínico descreve eventos clínicos, mas simultaneamente e inevitavelmente, tais formulários constituem regras de conduta de registro. Os formulários de autorregistro consistem em regras que, para os funcionários, definem a conduta correta de autorregistro como uma obrigação de trabalho. Não é de se espantar que o investigador possa obter a descrição de eventos clínicos precisamente na medida em que o formulário de registro é imposto como uma regra de conduta do registro aos funcionários de registro. Mas, então, não deve também vir com nenhuma surpresa que a informação que o investigador pode ter, bem como a informação que ele não pode ter, é sujeita às mesmas condições de que os inves-

tigadores estão cientes em outras áreas de conduta governada por regras: a saber, aquelas bem conhecidas diferenças e bem conhecidas fontes de diferenças ocorrem entre regras e práticas, diferenças que são notoriamente recalitrantes serem remediadas.

Tais diferenças não são compreensíveis, muito menos remediáveis, por tentarem alocar a culpa entre as pessoas que registram e os investigadores. Considere-se, por exemplo, o caso em que um membro da equipe pode buscar relatar de acordo com aquilo que o formulário do investigador fornece, e, precisamente, porque tenta levar o formulário de registro à sério, acha difícil reconciliar o que sabe sobre aquilo que o formulário está perguntando com o que o formulário fornece como uma regra para decidir a relevância do que sabe. Por exemplo, considere-se uma pergunta à qual fornece ao membro da equipe respostas alternativas fixas, e.g., “sim” ou “não”, ainda assim, a partir do que sabe do caso, ele está convencido de que uma resposta “sim” ou “não” vai distorcer a pergunta, ou frustrar o objetivo do inquiridor ao perguntar isso. Ao levar o estudo à sério, a pessoa que registra poderia perguntar a si mesma se uma nota marginal será suficiente? Mas, então, ela está procurando por problemas se escreve isso? Deve ele, talvez, esperar até encontrar o investigador e, então, lembrá-lo desse caso? Mas por que somente *desse caso*? Ele sabe, juntamente com as outras pessoas que registram como ele, de muitos casos e de muitos lugares por todo o formulário de registro, de modo que sua reclamação é inteiramente realista de que devesse ele realizar anotações marginais, ele poderia ter inúmeras observações para fazer relacionadas a muitos itens, em muitos casos.

A única coisa que o investigador, de sua parte, quer da pessoa que preenche o autorregistro, que ela trate o formulário de registro como a ocasião para relatar o que a pessoa que faz o autorregistro sabe *da forma como ela o sabe*. Assim, achamos que a pessoa que preenche o autorregistro pode distorcer a realidade do caso, precisamente porque ela quer ser útil e, desse modo, age de acordo com o formulário de registro. Ela pode saber que está distorcendo e ressentir-se disso ou, então, sofrer por isso. Alguém pode facilmente imaginar que o seu ressentimento e sofrimento correspondem ao do investigador.

Além disso, enquanto a terminologia em formulários de autorregistro é fixa, os eventos reais, aos quais esses termos se referem, bem como as formas nas quais os eventos reais podem ser considerados sob a jurisdição da terminologia dos formulários como descrições, são altamente variáveis. A relevância da

terminologia do formulário de registro para os eventos que descreve, está sujeita à estabilidade das operações clínicas em andamento e depende da apreensão da pessoa que faz o autorregistro e do uso dos aspectos regulares da operação clínica, enquanto um esquema de interpretação linguística. Dada qualquer mudança de política, organização, funcionários ou procedimento clínicos, os termos nos formulários de registro podem mudar em seus significados, sem uma única sentença mimeografada ser alterada. É desconcertante descobrir como mesmo pequenas mudanças podem tornar várias seções de um formulário de registro irremediavelmente ambíguas.

As dificuldades que são introduzidas, ou porque os membros clínicos estão registrando suas próprias atividades, ou porque as atividades das pessoas que fazem o autorregistro estão prosseguindo com o uso de formulários prontos podem ser entendidas e esclarecidas se consideramos que a sinceridade em um registro leva a riscos bem conhecidos para as carreiras e para a organização. Falando de eufemisticamente, entre o pessoal da clínica e seus clientes, e entre a clínica e os grupos que compõem seu ambiente, a troca de informações é algo parecido com um mercado livre.

Uma fonte crítica de problemas: Usos atuariais versus usos contratuais de conteúdos de prontuários

Os problemas já mencionados foram introduzidos recomendando, como um contexto para as interpretações deles, que procedimentos de registro e resultados, bem como os seus usos pelo pessoal da clínica, são características integrais das mesmas ordens das atividades clínicas que descrevem; que métodos e resultados de manutenção de registro clínico consistem e são intimamente regulados pelas mesmas características de que fornecem relatos.

Mas, embora os problemas acima possam ser interpretados nesse contexto, os problemas não exigem isso. Os problemas que discutimos, alguém poderia argumentar, documentam meramente alguma insuficiência no controle racional das práticas clínicas. Enumeramos como problemas com procedimentos de registro questões que um gerenciamento forte poderia comprometer-se a remediar e, dessa forma, as condições que contribuem para maus registros poderiam ser eliminadas, ou seus impactos na manutenção de registro poderiam ser reduzidos.

Mas, pensar tais problemas como um problema gerencial de controlar mais ou mais consistente-

mente as performances de manutenção de registro, negligencia um aspecto crítico e, talvez, inalterável de os registros médicos como um elemento de práticas institucionalizadas. Propomos que os problemas enumerados — e, obviamente, nossa enumeração não está de forma alguma completa — ou explicam, ou consistem eles mesmos, em propriedades do prontuário de caso como um registro passível de reconstrução de transações entre pacientes e pessoal clínico. Essa característica crítica dos registros clínicos coloca os problemas enumerados sob a jurisdição de seu status como “problemas estruturalmente normais”, ao relacionar sistemas de registro às condições da viabilidade da clínica, como uma empresa de serviços corporativamente organizada. Deveremos agora nos esforçar para mostrar que os registros clínicos, como são, não são algo que o pessoal clínico sai impune, mas que ao invés disso, os registros *consistem em procedimentos e consequências de atividades clínicas como uma iniciativa médico-legal*.

Reverendo os conteúdos dos prontuários de caso, pareceu-nos que um prontuário de caso poderia ser lido de duas formas diferentes e irreconciliáveis. Por um lado poderia ser lido como um *registro atuarial*⁴. Por outro lado, poderia ser lido como o *registro de um contrato terapêutico* entre a clínica enquanto uma iniciativa médico-legal e o paciente. Porque o nosso entendimento do termo “contrato” afasta-se um pouco do uso coloquial, mas não do entendimento que Durkheim ensinou, uma breve explicação segue-se.

Comumente o termo “contrato” refere-se a um documento contendo um programa explícito de obrigações, cujo caráter vinculativo é reconhecido pelas partes identificáveis do acordo. Em contraste, e porque estamos falando especificamente sobre clínicas, usamos o termo “contrato” para referirmo-nos à *definição* de transações normais entre clientela e agências remediadoras, em termos das quais os serviços das agências de são franqueados e disponíveis para os clientes. Um dos aspectos cruciais das atividades remediadoras é que seus receptores são socialmente definidos por eles mesmos e pelas agências como incompetentes para negociar para si próprios os termos de seu tratamento.

Dessa forma, o curso normal socialmente reconhecido das coisas é que um paciente “coloque-se nas mãos do médico” e espera-se que o paciente suspenda a competência usual de seu próprio julgamento sobre o seu bem-estar, o que precisa, ou o que é melhor para ele. O mesmo aplica-se ao criminoso, *mutatis mutandis*, que é a única pessoa impedida de contribuir com sua opinião para a formulação de

uma sentença justa. Apesar dessas limitações de competência, nem pacientes, nem criminosos, perderam seus direitos ao “tratamento que merecem”. Isso acontece, porque o tratamento consiste em ocasiões para performances que, aos olhos dos participantes, estão de acordo com um esquema maior de obrigações. O esquema maior de obrigações relaciona a autorização, em termos da qual uma agenciamento remediador está autorizado a atuar, às doutrinas técnicas e éticas profissionais práticas que governam as operações e agenciamentos. Assumindo a jurisdição em casos específicos, agenciamentos médicos e legais comprometem-se a honrar reivindicações públicas legítimas de “boa cura” e “boa lei”. Um método indispensável, embora não exclusivo, pelo qual as clínicas demonstram que honram reivindicações de cuidado médico adequado consiste em procedimentos para formular relatos relevantes de suas transações com pacientes.

Observações adicionais são necessárias sobre nosso uso do conceito de contrato. Mesmo o uso coloquial reconhece que o que um contrato especifica não é simplesmente dado no documento que atesta a existência do contrato. Tampouco os termos, as designações e as expressões contidas em um documento invocados “automaticamente” para regular a relação. Ao invés disso, as formas como se relacionam às performances são questões para um competente público leitor interpretar. Como se sabe, culturalmente falando, juristas são leitores competentes da maioria dos contratos; a eles cabe dizer o que os termos realmente significam. De fato a forma como os contratos legais são escritos leva a tal leitura.

Sociologicamente, porém, contratos legais são apenas uma variante da classe de contratos. A ampla concepção de contrato, a saber, seu poder de definir relações normais, também requer que questões de habilidade de leitura sejam consideradas. Dessa maneira, somos obrigados a considerar como as designações, os termos e as expressões contidas nos prontuários clínicos foram lidos para fazê-los comprovar, como respostas às perguntas ligadas à responsabilidade médico-legal. Em nossa visão *os conteúdos de prontuários clínicos são reunidos tendo em vista a possibilidade de que a relação possa ser retratada como tendo estado de acordo com as expectativas de performances sancionáveis por clínicos e pacientes*.

Ao chamar um registro médico de “contrato”, não estamos alegando que o registro contenha apenas declarações do que deveria ter acontecido, em oposição ao que realmente aconteceu. Nem estamos propondo que uma leitura contratual do registro médico seja ainda a mais frequente, mui-

to menos a única leitura que ocorra. Os registros clínicos são consultados em muitas diferentes ocasiões e para muitos diferentes interesses. Mas, para todos os diferentes usos que podem ser atribuídos aos registros e para todos os diferentes usos a que podem servir, considerações de responsabilidade médico-legal exercem uma prioridade predominante de relevância como interesses estruturais prevalentes, de predominância estrutural⁵ sempre que procedimentos para a manutenção de registros e seus conteúdos elegíveis devem ser decididos.

Embora materiais de prontuários possam ser utilizados de forma diferente daquela que serve ao interesse do contrato, *todas* as alternativas estão subordinadas ao uso do contrato como uma questão de reforçar a prioridade estrutural. Por causa dessa prioridade, usos alternativos estão consistentemente produzindo resultados erráticos e duvidosos. Mas também, por causa dessa prioridade, toda última sugestão de informação em um registro médico pode ter o alcance de uma interpretação contratual. Na verdade, o uso do contrato considera e estabelece, *o que quer que seja* o que o prontuário possa conter como os elementos de um “registro inteiro” e faz isso da maneira como descreveremos agora.

Quando qualquer prontuário de caso foi lido como um registro atuarial, seu conteúdo ficou tão aquém do nível de adequação, que nos deixou intrigados com o porquê de “registros pobres”, não obstante, serem mantidos tão assiduamente, mas eles eram feitos para serem pobres. Por outro lado, quando documentos de prontuários foram considerados como termos não-formulados de um contrato terapêutico potencial, i.e., como documentos reunidos no prontuário em franca antecipação de alguma ocasião, em que os termos de um contrato terapêutico poderiam ter sido formulados a partir deles, a assiduidade com a qual os prontuários foram mantidos, ainda que seus conteúdos fossem extremamente desiguais em quantidade e qualidade, começou a “fazer sentido”.

Começamos com o fato de que quando alguém examina qualquer prontuário de caso por aquilo que ele realmente contém, um aspecto prominente e consistente é o caráter ocasional e elíptico de suas observações e informações. Em seu caráter ocasional, os documentos de prontuários são muito parecidos com elocuições numa conversa com uma audiência desconhecida, a qual, porque já se sabe o que poderia ser falado, é capaz de entender as pistas. Enquanto expressões, as observações que compõem esses documentos têm predominantemente a característica de que o seu sentido não pode ser decidido por um leitor

sem o seu conhecimento necessário, ou suposição de alguma coisa sobre a biografia típica e os fins típicos do usuário das expressões, sobre circunstâncias típicas sob as quais tais observações são escritas, sobre um típico curso anterior de transações entre os que escrevem e o paciente, ou sobre um relacionamento típico de interação real e potencial entre *os que escrevem e o leitor*. Dessa forma, *os conteúdos dos prontuários, muito menos do que revelar uma ordem de interação, pressupõem um entendimento daquela ordem para uma leitura correta*. O entendimento daquela sequência não é do tipo, porém, que se prime por claridade teórica, mas é um entendimento apropriado para o interesse pragmático do leitor na ordem.

Além disso, existe um uso autorizado dos registros. Essa autorização é regulada, sem dúvida, em função da pessoa que os lê, levando em conta seu envolvimento médico-legal ativo no caso em mãos; a partir daí essa autorização varia. Tal autorização refere-se ao fato de que a relevância completa de sua posição e envolvimento entra em jogo ao justificar a expectativa de que ele tem um envolvimento apropriado com essas expressões, de que ele vai entendê-las e fazer bom uso delas. O entendimento específico e o uso serão ocasionais à situação, na qual ele próprio se encontra. O leitor autorizado sabe que tal como o seu entendimento e uso é ocasionado pela situação, na qual ele se encontra, entende-se que as expressões com que ele se defronta foram ocasionadas pelas situações de seus autores. A possibilidade de entendimento é baseada em um entendimento compartilhado, prático e autorizado de tarefas comuns entre aquele que escreve e o leitor.

Expressões ocasionais devem ser contrastadas com expressões “objetivas”, i.e., expressões, cujas referências são decididas consultando um conjunto de regras de codificação que são assumidas, por ambos, usuário e leitor, como mantendo-se independentemente das características de ambos, exceto de suas apreensões mais ou menos similares dessas regras.

Os documentos no prontuário de caso tinham a característica adicional de que aquilo que poder-se-ia interpretar que estivessem *realmente* discutindo não permanecia, nem, exigia-se que permanecesse idêntico em significado, nas variadas ocasiões de seus usos. Os dois significados, na realidade e na intenção, são variáveis com respeito às circunstâncias. Para apreciar o que os documentos estavam falando, foram necessárias referências específicas às circunstâncias de seus usos mas, *ênfatize-se*, não às circunstâncias que acompanham a escrita original, e *sim às circunstâncias presentes do leitor* em decidir o seu uso *presente*

apropriado. Obviamente, os leitores do documento, aos quais nos referimos, são as pessoas da clínica.

Um protótipo de um registro atuarial seria um registro de pagamentos em prestações. O registro de pagamentos em prestações descreve o estado presente do relacionamento e como ele acontece. Uma terminologia padronizada e um conjunto padronizado de regras gramaticais governam não apenas os conteúdos possíveis, mas governam também a forma como um “registro” de transações passadas deve ser composto. Algo como uma leitura padrão é possível que desfrute de considerável credibilidade entre os leitores do registro. O leitor interessado não leva vantagem sobre o leitor meramente instruído. Que o leitor tem o direito de reivindicar ter lido o registro corretamente, i.e., uma reivindicação do leitor ao público leitor, é passível de decisão por ele e por outros, ao mesmo tempo em que não considera características particulares do leitor, *suas* transações com o registro, ou *seus* interesses em lê-lo.

Citar problemas dos investigadores no uso de prontuários clínicos equivale a observar o fato de que uma fração negligenciável dos conteúdos de prontuários clínicos pode ser lida de forma atuarial sem incongruência. Um investigador que tenta impor uma leitura atuarial sobre os conteúdos dos prontuários irá encher seu caderno de anotações citando imperfeições nos dados, com reclamações de “descuido”, e coisas semelhantes.

No entanto, os conteúdos dos prontuários *podem* ser lidos, sem incongruência, por um membro da clínica, se, da mesma forma que um historiador ou um advogado poderiam usar os mesmos documentos, ele desenvolver uma *representação documentada*⁶ do que as transações do paciente-clínico consistiram como uma questão ordenada e compreensível. Os vários itens dos prontuários clínicos são símbolos – como pedaços que permitirão a reunião de um amplo e indefinido número de mosaicos – compostos, não para descrever um relacionamento entre o pessoal clínico e o paciente, mas para permitir a um membro clínico formular a relação entre o paciente e a clínica como um curso normal dos afazeres da clínica, quando e se a questão de normalizar deve surgir como um assunto de algumas das preocupações práticas dos membros da clínica. Nesse sentido, dizemos que os conteúdos do prontuário servem como um uso contratual, em vez de uma descrição, porque um contrato não faz uso e não é usado para descrever uma relação. Ao contrário, é usado para normalizar a relação, o que equivale a dizer que o *quid pro quo* de trocas é tão ordenado em um

relato da relação de modo a satisfazer os termos de um acordo prévio e legítimo, explícito ou implícito.

Os conteúdos de prontuários são compostos pressionados por necessidades contingentes, por algum membro da clínica, para construir um potencial ou passado curso de transações entre a clínica e o paciente como um “caso” e, desse modo, como uma instância de um contrato terapêutico, frequentemente com os interesses de justificar um curso de ações real e potencial entre as pessoas da clínica e os pacientes. Consequentemente, seja qual for a sua diversidade, os conteúdos dos prontuários podem ser lidos sem incongruência por um membro da clínica; muito semelhante à forma como um advogado “faz uma petição”, o membro da clínica “faz um caso”, a partir dos restos fragmentados *no curso* de extrair da leitura dos documentos sua relevância recíproca como um relato legítimo de atividade clínica.

A partir dessa perspectiva, os conteúdos dos prontuários consistem em um único campo livre de elementos, com cujo uso o aspecto contratual da relação pode ser formulado sobre qualquer que fosse a ocasião, em que tal formulação for requerida. Quais documentos serão usados, como serão usados, e quais significados seus conteúdos assumirão, aguardam as ocasiões particulares, fins, interesses e perguntas que um membro particular pode usar ao se referir a eles.

Contrastando com registros atuariais, documentos de prontuário são muito pouco limitados em seus significados atuais pelos procedimentos, por meio dos quais eles vêm a ser reunidos no prontuário. Na verdade, os significados dos documentos são descomprometidos de seus procedimentos reais, por meio dos quais os documentos foram reunidos e a esse respeito as formas e resultados do público leitor competente dos documentos de prontuário contrastam, mais uma vez, com as formas e resultados do público leitor atuarial competente. Quando e se um membro da clínica tem “uma boa razão” para consultar os conteúdos de prontuários, seus propósitos no momento definem algum conjunto dos conteúdos dos prontuários como elementos constituintes do relato formulada. Se, no curso de consultar o prontuário, seus propósitos mudarem, nada se altera uma vez que o conjunto constituinte de documentos não está completo até o leitor decidir que ele leu o suficiente. Os fundamentos para parar não são formulados de antemão como condições que uma resposta para as suas perguntas tem que satisfazer. Pode-se dizer que o possível uso de documentos de prontuário segue os interesses em desenvolvimento do usuário em utilizá-los; não o contrário. É quase im-

possível para um usuário dizer, quando ele começa a calcular um contrato, de que documentos ele precisa, muito menos de ele não abre mão. Seus interesses requerem um método de registro e recuperação, que proveja plenamente o caráter em desenvolvimento de seu conhecimento das circunstâncias práticas de gerenciamento a serviço das quais os conteúdos dos prontuários devem estar. Acima de tudo, deseja-se que os conteúdos dos prontuários possam adquirir quaisquer significados que o público leitor lhes dê, quando vários documentos são “combinatoriamente” contrastados por esses leitores, e em busca de interpretações alternativas de acordo com os interesses em desenvolvimento do leitor na ocasião real de lê-los. Dessa forma, o evento real, quando é encontrado sob a égide do possível uso a ser feito dele, fornece, naquela ocasião, a definição da importância do documento. Assim, a lista de documentos de prontuário é aberta e pode ser indeterminadamente longa. Questões de sobreposição e duplicação são irrelevantes. Não somente elas realmente não aparecem, como questões de sobreposição não podem ser avaliadas até o usuário saber, não importa com que grau de clareza ou imprecisão, o que ele quer que ele deve procurar e, talvez, por que. De qualquer maneira, questões de sobreposição e omissão não podem ser decididas até que ele tenha realmente examinado qualquer coisa com que realmente o usuário defronta.

Características contrastantes adicionais de “duplicação” e “omissão” nos dois sistemas de registro requerem comentário. Em um registro atuarial, informações podem ser repetidas a título de conveniência. Mas o estrato de um estado atual de uma conta bancária não adiciona informação alguma ao que pode ser facilmente reunido do estado mais anterior da conta e dos depósitos e retiradas subsequentes. Se os dois não corresponderem, isso aponta irrefutavelmente para alguma omissão. O registro é governado por um princípio de relevância com o uso do qual o leitor pode avaliar sua completude e adequação num relance.

Um registro clínico não tem esse caráter. Uma entrada subsequente pode contrastar com uma anterior de tal forma que o que foi conhecido até então, agora muda de aspecto geral. Os conteúdos de um prontuário poderiam concorrer uns aos outros oferecendo-se representar uma parte em um argumento a ser formado. É uma questão aberta se as coisas ditas duas vezes são repetições, ou se a última tem a significação, digamos, de confirmar a primeira. O mesmo é verdade para as omissões. Na verdade, ambos ganham a visibilidade somente no contexto de algum esquema de interpretação escolhido.

O mais importante é que o leitor competente está ciente de que não é apenas o que o prontuário contém que se encontra em uma relação de referência mutuamente qualificadora e determinante, mas partes que não estão nele pertencem a isso também. Essas partes inefáveis ganham visibilidade à luz de episódios conhecidos, mas, por sua vez, os próprios episódios conhecidos são também, reciprocamente, interpretados à luz do que alguém deve racionalmente assumir que ocorreu, enquanto o caso prosseguia sem ter sido feita uma questão de registro.

