

Clifford Geertz. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.* Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, Vozes, 1997, 366 pp.

Fraya Frehse

Mestranda do Departamento de Antropologia – USP e bolsista FAPESP

Afirmar que Clifford Geertz é um nome conhecido na antropologia brasileira hoje é reiterar o óbvio. Já na graduação os alunos de Ciências Sociais entram em contato com os textos deste antropólogo americano, pioneiro no desenvolvimento da antropologia “interpretativa” que, em diálogo com a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur, marcou indelevelmente os rumos da disciplina a partir dos anos 70, desencadeando direta ou indiretamente o fortalecimento da chamada “antropologia pós-moderna”.

O que não é tão óbvio assim é que até o início deste ano um autor tão estudado aqui tenha tido apenas um dos seus livros traduzidos para o português – e mesmo assim, não se trata de uma tradução integral¹. Eis o que torna muito bem-vinda a edição recente e integral de *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, que o público brasileiro recebe “antes tarde do que nunca”. Afinal, temos de levar em consideração que, neste caso, o livro foi lançado no país de origem em 1983 e só chega ao Brasil, agora, passados quinze anos.

Seguindo o princípio de que “quem diz A fica forçado a dizer B” (p. 9), Geertz amplia, nos oito ensaios que compõem o livro *Conhecimento local* (e não “saber” local – como argumentaremos adiante), as proposições formuladas pela primeira vez dez anos antes, em *A interpretação das culturas*, e referentes a uma antropologia que trate os fenômenos culturais como sistemas significativos e, portanto, passíveis de interpretação. O autor sabe, em 1983, que a sua abordagem se tornou popular nas ciências sociais. Neste sentido, vale, em *Conhecimento local*, retomar as premissas teóricas e metodológicas da abordagem interpretativa no sentido de situá-las em relação aos rumos recentes do “pensamento moderno” sobre o social, cada vez menos “provinciano” e mais “pluralista”, e que abdica de teorias gerais em

favor de um conhecimento mais “contextualista, antiformalista, relativista” (p. 11). Ora, afirma Geertz, não há disciplina mais favorável a estas novas tendências do pensamento do que a antropologia, historicamente concentrada em entender perspectivas outras, formuladas pelos diversos grupos em torno das experiências destes no contexto “local” em que se situam.

É esta equação, antropologia interpretativa–pensamento moderno, que permite a Geertz reunir num mesmo livro artigos produzidos em circunstâncias diversas entre 1974 e 1982 (palestras ou conferências em faculdades de Direito, em academias de artes e ciências, em memoriais, etc.) e relativos a temáticas também distintas: os rumos recentes da teoria social (capítulo 1); a relação entre antropologia e crítica literária (capítulo 2); as dificuldades práticas envolvidas no empreendimento antropológico (capítulo 3), o senso comum (capítulo 4), a arte (capítulo 5), o poder político (capítulo 6), a vida intelectual moderna (capítulo 7) e a relação entre fato e lei (capítulo 8).

A coerência entre temáticas aparentemente tão díspares se dá pelo objetivo hermenêutico que permeia a abordagem de todas elas: “a compreensão de ‘compreensões’ diferentes da nossa” (p. 12 – “compreensão”, e não “entendimento”, como tematizaremos mais à frente). Ancorado na forma “ensaio” – ajustada à “qualidade experimental” do empreendimento (p. 13) –, Geertz formula, nos três capítulos da primeira parte de *Conhecimento local*, os fundamentos do que ele chama de “hermenêutica cultural” (p. 12). Os quatro capítulos da segunda parte, por sua vez, dedicam-se à aplicação destes fundamentos a temáticas outras, como o senso comum, a arte, o carisma e a vida intelectual “moderna”. Quanto à terceira parte da obra (o capítulo 8), um “minitratado” de três ensaios, ela na verdade realiza empiricamente o programa do antropólogo americano para uma etnografia do “pensamento moderno”.