O esquema para interpretar os documentos de prontuário poderia ser extraído de qualquer lugar. Isso poderia mudar a leitura de qualquer item particular, mudar os fins do investigador de fazer um caso dos documentos com que se defronta, mudar “à luz das circunstâncias”, mudar à medida que as exigências assim requerem. O que a relação de qualquer sentido do documento significa para a “ordem dos esquemas” permanece inteiramente uma prerrogativa do leitor descobrir, decidir, ou discutir a seu ver, o que se enquadra em cada caso particular, conforme o caso, à luz de seus propósitos, à luz de suas mudanças de propósitos, à luz do que ele começa a achar e assim por diante. Os significados dos documentos são alterados como uma função de tentar reuni-los no registro de um caso. Ao invés de estabelecer de antemão sobre o que um documento pode versar, espera-se ver com o que se encontra nos prontuários e, a partir daquilo, “constitui-se”, literalmente encontra-se o assunto sobre o qual o documento versava. Então seguida, se há ou não continuidade, consistência, coerência entre o sentido de um documento e o outro cabe ao leitor decidir. Em nenhum caso são impostas ao leitor limitações que justifiquem ou digam de antemão o que consta no prontuário como o quê, ou o que ele vai considerar ou não valendo o que⁷.

A fim de ler os conteúdos do prontuário sem incongruência, um membro da clínica deve esperar de si mesmo, esperar dos outros membros da clínica, e esperar isso da mesma forma como ele espera dos outros membros da clínica, eles esperam que ele conheça e use um conhecimento (1) de pessoas particulares a quem o registro se refere, (2) de pessoas que contribuíram para o registro, (3) da organização real da clínica e dos procedimentos operacionais, no momento em que os documentos do prontuário estão sendo consultados, (4) de uma história mútua com outras pessoas- pacientes e membros da clínica- e (5) de procedimentos clínicos, incluindo procedimentos para ler um registro, na medida em que esses procedimentos envolveram o paciente e os membros da clínica. A serviço de interesses atuais, ele utiliza tal conhe-

imento para reunir, a partir dos itens do prontuário, uma representação documentada dessa relação⁸.

A clínica que estudamos está associada a um centro médico da universidade. Em virtude do comprometimento da clínica com a pesquisa como um objetivo legítimo do empreendimento, um registro atuarial tem alta prioridade de valor nos afazeres usuais da clínica. Mas o caráter de contrato dos conteúdos dos prontuários de caso tem uma prioridade competitiva de valor que é associada a necessidades práticas e predominantes de manter relacionamentos viáveis com a universidade, com outras especialidades médicas, com o governo do estado, com os tribunais, e com os vários públicos em geral, descobrindo serem suas atividades aquelas de uma legítima agência remediadora psiquiátrica em primeiro lugar.

Entre os dois comprometimentos não há questão alguma por parte das muitas partes envolvidas, pacientes e pesquisadores incluídos, sobre qual das duas tem prioridade. Em todas as questões, começando com as considerações de economia comparativa e estendendo-se através das tarefas de divulgar e justificar o empreendimento, as condições para manter os prontuários de contrato devem ser satisfeitas. Outros interesses são necessariamente interesses menores e devem ser ajustados a esses.

Para tudo isso é possível responder que estamos dando importância demais à questão como um todo; que, afinal de contas, os registros clínicos são mantidos para que sirvam aos interesses de serviços médicos e psiquiátricos, ao invés de servirem aos interesses de pesquisa. Responderíamos com plena concordância. Isso é o que estávamos dizendo, embora estivéssemos dizendo com o intento de ligar o estado dos registros à importância organizacional da prioridade que serviços médicos e psiquiátricos desfrutam em relação aos interesses de pesquisa. Onde quer que as atividades de pesquisa ocorram em clínicas psiquiátricas, alguém irá invariavelmente achar mecanismos especiais, por meio dos quais suas atividades de pesquisa serão estruturalmente separadas e subordinadas às atividades, por meio das quais o caráter e a viabilidade da clínica enquanto um empreendimento de serviço, serão garantidos. Isso não sugere que os clínicos não buscam a pesquisa de forma séria e resoluta.

Notas

* Em colaboração com Egon Bittner, Instituto Neuropsiquiátrico Langley Porter.

1 M. Kramer, H. Goldstein, R. H. Israel, e N. A. Johnson, “Application of Life Table Methodology to the Study of Mental Hospital Populations”, *Psychiatric Research Reports*, June, 1956, p. 49-76.

2 O capítulo sete relata esse estudo em detalhes. O capítulo um relata outros aspectos dessa pesquisa.

3 Para uma explicação dos usos sociocientíficos de registros clínicos, consulte E. Kuno Beller, *Clinical Process (Processo clínico, em tradução literal)* (New York: Free Press of Glencoe, Inc., 1962).

4 O modelo de David Harrah de um jogo de combinação-de-informações é escolhido para definir o significado de procedimento “atuarial”. Ver David Harrah, “A Logic of Questions and Answers” *Philosophy of Science*, 28, nº1 (January, 1961), p. 40-46. Uma discussão mais extensa compatível com a formulação de Harrah é encontrada em Paul E. Meehl, *Clinical Versus Statistical Prediction* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954); e em Paul E. Meehl, “When Shall We Use Our Heads Instead of the Formula?” *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 2 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958).

5 Ao chamar os interesses de “estruturais” desejamos exprimir que o interesse não é governado por considerações pessoais em antecipar a causa, mas está relacionado às demandas da prática organizada, que o membro trata como suas circunstâncias reais.

6 Para descrições adicionais de representação documental ver Karl Mannheim, “On the Interpretation of ‘Weltanschauung’” (“Sobre a interpretação de ‘Weltanschauung’”, em tradução literal), em *Essays on the Sociology of Knowledge (Ensaio sobre a sociologia do conhecimento, em tradução literal)*, ed. Paul Kecskemeti (New York: Oxford University Press, 1962); e o capítulo Três nesse volume.

7 É possível projetar deliberadamente um sistema para relatar, buscar, e recuperar tais propriedades. Por exemplo, estudiosos podem deliberadamente empregar tal sistema precisamente porque seu objetivo é tal que eles podem não estar dispostos a permitir que seu conhecimento das situações, sobre as quais seu sistema de registro pretende permitir uma análise, seja confinado em seu desenvolvimento por um método, que coloca limites conhecidos ao que é imaginável sobre as várias leituras e ideias com que eles se defrontaram em seu trabalho. Em seus interesses, tal sistema ad hoc de classificação e recuperação possui a virtude de maximizar oportunidades

para ação imaginativa. Não sabendo a partir de algum “aqui e agora” o que pode se desenvolver mais tarde, e ainda assim querendo que desenvolvimentos posteriores sejam usados para reconstruir o passado, uma estratégia ad hoc para coleta e recuperação promete permitir ao estudioso fazer com que seu corpus de documentos se relacione ao gerenciamento das exigências que aparecem como uma função de seu engajamento real com a situação em andamento.

O que o estudioso pode fazer por si mesmo como um auxílio ao pensamento é feito pelos clínicos na presença um do outro, sob os auspícios de um sistema corporativamente organizado de supervisão e revisão, com seus resultados oferecidos, não como interpretações possíveis, mas como relatos do que realmente aconteceu. Os seus usos de prontuários são inteiramente similares aos muitos métodos de psicoterapia, assim como ambos são formas legítimas de prestar serviços clínicos. E, se alguém pergunta -seja ele interno ou externo - pelos fundamentos racionais do procedimento, em ambos os casos também esses fundamentos são fornecidos pela invocação dos funcionários das formas da clínica como formas médico-legais socialmente sancionadas de fazer negócios psiquiátricos.

8 É importante enfatizar que não estamos falando de “tirar o melhor proveito científico do que quer que seja”. Organizacionalmente falando, qualquer coleta de conteúdos de prontuário, quaisquer que sejam, pode, poderá, mesmo dever ser usada para moldar uma representação documentada. Dessa forma, um esforço para impor um raciocínio formal sobre a coleta e composição de informações possui o caráter de um exercício vazio, porque as expressões que os documentos tão ordenados conterão terão de ser “decodificadas” para descobrir seu significado real à luz do interesse e da interpretação que prevalece no momento do seu uso.

ADEQUAÇÃO METODOLÓGICA NO ESTUDO QUANTITATIVO DOS CRITÉRIOS E ATIVIDADES DE SELEÇÃO EM CLÍNICAS PSIQUIÁTRICAS AMBULATORIAIS*

Estudos quantitativos que descrevem como as pessoas são selecionadas para o tratamento em clínicas psiquiátricas ambulatoriais concordam que as chances de que um candidato venha a receber tratamento clínico dependem de muitos fatores, além do fato de que ele pode necessitar disso. Schaffer e Myers¹ compararam os candidatos com aqueles admitidos para tratamento na Clínica Psiquiátrica Ambulatorial do Hospital Grace New Haven e decidiram que a posição sócio-econômica do candidato era um critério de seleção relevante. Hollingshead e Redlich² compararam a composição de classe dos pacientes afiliados a várias agências de tratamento e atribuíram aos processos de seleção a super-representação, no tratamento nas clínicas psiquiátricas de pacientes de classe média e a sub-representação de pacientes de classe baixa. Rosenthal e Frank³ compararam uma população de todos os pacientes que contataram a Clínica Psiquiátrica Henry Phipps pela primeira vez com aqueles encaminhados para o tratamento. Descobriram que a idade, a raça, a educação, a renda anual, fontes de encaminhamento, o diagnóstico e a motivação discriminavam as duas populações. Storrow e Brill⁴ compararam uma população de todos os pacientes que fizeram uma pesquisa pessoalmente na Clínica Psiquiátrica Ambulatorial da U.C.L.A. com a população remanescente que compareceu ao menos a uma entrevista de tratamento. Psiconeuroses, menor duração da doença, deterioração leve nas “adaptações ocupacionais”, o desejo do paciente de se tratar, os benefícios requeridos pelo paciente, o benefício secundário, o status econômico, a religião, o sexo, a idade, a reação do entrevistador, a avaliação do terapeuta da possibilidade de tratamento e a evasividade do paciente discriminavam as duas populações. Reportaram uma lista extensa de “variáveis” que não discriminavam ou discriminavam mal as duas populações. Weiss e Schaie⁵ compararam uma população de todos os pacientes que tiveram alta depois de completar a avaliação, ou o tratamento na Clínica Psiquiátrica Malcolm Bliss, com todos que não retornaram para a avaliação, ou para o tratamento adicional agendado. Eles reportam que o sexo, o estado civil, a fonte de encaminhamento e o diagnóstico discriminaram as duas populações. Nenhuma das diferenças entre as duas foi encontrada por causa da idade, da religião, do local de nascimento, do local de nascimento dos pais, da profissão, do histórico de admissão anterior para um hospital psiquiátrico, da posição do primeiro entrevistador profissional, da duração da terapia, do número de entrevistas, ou número de trocas de terapeutas. Katz e Solomon⁶ compararam três populações de todos os pacientes, aos quais foi oferecido tratamento após uma entrevista de admissão na clínica psiquiátrica da Escola de Medicina da Universidade de Yale e que não retornaram depois da visita inicial, depois de mais de uma, mas menos de cinco visitas, e depois de cinco ou mais visitas. Eles reportaram que a idade, o estado civil, a educação, a psicoterapia anterior, a fonte de encaminhamento, a atitude do terapeuta diante dos pacientes, e os interesses e expectativas deles de tratamento discriminavam as diferentes durações de contato com a clínica.

Uma comparação de estudos anteriores⁷ revela várias idéias categóricas que são pressupostas nas descrições do processo de descrição como um fenômeno empírico. Essas idéias são constitutivas do problema de seleção em si. Por causa de seu caráter constitutivo, a referência a cada uma delas é necessária para a formulação adequada do problema de seleção. Para simplificar sua exposição, devemos chamar essas idéias constituintes dos “parâmetros”⁸ do problema de seleção. Devemos nos referir a essas idéias com os termos “seqüência”, “operações de seleção”, “uma população de demanda inicial”, “a composição de uma população resultante” e “uma teoria relacionando o trabalho de seleção e a carga de trabalho da clínica”.

Os estudos, não só trataram desses parâmetros diferentemente, mas cada estudo deixou de tratar de pelo menos um. O resultado é que, a despeito do cuidado, com o qual os estudos foram feitos, não é possível decidir o que é realmente conhecido até então sobre os critérios de seleção. Tampouco é possível, para o pesquisador, decidir, a partir dos resultados publicados, que os pacientes eram selecionados com base nos critérios relatados, exceto que eram selecionados por longas correntes de inferências plausíveis, que requerem que o pesquisador *presuponha um conhecimento das estruturas sociais que estão presumivelmente sendo descritas no primeiro exemplo*.

Quais são esses parâmetros? Como são eles necessariamente pressupostos? Como os estudos lidavam com eles?

1. “Seqüência”. A primeira ideia essencial que informa os estudos de seleção de pacientes é que os grupos de paciente, cujas características são comparadas aparecem em dois ou mais passos consecutivos.

tivos em um processo de seleção. Cada estudo concebe um conjunto de populações como uma sucessão, com cada população relacionada com uma anterior como uma população selecionada a partir dela.

Esse parâmetro está necessariamente envolvido nos estudos relatados, porque cada estudo, não só usa os atributos por ele examinados como discriminadores possíveis das populações de pacientes comparadas, mas em cada estudo uma das populações comparadas é explicitamente relacionada à outra como o resultado de algum conjunto de atividades de seleção⁹.

2. “Operações de seleção”. A ideia constituinte de operações de seleção aparece, quando uma população resultante em uma sucessão é vista em relação aos processos, pelos quais ela está reunida. Esse parâmetro consiste em *algum* conjunto de operações sucessivas, que são desempenhadas sobre uma população inicial. A população resultante é, por definição, um produto de algumas operações desempenhadas sobre a população anterior por meio das quais a população anterior é transformada. Mesmo se a operação que transforma a população inicial em sua sucessora permanecer não especificada, o reconhecimento de que é um termo necessário do problema torna dela pelo menos possível declarar o que necessariamente é válido para investigações futuras¹⁰. Weiss e Schaie¹¹ falam sobre isso, quando, ao concluir seu artigo, escrevem:

Temos a impressão de que aquelas diferenças percebidas como estatisticamente significantes em relação à falha para retornar são de alguma importância para prever as taxas de retorno... Esse tipo de estudo de corte transversal, contudo, não gera qualquer percepção da dinâmica de “interrupção de terapia”...

A maioria dos outros estudos presta a devida atenção às “operações de seleção” em uma mistura de conjectura e interpretações clínicas.

3. “Uma população de demanda inicial”. O parâmetro de uma “população inicial” é necessário em virtude do fato de que qualquer programa de seleção sequencial necessariamente exige uma referência a uma população inicialmente dada. Dada tal referência, deve-se perguntar que tipo de população inicial é mais apropriado para o estudo de atividades e critérios de seleção da clínica.

Não é possível restringir a concepção de população inicial a *uma* população com atributos como idade, sexo e assim por diante, cujo status procura-se avaliar como critérios de seleção. A despeito de quais atributos são designados à população inicial, uma referência ao seu caráter *legítimo* é necessariamente subentendida. Isso deve ser visto no fato de que a clínica recebe continuamente solicitações sobre seus serviços, para as quais nenhum registro oficial é feito: por exemplo, pessoas que ligam para perguntar se podem ser hipnotizadas ou receber ácido lisérgico para saber como é. O caráter legítimo desses atributos deriva do fato de que qualquer população inicial deve ser caracterizada pela natureza das reivindicações que têm sobre serviços clínicos. O trabalho de seleção é, em todos os casos, portanto, ao menos tacitamente, concebido para ocorrer através de atividades que são governadas por considerações médico-legais. Do ponto de vista, não só da equipe da clínica, mas de maneira recíproca, do ponto de vista dos pacientes, os critérios devem ser capazes de justificar-se em relação aos mandatos médico-legais dentro dos quais a clínica opera. Do ponto de vista dos pacientes e da equipe da clínica, as populações não são meramente aceitas, ou recusadas - *i.e.*, “selecionadas” - com base em “sexo” ou “idade” ou “status sócio-econômico” ou “motivação” ou “diagnóstico”. São aceitas ou recusadas nesses termos como “boas razões”.

Porque não é suficiente, do ponto de vista da pessoa, dizer que uma população inicial é “distribuída com base em algum atributo”, não é suficiente do ponto de vista do pesquisador. Ao invés disso, a população inicial é aquela que é distribuída com base em algum atributo em relação ao qual o resultado da seleção é justificável pela clínica, se ele puder assegurar a aprovação de suas operações. A “população inicial” apropriada para o problema de seleção dentro da clínica, concebida como uma operação governada por uma ordem médico-legal é, portanto, e necessariamente, uma *população inicial legítima*.

Mas isso não encerra o problema de decidir a população inicial apropriada. Deve-se ainda escolher se a população inicial é mais apropriadamente considerada elegível, ou uma população de demanda.

De acordo com a doutrina de responsabilidade médico-legal, todos os membros da sociedade constituem uma população potencialmente elegível. Estudos epidemiológicos tipicamente voltando-se para a tarefa

de definir populações elegíveis. Uma população elegível, contudo, não pode ser a população inicial que é apropriada para o estudo de processos clínicos de seleção de pacientes. Isso pode ser observado no fato de que pessoas que são tanto elegíveis, quanto necessitadas de tratamento, devem, de alguma maneira, conseguir a atenção dos serviços psiquiátricos. O teórico deve prever isso, se ele quer evitar a suposição de que as populações necessitadas de tratamento as populações que comparecem para tratamento são idênticas. As pesquisas bem conhecidas de Clausen e Yarrow e outros¹² demonstraram os “caminhos” para o tratamento. Tais “caminhos” consistem em um conjunto de operações, pelo qual uma população de demanda é produzida, a partir de uma população de elegíveis. Portanto, se comparamos uma população de comunidade com uma população clínica, como Hollingshead e Redlich¹³ o fazem, sabemos somente como as pessoas que aquela clínica aceitou diferem daquelas que poderiam potencialmente exercer o direito ao tratamento.

Somos levados à conclusão de que se deseja comparar uma população que é produzida a partir das operações clínicas com outra população que está em contato com a clínica anteriormente. Essa população anterior consistiria em uma população elegível que foi modificada em virtude de já ter buscado serviços clínicos. De forma simplificada, é uma população de demanda.

Isso vale para qualquer população que está em contato com a clínica em qualquer lugar no processo de seleção. Mas, quando se quer estudar o efeito das operações clínicas sobre essa população de demanda, então é desejável uma população de demanda anterior, uma vez que, quanto mais tarde na sequência de operações clínicas a população de demanda for primeiramente selecionada, mais as operações clínicas confundem os resultados de seleção sobre a população de demanda. Assim, por exemplo, na experiência da Clínica Psiquiátrica Ambulatorial da U.C.L.A., 67 % de todas as pesquisas foram feitas por telefone. Aproximadamente, três quartos destas pesquisas por telefone nunca acompanharam esse contato. Considerar a população de demanda sem levá-las em conta contabiliza uma população que já havia sido reduzida a quase metade (48 %).

Omitir de um estudo de seleção, como Schaffer e Myers¹⁴ fizeram em seu estudo, (a) pacientes que foram encaminhados apenas para consulta, (b) pacientes que são considerados portadores de síndromes não-psiquiátricas, (c) pacientes que necessitam de hospitalização, (d) pacientes cujos encaminhamentos nunca foram seguidos de seu aparecimento na clínica, e (e) pacientes que, “segundo triagem inadequada”, descobriu-se serem aptos a custear clínicas privadas, fornece uma população de demanda sobre a qual os processos de seleção já haviam operado. As dificuldades de avaliar os resultados de Schaffer e Myers são percebidas se se pergunta como essa porção da população de demanda - que pensamos que deve ter sido considerável - se comparada quanto à composição de sexo, idade, classe, etc., com aquela que eles usaram como a população inicial. Somente se as duas populações fossem idênticas que poderíamos atribuir a seleção de critérios que Schaffer e Myers citam. Se as duas populações diferissem, teríamos que concluir que idade ou sexo, ou classe, ou seja, lá o que for, tinha algo a ver com a história. Em todos os estudos anteriores¹⁵, exceto em um, as populações iniciais que foram usadas estão sujeitas a ressalvas similares.

Concluimos que, se o problema de seleção deve ser adequadamente enquadrado, a legítima população de demanda deveria consistir da demanda, tão logo ela seja primeiramente encontrada. *Senão, as próprias operações de seleção da clínica podem tornar confusa a tarefa de descrever esses procedimentos de seleção por usar como uma população de comparação aquela que já havia sido selecionada de maneira desconhecida.*¹⁶

4. “Composição de uma população resultante”. Esse parâmetro estipula que cada população resultante é composta por duas subpopulações: (a) um conjunto de pessoas que estão “dentro”, em relação à qual há (b) uma população complementar de “foras”. A soma das duas reproduz a população precedente. Esse parâmetro dita as escolhas de populações que devem ser comparadas, se o pesquisador deve decidir os critérios que eram usados na seleção. Para o problema da seleção, as populações necessariamente apropriadas são as “dentro” e as “fora” em cada passo do processo.

Com a exceção dos estudos de Weiss e Schaie, e Kadushin, e sem considerar comparações¹⁷ entre elegível/dentro, estudos prévios compararam uma população “dentro” com uma população “dentro” posterior, ou uma população “fora” com uma população “fora” posterior. A razão pareceria ser que, se uma população sobrevivente posterior mostrasse diferentes características de uma população anterior, então a seleção deve ser atribuída às características que discriminam as duas.

Dada a ideia constituinte de seleção a partir de populações sucessivas, ambas as comparações “dentro-dentro” e “fora-fora” são processualmente incorretas. Como é isso então?

Comparações “dentro-dentro”

Para os estudos que usaram um procedimento “dentro-dentro”, um momento de reflexão mostrará (a) que, embora uma comparação dentro-dentro era usada, o propósito da comparação era “dentro-fora”, com o resultado de que as comparações reais pretendidas não coincidem. Além disso, (b) se as estatísticas associativas usuais, por exemplo, qui-quadrado¹⁸, são usadas para avaliar a presença de uma associação entre critérios e sobrevivência, então somente a comparação pretendida é a correta.

Considere-se o ponto (a). A própria argumentação e o método usado no procedimento dentro-dentro envolvem a comparação de uma população sobrevivente com uma que não sobreviveu. A prova dessa afirmação consiste no fato de que a população anterior consiste de dois grupos: aqueles que são “dentro” no passo inicial e que serão “dentro” mais tarde, e aqueles que são “dentro” no passo inicial, mas que serão “fora” mais tarde, quando as características dos “dentro” são consultadas. Uma comparação direcionada para sucessivas populações “dentro” confunde o propósito da comparação que é direcionada para os critérios, pelos quais a atribuição de uma população original foi produzida. Porque nós estamos necessariamente lidando com a atribuição progressiva de uma população inicial, os critérios de seleção devem operar em qualquer “ponto” dado para discriminar aqueles que permanecem daqueles que se afastam naquele ponto. Portanto, mesmo se os passos são indiferenciados, ao menos um passo é necessariamente considerado nos termos do problema em si, e para esse passo a comparação é necessariamente ade uma população “dentro” com uma população “fora”.

Considere-se o ponto (b). Porque ambas as populações “dentro” e “fora” de algum passo posterior são constituintes da população no passo precedente, as “dentro” e “fora”, em qualquer passo, são complementares em sua composição. Se o pesquisador usa o quadrado para decidir os critérios de seleção, é preciso cuidado ao comparar uma população “dentro” com uma população “dentro” posterior para evitar comparar uma grande parte da população anterior com ela própria. Além disso, para tratar as populações anteriores e posteriores como distribuições independentes, uma condição que deve ser satisfeita para o uso correto do qui-quadrado, a população inicial em uma população de um passo teria de constituir os marginais. Os sobreviventes seriam, então, comparados com seu complemento, que são os “fora” em um passo posterior. Os estatísticos¹⁹ que consultamos concordaram que o uso de qui-quadrado para comparar sucessivas populações “dentro” é incorreto, mas a opinião estava dividida sobre a relação a considerar este procedimento é incorreto, porque a correlação depreciaria o resultado, ou porque uma comparação qui-quadrado de sucessivas populações-dentro em um caso envolvendo frequências condicionais não tem nenhum sentido claro. Em qualquer caso, a consequência é que a comparação de sucessivas “dentro” deixaria obscuro o julgamento sobre a presença de atributos discriminatórios. Todos os estudos prévios que usaram comparações dentro-dentro usaram qui-quadrado para comparar as duas populações, mas nenhum mencionou esse problema.

Comparações “fora-fora”

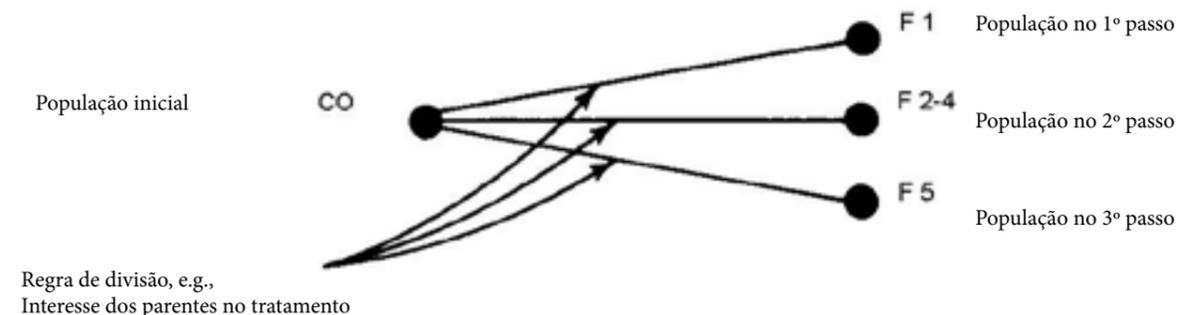
Dado que a tarefa de decidir a presença dos critérios de seleção é resolvida ao se empregar um esquema de inferência que deve suprir a atribuição de uma população inicial, uma comparação fora-fora é incorreta, porque emprega um esquema inapropriado de inferência. A diferença entre o esquema de inferência que uma comparação fora-fora usa e o esquema que é apropriado para o problema de seleção pode ser demonstrado no estudo de Katz e Solomon²⁰, que usou comparações fora-fora.

Katz e Solomon usaram uma coorte original de 353 pacientes. Três coisas possíveis poderiam acontecer a esta coorte original (CO): alguma parte dele poderia estar fora depois de uma visita (Fora₁); outra parte dele poderia estar fora depois de duas ou quatro visitas (Fora₂₋₄); uma terceira parte poderia estar fora depois de cinco ou mais visitas (Fora₅). Dito de forma mais formal, podemos afirmar que a coorte original (CO) foi dividida em três possibilidades de ocorrência: Fora₁, Fora₂₋₄ e Fora₅. Qualquer “ruptura” como o atributo, “o interesse do paciente no tratamento clínico” representa uma regra de divisão. Por exemplo, uma regra de divisão que Katz e Solomon testaram era: dê alta a pacientes de baixo interesse cedo; dê alta a pacientes de alto interesse tarde. Uma regra de divisão alternativa era: dispense os pacientes cedo ou tarde a

despeito do interesse no tratamento. As populações esperadas Fora₁, Fora₂₋₄, Fora₅ eram comparadas com as populações observadas, a fim de se estabelecer a extensão do desvio entre a população observada e a população esperada. Foi decidido que os critérios de seleção haviam operado, quando as distribuições desviaram de forma significativa das distribuições que eram esperadas de acordo com a regra de divisão de não-associação.

Para demonstrar a inapropriação desse procedimento para o problema de seleção, é necessário mostrar que ele não permite inferências sobre os critérios de seleção sem referência gratuita aos termos do problema de seleção²¹.

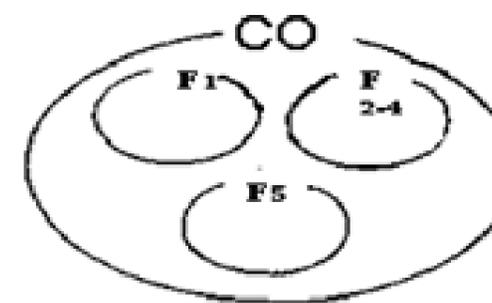
O procedimento que Katz e Solomon usaram para dividir a coorte original pode ser representado pelo seguinte diagrama. Ela descreve a relação entre o grupo original e as populações sucessivas que uma regra de divisão produz:



Uma análise desse diagrama revela (a) que o domínio de ocorrências possíveis consiste de Fora₁, Fora₂₋₄, Fora₅; (b) que a coorte original é reproduzida como a soma de Fora₁ + Fora₂₋₄ + Fora₅; e (c) que o significado da sucessão é gratuito desde que, a respeito da coorte original como a “iniciante”, os ramos podem ser alternados e as populações podem ser substituídas entre si sem alternar o significado do diagrama. Portanto, embora Fora₁, Fora₂₋₄ e Fora₅ signifiquem, cada um, diferentes durações de tratamento, a referência às suas sucessões não é parte de seu significado necessário. Pode-se arranjá-las na “ordem natural” de magnitude crescente de duração, mas não há mais necessidade para este arranjo do que há para qualquer arranjo que esteja de acordo com o significado que a duração do tratamento tem dentro desse diagrama, *i.e.*, que cada uma das três durações seja uma duração diferente. Se o pesquisador, no entanto, se refere à sucessão, ele pode fazê-lo somente ao conceder a ela uma propriedade gratuita.

Corresponde à cada diagrama um esquema de inferência²², que é construído/ordenando-se o domínio de eventos possíveis de acordo com a regra de inclusão. O conjunto de inferências necessárias consiste daquelas que esgotam o domínio de eventos possíveis. Essas inferências são obtidas, comparando-se todos os subdomínios que esgotam o domínio super-ordenado que os subdomínios dividem.

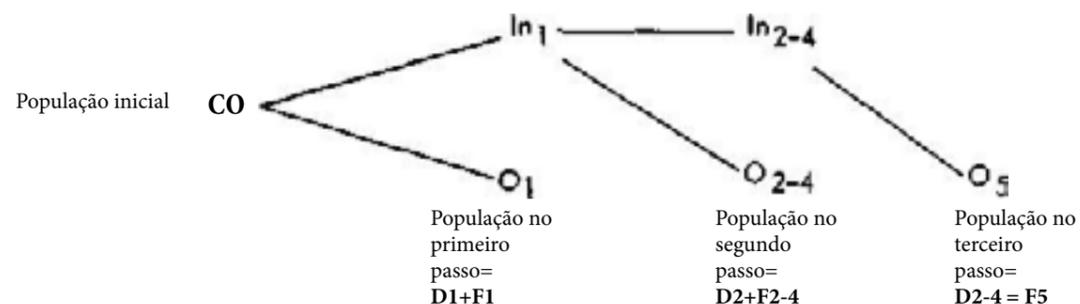
O esquema de inferência que corresponde ao diagrama usado por Katz e Solomon é como se segue:



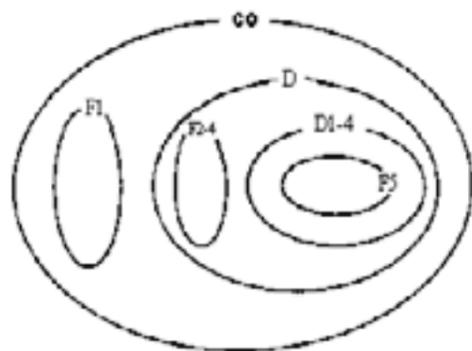
Nesse esquema, os subdomínios são Fora₁, Fora₂₋₄ e Fora₅. Novamente notaremos que essas possibilidades serão ordenadas de acordo com a duração do contato, mas o significado das populações sucessivas não é, nem um aspecto fundamental do domínio de ocorrências possíveis, nem há qualquer comparação dentro desse esquema, pela qual o significado de sucessivas populações esteja necessariamente contido. Em vez disso,

todas as inferências desse esquema são controladas pela necessidade de que sejam compatíveis com a suposição que nenhum desses três resultados inclui os outros resultados em seus significados. Seja lá o que for que o pesquisador diga sobre essas três populações deve ser compatível com a suposição de que não há nenhuma relação de sentido necessária entre o quanto uma população sobreviveu e quanto tempo sobreviveria.

Uma coorte original que foi dividida enquanto fornecia o significado das populações sucessivas como um aspecto fundamental do domínio de possíveis ocorrências apareceria o seguinte diagrama:



Veremos que o conjunto de resultados possíveis agora consiste em Dentro₁; Fora₂; Dentro₁-seguido-de-Dentro₂₋₄; Dentro₁-seguido-de-Fora₂₋₄; Dentro₁-seguido-de-Dentro₂₋₄-seguido-de-Fora₅. Quando esse diagrama de possíveis resultados é ordenado de acordo com a regra da inclusão, o seguinte esquema de inferência resulta:



Veremos que qualquer arranjo de populações no diagrama muda seus significados. Duração e sucessão estão necessariamente relacionadas.

Enquanto o grupo original de Katz e Solomon é descrito como CO (100%) = Fora₁ + Fora₂₋₄ + Fora₅, o grupo original demandado pelo parâmetro de sequência é descrito como CO (100%)²³ = Fora₁ + (Dentro₁-seguido-de-Fora₂₋₄) + (Dentro₁-seguido-de-Dentro₂₋₄-seguido-de-Fora₅).

O esquema de inferência no estudo de Katz e Solomon envolve uma comparação dos subdomínios de Fora₁, Fora₂₋₄, e Fora₅ para CO. Ao seguir a interpretação de Katz e Solomon do problema de seleção, as chances de sobrevivência são descritas, comparando-se os dispensados em cada passo como uma fração da *coorte original*.

O esquema de inferência que resulta da construção do parâmetro de sequência na concepção do problema de seleção envolve uma comparação dos subdomínios de Dentro₁ e Fora₁ para CO; Dentro₂₋₄ e Fora₂₋₄ para Dentro₁; e Fora₅ para Dentro₂₋₄. Seguindo esse procedimento, as chances de sobrevivência são descritas pela comparação de admitidos e dispensados, em cada passo, como frações daqueles que sobreviveram ao *passo precedente*.

O fato de que essas diferenças fazem diferença para as descobertas de Katz e Solomon é ilustrado nas seguintes tabelas, que foram recalculadas a partir da Tabela 7²⁴ no artigo de Katz e Solomon. Sua tabela pretendia descrever a relação entre a fonte de encaminhamento, a duração do tratamento e o interesse do paciente no tratamento.

De acordo com o procedimento de Katz e Solomon, descobrimos o seguinte:

Interesse do paciente no tratamento	Pacientes submetidos à "clínica aberta" de alas hospitalares, clínicas e salas de emergência que encerraram o tratamento depois				Pacientes submetidos à "clínica regular" através de auto-submissão ou através de médicos que encerraram o tratamento depois			
	Coorte original(N)	1 visita%	2 até 4 visitas%	5 ou mais visitas%	Coorte original(N)	1 visita%	2 até 4 visitas%	5 ou mais visitas%
Claramente expresso	(22)	31,8	45,4	22,8	(132)	8,3	4,5	87,2
Teve de ser encorajado	(28)	35,8	42,9	21,3	(43)	20,9	20,9	58,2
Pouco ou nenhum interesse	(64)	67,2	23,5	9,3	(28)	42,8	39,3	17,9
Total	(114)				(203)			

Quando os dados de Katz e Solomon foram recalculados para fornecer o significado necessário para a sucessão, suas descobertas tomaram um rumo diferente:

Claramente expresso	(22)	31,8	66,7	*	(132)	8,3	4,9	*
Teve de ser encorajado	(28)	35,8	66,7	*	(43)	20,9	26,5	*
Pouco ou nenhum interesse	(64)	67,2	71,5	*	(28)	42,8	68,8	*

* Todas as porcentagens nesta coluna são 100%, uma vez que todas as pessoas que tenham feito cinco ou mais visitas são aquelas que sobreviveram a duas ou mais visitas.

A tabela original de Katz e Solomon afirma o seguinte: quando foi assumido que quanto tempo uma pessoa esteve em contato com a clínica ambulatorial e quanto tempo essa pessoa permaneceria podem ocorrer independentemente entre si, a descoberta era que depois de uma visita, as pessoas com pouco, ou nenhum, interesse no tratamento psiquiátrico se afastaram em uma taxa proporcionalmente mais alta do que aquelas com maior interesse no tratamento. Daí em diante, as pessoas com pouco ou nenhum interesse desistiram em uma taxa proporcionalmente mais baixa do que aquelas com interesse mais forte. Pessoas com pouco ou nenhum interesse desistiram depois da primeira visita; pessoas com interesse mais forte desistiram mais tarde.

A tabela recalculada é baseada na suposição de que o tempo que uma pessoa, encaminhada à clínica ambulatorial, teria permanecido inclui, como uma condição dependente, o tempo que essa pessoa esteve em contato. A descoberta é que as pessoas com pouco ou nenhum interesse no tratamento se afastaram depois de uma visita em um grau desproporcionalmente alto, ao passo que o interesse no tratamento não discriminava afastamentos depois de duas a quatro visitas.

Para as pessoas que foram encaminhadas à "clínica regular", Katz e Solomon descobriram que as taxas de frequências com que pessoas com diferentes graus de interesse desistiram não mudaram entre a primeira visita e a segunda, até à quarta visita. Os dados recalculados declaram que essas taxas mudaram: a taxa de afastamentos cresceu acentuadamente depois de duas ou mais visitas para as pessoas que tinham pouco ou nenhum interesse no tratamento.²⁵

Em todos os casos, nos quais há uma relação necessária entre quanto tempo uma pessoa seguiu no tratamento e quanto tempo permanecerá, nos quais o pesquisador trata essas possibilidades como se elas ocorressem independentemente entre si - o que ele faz ao usar comparações fora-fora - se o pesquisador descrevesse suas descobertas literalmente, ele as terá reportado incorretamente. O pesquisador deveria, no entanto, tratar suas descobertas

obtidas por comparações fora-fora como se elas envolvessem um conjunto de populações sucessivamente selecionadas, suas descobertas não podem ser demonstradas a partir dos dados em si, mas, em vez disso, vão requerer que ele vá para fora de seu estudo para designar aos seus dados seus status de descobertas do estudo.

As críticas precedentes dos estudos que usaram comparações dentro-dentro e fora-fora não se aplicam ao estudo de Weiss e Schaie, visto que, nesse estudo, o conjunto de pessoas que não conseguiram encontrar serviços programados é, por definição, uma população “fora”; as pessoas que finalizaram serviços programados constituem a população “dentro”. Essas críticas também não se aplicam onde somente duas populações foram comparadas. Nesse caso, comparações dentro-fora e fora-fora produzem resultados idênticos²⁶.

5. A discussão do quinto “parâmetro” será adiada. Ela diz respeito à necessidade da escolha que o pesquisador deve fazer para decidir como ele irá conceber a relação entre o trabalho²⁷ que produz uma população “dentro” e uma população “fora” e a carga de trabalho da clínica naquele passo ou em passos futuros. As aspas são usadas para referir-se a essa consideração como um parâmetro de um problema de seleção adequadamente definido, visto que, corretamente falando, ele consiste em uma proposição sobre o caráter relatado dos quatro parâmetros prévios de “sequência”, “operações de seleção”, “população de demanda inicial” e “composição de populações comparadas”. Seu caráter relacionado é fornecido pela seleção que o pesquisador faz de alguma teoria que conceba a relação entre o trabalho que produz uma população “dentro” e uma população “fora” e a carga de trabalho da clínica. Essa escolha teórica irá necessariamente determinar o sentido das descobertas que ele designa aos resultados de seus métodos estatísticos. O caráter crítico da escolha é particular aos estudos de seleção social. A necessidade dessa escolha será discutida mais tarde no artigo quando o seu caráter puder ser mais facilmente demonstrado.

TABELA 1 Comparação das decisões metodológicas sobre os parâmetros do problema de seleção em estudos anteriores

Estudo	Seleção de critérios considerada	Sequência	Operações de seleção	População de demanda inicial consistida de	Composição de populações comparadas	Teoria relacionada às atividades de seleção e carga de trabalho da clínica	
						Populações relacionadas para propósitos de inferência como conjuntos independentes	Teoria que justifica a escolha da estatística
Futterman, Kirkner e Meyer (1947)	18 atributos da pasta de reivindicações de VA	Dados de baixa do exército → Internação na clínica VAMH	Comentários ad hoc	Admitidos que terminaram após o tratamento. N = 483	Elegível/dentro	Fiscalização das porcentagens	Nenhuma menção
Ginsburg e Arrington (1948)	Atributos de registros de caso. Não-especificados exceto por aqueles que foram citados como “descobertas”	Todos os pacientes para os quais existia um registro em 4 clínicas → Vários números de visitas de cinco-ou-mais. Passos específicos não-especificados.	Comentários ad hoc	Registros de “todos os pacientes observados durante um período de 2 meses por 3 clínicas e por um período de 12 meses em uma 4ª clínica “para obter uma amostra comparável”. N = 288	Dentro/fora	Fiscalização das porcentagens	Possibilidades de efeitos sequenciais “testadas”
Tissenbaum e Harter (1950)	Diagnósticos, consultas, melhora e disposição médica. Nenhum atributo de “folha de rosto” considerado	Todas as admissões para tratamento → fora depois de 1 mês ou menos → 1-3 meses → 3-6 meses → 6-12 meses → 1-2 anos → depois de 2 anos ou mais	Comentários ad hoc	Todos os veteranos “com os quais a clínica tinha contato para propósitos de tratamento”. Chamados “admissões”. N = 5655	Fora/fora	Inspeção dos gráficos de contagens reais	Nenhuma menção
Mensch e Golden (1951)	23 atributos de registros de caso	Aceitos para terapia → fora após 1-4 → 5-9 → 10-19 → 20 ou mais sessões terapêuticas	Comentários ad hoc	Amostra total de veteranos do sexo masculino observados terapêuticamente por um período de 2 anos “em uma Clínica de Contrato VAMH”. Omite todos os passos anteriores do contato clínico. N = 575	Fora/fora	X ²	O procedimento Dentro/fora produz diferentes descobertas.
Garfield e Kurz (1952)	Duração do tratamento, fonte de encaminhamento, tipos de casos, responsabilidade pelo término, avaliação de melhorias pelos médicos. Informação de registros de caso	Todos os pacientes com registros de Rorschach em arquivos de teste → pararam de manter compromissos sem o consentimento do terapeuta antes da 9ª sessão terapêutica → compareceu às 9 primeiras sessões terapêuticas	Comentários ad hoc	Todos os registros de caso para casos fechados de veteranos que apareceram e foram entrevistados pelos psiquiatras. N = 1216	Fora/fora	Fiscalização das porcentagens	Nenhuma menção
Katkov e Meadow (1953)	Símbolos de Rorschach	Todos os pacientes com registros em seus arquivos de teste → fora após menos de 9	Nenhuma menção	Todos os pacientes com registros de Rorschach em arquivos de teste. N = 52	Fora/fora	Função discriminante para prognosticar a continuação	Nenhuma menção
Auld e Eron (1953)	Símbolos de Rorschach	Todos os pacientes com registros em seus arquivos de teste → fora após menos de 9	Nenhuma menção	Todos os pacientes com registros de Rorschach em arquivos de teste que eram tratados pelo pessoal efetivo.	Fora/fora	X ² ; bisserial, Festinger, tetrachloric	Nenhuma menção

entrevistas→fora depois de mais de 9 entrevistas ou encerraram antes de 9 entrevistas com o consentimento do terapeuta

Classe social (Hollingshead)

Myers e Schaffer (1954)

Comentários ad hoc

Fora/fora

Conjuntos independentes

X²

Nenhuma menção

Clinica Psiquiátrica Ambulatorial, New Heaven, Conn. A análise dentro/fora produz diferentes descobertas. Ver a nota de rodapé 25.

(I) Aceito pelo entrevistador de admisso para apresentação em conferência de admisso→fora depois de menos que uma semana→fora depois de 10 1-9→fora depois de 10 ou mais semanas. (II) Aceitos→fora depois de serem vistos →2-9→10 ou mais vezes

Classe social (Hollingshead)

Schaffer e Myers (1954)

Comentários ad hoc

Fora/fora

Conjuntos independentes

X²

Nenhuma menção

Clinica Ambulatorial Psiquiátrica, New Heaven, Connecticut.

(I) Aceitos pelo entrevistador de admisso para apresentação em conferência de admisso→fora depois de 2 4→5-9→10-24→25 semanas outmais. (II) O mesmo primeiro passo que em(I) →aceito para tratamento → encaminhado a outras agências →rejeição (III) Elegível→Fora

Classe social (Hollingshead)

Auld e Myers (1954)

Comentários ad hoc

Fora/fora

Conjuntos independentes

X²

Nenhuma menção

Clinica Ambulatorial Psiquiátrica, New Heaven, Connecticut

Usou esses dados como um teste da hipótese de que "no processo de interação... há mais recompensas tanto para o paciente quanto para o terapeuta quando o paciente pertence à classe média."