No ensaio que abre o primeiro bloco, o autor, ao discutir a relação entre ciências sociais e humanidades atualmente, acaba por situar o seu objetivo hermenêutico de “compreensão da compreensão” frente às tendências mais gerais das humanidades e das ciências sociais hoje. O argumento é: as características atuais do pensamento social – o fim das grandes teorias, o embaralhamento dos rótulos escolásticos – têm que ver com uma mudança no próprio modo de se pensar o social hoje em dia, e que perpassa tanto

as humanidades quanto as ciências sociais. No momento em que a organização da vida social passa a ser concebida menos em termos de determinantes causais do que de símbolos (“signos, representações, *signifiants*, *Darstellungen*... a terminologia varia” – p. 36) prenes de significados a serem decifrados, cabe ao pensamento social reformular o seu instrumental conceitual, mas também a sua retórica analítica – por excelência pautada em analogias. Traçando um amplo panorama histórico do uso das analogias derivadas de atividades comuns às humanidades – o jogo, o drama, o texto – nas ciências sociais (inclusive na antropologia e, em particular, na *sua* antropologia), Geertz questiona se, frente a tantos instrumentos conceituais e retóricos semelhantes, cabe distinguir entre humanidades e ciências sociais.

Esta é a proposição, que o autor torna mais concreta no segundo capítulo, no qual aborda as semelhanças e diferenças entre a sua atividade e a de um crítico literário como Lionel Trilling. Independentemente das diferenças de foco – o antropólogo confronta as representações de outros grupos sociais com as suas, enquanto o crítico relaciona o significado de representações literárias com o comportamento cotidiano – o objetivo é um só. Trata-se de esboçar aquilo que Geertz conceitua como “história social da imaginação moral”, ou seja, o modo como a própria compreensão de nós e dos outros é influenciada pelo intercâmbio com as nossas formas culturais e com as interpretações que outros especialistas formulam a respeito de outras formas culturais (p. 17).

Partindo desta perspectiva, bastante inusitada para conceituar o empreendimento etnográfico e a crítica literária, Geertz justifica o questionamento epistemológico comum a ambas as disciplinas. Já que a avaliação de outros modos de vida – ou textos literários – se dá sempre a partir de “metacomentários” (p. 18 – interpretações de outros, especialistas ou não), a questão é como abarcar particularidades culturais e históricas sem que elas deixem de ser particulares. Segundo o autor, a solução metodológica é “traduzir”, ou seja, transferir sentidos “das intimidades de um tipo de vida para as metáforas de outro” (p. 75).

No terceiro capítulo, Geertz dedica-se a explicitar como esta “tradução” se efetiva na prática. Neste sentido, nada mais indicado do que partir do *Diário* de Malinowski, a fim de formular, logo de início, um argumento

contundente: “a questão que o diário introduz (...) não é uma questão ética (...) é epistemológica” (p. 86) e relativa à impossibilidade de se “entrar na pele” dos “nativos” (p. 19 – traduzido como “penetrar sob a pele dos nativos”). Levando em consideração que o antropólogo só consegue perceber as formas simbólicas que os “nativos” usam para perceberem, o autor preconiza que se busque a compreensão destas através de um pendular constante entre as categorias “nativas” e as que o antropólogo utiliza para realizar os seus objetivos científicos. Geertz ilustra esta perspectiva epistemológica recuperando brevemente as suas análises sobre as noções de pessoa em Java, Bali e no Marrocos: o constante oscilar entre a descrição de detalhes particulares e de estruturas globais, entre os pontos de vista individuais e as atitudes mais amplas que os permeiam, as partes e o todo – seguindo as premissas do círculo hermenêutico diltheyano². É nessa dinâmica que ganha sentido a noção de tradução enquanto metodologia para a antropologia e a crítica literária, já que nos aproxima de formas de expressão outras sem que elas se tornem nossas ou percam o seu caráter de “outras”.

Elucidados esses conceitos e procedimentos metodológicos básicos, o autor pode dedicar-se na segunda parte de *Conhecimento local* a “traduzir” temáticas que comumente desafiam as premissas antropológicas, seja pelo fato de parecerem “naturais” – a “mera verdade das coisas” (o senso comum) –, seja porque são encaradas como algo ocidental por excelência (a arte).