Fora/fora

Conjuntos independentes

Bisserial r

Nenhuma menção

Clinica Ambulatorial Psiquiátrica, New Heaven, Connecticut

TABELA 1 (cont.) Comparação das decisões metodológicas sobre os parâmetros do problema de seleção em estudos anteriores

Estudo	Seleção de critérios considerada	Sequência	Operações de seleção	População de demanda inicial consistia de	Compos. de populações comparadas	Teoria relacionada às atividades de seleção e ingresso clínico		
						para propósitos de inferência como	Teoria que justifica a escolha da estatística	
Winder e Hersko (1955)	Classe social (fator 2 do índice de Hollingshead) idade e sexo	Receberam ou estão recebendo tratamento →fora 1-9→10-19→20 ou mais sessões de tratamento	Nenhuma menção	Registros de caso de seleção aleatória da população total de pacientes que receberam ou estavam recebendo psicoterapia. N = 100. População = 1250	Fora/fora	Conjuntos independentes	Estatística X ²	Notas Clinica Ambulatorial de Higiene Mental. O procedimento dentro/fora reforça as descobertas reportadas
Myers e Auld (1955)	Maneira com a qual o tratamento é finalizado	Internação com o pessoal sênior e com os residentes→fora depois de 1-9→10-19→20 ou mais entrevistas	Comentários ad hoc	Os mesmos casos que aqueles estudados por Schaffer e Myers (1954), mas com casos designados a médicos estudantes omitidos. N = 126	Fora/fora	Conjuntos independentes	X ²	Clinica Psiquiátrica Ambulatorial, New Haven, Conn. Usou X ² após combinar células e pequenas frequências de remédio, embora isso tenha alterado o propósito original da comparação
Imber, Nash e Stone (1955)	Classe social	"Todos os pacientes" →fora após 0-4→após 5 ou mais entrevistas	Nenhuma menção	"Todos os pacientes" entre 18-55 "foram incluídos exceto aqueles com doenças orgânicas, desordem de caráter antissocial, alcoolismo, psicose clara e deficiência mental". N = 60	Fora/fora	Conjuntos independentes	X ²	Departamento Ambulatorial, Clinica Psiquiátrica Henry Phipps, Hospital Universitário Johns Hopkins. O mesmo que dentro/fora porque somente dois grupos foram comparados.
Kurland (1956)	Responsabilidade de equipe e re-admissões	Candidatos – fora após passar somente→fora 1-2 Rx → 3-5 Rx – até 3 meses→ de 3-6 meses→ de 6-12 meses→ 1-3 anos→ mais de 3 anos	Comentários ad hoc	Amostra de todos os pacientes em 9 Clinicas VA de Higiene Mental, aceitos para tratamento, que tiveram 5 visitas ou menos ou 26 visitas ou mais. N = 128	Fora/fora	Conjuntos independentes	X ²	Clinica de Higiene Mental VA, Baltimore, Maryland. O procedimento dentro/fora produz diferentes descobertas.
Rubenstein e Lorr (1956)	Inventário de personalidade, Escala F modificada, auto-avaliações posicionamento, teste de vocabulário, itens de "folha de rosto"	Aceitos para tratamento intensivo→ 5 visitas ou menos→ 26 visitas ou mais	Comentários ad hoc		Fora/fora	Conjuntos independentes	X ²	Clinicas "por todo o país". Projeto especificamente destinado a lidar com a duração sem sucesso.
Frank, Gledman, Imber, Nash e Stone (1957)	"Folha de rosto" do paciente e aspectos psicológicos; situação do tratamento; relação da situação do tratamento com a situação da vida do paciente; o tratamento em si; os atributos do terapeuta	Comparcimento real na clinica→fora de depois de 3 ou menos →fora depois de 4 ou mais sessões de tratamento	Comentários ad hoc	Todos os pacientes brancos que apareceram na clinica, e exceto aqueles que compareceram na clinica, exceto aqueles que satisfiziam os critérios clínicos para encaminhamento para outro lugar. N = 91	Fora/fora	Conjuntos independentes	X ²	Departamento ambulatorial, Clinica Psiquiátrica Henry Phipps, Hospital Johns Hopkins. O procedimento dentro-fora alcançou os mesmos resultados, porque somente dois grupos foram comparados. Tentativa de controle para terapeutas; e terapeutas e pacientes "se sentem-se impelidos a se manterem em contato por, no mínimo, 6 meses".

Kaduskin (1958)	Tipos de decisões dos pacientes Re: origem do seu problema; diagnóstico, rendimentos, profissão	Comparcimento à clínica → não retidos → retidos e mantidos	A maneira pela qual a origem do problema foi sentida pelo cliente, foi comparada com outros fatores situacionais, tais como prognósticos, dores de cabeça, A ênfase recai sobre a relevância deles para o paciente como fatores em sua situação.	Amostra de "uma população clínica maior" consistindo de pessoas esperando entrevista de admisão, das quais 1/3 foram entrevista- das após esperarem e terem a entrevista de admisão. N = 110	Três tipos de carreiras (1) Comparcimento – fora (2) Comparcimento – retido – fora (3) Comparcimento – retido – mantido Dentro/ fora	Ideia de sucessão mantida na comparação	Fiscalização da porcentagem	Nenhuma menção	Clinica Religioso-psiquiátrica da Fundação Americana de Religião e Psiquiatria, cidade de Nova York
-----------------	--	--	--	--	--	---	-----------------------------	----------------	---

Myers e Schaffer (1954)

Katz e Solomon (1958)	Itens de folha de rosto, fonte de encaminhamento, queixas sobre o diagnóstico; a atitude do terapeuta perante o paciente, o interesse do paciente no tratamento, as características do terapeuta, uso de medicamentos	Pessoas que ofereceram tratamento → fora depois de 1 → depois de 2 4 – fora após 5 ou mais visitas	Comentários ad hoc	Diagramas de todos os pacientes observados na clínica excluindo aqueles submetidos a outras agências após a entrevista de admisão. N = 353	Fora/fora	Conjuntos independentes	"Diferenças significativas" citadas, mas sem nenhuma menção da estatística	Nenhuma menção	Clinica Psiquiátrica Ambulatorial, Escola de Medicina da Universidade de Yale. O procedimento dentro/ fora produz diferentes descobertas
-----------------------	---	--	--------------------	--	-----------	-------------------------	--	----------------	--

Weiss e Schaefer (1958)	Itens de folha de rosto, fonte de encaminhamento, diagnóstico, hospitalização anterior, pessoal da clínica, duração da terapia e número de entrevistas	Sequência funcional de conclusão ou não dos serviços clínicos	Levantada como uma questão crítica	Registros de caso fechado consecutivos de pessoas agendadas para um programa de serviços clínicos. N = 603	Dentro/fora	Conjuntos independentes	X ²	Nenhuma menção	Clinica Psiquiátrica Malcolm Bliss, St. Louis, Missouri.
-------------------------	--	---	------------------------------------	--	-------------	-------------------------	----------------	----------------	--

Rogers (1958)	Itens de folha de rosto, fonte de encaminhamento, diagnóstico, motivação do paciente, status da alta, duração da terapia	(I) Visita inicial → em tratamento (II) Tratamento oferecido → fora após 5 ou menos horas → fora após 6 ou mais horas	Comentários ad hoc	I Formulário informativo projetado para o estudo e preenchido pelo pessoal clínico para registrar a avaliação, os passos e os serviços do tratamento. N = 3413 II Formulários informativos para o tratamento oferecido às pessoas. N = 384	Dentro/dentro	Conjuntos independentes	X ²	Nenhuma menção	Clinica Psiquiátrica Henry Phipps, Universidade Johns Hopkins, Escola de Medicina.
---------------	--	---	--------------------	---	---------------	-------------------------	----------------	----------------	--

Fora/fora
Conjuntos independentes

TABELA 1 (cont.) Comparação das decisões metodológicas sobre os parâmetros do problema de seleção em estudos anteriores

Estudo	Seleção de critérios considerada	Sequência	Operações de seleção	População de demanda inicial consistia de	Compos. de populações comparadas	Teoria relacionada às atividades de seleção e ingresso clínico			
						Populações relacionadas para propósitos de inferência como	Teoria que justifica a escolha da estatística		
Hollingshead e Redlich (1959)	Classe social (Hollingshead)	População do New Heaven elegível → em tratamento	Descrição parcial	População elegível dos E.U.A., censo de New Heaven. População internada do censo de pessoas em tratamento conduzidas pelos investigadores. N = 155.	Elegível/dentro	Conjuntos independentes	X ²	Nenhuma menção	Pessoas da área de New Haven em Tratamento em "Clínicas Públicas" em New Haven, Connecticut, e estados vizinhos
Rogers (1960)	Somente as taxas de abandono foram consideradas	Encaminhamentos → (número de entrevistas no momento da finalização tratadas como uma série contínua de 1 a 144)	Formulou várias questões	O autor combinou todos os encaminhamentos de relatórios fornecidos por 5 departamentos estaduais de saúde mental e uma clínica VA. N = 904 pacientes de 53 clínicas separadas.	Fora/fora	Conjuntos independentes	Fiscalização de porcentagens	Nenhuma menção	Departamentos Estaduais de Saúde Mental; Califórnia, 1957; Iowa, 1954; Kansas, 1956; Texas, 1956; Wisconsin, 1956; VA Denver, 1957
Storrow e Brill (não publicado, 1959)	44 itens dos formulários informativos projetados como registros "estatísticos" aplicados na entrevista inicial	Primeiro comparecimento real → segue tratamento	Comentários ad hoc	Todos os candidatos em pessoa, para os quais o formulário informativo padrão para pessoas de 18 anos ou mais velhas foi finalizado. N = 433	Dentro/dentro	Conjuntos independentes	X ²	Nenhuma menção	Unidades Psiquiátricas de inter-nação ambulatoriais, Centro Médico da U.C.L.A.
Brill e Storrow (não publicado, 1959)	Idade, sexo, religião, estado civil, educação, área de nascimento, rendimento, classe social (Hollingshead)	População geral do condado de Los Angeles → "buscando tratamento"	Comentários ad hoc	Candidatos em pessoa consecutivos para os quais o formulário informativo padrão para pessoas de 18 anos ou mais velhas foi finalizado. N = 620	Elegível/dentro	Conjuntos independentes	X ²	Nenhuma menção	Clinica psiquiátrico-ambulatorial, Centro Médico da U.C.L.A.

A Tabela 1 resume as decisões metodológicas que os estudos prévios fizeram a respeito dos parâmetros de um problema de procedimentos de seleção adequadamente definidos.

Devemos agora mostrar que um estudo de critérios de seleção que satisfaz todas as condições dessa revisão produz resultados diferentes daqueles de estudos prévios, ao mesmo tempo em que levanta questões adicionais a respeito da adequação metodológica.

Os dados

Realizou-se um estudo na Clínica Psiquiátrica Ambulatorial da Escola de Medicina na Universidade da Califórnia, Los Angeles, usando quaisquer dados que estivessem disponíveis nos arquivos para pacientes que tinham contado e finalizado o contato com a clínica de 1º de julho de 1955, quando a clínica começou seu funcionamento, até 31 de dezembro de 1957. Uma contabilização de todos os casos foi realizada, contando-se todas as pastas de arquivo, dados telefônicos e cartas de pesquisa. Houve 3.305 casos.²⁸ Estes eram tratados como a população de demanda inicial. Todo quinto registro foi selecionado, o que produziu uma amostra de 661 casos. Os conteúdos desses registros eram codificados²⁹ em relação aos itens listados na Tabela 4. Para a informação que ele era capaz de obter, o codificador registrava se havia obtido a informação através do exame dos registros, através de inferência certa ou através de inferência incerta. Os resultados são apresentados nas Tabelas 2 a 4. Foram utilizados todos os casos nos quais havia informação sobre um dado item sem levar em conta o grau de confiabilidade na informação que o decodificador havia indicado. Dentro dessa condição os materiais reportados nesse artigo são baseados nas melhores³⁰ informações que estavam disponíveis. É difícil dizer se os casos de não-informação sobre os itens particulares que são reportados teriam dado resultados diferentes. Para tirar-se o melhor proveito de uma situação ruim, a distribuição dos itens, para os quais havia qualquer caso de falta de informação, foi comparada com a composição sexual daquele item, uma vez que não tivemos informação sobre o sexo em apenas um dos casos. Infelizmente, tivemos nossa informação mais completa somente sobre sexo. Em 21 comparações, todos os qui-quadrados foram não-significativos.³¹ Portanto, devemos prosseguir como se os casos com ou sem informação sobre um dado atributo não fossem discrimináveis e que a experiência de sobrevivência de casos com informação sobre um atributo descreve as experiências da coorte inteira.

TABELA 2
Frequência de não-informação em cada item

	Todos os casos	Casos com informação	Casos sem nenhuma informação	
			Número	Percentual
Ponto de alta	661	661	0	0,0
Sexo	661	660	1	0,2
Fonte de encaminhamento	661	639	22	3,3
Idade	661	624	37	5,6
Grupos masculinos por idade	284	272	12	4,2
Grupos femininos por idade	376	352	24	6,4
Como o primeiro contato foi feito	661	613	48	7,3
Estado civil	661	583	78	11,8
experiência psiquiátrica anterior	661	535	126	19,1
de acordo com o formulário de recenseamento residencial	661	519	142	21,5

TABELA 3
Frequência de não-informação depois de vários pontos de alta

	Todos os casos que podem ser usados	Após o primeiro contato		Após a entrevista de admissão		Após o primeiro contato		Após o primeiro contato	
		Fora	Dentro	Fora	Dentro	Fora	Dentro	Fora	Dentro
Todos os casos	661	419	242	54	188	92	96	16	80
Sexo:									
Masculino	284	187	97	19	78	33	45	4	41
Feminino	376	231	145	35	110	59	51	12	39
Total	660	418	242	54	188	92	96	16	80
Fonte de encaminhamento	639	408*	231*	50*	181*	89*	92*	16	76*
Grupo masculino por idade	272	176*	96	19	77	32	45	4	41
Idade	624	383*	241	54	187	91	96	16	80
Grupo feminino por idade	352	207*	145	35	110	59	51	12	39
Como o primeiro contato foi feito	613	402*	211*	46*	165*	83*	82*	16	66*
Estado civil	583	343*	240*	53	187	91	96	16	80
Experiência psiquiátrica anterior	535	304*	231*	52*	179*	86	93*	16	77*
Nível social do recenseamento residencial	519	289*	230*	51*	179*	85	94*	15	79

* marca as ocasiões em que 2 ou mais casos carecem de informação.

A concepção

Durante um intervalo de tempo, um número de pessoas, através de telefonemas, cartas, e comparecimento em pessoa, apresentou-se a equipe da clínica como “pacientes” em potencial. Chamemos qualquer conjunto dessas pessoas com uma característica comum, como idade, sexo, e semelhantes, uma coorte. Os membros de cada coorte prosseguem por um número de passos sucessivos, e todos começam, por definição, com o primeiro contato. A cada passo sucessivo eles interessam a eles próprios e a várias equipes da clínica, de diferentes formas. A equipe da clínica da U.C.L.A. referia-se a esses tipos sucessivos de interesse em pacientes em potencial como “primeiro contato”, “entrevista de admissão”, “testes psicológicos”, “conferência de admissão”, “lista de espera”, “internação”, e “alta”. Para os propósitos desse trabalho, devemos considerar apenas “primeiro contato”, “entrevista de admissão”, “conferência de admissão”, “internação”, e “alta”. Após um período de tempo, todos os membros de uma coorte têm alta. Esses passos podem ser representados com o seguinte diagrama:

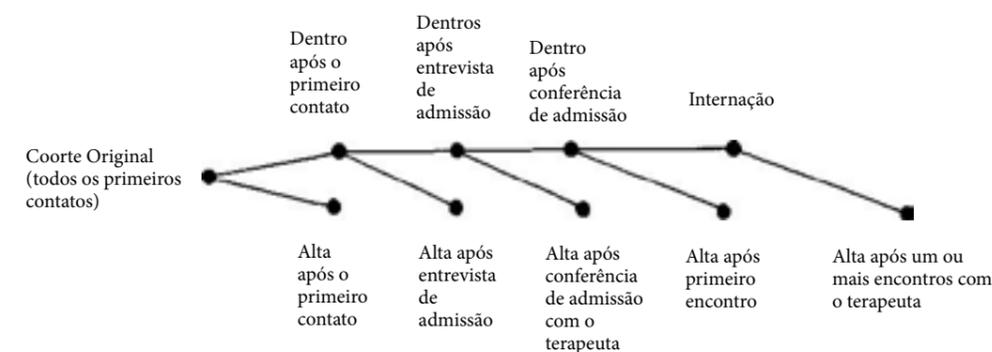


FIGURA 1

TABELA 4

Disponibilidade de informação e como foi obtida nos 661 casos

Item de informação	Porcentagem dos 661 casos obtidos, para os quais			
	Não houve informação	Informação foi obtida por inferência incerta	Informação foi obtida por inferência certa	Informação foi obtida por investigação
(A) Características "de capa" do paciente				
Sexo	0,2	-	0,3	99,5
Idade	5,5	2,9	0,4	91,2
Estado civil	11,8	5,4	3,9	78,9
Área social	21,4	0,4	3,6	74,6
Raça	59,5	0,2	0,6	39,7
Profissão	55,6	0,4	5,0	39,0
Religião	51,7	9,5	2,3	36,5
Escolaridade	60,7	1,4	2,6	35,3
<u>Eliminado por falta de informação</u>				
Histórico profissional				
Duração do casamento				
Casado pela primeira vez ou casado novamente				
Ascendência étnica				
Renda				
Distribuição dos afazeres domésticos				
Principal contribuinte para o sustento do paciente				
local de nascimento				
Tempo de residência na Califórnia				
(B) Primeiro contato				
Como o contato foi feito	7,2	0,4	2,3	90,1
Se o paciente foi acompanhado, por quem	-	2,0	2,0	96,0
Tipo de encaminhamento	3,5	0,4	7,8	88,3
Pessoas de fora envolvidas no encaminhamento	2,5	0,2	3,0	94,3
Pessoa da clínica envolvida no primeiro contato	3,6	-	-	96,4
Número de pessoas da clínica contatadas	4,8	-	2,0	93,2
Disposição após o primeiro contato	5,0	0,3	11,9	82,8
(C) Entrevista de admissão e testes psicológicos				
Aparência do paciente na entrevista de admissão	0,4	0,5	2,1	97,0
Pessoa da clínica envolvida na entrevista de admissão	0,3	-	-	99,7
Resultado do teste psicológico	0,2	0,3	1,5	98,0
Se não houve testes psicológicos, motivo	16,3	2,5	17,5	63,7
(D) Conferência de admissão e Tratamento				
Conferência de admissão agendada ou improvisada	44,6	10,9	34,9	9,6
Membro da equipe responsável pela conferência de admissão	50,3	-	-	49,7

TABELA 4 (cont.)

Disponibilidade de informação e como foi obtida nos 661 casos

Item de informação	Porcentagem dos 661 casos obtidos, para os quais			
	Não houve informação	Informação foi obtida por inferência incerta	Informação foi obtida por inferência certa	Informação foi obtida por investigação
Decisão da conferência	8,0	9,7	10,3	72,0
Se o paciente foi designado a um terapeuta, nome do terapeuta	8,3	-	-	91,7
Nome do primeiro terapeuta	3,8	-	-	96,2
Se o paciente estava na lista de espera, resultado	-	0,3	9,6	90,1
Se o paciente não foi aceito, motivo	19,7	1,2	7,7	71,4
Se o paciente não foi aceito, como foi notificado	31,5	2,7	6,8	59,0
<u>Eliminado por falta de informação</u>				
Composição da conferência de admissão				
Número de admissões anteriores				
Casos colaterais				
Agendamento dos testes psicológicos				
Agendamento das entrevistas de admissão				
Número de encontros para a entrevista de admissão				
Notificação de alta pendente após a entrevista de admissão				
Testes psicológicos administrados				
Tipo de tratamento recomendado				
Número de sessões de tratamento agendadas				
Número de encontros perdidos				
Número de entrevistas com cônjuges, pais, familiares, amigos, etc.				
Supervisor do tratamento				
Regime de visitas planejado				
Frequência real das visitas				
Razões para alta após o tratamento				
(E) Características Psiquiátricas				
Natureza das reclamações dos pacientes	7,0	0,2	1,9	90,9
Diagnósticos psiquiátricos	17,2	-	-	82,8
Experiência psiquiátrica anterior	19,0	1,7	46,5	32,8
Motivação para a terapia	32,0	11,3	28,3	28,4
"Propensão psicológica"	40,2	14,0	23,9	21,9
(F) Carreira Clínica				
Ponto de alta	-	0,9	6,2	92,9
Circunstâncias da alta	2,6	1,1	5,6	90,7
Para aonde o paciente foi encaminhado	3,5	0,3	7,6	88,6
Tipo de carreira clínica	0,2	0,8	5,1	93,9
Número de dias em contato com a clínica	1,5	3,0	3,5	92,0
Número de dias fora do status de internação	2,0	3,8	3,9	90,3
Número de dias em tratamento	8,8	0,4	0,4	90,4

Chamemos cada ponto de um “status”. Chamemos quaisquer dois pontos unidos de um “passo”. Chame qualquer conjunto de dois ou mais pontos unidos, que começam com o primeiro contato e terminam com a alta de um paciente, de “carreira”. Chamemos as linhas que conectam de “atividades de seleção”. Chamemos o conjunto de pontos conectados de “árvore”.

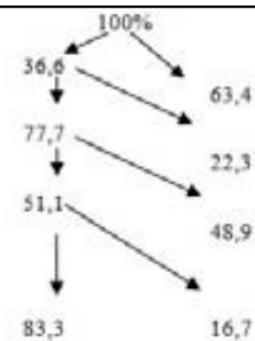
O ponto de primeiro contato é fixado por definição. Após isso, qualquer ligação concebível dos pontos restantes é possível. A figura 1 é um exemplo de uma árvore. Ela representa as atividades de seleção sucessivas, o status relacionado, e as possíveis carreiras descritas no Manual de Procedimentos Clínicos da Clínica Psiquiátrica Ambulatorial da U.C.L.A. Ela pode ser devidamente vista como o procedimento de seleção oficialmente entendido da clínica. A árvore que as coortes descrevem por seus movimentos reais deveria diferir do retrato oficial de “procedimentos de seleção adequados”. Por exemplo, apesar de o retrato oficial representar os passos como a sequência rígida, o Primeiro-Contato-para-Entrevista-de-Admissão-para-Conferência-de-Admissão-para-Internação, com a alta possível após cada passo, o real grupo de 661 casos descreveu diferentes caminhos. Setenta dos 661 casos seguiram caminhos, em quais os passos foram, ou omitidos, ou transpostos. Por causa de todos os 70 casos terem ocorrido após o primeiro contato, e porque 419 dos 661 casos tiveram alta após o primeiro contato, as 70 carreiras “anômalas” representam 29% de todos que poderiam demonstrar desvios das carreiras prescritas pelo Manual de Procedimentos. Cinquenta e uma das 70 carreiras anômalas omitiram testes psicológicos ou reverteram a sequência, Teste Psicológico-para-Conferência-de-Admissão. Através do colapso dos passos de Testes Psicológicos e de Conferência de Admissão, foi possível tratar a maior parte dos casos como se as carreiras reais seguissem uma sequência rígida. A distorção introduzida por esse método é representada por 27% das carreiras anômalas; 3% de todos os casos.

Para os propósitos desse artigo, a árvore delinea as características essenciais de transações clínica-paciente, concebidas como uma sequência de operações que transformam a população³². A árvore representa as atividades sucessivas de seleção que produzem duas populações a partir da população de pessoas que estão em contato com a clínica em um ponto anterior: uma população “dentro” e uma “fora” no passo posterior. A árvore, assim, permite quatro conjuntos de comparações de pessoas que ainda estão em contato e pessoas em alta após cada lugar sucessivo, em que atividades de seleção ocorreram. Esses quatro pontos de comparação sucessivos estão listados na Tabela 5, que também descreve as sucessivas experiências de “dentro” e “fora” da coorte original de 661 pessoas.

TABELA 5

Passos na árvore	Atrição da coorte em sucessivos passos da árvore				Percentual de sobreviventes no enésimo passo que eram “dentro” e “fora” no passo n+1	
	Número		Percentual cumulativo do grupo original		Dentro	Fora
	Dentro	Fora	Dentro	Fora		
Grupo original	661		100,0			
Após primeiro contato	242	419	36,6	63,4	36,6	63,4
Após entrevista de admissão	188	54	28,4	71,6	77,7	22,3
Após conferência de admissão	96	92	14,5	85,5	51,1	48,9
Para o primeiro encontro com o terapeuta	80	16	12,1	87,9	83,3	16,7

Nota: setas indicam a divisão de porcentagem entre “dentro” e “fora” em passos sucessivos de todos os sobreviventes do passo anterior.



Ascoortesdeidade,sexo,estado civil,etc.,diferiram-seemrelaçãoàs chancesdesobreviveraoenésimopasso?A ideia da clínica como uma operação de transformação da população será usada como um método para conceber essa questão e suas respostas apropriadas, especificamente e porque ambas tocam no problema de critérios de seleção.

O método é este. Conceber as transações entre pacientes e a equipe da clínica, descrita em alguma das árvores, como uma operação de transformação da população. Uma coorte inicial, que é uma população de demanda, é distribuída entre alguns conjuntos de categorias, e.g., entre homens e mulheres, entre faixas etárias, entre estados civis e coisas do tipo. Chamemos qualquer distribuição como essa, onde quer que ocorra na árvore, de uma população. Uma operação é realizada na coorte inicial, que envia alguma fração dele ao passo posterior e dá alta à fração restante. Assim, as atividades dos três alteram as propriedades de tamanho e composição das sucessivas populações “dentro”. No enésimo passo, há uma população-dentro e uma população-fora. Transações paciente-clínica, após cada enésimo passo, são operadores desconhecidos que produzem, a partir da população-dentro precedente, uma divisão posterior de “dentro” e “fora” no enésimo-mais-um passo (n+1). O processo continua até todos os membros do grupo inicial terem recebido alta. Esse processo consiste essencialmente na atrição progressiva de uma população de demanda inicial.

De acordo com essa concepção, a pergunta, “As coortes de idade, sexo, estado civil, etc., diferiram-se em relação às chances de sobreviver ao enésimo passo?” é idêntica à questão, “As populações dentro e fora de cada passo eram distinguíveis no atributo específico?” Se essa questão, entretanto, *que outros estudos, assim como o presente estudo, responde*, é idêntica à questão, “Quais critérios foram usados para selecionar pessoas para o tratamento?” permanece como algo a ser respondido posteriormente.

Uma operação pode ser descrita de acordo com ou uma ou a outra das seguintes regras, mas não as ambas:

Regra 1: reduza os sobreviventes do enésimo passo por alguma fração, mantendo as proporções de pessoas em função das características invariáveis ao tamanho da redução. Passe adiante uma parte do enésimo-mais-um passo e dê alta para o restante.

Regra 2: reduza os sobreviventes do enésimo passo, mantendo as proporções de pessoas e características. Passe uma parte adiante para o enésimo-mais-um passo e dê alta para o restante.

Se as sucessivas populações “dentro” e “fora” observadas *não* forem discrimináveis estatisticamente das populações sucessivas esperadas, geradas pela Regra 1, então devemos dizer que a Regra 1 descreve as populações “dentro” e “fora” observadas em relação aos processos para reuni-las. Se as populações “dentro” e “fora” observadas *forem* discrimináveis estatisticamente das populações sucessivas esperadas, geradas pela Regra 1, então devemos dizer que a Regra 2 descreve as populações “dentro” e “fora” acima em relação aos processos para reuni-las.

Assim, a questão de se os grupos de idade, sexo, etc. tiveram diferentes experiências em relação à seleção é respondida pela eleição de uma regra ou a outra como a aplicável. Uma vez que há quatro³³ passos, há quatro ocasiões, nas quais uma decisão precisa ser tomada entre uma regra ou a outra como a aplicável. Desta forma, as quatro regras podem ser combinadas de várias formas. Chamemos qualquer combinação possível das regras 1 e 2 para o conjunto de quatro passos sucessivos de um “programa de seleção”.

O método para decidir entre as duas regras em qualquer passo ou conjunto de passos é fornecido no Apêndice I. A Tabela 5, que descreve as chances de sobrevivência e alta³⁴ para a coorte não-diferenciada nos passos sucessivos na árvore também especifica a Regra 1 por produzir um conjunto de carreiras, nas quais as pessoas passaram adiante na cadeia inteira de demanda, candidatura, e tratamento, a despeito de suas características, tanto em um passo específico, como em uma sucessão deles.

Descobertas

Programa de Seleção 1: a regra 1 descreve os resultados do processamento das coortes de (a) idade, (b) sexo, (c) nível social da região de acordo com o recenseamento residencial³⁵, (d) estado civil, e (e) grupos de idade femininos pelos quatro passos. Populações em contato ou desligadas em cada passo foram reproduzíveis de acordo com os seguintes procedimentos: Desligar dois terços dos candidatos originais

após a pesquisa inicial; desligar aproximadamente um quinto dos sobreviventes após a entrevista de admissão; desligar na conferência de abertura metade daqueles que foram admitidos; e desligar um sexto daqueles aceitos para tratamento antes de aparecerem para o primeiro tratamento com o terapeuta. A cada redução, desconsiderado o fato de as pessoas serem homens ou mulheres, ou mesmo crianças, adolescentes, adultos jovens, ou já mais velhos, ou de idade, ou virem de áreas socialmente categorizadas como baixa, média, ou alta do setor oeste de Los Angeles, ou estarem abaixo de dezesseis anos de idade e, portanto, serem ineligíveis para casamento, ou serem solteiros, casados, ou separados, divorciados, ou viúvos.

Programa de Seleção 2: um segundo procedimento é necessário para reproduzir as populações “dentro” e “fora” em relação a (a) faixa etária masculina dos candidatos, (b) como as pessoas contataram a clínica pela primeira vez, e (c) como as pessoas foram encaminhadas à clínica. O programa para reproduzir cada desses grupos estabelece: desligar seletivamente cada uma dessas coortes sem relação a cada um dessas três características, mas fazê-lo somente no primeiro contato. Após o primeiro contato, desconsiderar essas características: passar ou desligar os sobreviventes de acordo com a Regra 1.

As experiências específicas dessas coortes foram como se segue:

(a) *Faixa etária masculina:* como um exame da Tabela 6 revela, após o primeiro contato, homens adolescentes e adultos foram desligados em maior número do que o esperado. Crianças e adultos jovens ou medianos foram desligados em números aproximadamente esperados. Homens de idade foram desligados menos frequentemente que o esperado. Três quintos do qui-quadrado para a tabela inteira foi composta por essas comparações. As diferenças restantes foram distribuídas ao longo do processo. Discriminações em relação à faixa etária masculina ocorreram no primeiro passo e diziam respeito ali a apenas 27% de todas as faixas etárias masculinas que contataram a clínica. Discriminações posteriores, apesar de terem ocorrido, foram de pequeno valor preditivo, tanto com respeito ao tamanho proporcionado ou composição.

(b) *Como o primeiro contato foi feito:* seleções em relação à natureza dos primeiros contatos foram grandemente concentradas no primeiro contato. 70% das pessoas que se candidataram por carta ou telefone, ou por quem outra pessoa apareceu em seu lugar, desligaram-se após a pesquisa inicial. Quase 98% do qui-quadrado para o processo inteiro foi composto pela diferença entre as pessoas nesse passo. Após esse passo, as populações de sobreviventes e que foram desligadas eram indistinguíveis.

(c) *Fonte de encaminhamento:* pessoas que eram tanto auto-encaminhadas ou eram encaminhadas por pessoas leigas não eram distinguíveis em suas taxas de desistências em primeiro contato, e ambos os grupos desistiram em números maiores do que o esperado. Em contraste, pessoas que eram encaminhadas por fontes médicas ou psiquiátricas profissionais desistiram muito abaixo dos números esperados. Esse efeito foi impressionantemente limitado ao contato inicial. Sobreviventes do contato inicial prosseguiram pelo restante de suas carreiras sem que a forma de encaminhamento aparecesse novamente. A maioria das diferenças entre esses grupos ocorreu neste passo: 85% do qui-quadrado da tabela foi composta aqui.

Programa de Seleção 3: Um terceiro programa é necessário para reproduzir as populações “dentro” e “fora” que correspondem ao tipo de experiência prévia com soluções psiquiátricas. Tipo de experiência psiquiátrica prévia foi associado com chances de sobrevivência no contato inicial e novamente na conferência de admissão. As chances de sobrevivência ao primeiro contato das pessoas que tiveram um histórico de contato com uma instituição mental pública foram abaixo do esperado. As chances de sobrevivência eram de alguma forma melhores que as esperadas para aqueles com experiência prévia com clínicas psiquiátricas públicas. Esse padrão foi repetido após a conferência de admissão. A Regra 1 reproduz os de dentro e os de fora na conferência de admissão e internação.

O problema da seleção

Os três programas que foram descritos respondem à questão: “As sucessivas populações, dentro e fora, foram discrimináveis nos atributos específicos?” Seria essa questão idêntica à questão, para a qual um estudo de seleção de paciente realmente procura uma resposta, por exemplo: “Quais critérios foram usados para selecionar pessoas para tratamento?” O fato de que as populações dentro e fora para a coorte de mesma idade são programáveis de acordo com a regra 1 significa que o trabalho de seleção pela equipe da clínica é descrito pela

Regra 1? A Regra 1 afirma que a população de demanda inicial, após o primeiro contato, seja proporcionalmente reduzida em tamanho por dois terços, de forma a reproduzir as proporções iniciais de homens e mulheres. A regra é claramente uma instrução ao programador. A Regra 1 descreve o uso do critério de idade de forma que nos permita dizer como o critério é realmente administrado no curso das atividades de seleção?

Uma resposta inequívoca a essas questões não é possível até que o pesquisador decida sobre uma teoria para conceber o relacionamento entre o trabalho de seleção e o carga de trabalho da clínica. Que alguma teoria é necessariamente escolhida nos remete ao quinto “parâmetro”³⁶ de um problema de seleção adequadamente definido

Como respondemos essas questões depende de como escolhemos conceber os relacionamentos entre o trabalho de seleção e o carga de trabalho da clínica. A escolha de uma teoria não apenas é inevitável, mas é crítica para a tarefa de decidir o que contará como uma descoberta. Essa escolha de teoria fornece ao pesquisador os fundamentos para decidir o que os resultados de suas avaliações estatísticas significarão enquanto descobertas. *Testes estatísticos que produzem resultados idênticos³⁷ produzirão descobertas incompatíveis de acordo com o uso de diferentes decisões teóricas que sejam feitas com respeito ao relacionamento de trabalho de seleção para o carga de trabalho da clínica.*

Idealmente, é desejável um método que corresponda, em sua estrutura lógica, aos aspectos pretendidos dos eventos em estudo. Assume-se que as observações reais e as observações pretendidas são idênticas em significado. Os resultados de aplicar-se o método de qui-quadrado adquirem o status de uma descoberta apenas e exclusivamente de acordo com as regras que o pesquisador usa da definição da correspondência entre a estrutura lógica dos eventos do teste e a estrutura lógica dos eventos que ele sustenta observar. Isso tudo é óbvio e dificilmente requer que seja apontado. Como essa regra é relevante para os propósitos do pesquisador de decidir como as pessoas foram selecionadas?

Pode-se ilustrar que descobertas diferentes corresponderiam a resultados estatisticamente idênticos considerando-se alguns dos resultados acima. O qui-quadrado foi não-significante para as populações dentro e fora sucessivas para a coorte de idade. Esse resultado poderia ser tratado como a descoberta de que, quando as pessoas foram passadas para os próximos passos, o critério de idade foi desconsiderado. Por outro lado, o qui-quadrado idêntico não-significante poderia ser tratado como uma descoberta contrastante *i.e.*, que a equipe da clínica fez as seleções em relação à distribuição de idade da coorte original, o que lhes serviu como uma norma que governa suas seleções. A distribuição de idade da coorte original definiu para eles uma composição desejável da população que as pessoas que selecionam, por meio de suas decisões, procuravam produzir em passos posteriores. De acordo com esse conceito do relacionamento entre o trabalho de seleção e a carga de trabalho da clínica, um qui-quadrado não-significante é uma medida da extensão na qual as atividades de seleção da equipe da clínica estavam de acordo com as práticas desejadas. Assim, usando o resultado do qui-quadrado idêntico, nada poderia ser *menos* relevante do que a idade do participante no primeiro caso, nada poderia ser *mais* relevante que a idade do participante no segundo.

Dos casos em que um qui-quadrado significativo ocorreu-considerare, por exemplo, fontes de encaminhamento-uma descoberta é a de que discriminação operava no primeiro contato; posteriormente, fontes de encaminhamento foram desconsideradas. Uma descoberta alternativa seria a de que atenção especial foi dada à encaminhamentos profissionais de acordo com a tentativa da clínica de encorajar encaminhamentos profissionais e manter seus laços com agências profissionais. Essa obrigação foi liberada após o primeiro contato. Daí em diante, uma distribuição simples estabelece que para que as pessoas sejam aceitas em relação proporcional à frequência com a qual elas parecem perseguir seus interesses na avaliação clínica e terapia. No último caso, a fonte de encaminhamento continuaria, em todos os passos sucessivos, a ser uma questão relevante que governa o trabalho de seleção, através do qual populações dentro e fora sucessivas foram geradas, ao passo que, no primeiro caso, a fonte do encaminhamento era irrelevante após o primeiro contato.

Esses exemplos deveriam bastar para o seguinte ponto: a escolha do conceito é inevitável se o pesquisador quiser designar um sentido a um resultado estatístico, como uma descoberta sobre o trabalho de seleção e as populações que ele produz.

Não apenas é inevitável a escolha de um conceito; a escolha é crítica também porque *um resultado estatístico idêntico corresponderá, em todo caso teórico diferente, a uma descoberta específica diferente.*

Essa variação depende inteiramente da teoria dos próprios procedimentos da seleção que o pesquisador elege usar. De fato, sem a escolha do pesquisador de uma teoria, ele não pode nem decidir qual teste empregar, ou decidir as operações apropriadas para conduzi-los. Se os testes forem feitos mesmo assim, os resultados serão a favor das descobertas de forma lógica idêntica à que o urso se coloca para o urso, ou coloca-se para qualquer outro objeto que o pesquisador, em nome de qualquer pequeno exercício de perspicácia clínica, pode conceber ou pode, através de raciocínio plausível, justificar. Resumindo, então, resultados estatísticos idênticos produzirão descobertas diferentes sobre os critérios de seleção.

Obviamente, estamos interessados em decidir as *descobertas* sobre os critérios de seleção. Se, de forma comparativa, repensarmos várias escolhas que estão disponíveis em relação a esse “parâmetro,” considerações adicionais de adequação podem ser demonstradas.

Uma escolha é conceber a relação entre trabalho de seleção e a carga de trabalho da clínica como uma sequência linear causal com populações sucessivas concebidas como uma série de eventos independentes. Chamemos isso de um *modelo qui-quadrado*. Outra escolha é conceber a relação como uma sequência linear causal, mas tratar essa sequência como um processo finito de Markov com probabilidades de transição fixas. Chamemos isso de um *modelo de Markov*. Em ambos os casos, a distribuição provável de características em uma população resultante é governada apenas por (a) as características da população no passo precedente e (b) por uma operação na população que envia uma parte dela para “dentro” e envia o restante para “fora” no passo posterior. Uma terceira concepção relaciona o trabalho de seleção e a carga de trabalho da clínica como um processo, através do qual as seleções dos selecionadores são governadas em suas ocorrências pela desejada, ou talvez justificável composição que os processos de seleção que os selecionadores esperam que produzam em algum passo posterior. Chamemos essa teoria de um *modelo de “condução”*.

Um teórico que tenha usado um *modelo qui-quadrado* junto com o método qui-quadrado para decidir uma descoberta estaria obrigado a relatar as seguintes descobertas sob a ocorrência de um qui-quadrado não-significante considerando-se às coortes separadas por sexo. O qui-quadrado não-significante descreve as duas populações como o resultado do conjunto total de decisões de seleção, cada decisão tendo ocorrido independentemente das outras, nas quais o sexo foi uma consideração irrelevante na decisão. A condição de independência fornece as características adicionais que as seleções foram feitas pelos selecionadores, que trataram também como irrelevante a composição da população inteira, a ocasião da seleção, e a disposição antecipada destes que permaneceriam “dentro” nos passos posteriores.

Se o teórico usou um *modelo de Markov*, o qui-quadrado não-significante descreve as últimas duas populações dentro e fora, conforme o resultado do conjunto total de decisões de seleção, nos quais as pessoas eram enviadas para dentro ou para fora sem considerar o sexo. Mas está, adicionado aos resultados, que as seleções foram feitas pelos selecionadores que levaram o tamanho e a composição proporcional da população no passo imediatamente anterior em consideração, mas apenas no passo anterior, e que considera a ocasião da seleção como relevante, mas apenas em seu sentido como a ocasião que seguiu o passo precedente. No restante das situações, desconsideraram a disposição final antecipada, mas administraram, ao invés disso, uma regra de porcentagem fixada para selecionar os dentro e os fora que era apropriada aos números proporcionados que tinham que ocorrer como dentro e fora no passo posterior³⁸.

Se o *modelo de “condução”* é usado, um qui-quadrado não-significante descreve as duas populações como os resultados de decisões de seleção individual, cada uma sendo feita considerando tanto os produtos disponíveis, quanto os acumulados, sendo o produto acumulado governado por aquilo que o resultado final para aquele conjunto teria se tornado, assim como pelo objetivo terminal do conjunto inteiro de passos remanescentes, e com o objetivo no curso de seleções sendo o de produzir uma distribuição dos dentro e dos fora que corresponde à regra de irrelevância como um modo de comportamento de seleção sancionado. Um qui-quadrado não-significante significaria que sexo havia sido definitivamente levado em consideração pelos selecionadores e que sexo foi tão levado em consideração por eles a ponto de produzir uma população que condiz com uma composição de sexo e tamanho justificáveis da última carga de trabalho da clínica.

De forma alguma são esses os únicos modelos disponíveis. E obviamente não existe regra, através da qual o número de escolhas disponíveis pode ser limitado. Como alguém faz uma escolha?

Devido ao fato de que a escolha dirigirá o sentido a ser feito do resultado estatístico, e devido ao fato de que iriam querer que o método correspondesse às atividades de seleção reais, a regra óbvia é selecionar uma concepção que corresponda o mais próximo às atividades reais, através das quais as pessoas são selecionadas na clínica. Problemas de adequação acompanham essa regra.

Se tivéssemos que basear nossa escolha nessa regra, havia características das atividades de seleção na U.C.L.A. que poderiam ser citadas como fundamentos para preferir o *modelo de “condução”* aos outros dois. Primeiramente, a equipe da clínica tinha ideias definidas sobre as propriedades que a carga de trabalho da clínica deveria apresentar. Suas ideias estavam relacionadas à carga de trabalho em cada passo, começando com a composição da população de demanda, mas essas ideias foram bem definidas em relação à carga da internação. Além disso, havia o fenômeno na clínica da U.C.L.A. da lista de espera não-existente. Pedia-se às pessoas para “esperar”. Dizia-se a elas que haviam sido aceitas para tratamento e seriam contatadas assim que um local estivesse disponível. O grupo foi estabelecido para satisfazer contingências antecipadas, mas indefinidas. Seleções foram feitas a partir do grupo para consertar as “deficiências” na carga de trabalho dos residentes conforme os residentes momentaneamente decidiam as faltas e os excessos. A garantia adicional mais aproximada do caráter realista do modelo do *modelo de “condução”* é obtida do fato de que a equipe da clínica reclamou aos pesquisadores que seu trabalho não estava sendo representado precisamente e justamente quando as seleções foram retratadas a eles como sendo feitas ignorando-se o tamanho e a composição legítimos da carga de trabalho que esperava-se que eles produzissem.

A despeito de sua plausibilidade, há várias falhas óbvias do *modelo de “navegação”*. Primeiramente, muitos critérios foram usados nas seleções, de que a equipe da clínica da U.C.L.A. não estava ciente. Por exemplo, residentes psiquiátricos insistiram na relevância de considerações técnicas dos psiquiatras na seleção de pacientes, e descontaram a relevância dos critérios que minimizaram os riscos de uma diminuição ou perda de reputação profissional. A título de outro exemplo, a equipe da clínica geralmente enfatizava que o tempo era desperdiçado em personalidades psicopatas, porque tais pessoas são muito resistentes ao tratamento. Mas a equipe da clínica geralmente falhava em mencionar a importância organizacional de ser capaz de contar com sessões de tratamento regularmente agendadas; psicopatas são para eles “pestilentos”, da mesma forma que são “pestilentos” quaisquer outros, cujas demandas complicam e obstruem rotinas estabelecidas e respeitadas. Se o *modelo de “condução”* deve ser usado, métodos teriam que ser desenvolvidos para demonstrar a ocorrência de eventos que ele representa.

Uma segunda desvantagem do *modelo de “condução”* consiste no controle que ele implica que a equipe da clínica exerça sobre a composição de populações sucessivas. Nem o *modelo qui-quadrado* nem o *modelo de Markov* requerem que o pesquisador responda a esse ponto, apesar de ser um bem difícil de conceber-se para os propósitos de rigorosa demonstração empírica. É fácil o bastante mostrar, para a clínica da U.C.L.A., que se a equipe da clínica, de fato controlar a composição de uma população resultante, eles o fazem ao primeiro contato e novamente na conferência de admissão. Mas, mesmo nesses passos, não há melhor associação do que aquela marcada entre o passo no processo e a divisão de responsabilidade entre o paciente e a clínica para a decisão de continuar ou não. Bastante do resultado depende do paciente e aspectos desconhecidos da interação paciente-equipe da clínica para mudar-se consideravelmente o tamanho e a composição das últimas populações dos dentro e dos fora. Nos outros passos, os operadores da seleção estão complicados ao extremo. Na melhor hipótese, então, o *modelo de “condução”* é meramente plausível, e permaneceria assim contanto que não seja factualmente conhecido, sem mencionar ser conceitualmente claro, em relação à forma como os critérios operam nas transações entre pacientes e a equipe da clínica.

Uma discussão do enquadramento adequado dos problemas de seleção não estaria completa sem mencionar a observação de Weiss e Schaie de que o método de “cortes transversais” é suficiente para os propósitos “limitados, mas importantes, da predição.” Weiss e Schaie falam pela opinião aceita, quando dizem que apesar de o método de “cortes transversais” ter nada a dizer sobre “dinâmicas”, ele ainda possui valor preditivo. O que Weiss e Schaie chamam de valor preditivo é idêntico em sentido com nossa afirmação de que populações sucessivas dos dentro e dos fora são programáveis. Com total reconhecimento do cuidado e modéstia, com os quais a afirmação foi formulada, julgamos necessário, todavia, considerar algumas qualificações desse “valor preditivo”.

(1) Não é uma virtude possuída exclusivamente pelo método de “cortes transversais” que as

chances de sobrevivência podem ser programadas. A decisão do pesquisador de restringir um estudo ao método de “cortes transversais” não constitui uma vantagem sobre os estudos que observam a tarefa de programar as chances de sobrevivência ao mesmo tempo em que fornecem explicitamente os cinco parâmetros. De fato, vimos que a virtude das afirmações “preditivas” baseadas no método de “cortes transversais” podem ser inundadas pela indeterminação dos resultados.

(2) Um programa para a clínica da U.C.L.A. pode acabar não descrevendo as populações em outras clínicas. Se restringirmo-nos ao conselho Weiss-Schaie, seríamos incapazes de decidir, mesmo a partir das diferenças relatadas, se os critérios de seleção diferentes estariam ou não sendo usados nas diferentes clínicas.

(3) Um programa como esse, descrito nas tabelas 5, 6 e 7, é válido contanto que os critérios para o processo de encaminhar pessoas para dentro e fora da clínica não sejam alterados por tais fatores como decisões administrativas, tamanho e composição da equipe da clínica, as relações da clínica com grupos externos - resumindo, os aspectos das transações paciente-clínica como um sistema socialmente organizado de atividades.

(4) Mas, mesmo essa formulação pressupõe que os critérios preditivos sejam idênticos aos critérios de seleção. Essa identidade, no entanto, não é em qualquer sentido necessária. Usar a identidade, todavia, pode obstruir a pesquisa que é necessária para clarificar a relação entre os dois. Considere-se, por exemplo, que um critério preditivo pode sempre ser dividido entre as decisões de seleção dos selecionadores. O critério preditivo idêntico pode ser reunido por vários conjuntos de decisões diferentes, cujos fundamentos mostraram uma variabilidade que o caráter unificado do critério preditivo mascarou. O remédio não é, como Weiss e Schaie sugerem, que a atenção seja voltada para a prever o resultado para casos individuais. Em vez disso, o remédio é mostrar a correspondência entre os critérios que operam em decisões individuais e os critérios preditivos, através da descrição dos critérios preditivos como uma reunião das decisões feitas nos casos individuais. Essa crítica é idêntica à crítica que Robinson fez do uso de correlações ecológicas³⁹.

(5) Onde os pesquisadores usam cronogramas preparados para obter informação de programação, e mais particularmente onde esses cronogramas são administrados fazendo-se com que a equipe clínica os preencha para relatar aos pesquisadores seu próprio comportamento, os cronogramas necessariamente, através disso, o importante senso de regras governando a conduta de relatar dos relatores da clínica. Ambos, a confiabilidade das descrições, assim como a validade dos eventos que lhes são requeridos descrever, tornam-se, através disso, inseparáveis das rotinas diárias organizadas de operação da clínica que essas mesmas pessoas gerenciam e tornam mandatórios umas às outras. Logo, as alegações de valor preditivo presumido permanecem circunstanciais. O valor delas como predições depende de precisamente as mesmas condições que são dependentes das chances de sobrevivência e das formas que essas chances são produzidas. Tais condições, na verdade, devem ser pressupostas pelo pesquisador, se o “valor” for designado a essas alegações preditivas. Logo, um fenômeno crítico que deve necessariamente ser levado em consideração, juntamente com as experiências com critérios na decisão da questão do valor preditivo, consiste no fato de que os critérios são compreensíveis apenas em relação a um processo socialmente controlado para reunir populações de “dentro” e de “fora”. A questão, portanto, não é se as populações podem ser programadas, mas se as regras de programação são invariantes à ocasião particular, na qual estão sendo estudadas.

TABELA 6

Atributos	Grupo original 100%	Porcentagem do grupo original remanescente após				Atrição da coorte original em passos sucessivos da árvore por atributos selecionados da coorte				Percentual dos sobreviventes do enésimo passo remanescente após o passo n + 1			
		Primeiro contato	Entrevista de admissão	Conferência de admissão	Tratamento	Primeiro contato	Entrevista de admissão	Conferência de admissão	Tratamento	Primeiro contato	Entrevista de admissão	Conferência de admissão	Tratamento
Sexo													
Masculino	284	34,2	27,5	15,9	14,5	34,2	80,4	57,7	91,1	34,2	80,4	57,7	91,1
Feminino	376	38,6	29,3	13,6	10,4	38,6	75,9	46,4	76,5	38,6	75,9	46,4	76,5
Total	660					36,7	77,7	51,1	83,3				83,3
Idade													
0-15	108	40,7	33,3	15,7	13,9	40,7	81,8	47,2	88,2	40,7	81,8	47,2	88,2
16-20	60	23,3	18,3	11,7	10,0	23,3	78,6	63,6	85,7	23,3	78,6	63,6	85,7
21-40	311	38,6	31,2	17,7	14,5	38,6	80,8	56,7	81,8	38,6	80,8	56,7	81,8
41-50	80	43,7	30,0	11,3	10,0	43,7	68,6	37,5	88,9	43,7	68,6	37,5	88,9
51 ou mais	65	43,1	26,2	12,3	9,2	43,1	60,7	47,1	75,0	43,1	60,7	47,1	75,0
Total	624					38,6	77,6	51,3	83,3				83,3
Nível social do recenseamento residencial													
Menos de 49	31	41,9	32,3	12,9	12,9	41,9	76,9	40,0	100,0	41,9	76,9	40,0	100,0
50-59	81	44,4	29,6	17,3	14,8	44,4	66,7	58,3	85,7	44,4	66,7	58,3	85,7
60-69	94	53,2	45,7	25,5	20,2	53,2	86,0	55,8	79,2	53,2	86,0	55,8	79,2
70-79	147	42,2	32,7	15,0	10,9	42,2	77,4	45,8	72,7	42,2	77,4	45,8	72,7
80-83	116	39,7	31,0	13,8	12,9	39,7	78,3	44,4	93,7	39,7	78,3	44,4	93,7
80-99	50	46,0	36,0	28,0	26,0	46,0	78,3	77,8	92,9	46,0	78,3	77,8	92,9
Total	519					44,3	77,8	52,5	84,0				84,0
Estado civil													
Inelegível (16 anos ou menos)	117	36,8	29,9	14,5	12,0	36,8	81,4	48,6	82,4	36,8	81,4	48,6	82,4
Solteiro	134	35,1	26,1	12,7	11,9	35,1	74,5	48,6	94,1	35,1	74,5	48,6	94,1
Casado	263	41,8	32,3	18,6	15,2	41,8	77,2	57,6	81,6	41,8	77,2	57,6	81,6
Separado	23	56,5	52,2	26,1	21,7	56,5	92,3	50,0	83,3	56,5	92,3	50,0	83,3
Divorciado	32	56,3	40,6	9,4	6,3	56,3	72,2	23,1	66,7	56,3	72,2	23,1	66,7
Viuvo	14	58,0	46,4	18,8	14,5	58,0	77,8	40,6	76,9	58,0	77,8	40,6	76,9
Total	583					41,2	77,9	51,5	83,3				83,3
Grupos masculinos de idade													
0-15	71	43,7	35,2	16,9	15,5	43,7	80,6	48,0	91,7	43,7	80,6	48,0	91,7
16-20	33	12,1	12,1	12,1	12,1	12,1	100,0	100,0	100,0	12,1	100,0	100,0	100,0
21-40	126	36,5	28,6	19,8	18,3	36,5	78,3	69,4	92,0	36,5	78,3	69,4	92,0
51-50	17	11,8	11,7	0,0	0,0	11,8	100,0	0,0	0,0	11,8	100,0	0,0	0,0
51 ou mais	25	52,0	40,0	16,0	12,0	52,0	76,9	40,0	75,0	52,0	76,9	40,0	75,0
Total	272					156,1	435,8	257,4	358,7				358,7

TABELA 6 (cont.)

Atrição da coorte original em passos sucessivos da árvore por atributos selecionados da coorte
 Percentagem do grupo original remanescente após

Percentual dos sobreviventes do enésimo passo remanescente após o passo n + 1

Atributos	Grupo original 100%	Primeiro contato		Entrevista de admissão		Conferência de admissão		Tratamento		Primeiro contato		Entrevista de admissão		Conferência de admissão		Tratamento	
		X2	P	X2	P	X2	P	X2	P	X2	P	X2	P	X2	P	X2	P
Grupos femininos de idade																	
0-15	36	36,1	30,6	13,9	11,1	11,1	36,1	84,6	45,5	80,0							
16-20	27	37,0	25,9	11,1	7,4	7,4	37,0	70,0	42,9	66,7							
21-40	185	40,0	34,1	16,3	11,9	11,9	40,0	85,1	47,6	73,3							
51-50	64	51,6	34,4	14,1	12,5	12,5	51,6	66,7	40,9	88,9							
51 ou mais	40	37,5	17,5	10,0	7,5	7,5	37,5	46,7	57,1	75,0							
Total	352						41,1	75,9	46,4	76,5							
Como foi feito o primeiro contato																	
Carta	22	22,7	22,7	13,6	13,6	13,6	22,7	100,0	60,0	100,0							
Telefone	412	28,4	22,3	10,9	9,2	9,2	28,4	78,6	48,9	84,4							
Em pessoa, encaminhado	457	28,2	22,5	11,2	9,4	9,4	28,2	79,8	49,5	84,3							
sozinho	101	30,4	26,1	13,0	8,7	8,7	30,4	85,7	50,0	66,7							
Em pessoa, sozinho	55	50,5	41,6	20,8	13,9	13,9	50,5	82,3	50,0	66,7							
Em pessoa, acompanhado	156	56,4	39,7	18,2	14,7	14,7	56,4	75,6	50,0	74,2							
Total	613						34,4	78,2	49,7	80,5							
Fonte de encaminhamento																	
Encaminhamento leigo, menos si próprio	210	20,5	15,2	6,2	5,2	5,2	20,5	74,4	40,6	84,6							
Auto-encaminhamento	140	29,3	25,0	15,7	10,7	10,7	29,3	85,4	62,9	68,2							
Profissional médico e psiquiátrico	289	50,9	39,4	19,7	17,3	17,3	50,9	77,5	50,0	87,1							
Total	639						36,1	78,3	50,8	82,6							
Experiência prévia com remédios psiquiátricos																	
Hospital público	33	18,2	12,1	3,0	3,0	3,0	18,2	66,7	25,0	100,0							
Recursos mistos privado e público	37	32,4	27,0	10,8	8,1	8,1	32,4	83,3	40,0	75,0							
Psiquiatra privado e hospital privado	128	43,0	34,4	17,2	14,8	14,8	43,0	80,0	50,0	86,4							
Nenhum	290	45,9	34,1	16,6	14,1	14,1	45,9	74,4	48,5	85,4							
Clínica pública	47	53,2	46,8	38,3	27,7	27,7	53,2	88,0	81,8	72,2							
Total	535						43,2	77,4	51,9	82,8							

TABELA 7

Resultados qui-quadrado para comparações "dentro" e "fora" após primeiro contato, entrevista de admissão e conferência de admissão por atributo (Veja Apêndices I e II)

Atributos	Subtabelas															
	Tabela				Após primeiro contato				Após entrevista de admissão				Após conferência de admissão			
	X2	P	X2	P	X2	P	X2	P	X2	P	X2	P	X2	P	X2	P
Sexo	4,355 (3df)	> 0,20	1,354 (1df)	> 0,10	0,680 (1df)	> 0,30	2,321 (1df)	> 0,20	2,321 (1df)	> 0,20	2,321 (1df)	> 0,20	2,321 (1df)	> 0,20	2,321 (1df)	1,1,1
Idade	20,046 (12df)	> 0,05	7,553 (4df)	> 0,10	9,116 (4df)	> 0,05	3,378 (4df)	> 0,50	3,378 (4df)	> 0,50	3,378 (4df)	> 0,50	3,378 (4df)	> 0,50	3,378 (4df)	1,1,1
Nível social do recenseamento residencial	16,956 (15df)	> 0,30	4,425 (5df)	> 0,30	4,947 (5df)	> 0,30	7,584 (5df)	> 0,10	7,584 (5df)	> 0,10	7,584 (5df)	> 0,10	7,584 (5df)	> 0,10	7,584 (5df)	1,1,1
Estado civil	15,466 (9df)	> 0,05	11,087 (3df)	> 0,01	0,716 (3df)	> 0,80	3,664 (3df)	> 0,30	3,664 (3df)	> 0,30	3,664 (3df)	> 0,30	3,664 (3df)	> 0,30	3,664 (3df)	1,1,1
Grupos femininos de idade	16,583 (12df)	> 0,10	3,750 (4df)	> 0,30	12,284 (4df)	> 0,01	0,548 (4df)	> 0,95	0,548 (4df)	> 0,95	0,548 (4df)	> 0,95	0,548 (4df)	> 0,95	0,548 (4df)	1,1,1
Grupos masculinos de idade	25,517 (12df)	> 0,01	17,193 (4df)	> 0,001	0,751 (4df)	> 0,90	7,573 (4df)	> 0,10	7,573 (4df)	> 0,10	7,573 (4df)	> 0,10	7,573 (4df)	> 0,10	7,573 (4df)	2,1,1
Como foi feito o primeiro contato	31,179 (3df)	< 0,001	30,515 (1df)	< 0,001	0,660 (1df)	< 0,30	0,005 (1df)	> 0,90	0,005 (1df)	> 0,90	0,005 (1df)	> 0,90	0,005 (1df)	> 0,90	0,005 (1df)	2,1,1
Fonte de encaminhamento	56,133 (6df)	< 0,001	52,320 (2df)	< 0,001	1,264 (2df)	> 0,50	2,549 (2df)	> 0,20	2,549 (2df)	> 0,20	2,549 (2df)	> 0,20	2,549 (2df)	> 0,20	2,549 (2df)	2,1,1
Experiência psiquiátrica prévia	28,607 (12df)	> 0,001	12,920 (4df)	> 0,01	3,250 (4df)	> 0,50	12,437 (4df)	> 0,01	12,437 (4df)	> 0,01	12,437 (4df)	> 0,01	12,437 (4df)	> 0,01	12,437 (4df)	2,1,2

A busca por “critérios preditivos”, que prossegue sem referência aos processos socialmente controlados para reunir as várias populações, poderia facilmente resultar em um longo catálogo de critérios. Se as referências aos processos socialmente controlados forem omitidas, pode-se, assim, ter a impressão de que a equipe da clínica trabalha com o mesmo catálogo, e que as circunstâncias da seleção consistiam de uma complicação de detalhes ínfimos das reais circunstâncias dos pacientes e das equipes da clínica. Mas, quando se examinam estudos prévios, a intenção interpretativa claramente não é nada parecida com isso. Ao invés disso, encontra-se uma ênfase no uso socialmente estruturado de critérios, *i.e.*, de critérios operando dentro das limitações do caráter corporativamente organizado das transações da clínica. Os critérios de seleção são concebidos por autores anteriores como o uso de um sistema social como um esquema tácito de interpretação. Logo, o uso literal do conselho de Weiss-Schaie confronta os pesquisadores com a dolorosa perspectiva de catálogos expandidos de “fatores”, cada um com seu “valor preditivo” designado, nenhum dos quais lida com o problema de critérios de seleção.

Permanece uma consideração final. Todos os estudos de seleção anteriores, incluindo o relatado nesse trabalho, dependem do caráter razoável da questão dos procedimentos de seleção, assim como do sentido de seus resultados, na partindo do princípio que “dentro” e “fora” são *essencialmente* eventos discretos. Rosenthal e Frank mencionam casos que se desviaram dessa pressuposição no estudo, mas tratam tais casos como contratempos metodológicos. Consideramos esses casos mais do que isso.

Considere-se novamente que os critérios de seleção não podem ser descritos de forma independente das transações em que são usados. Em nossa própria pesquisa, descobrimos que “dentro” e “fora” eram eventos discretos somente enquanto esses estados eram definidos por pessoas da clínica em relação a suas responsabilidades *administrativas* no caso. Onde, por outro lado, “dentro” e “fora” tiveram que ser decididos por pessoas da clínica em relação às responsabilidades *médicas*, os estados dos “dentro” e “fora” adquiridos, como características *essenciais* que a qualquer momento uma decisão teria que ser tomada, *que o quê o caso teria se tornado permanecia algo a ser visto*. Pessoas que foram responsáveis medicamente pelo caso insistiram nisso. Como resultado, a clínica, a cada mês, relatava ao Departamento de Estado de Higiene Mental um número inflado de pessoas “em tratamento”. Isso incluía pessoas para as quais ativa responsabilidade contínua foi presumida, mais um número adicional e, às vezes, muito grande de casos “inativos”⁴⁰, que foram retidos no status “em tratamento”, porque, do ponto-de-vista de pessoas da clínica, considerá-los de outra forma envolvia uma quebra de práticas médicas sancionadas. Terapeutas e outros estavam relutantes ou incapazes de recomendar um encerramento administrativo nesses casos, porque isso quebraria suas responsabilidades médicas, se o fizessem. Para descrever esses casos, era necessário um conhecimento da história do caso, assim como uma avaliação de desenvolvimentos futuros, possíveis, mas desconhecidos desenvolvimentos, da parte dos pacientes e, da mesma forma, da equipe da clínica. A equipe da clínica não foi capaz de separar as características histórico-prospectivas do caso na descrição do seu status *para o estudo*.

Quando examinamos casos nos passos anteriores ao tratamento, o fenômeno idêntico apareceu, mas com ênfase ainda maior no caráter temporário peculiar do caso. Pudemos contabilizar os casos “dentro” ou “fora” desconsiderando o papel da responsabilidade médica no caso, ou seja, encaminhando os critérios para outras transações clínicas que não aquelas que eram obviamente as relevantes para o estudo dos processos de seleção. Quando insistimos com a equipe da clínica para que eles, todavia, considerassem cada caso “dentro” ou “fora”, isso foi feito ao custo de desconsiderar suas reclamações. Esses “tomadores de decisão” reclamaram que não estávamos descrevendo adequadamente seus interesses nos casos e *suas* formas de lidar com as questões da clínica.

Tratando os “dentro” e “fora” como eventos essencialmente distintos, o pesquisador pode, assim, estar impondo uma característica ao dado, que é inteiramente um artefato do método para descrever experiências clínicas. Tais características podem estar em total desacordo com os aspectos dos procedimentos de seleção. Tratar tais casos como contratempos metodológicos pode, na verdade, obstruir o desenvolvimento da teoria e dos métodos que são necessários para o estudo adequado desses assuntos.

Observações finais

Embora estivéssemos interessados em clínicas psiquiátricas ambulatoriais, os parâmetros do problema de seleção, e os argumentos, críticas, e métodos baseados neles são gerais, de forma alguma restritos ao fato de que materiais psiquiátricos foram considerados. Aplicações adicionais

óbvias decorrem para estudos de mobilidade educacional e ocupacional, migração, histórias naturais, estudos de predição de ajustamento matrimonial e delinquência, e coisas semelhantes.

Os argumentos idênticos do trabalho são válidos sempre que a atribuição de uma população original for atribuída pelo pesquisador aos processos de seleção social. De forma mais geral, os argumentos são relevantes para os estudos da produção de carreiras através do trabalho de seleção social, onde isso envolve a atribuição progressiva de uma coorte original de pessoas, atividades, relações, ou, de fato, quaisquer eventos de estrutura social que sejam, e que são concebidos de acordo com a visão dos caminhos de atividades sequencialmente realizadas através das quais as estruturas sociais são montadas.

APÊNDICE I

Um método para usar o qui-quadrado para avaliar dados envolvendo frequências condicionais

Somos gratos ao Professor Wilfred J. Dixon, Universidade da Califórnia, Los Angeles, que desenvolveu para nós o seguinte método, que foi usado para decidir entre a Regra 1 e a Regra 2 nos passos sucessivos para reunir os Programas de Seleção que estão relatados no texto. O método está relatado aqui, porque permite que o qui-quadrado seja usado para avaliar dados no tipo de problema de atribuição representado nesse estudo, no qual a presença de frequências condicionais tornariam, de outra forma, o uso do qui-quadrado incorreto. O método é relatado aqui com a permissão do Professor Dixon.

O problema

Tivemos que comparar as populações “dentro” e “fora” a cada passo sucessivo quando usávamos todos os “dentro” e “fora” a cada passo particular como coluna marginal, e todos os “dentro” a cada passo precedente como uma fila marginal. No entanto, apenas as sucessivas populações “dentro” tiveram as condições para o uso do qui-quadrado para avaliar a tabela inteira, assim como as subtabelas. Para as sucessivas populações-dentro, a probabilidade de aparecerem a qualquer passo foi condicional a ter sobrevivido ao passo precedente. Assim as condições para o uso correto do qui-quadrado não poderiam ser satisfeitas, *i.e.*, que cada ocorrência fosse contada apenas uma vez, e que os eventos comparados ocorressem independentemente.

A Tabela A é um exemplo de uma tabela que queríamos avaliar:

TABELA A
NÚMERO OBSERVADO DE HOMENS E MULHERES REMANESCENTES OU COM ALTA APÓS CADA PASSO

	Coorte original	Primeiro contato		Entrevista de admissão		Conferência de admissão		Tratamento	
		Dentro	Fora	Dentro	Fora	Dentro	Fora	Dentro	Fora
Homens	284	187	97	19	78	33	45	4	41
Mulheres	376	231	145	35	110	59	51	12	39
Total	660	418	242	54	188	92	96	16	80

O método

A Tabela A foi reconstruída como Tabela B:

TABELA B
NÚMERO OBSERVADO DE HOMENS E MULHERES COM ALTA APÓS CADA PASSO

	Após primeiro contato	Após entrevista de admissão	Após conferência de admissão	Antes ou após iniciar o tratamento	Coorte original
Mulheres	231	35	59	51	376
Total	418	54	92	96	660

A tabela χ^2 possui 3 graus de liberdade.

Porque a população-dentro, em qualquer passo, consiste na soma das populações “fora” em todos os sucessivos passos, uma comparação dos “dentro” e dos “fora” a cada passo consistiu na divisão apropriada de X^2 para a tabela. A figura 2 mostra as divisões exatas que foram necessárias para as tabelas 2 x 4:

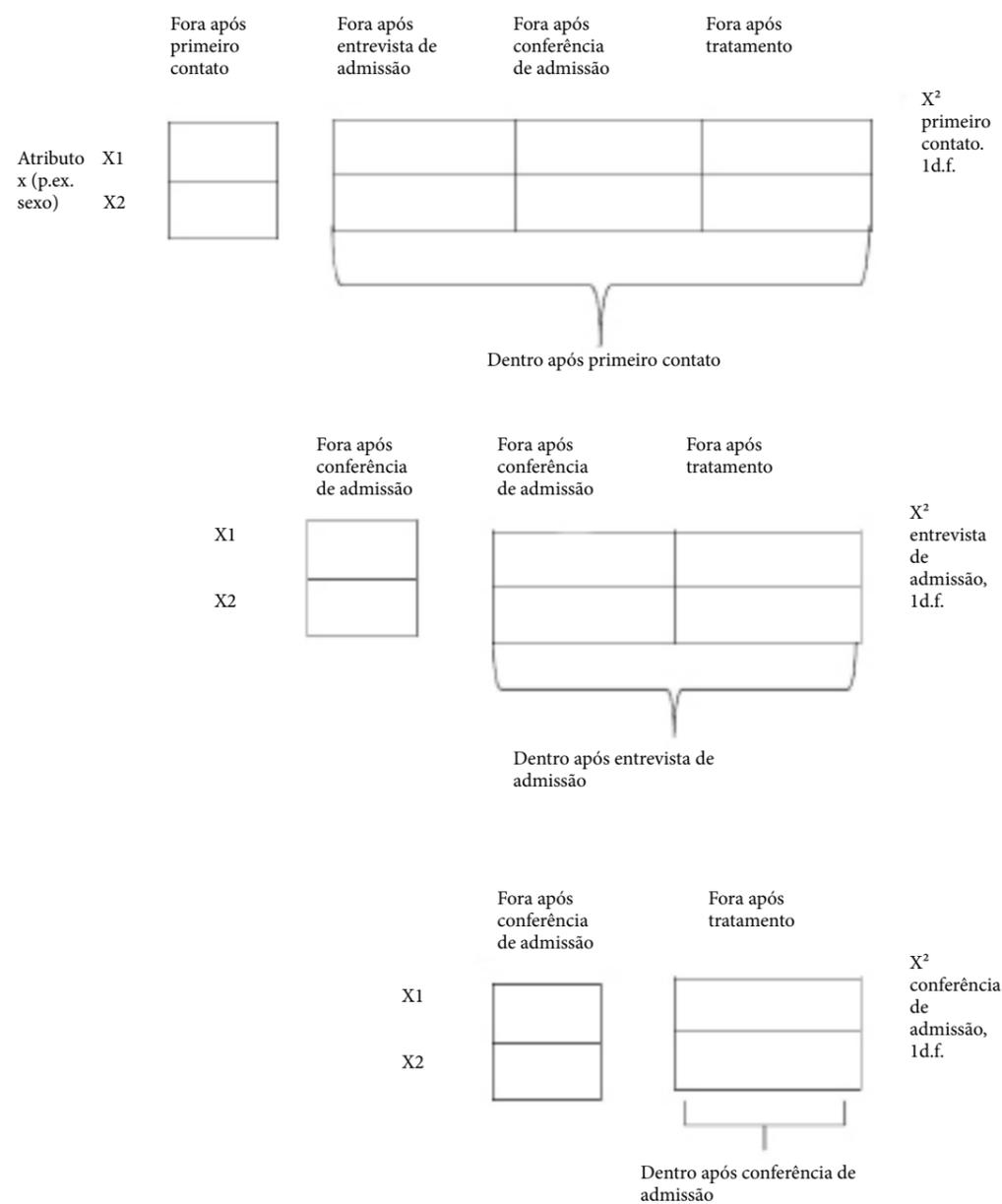


FIGURA 2

A figura 3 mostra as exatas participações que foram requeridas por tabelas com mais de duas linhas.

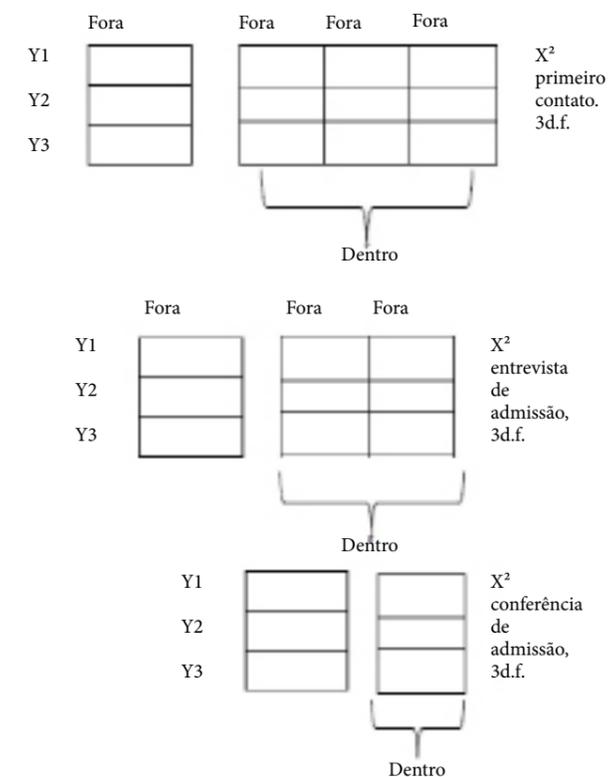


FIGURA 3

APÊNDICE II

Decidindo entre a regra 1 e a regra 2

Se o qui-quadrado para a tabela for não-significativo, a Regra 1 descreveria as populações dentro e fora observadas em todos os passos. Somente se o qui-quadrado da tabela fosse significativo, seriam os qui-quadrados parciais usados para decidir entre as Regras 1 e 2. Se o qui-quadrado para a tabela fosse significativo, e se um qui-quadrado de subtabela fosse significativo, a Regra 2 descreveria as populações dentro e fora observadas para esse passo. Se o qui-quadrado para a tabela fosse não-significativo, a Regra 1 descreveria as duas populações nesse passo.

O procedimento para decidir entre a Regra 1 e a Regra 2 é resumido na seguinte tabela:

Se o qui-quadrado da tabela for	Quando o qui-quadrado particionado for	
	Significativo, a regra designada ao passo foi	Não significativa, a regra designada ao passo foi
Significativo	Regra 2	Regra 1
Não=significativo	Regra 1	Regra 1

Um Programa de Seleção foi reunido de acordo com os resultados dos qui-quadrados divididos. No caso de um qui-quadrado significativo, três decisões foram necessárias para reunir o programa: uma decisão para cada divisão do qui-quadrado da tabela. Para os casos de um qui-quadrado de tabela não-significativo, uma decisão definiu o Programa de Seleção consistindo em aplicação sucessiva da regra 1 a cada um dos três passos.

A Tabela 7 apresenta os qui-quadrados completos e divididos para todos os atributos considerados nesse estudo.

Para obter os qui-quadrados para as subtabelas, a explicação de Mosteller⁴¹ para o método de Kimball⁴² para dividir uma tabela $m \times n$ em um conjunto exato de tabelas 2×2 foi usada. Os graus únicos de liberdade foram pesquisados para obter qui-quadrados para as subtabelas com 2 ou mais graus de liberdade. Fomos aconselhados pelo Professor Mosteller⁴³ que, em relação a esse procedimento, nenhuma prova existe de que os resultados de qui-quadrados pesquisados com graus únicos de liberdade seriam idênticos aos resultados da divisão exata de uma tabela em subtabelas com mais de um grau de liberdade. Portanto, a exatidão da decisão de pesquisar o grau único de liberdade repousa em fundamentos práticos.

ESTUDOS ANALISADOS

AULD, Jr., Frank and ERON, Leonard D. The Use of Rorschach Scores to Predict Whether Patients Will Continue Psychotherapy. *Journal of Consulting Psychology*, v. 17, p. 104-109, 1953.

AULD, Jr., Frank and MYERS, Jerome K. Contributions to a Theory for Selecting Psychotherapy Patients. *Journal of Clinical Psychology*, v. 10, p. 56-60, 1954.

BRILL, Norman Q. and STORROW, Hugh. Social Characteristics of Applicants for Psychiatric Care. Trabalho apresentado no encontro da Divisão Ocidental da Associação Psiquiátrica Americana, Seattle, Setembro, 1959.

FRANK, Jerome D.; GLIEDMAN, Lester H.; IMBER, Stanley; NASH JR, Earl H., and STONE, Anthony R. Why Patients Leave Psychotherapy. *A.M.A. Archives of Neurology and Psychiatry*, v. 77, p. 283-299, 1957.

FUTTERMAN, S.; KIRKNER, F. J. and MEYER, M. M. First Year Analysis of Veterans Treated in a Mental Hygiene Clinic of the Veteran's Administration. *American Journal of Psychiatry*, v. 104, p. 298-305, 1947.

GARFIELD, Sol L. and KURZ, Max. Evaluation of Treatment and Related Procedures in 1216 Cases Referred to a Mental Hygiene Clinic. *Psychiatric Quarterly*, v. 26, p. 414-424, 1952.

GINSBURG, Sol W. and ARRINGTON, Winifred. Aspects of Psychiatric Clinic Practice. *American Journal of Orthopsychiatry*, v. 18, p. 322-333, April, 1948.

HOLLINGSHEAD, August B. and REDLICH, Frederick C. *Social Class and Mental Illness*. New York: John Wiley & Sons, Inc., 1958.

IMBER, Stanley D., NASH, Earl H. and STONE, Anthony R. Social Class and Duration of Psychotherapy. *Journal of Clinical Psychology*, v. 11, p. 281-284, 1955.

KATKOV, B. and MEADOW, A. Rorschach Criteria for Predicting Continuation in Individual Psychotherapy. *Journal of Consulting Psychology*, v. 17, p. 16-20, 1953.

KATZ, Jay and SOLOMON, Rebecca A. The Patient and His Experience in an Outpatient Clinic. *A.M.A. Archives of Neurology and Psychiatry*, v. 80, p. 86-92, 1958.

KURLAND, Shabse. Length of Treatment in a Mental Hygiene Clinic. *Psychiatric Quarterly Supplement*, v. 30, p. 83-90, 1956.

MENSH, Ivan N. and GOLDEN, Janet M. Factors in Psychotherapeutic Success. *Journal of the Missouri*

Medical Association, v. 48, p. 180-184, 1951.

MYERS, Jerome K. and Schaffer, Leslie. Social Stratification and Psychiatric Practice: A Study of an Outpatient Clinic. *American Sociological Review*, v. 19, p. 307-310, 1954.

MYERS, Jerome K. and AULD Jr., Frank. Some Variables Related to Outcome of Psychotherapy. *Journal of Clinical Psychology*, v. 11, p. 51-54, 1955.

ROGERS, Lawrence S. Drop Out Rates and Results of Psychotherapy in Government Aided Mental Hygiene Clinics. *Journal of Clinical Psychology*, v. 16, p. 89-92, 1960.

ROSENTHAL, David and FRANK, Jerome D. The Fate of Psychiatric Outpatients Assigned to Psychotherapy. *The Journal of Nervous and Mental Diseases*, v. 127, p. 330-343, 1958.

RUBENSTEIN, Eli A. and LORR, Maurice. A Comparison of Terminators and Remainders in Outpatient Psychotherapy. *Journal of Clinical Psychology*, v. 12, p. 345-349, 1956.

SCHAFFER, Leslie and K. MYERS, Jerome. Psychotherapy and Social Stratification: An Empirical Study of Practices in a Psychiatric Outpatient Clinic. *Psychiatry*, v. 17, p. 83-93, 1954.

STORROW, Hugh A. and BRILL, Norman Q. A Study of Psychotherapeutic Outcome: Some Characteristics of Successfully and Unsuccessfully Treated Patients. Paper presented at the meetings of the California Medical Association, San Francisco, February, 1959.

TISSENBAUM, M. J. and HARTER, H. M. Survey of a Mental Hygiene Clinic-21 Months of Operation. *Psychiatric Quarterly*, v. 24, p. 677-705, 1950.

WEISS, James M. A. and SCHAIE, K. Warner. Factors in Patients' Failure to Return to Clinic. *Diseases of the Nervous System*, 19, p. 429-430, 1958.

WINDER, Alvin E. and HERSKO, Marvin. The Effect of Social Class on the Length and Type of Psychotherapy in a Veteran's Administration Mental Hygiene Clinic. *Journal of Clinical Psychology*, v. 11, p. 77-79, 1955.

Notas

* Com a assistência de Egon Bittner, Instituto Langley Porter de Neuropsiquiatria.

1 Leslie Schaffer e Jerome K. Myers, "Psychotherapy and Social Stratification: an Empirical Study of Practices in a Psychiatric Outpatient Clinic", *Psychiatry*, 17, p. 83-93.

2 August B. Hollingshead e Frederick C. Redlich, *Social Class and Mental Illness* (New York: John Wiley & Sons, Inc., 1958).

3 David Rosenthal e Jerome D. Frank, "The Fate of Psychiatric Clinic Outpatients Assigned to Psychotherapy", *The Journal of Nervous and Mental Diseases*, 127 (outubro de 1958), p. 330-343.

4 Hugh A. Storrow and Norman Q. Brill, "A Study of Psychotherapeutic Outcome: Some Characteristics of Successfully and Unsuccessfully Treated Patients". Artigo apresentado nas reuniões da Associação Médica da Califórnia, São Francisco, fevereiro de 1959.

5 James M. A. Weiss e K. Warner Schaie, "Factors in Patient's Failure to Return to Clinic", *Diseases of the Nervous System*, 19 (October, 1958), p. 429-430.

6 Jay Katz e Rebecca A. Solomon, "The Patient and His Experience in an Outpatient Clinic", *A.M.A. Archives of Neurology and Psychiatry*, 80 (July, 1958), p. 86-92.

7 Vinte e três estudos anteriores são listados e analisados no quadro 1. Somente estudos quantitativos que foram primariamente dirigidos ao tópico de seleção estão incluídos na lista. A lista não é exaustiva.

8 Usamos o termo “parâmetro” por causa do foco que ele permite no ponto essencial de que várias ideias definem as condições da descrição completa. Por exemplo, dentro das regras de teoria física, o conceito de “som em geral” é definido por suas ideias constituintes de amplitude, frequência e duração. Cada parâmetro deve ser especificado para que uma instância do caso geral seja claramente compreendida. Assim, falar de um som com uma dada amplitude e duração, mas sem uma frequência seria um absurdo formal. Contudo, é possível referir-se a um som, cuja amplitude e duração são conhecidas e que possui *uma* frequência, embora essa frequência não seja conhecida. Todos os três parâmetros seriam necessariamente referidos ao falar de “um som”, apesar de a referência ter sido feita explicitamente somente a um ou outro. Embora fosse possível tratar somente da amplitude como objeto de interesse, o entendimento claro desse único parâmetro pressuporia uma referência aos outros parâmetros, e para o caso de uma descrição completa, todos os três precisariam ser explicitamente especificados. Propomos que, assim como a amplitude, a frequência e a duração são parâmetros do conceito geral de som, dentro das regras de pesquisa física, e desempenham a função para o pesquisador de definir a descrição adequada de um exemplo de um som, as ideias de “sequência”, “operações de seleção”, “uma população inicial de demanda”, “a composição de uma população resultante” e “uma teoria relacionando o trabalho de seleção e o ingresso nas clínicas” são os parâmetros do “problema de seleção” dentro do programa de pesquisa sociológica e servem para definir, para o pesquisador, um exemplo real de um problema de seleção e, desse modo, as condições da descrição adequada.

9 Com exceção do estudo feito por Weiss e Schaie, essas populações e as atividades de seleção são relacionadas em uma sequência de tempo, que é idêntica às sequências concretas do tratamento clínico real. O estudo de Weiss e Schaie comparou as populações de pessoas que completaram os serviços agendados com aquelas que não completaram os serviços agendados, para que a ideia de populações sucessivas seja conservada em suas comparações, embora não faça referência às sequências concretas do procedimento clínico real.

10 Claro que o critério de seleção deve ser avaliado sem se levar em conta sequências temporais de operações de seleção, mas isso deixa o pesquisador sem muito a dizer sobre se ou como os critérios discriminantes são relevantes para o trabalho, através dos quais as populações resultantes são produzidas. Ver por exemplo, Rubenstein e Lorr, 1956. Por exemplo, se uma população resultante não era discriminável de outra anterior em distribuição por idade, então o pesquisador somente poderia falar dessa falta de discriminação e nada mais, se ele pretendesse falar literalmente sobre suas descobertas. É porque os pesquisadores pretendem perguntar se uma falta de discriminabilidade significa que as transações de seleção operaram independentemente da idade que o parâmetro de sequência deve ser estabelecido em outras bases. Esse problema será discutido mais tarde no artigo com relação a comparações “fora-fora”.

11 Weiss e Schaie, *op. cit.*, p. 430.

12 J. A. Clausen e M. R. Yarrow, (Eds.), “The Impact of Mental Illness on the Family.” *The Journal of Social Issues*, 11 (1955), p. 3-64.

13 Ver também os estudos de Futterman *et al.*, 1947, Schaffer e Myers, 1954, Brill e Storrows, 1959, não-publicado; analisado na Tabela 1.

14 Schaffer e Myers, *op. cit.*, p. 86.

15 Um estudo prévio que está isento dessa crítica é o de Auld e Eron, 1953, no qual o problema do estudo especificamente exigia uma população inicial de pessoas que tinham recebido o teste de Rorschach.

16 É necessário comentar para justificar a nossa insistência de que a população de demanda inicial é corretamente definida no ponto em que é encontrada pela primeira vez. Esse ponto pode ser avaliado em comparação com a tarefa do criminologista.

O Dr. Richard J. Hill perguntou se não havia uma similaridade com a situação do criminologista, que deve

decidir quando ele irá contabilizar para estimar a quantidade real de crimes (ou o número real de criminosos) e nossa tentativa de definir o lugar apropriado de contara fim de estimar o tamanho da população de demanda inicial. O problema do criminologista pareceria ser este: como estimar a quantidade real de crimes, dado que as atividades de definição, detecção, descrição e repressão podem influir nos movimentos do fenômeno que está sendo contabilizado? (Por exemplo, um crescimento no pessoal da polícia, ou uma mudança na legislação podem alterar a taxa de criminalidade). O criminologista se conforma com a regra de Thorsten Sellin, segundo a qual quanto mais tarde o criminologista obtiver dados sobre o processo de detecção, detenção e julgamento, menor credibilidade será dada aos dados obtidos como base para estimar os parâmetros do crime real; daí advém a solução prática de usar “crimes conhecidos pela polícia”. Quando os parâmetros da população de demanda inicial devem ser estimados, não seria tal regra obtida também e por razões metodológicas semelhantes?, e. g., “todas as demandas recebidas por aquele pessoal da clínica que tem o direito de decidir sobre a ocorrência de uma demanda de tratamento”.

Entendemos que, realmente, há uma profunda correspondência nos dois casos, mas que a correspondência baseia-se em fundamentos diferentes daqueles que o argumento anterior fornece. O “xis” da diferença encontra-se no significado de “quantidade real de crimes” e “demanda real”. Nosso argumento é como se segue:

Dentro da perspectiva das atividades da polícia há uma “quantidade real de crimes”, culturalmente definida comprometida com uma população culturalmente definida como produtora-de-crime. A polícia usa “os crimes conhecidos pela polícia” para significar ou representar suas características, tais como quantidade, tendência, quem colabora, etc. Da mesma forma, do ponto de vista do pessoal da clínica, há uma “real demanda para os serviços clínicos” culturalmente definida. O pessoal da clínica usa demandas reais para significar, ou representar, seus fundamentos. Ambas as situações – quantidade real de crimes definida culturalmente para a polícia e demanda real definida para os serviços clínicos para o pessoal da clínica – “existem”, mas somente no sentido peculiar, no qual se diz que os objetos, sociologicamente falando, existem: a existência deles consiste somente e inteiramente na probabilidade de que medidas socialmente organizadas para a detecção e controle de desvio podem se fazer cumprir.

Dentre os modelos e métodos que a polícia usa, a criminalidade real tem o significado de ocorrer independentemente das medidas de repressão ao crime. Se o criminologista usa um modelo similar, sua tarefa de descrever a criminalidade real é repleta de dificuldades metodológicas, para as quais a regra de Sellin é uma solução pretendida. Quando, contudo, crimes reais são definidos nos termos das atividades de repressão, um procedimento que Florian Znaniecki propôs em *Social Actions*, as dificuldades metodológicas são vistas como compostas dos próprios fundamentos das atividades socialmente organizadas, através das quais a existência de crimes reais definidos culturalmente é detectada, descrita, e reportada. Como dados por direito próprio, estas “dificuldades” consistem nas próprias medidas, pelas quais os crimes reais são tratados pela polícia (e seus clientes) como objetos em um ambiente culturalmente definido.

Um paralelo exato ata-se às tarefas de descrever a população de demanda inicial da clínica. Dificuldades metodológicas são encontradas, se o investigador tenta estimar a real população de demanda inicial usando o modelo de pessoa da população de demanda da clínica. Como o crime real, a demanda real é definida pelos clínicos como existentes independentemente das medidas pelas quais a real ocorrência de doenças psiquiátricas é socialmente e profissionalmente definida e solucionada. O “organismo” médico, por exemplo, faz um serviço heroico a esse respeito prático.

A correspondência estende-se ainda mais. A polícia e o pessoal da clínica, ambos reivindicam, ambos são dados, e ambos, nos modos particulares de suas respectivas profissões, fazem cumprir um monopólio nos direitos de definir a ocorrência real desses eventos e de advogar controles legítimos para eles.

Assim, quando a demanda real é definida nos termos das medidas socialmente organizadas e socialmente controladas para sua detecção e tratamento, a demanda por serviços clínicos consiste em uma característica, normalmente suprimida, das afirmações do pessoal da clínica de que seus serviços estão sendo procurados. Desse modo, as dificuldades metodológicas para estimar a população de demanda inicial são vistas como consistindo nas próprias características pelas quais a existência de uma demanda real culturalmente definida é conhecida e é tratada como um objeto nos ambientes culturalmente definidos do pessoal da clínica e dos

clientes.

Nos casos em que se descreve a criminalidade real e a demanda inicial, a solução do investigador consiste na descrição literal de como a ocorrência de um exemplo de um “criminoso”, ou um “paciente”, é socialmente reconhecido, *i.e.*, em termos de procedimentos, como ocorre que aqueles que são legitimados pela sociedade para detectar sua presença através de seus julgamentos sociais os detectem. Por conseguinte, a insistência nesse artigo de que o investigador que se dirige ao problema de seleção deve usar uma população de demanda inicial, que é inicialmente encontrada nas primeiras oportunidades que o pessoal clínico tem de reconhecer a existência de uma reivindicação de seus serviços como agentes solucionadores socialmente legitimados e empregados da clínica. Acontece que uma grande porcentagem das ocasiões, nas quais a “demanda é representada” na clínica da U.C.L.A., ocorre através de ligações, cartas, e comparecimentos pessoais direcionados às pessoas que estão na “linha de frente”. O mesmo deve ser verdadeiro para outras clínicas. Isto não significa dizer que, claro, que não há outros canais através dos quais a demanda deve ser “comunicada”. Uma descrição adequada também seria requerida para levá-los em consideração.

17 Estes foram considerados e criticados acima.

18 Devemos ao Dr. Richard J. Hill por ter apontado que nosso argumento representa as estatísticas de associação usuais.

19 Drs. Wilfred J. Dixon, Richard J. Hill, Charles F. Mosteller, William S. Robinson.

20 Katz e Solomon, *op. cit.*, pp. 86-92.

21 Estamos usando o termo “problema de seleção” para nos referirmos às tarefas de conceber a sequência de populações nas quais sua sucessiva atribuição de uma população inicial é o evento de interesse. Obviamente, o termo “problema de seleção” poderia ser usado para se referir a uma sequência de populações nas quais uma atribuição sucessiva não era de interesse.

22 Nós usamos o termo “esquema de inferência” para representar uma gramática, ou um conjunto de regras, que produzirão o conjunto de ocorrências possíveis de um conjunto de unidades elementares em termos de ocorrências observadas. O esquema de inferência é, portanto, idêntico em significado a uma teoria explícita dessas ocorrências observadas.

23 Embora essa soma seja idêntica à soma no procedimento de Katz e Solomon, os eventos somados são diferentes. Katz e Solomon adicionaram altas. Aqui nós estamos somando carreiras que se originaram com um contato inicial e têm a alta como sua ocorrência final.

24 Katz e Solomon, *op. cit.*, p. 89. A tabela de Katz e Solomon publicada reportava diferentes categorias de interesse no tratamento como porcentagens de diferentes durações de tratamento. Nós reorganizamos sua tabela para expressar as durações de tratamento como porcentagens de diferentes categorias de interesse, seguindo a convenção de calcular porcentagens na direção da “sequência causal”. Esta reorganização não afeta nossa caracterização do procedimento de Katz e Solomon, ou nossos argumentos sobre ele.

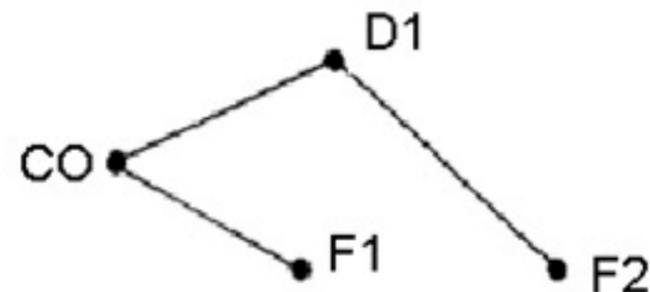
25 Por causa do amplo interesse no grupo de trabalho de Yale sobre a classe social como um fator de seleção, a Tabela 3, no relato de Myers e Schaffer, 1954, foi recalculada usando um procedimento dentro/fora. A tabela original é a seguinte:

Total de vezes visto na clínica	CLASSE SOCIAL			
	II	III	IV	V
Uma	17,6	23,1	38,9	45,2
2-9	29,4	28,8	40,3	42,9
10 ou mais	52,9	48,1	20,9	11,9
	99,9	100,0	100,1	100,0

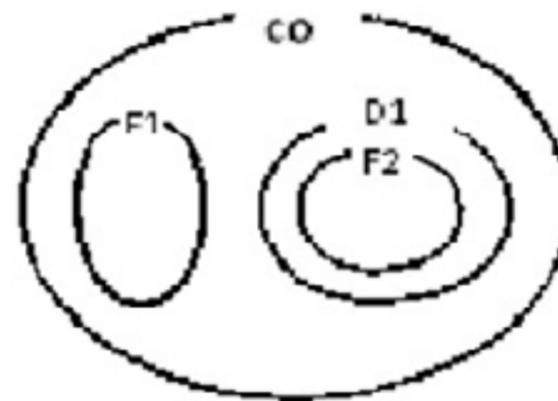
A tabela recalculada é:				
Uma	17,6	23,1	38,9	45,2
2-9	35,7	38,5	66,0	78,3
10 ou mais	-	-	-	-

Obviamente, Myers e Schaffer poderiam ter insistido, mais fortemente do que fizeram, não somente na presença, mas na regularidade da gradiente.

26 Isso pode ser demonstrado ao se considerar -se que, quando dois grupos são comparados, o diagrama para a comparação dentro/fora é:



O esquema de inferência correspondente é:



Assim, $CO = (Dentro \rightarrow Fora_2) + Fora_1$. Será visto que $Dentro_1 = Fora_2$. Portanto, a comparação $Dentro_1/Fora_1 = Fora_2/Fora_1$. Estudos aos quais esse raciocínio aplica-se, são Katkov e Meadow, 1953; Imber, Nash e Stone, 1955; Frank, Gliedman, Imber, Nash e Stone, 1957.

27 O ingresso clínico deve ser concebido como um grupo que é agrupado pelas atividades dos pacientes e funcionários. O termo “trabalho” é usado para chamar a atenção para o ponto de que o ingresso clínico e quaisquer atividades que o produzam são relacionados entre si à maneira de programa e produto.

28 Os 3305 casos devem ser considerados a “melhor” enumeração, em vez de uma enumeração completa. Houve 9 casos adicionais para os quais havia tão pouca informação que foi impossível codificá-los além do fato de que eles haviam contactado a clínica. Havia outro conjunto de casos, sobre os quais havia conhecimento entre os funcionários da clínica de que eles existiam, mas que nenhum registro sobre eles seria encontrado. Estimamos que havia 40 casos assim.

29 A codificação foi feita por um assistente do projeto, um candidato avançado para o título de Ph.D. em Sociologia na U.C.L.A.

30 Por “melhor” informação referimo-nos àqueles itens sobre os atributos dos pacientes com menos de 25% de não-informação e aos passos realizados na carreira clínica.

31 Duas em 21 comparações não alcançaram o nível.10 de significância; as outras 19 não alcançaram o nível.25. A maioria dos casos de não-informação ocorreu para pacientes que não tiveram mais contato com a clínica após uma pesquisa inicial.

32 Usamos a noção formal e vazia de “operação” de forma a evitar tomar uma posição cedo demais sobre a natureza desses procedimentos de seleção, ao mesmo tempo permitindo rigor na concepção e descrição clara.

33 Embora quatro populações “fora” e “dentro” sejam mostradas na Figura 1 e Tabelas 5 e 6, as populações “fora” e “dentro”, após o tratamento, não foram usadas na análise relatada nesse trabalho. Em vez disso, todos os casos que eram “dentro” após a Conferência de Admissão foram tratados como todos os casos “fora” após a Internação. Assim, o quarto passo foi omitido, e os programas estavam interessados nos três passos. O quarto passo em todos os programas consistiu na regra, “Dê alta para o restante”. O quarto passo foi omitido para simplificar a análise. Houve, comparativamente, poucos “fora” após serem aceitos para tratamento, mas antes do primeiro encontro com o terapeuta. Desta forma, várias células tiveram entradas pequenas ou mesmo nenhuma. Para usar o procedimento de computação relatado no Apêndice I para X^2 , teríamos que ter combinado as células nesse passo. Mas, então, tornar essas descobertas comparáveis aos passos precedentes teria requerido combiná-las também. Uma vez que não estamos tão interessados, nesse trabalho, nos valores reais do chi-quadrado tanto quanto estamos em apresentar um método de avaliação que seja apropriado para o problema de seleção, uma decisão de combinar as células dos passos precedentes para reter as condições do chi-quadrado, apesar de alterar o sentido da tarefa do trabalho, teria permitido que o rabo abanasse o cachorro.

34 Usamos as frequências observadas como probabilidades. Estamos interessados em um estudo do problema de seleção e estamos usando materiais da clínica da U.C.L.A. para ilustrar nossos argumentos, em vez de interessar-nos pela questão de quais as reais probabilidades de transição existiam para a clínica da U.C.L.A. Portanto, a questão de se as probabilidades de transição são diferentes das que relatamos é irrelevante.

35 A classe social da área residencial do paciente foi determinada pelo seu endereço. Para essa determinação, usamos uma tabela de classes sociais de áreas de censo preparadas pelo Laboratório de Cultura Urbana, Occidental College, Los Angeles, Califórnia, maio, 1954, baseado no censo de 1950, e preparado de acordo com o procedimento descrito em Shevky, Eshref and Wendell Bell, *Social Area Analysis* (Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1955) e Shevky, Eshref and Marilyn Williams, *The Social Areas of Los Angeles: Analysis and Typology* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1949).

36 Chama-se a atenção do leitor para anota 8 deste capítulo, em que se discute a razão para usar “parâmetro” entre aspas.

37 Usamos o termo “resultados” para nos referirmos ao conjunto de eventos *matemáticos* que são possíveis quando os procedimentos de um teste estatístico, como o chi-quadrado, por exemplo, são tratados como regras gramaticais para conceber, comparar, produzir, etc., eventos no domínio matemático. Usamos o termo “descobertas” para nos referirmos ao conjunto de eventos sociológicos que são possíveis quando, sob a pressuposição de que domínios *sociológicos* e matemáticos correspondem em sua estrutura lógica, eventos sociológicos são interpretados em termos das regras de inferências estatísticas.

38 Nossas observações consideraram apenas algumas das propriedades das medidas de Markov. Obviamente, muito mais coisas poderiam ser ditas sobre os decisores e suas decisões à medida que aspectos adicionais do modelo de Markov foram avaliados.

39 W. S. Robinson, “Ecological Correlations and the Behavior of Individuals,” *American Sociological Review*, 15 (June, 1950), p. 351-357.

40 Uma discrepância de magnitude dramática entre casos ativos e “inativos” que a Clínica da U.C.L.A. relatou como “em tratamento” ocorreu no fim de um período recente de treinamento de residência, quando 60 pessoas foram transferidas de um período de residência para o próximo, enquanto que uma contagem real dos arquivos de internação mostrou que 230 casos estavam sendo relatados ao estado. A discrepância assumiu tais proporções, porque, com o fim próximo do período de residência, foi adotada uma política de relatar que equiparava os casos acumulados aos que teriam sido terminados, mas não fechados, em vários relatórios mensais.

41 A partir de materiais de aula preparados pelo Professor Charles F. Mosteller, Departamento de Estatísticas, Universidade de Harvard para Relações Sociais, 199, Primavera, 1959, No. 6, Parte II, p. 4-6.

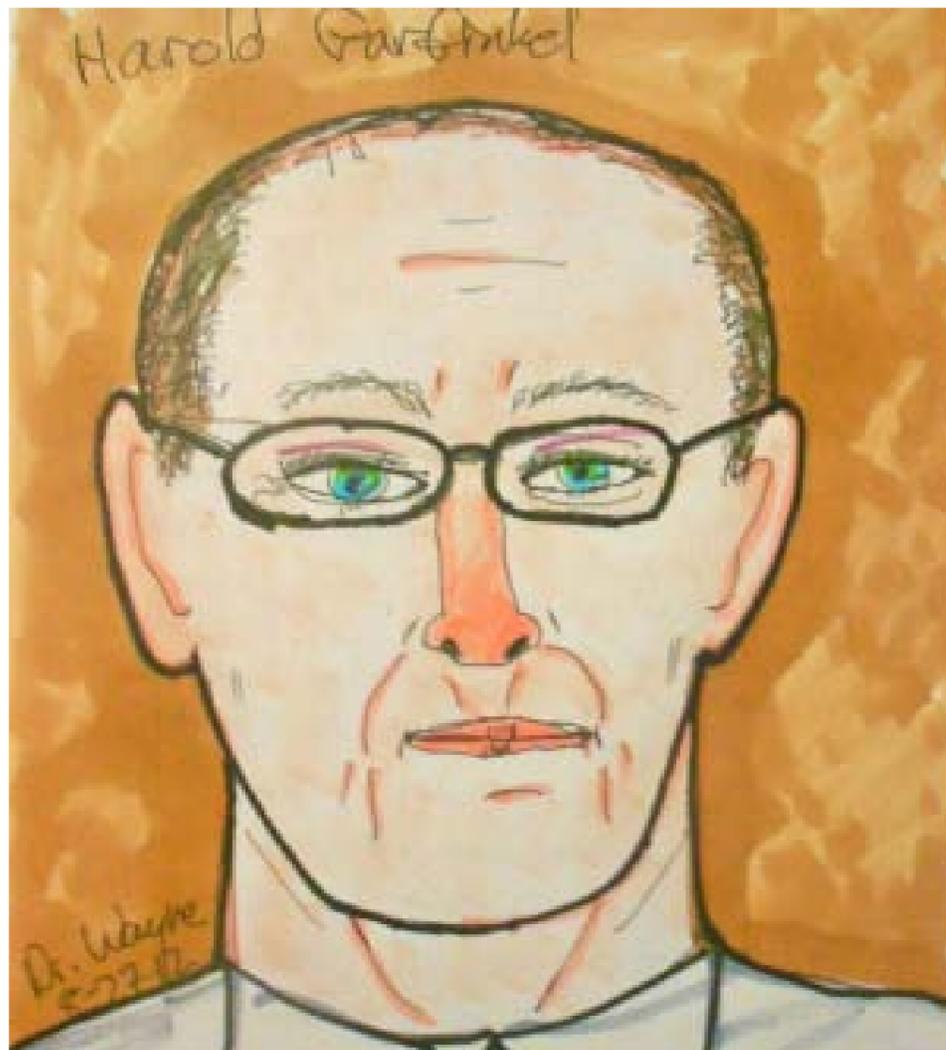
42 A. W. Kimball, “Short-cut Formulas for the exact partition of X^2 in Contingency Table’s,” *Biometrics*, 10 (Dezembro, 1954), p. 452-458.

43 Comunicação pessoal.

Imagens



Harold Garfinkel (1917 - 2011)



NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

A Revista “Teoria e Cultura” do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora é uma publicação semestral dedicada a divulgar trabalhos que versem sobre temas e resultados de pesquisas de interesse para a Sociologia, a Antropologia e a Ciência Política. Esta revista está aberta para receber artigos, ensaios, resenhas, verbetes, conforme as suas Diretrizes para Autores.

O material pode ser enviado para o e-mail teoriaecultura@gmail.com

DIRETRIZES PARA AUTORES

O MANUSCRITO DEVE SER PREPARADO COMO SEGUE:

Tipografia: O manuscrito deve ser preparado com espaçamento entre linhas simples, fonte Times New Roman ou Arial tamanho 12, paginado com margens de 3 cm à esquerda e superior e a 2cm à direita e inferior, em papel A4.

Citações: as citações diretas deverão utilizar a mesma fonte em tamanho 10, e as notas devem apresentar o mesmo tipo de letra, no tamanho 9. Não utilizar fontes nem tamanhos distintos no texto. Caso pretenda destacar alguma palavra ou parágrafo, utilize a mesma fonte em cursiva (itálico).

Título e dados do autor ou autores: O título do trabalho deverá ser redigido em negrito e com a inicial em letras maiúsculas. O nome do autor ou autores seguirá logo abaixo, indicando a instituição de origem (universidade, departamento, empresa, etc.), a especialidade e o correio eletrônico para contato. Pode se inserir dados biográficos adicionais em uma nota desde que esta não ultrapasse 60 palavras.

Resumo: O artigo deve vir acompanhado de um resumo no idioma em que está escrito (150 – 250 palavras) e sua tradução em língua estrangeira (resumo e título). Caso o artigo esteja em português, as línguas contempladas nas traduções do resumo devem ser (obrigatoriamente) o inglês e o espanhol ou, alternativamente, o francês. Se o artigo estiver em inglês utilizar-se-á, além do resumo neste idioma, as suas respectivas traduções para (obrigatoriamente) o português e (alternativamente) o espanhol ou o francês. Mas, caso o texto esteja originalmente redigido em espanhol, a tradução do resumo para o 2º e 3º idioma deverá necessariamente recorrer ao

uso do português e do inglês.

Palavras-chave: o texto deve conter entre 3 e 5 palavras-chave assim como Keywords e Palabras-clave (Motsclés), sobre o tema principal, sempre separadas, por ponto.

Texto: o texto deve possuir uma extensão entre 5.000 e 9.000 palavras para artigos e de 3.000 a 5.000 tanto para opiniões, pensatas e ensaios como para notas de investigação; e de 2.000 a 3.000 para resenhas de livros e obras acadêmicas.

Idiomas: o trabalho deve vir acompanhado de título na língua vernácula e em inglês, dados biográficos do(s) autor(es) (e que não ultrapassem 60 palavras), resumo na língua vernácula e em língua estrangeira (150 a 250 palavras), as divisões internas que se julguem necessárias (geralmente, introdução, referencial teórico, metodologia, resultados e discussão, conclusão), agradecimentos (se pertinente) e referências. Para os artigos escritos em inglês ou espanhol deve ser enviado necessariamente um resumo em português, assim como o título; palavras-chave (entre três a cinco, separadas por ponto) nas duas línguas dos resumos.

Ilustrações: as ilustrações (quadros, gráficos, esquemas, fluxogramas, organogramas, gravuras, fotogra as e outros) e tabelas deverão ser inseridas no texto. Todos devem possuir legendas – título e fonte. As tabelas devem seguir as Normas de Apresentação Tabular do IBGE. Pode se utilizar imagens coloridas, embora se deva avaliar a possibilidade de utilizá-la em formato papel, em branco e preto para que que legível no caso da edição impressa.

Abreviações e acrônimos: Deverão ser de nidos claramente no seu primeiro uso no texto.

Citações e Referências: as referências, assim como as citações, no corpo do texto, devem seguir as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas NBR 6023:2002 e NBR 10520:2002.

Notas: as notas explicativas devem ser utilizadas somente se forem indispensáveis, e deverão vir sempre como notas de rodapé, utilizando o mesmo tipo de letra deste (Times New Roman ou Arial) no tamanho 9.

GUIDELINES FOR AUTHORS

THE ARTICLE MUST BE PREPARED THIS WAY:

Typography: The article or another contribution must be prepared with simple space between the lines, Times New Roman or Arial font, 12. The borders or edges of the pages must be as follows: 3 centimeters to the left and superior (above) and 2 centimeters to the right and inferior (below).

Citations: The direct citations have to use the same font, but in another size. In this case, the correct size to use is 10. Don't use different fonts or distinctive sizes in the text. If necessary to put any highlighted part in the text, use the same font in italic.

Title and author's data: The title of the work must be written in bold and with initial letter in capital form. The author's name or the authors' names must be put below of the title, showing the author's institution (university, department or similar), the formation, mainly the specialty, as well as the e-mail to contact. It can be inserted additional biographic data in a brief note, since that don't exceed 60 words.

Abstract: The article must be accompanied of the abstract in the language that it was written (150-250 words) and its translation for a foreign language (abstract and title). If the article is in Portuguese, the abstract need to be in the same language. Moreover, the abstract must be translated to the English and Spanish and alternatively for the French. If the article is in English, the abstract need to be in the same language and mandatorily is necessary to translate it for the Portuguese and, in alternative cases, to the French or Spanish. Finally, if the text is in Spanish, the translation of the abstract has to be in English and Portuguese.

Keyword: The text must contain between 3 and 5 keywords about the main theme, always separated, like "Palavras-Chave", "Palabras clave", "Keywords" and "Mots-clés" by (ponto final).

Text: The text must have between 5.000 and 9.000 words to articles and 3.000 – 5.000 words to commentaries, essays, investigations notes and similar productions. Finally, book reviews and academic productions can have between 2.000 words and 3000 words.

Languages: The academic production must be followed of the title in the original language, author's biographic data (limited to the 60 words), abstract

in the original language and its respective translations (150-250 words), as well as the internal division that the author understands be necessary (usually introduction, theoretical supports, methodology, results, discussion, conclusion, agradecimentos, if pertinent and references). To the articles written in English or Spanish must be send a abstract in Portuguese for us, as well as title and keywords and, additionally these parts translated in two other languages.

Illustrations: The illustrations and tables must be inserted on the text. All these elements need to have subtitles, titles and fonts. The table must follow the "Tabular Presentation Rules of the IBGE. Can be used colored images, although the necessity to consider the readability to the use them in paper format, in black and white.

Abbreviations and Acronyms: These should be clearly defined in its first use in the text.

Citations and References: as well as citations in the text, must follow the guidelines of the Brazilian Association of Technical Standards NBR 6023:2002 and 10520:2002.

Notes: The notes should be used only if necessary, and should always come as footnotes, using this same font (Times New Roman or Arial) in size 9.