Novamente Geertz parte de exemplos etnográficos, desta vez relativos ao hermafroditismo e à bruxaria, a fim de demonstrar que até a lógica do senso comum varia de lugar para lugar, dependendo de como as pessoas lidam com o mundo que as envolve. Eis o porquê do argumento: o senso comum é um sistema cultural como a religião, a arte, e implica uma “ordem única, passível de ser descoberta empiricamente e formulada conceitualmente” (p. 140) através do inventário das formas que assume nos diferentes locais. Na seqüência, o autor reitera a tese, só que aplicada à arte. O capítulo “A arte como sistema cultural” parte também de exemplos etnográficos – a poesia marroquina, a pintura italiana do século XV –, a fim de demonstrar que a compreensão das formas artísticas depende da análise do contexto sociocultural mais amplo em que fazem sentido ao lado de outras formas simbólicas, como a religião, o senso comum, o direito, etc. Isso

implica assumir o fenômeno artístico como modo de pensar algo sobre o mundo em que se vive e em que se sente determinadas coisas e não outras. Eis o que faz Geertz clamar que “a definição de arte nunca é intra-estética” (p. 146).

Frente à contundência do argumento, é fácil imaginar que o autor neste artigo preconize a diversidade cultural em detrimento de qualquer possibilidade de generalização. Ora, como bom hermenêuta que é, Geertz nunca deixa de relacionar as partes com o todo e vice-versa. Vem daí o trecho final do texto: “a variedade da expressão artística é resultado da variedade de concepções que os seres humanos têm sobre como são e funcionam as coisas. Na realidade, são uma única variedade” (p. 181).

No sexto capítulo o antropólogo americano de novo se utiliza da “tradução” – só que para abordar antropologicamente a noção de carisma. De fato, trata-se de “restaurar a genealogia e o conteúdo político” da categoria comparando três monarquias bastante distintas: a Inglaterra protestante do século XVI, Java hindu do século XIV e o Marrocos islâmico dos séculos XVIII e XIX. O enormes intervalos temporais abarcados em cada um dos exemplos corre o risco de diluir as especificidades históricas dos diversos contextos evocados. Geertz concorda que se trata de uma “justaposição excêntrica” (p. 25), mas que lhe serve para interpretar antropologicamente o que une toda esta diversidade: o caráter simbólico da dominação política (p. 187). A figura do carismático ganha sentido a partir da relação que mantém com a simbologia que delimita os centros do poder. Equacionando a questão nesses termos, Geertz desloca a discussão sobre o carisma do plano puramente psicológico ou sociológico para o dos fenômenos culturais e, portanto, históricos que envolvem os indivíduos e nutrem as concepções de dominação e poder destes. Assim, leva a que se pense a própria política ocidental como imbuída de um simbolismo que lhe dá sentido e define até mesmo a sua natureza.

O sétimo capítulo, último da segunda parte do livro, configura um bloco com os três ensaios da terceira parte. A partir de agora o assunto é o “pensamento moderno”, que o autor aborda no intuito de avaliar a abrangência do seu modelo de análise – pautado em comparações amplas com outros tempos e espaços – para o estudo da nossa própria sociedade (p. 25). Em “Como pensamos atualmente: Por uma etnografia do pensamento moder-

no” (traduzido imprecisamente por “Como pensamos hoje: A caminho de uma etnografia do pensamento moderno”), Geertz retoma a questão de “como indivíduos de uma cultura são capazes de penetrar o pensamento de indivíduos que pertencem a outra” (p. 223), a fim de esboçar as bases de uma “etnografia do pensamento” concentrada não em inventariar as diferenças, e sim em tomá-las como parâmetros elucidativos para a compreensão antropológica desta mesma diversidade – sobretudo no que diz respeito ao plural “pensamento moderno”. Para tanto, é fundamental conceber o pensamento como “*choses sociales*” (p. 228) passível de interpretação – portanto, como objeto que engloba o próprio antropólogo que o estuda: “agora somos todos nativos”³. Neste sentido, as várias áreas de conhecimento são “modos de estar no mundo” que, pautados em formas simbólicas próprias dialogam com este mesmo mundo. E eis que nos vemos lançados de volta à argumentação já comum a outros capítulos do livro: o conhecimento precisa ser contextualizado. Fazer “etnografia do pensamento” é compreender o contexto no qual fazem sentido os “modos de estar” incorporados nas diversas disciplinas acadêmicas.

Com base nessas considerações de cunho teórico-metodológico, Geertz pode propor-se, no último capítulo do livro, a pôr em prática o seu “programa” de “considerar pensamentos como *choses sociales*” (p. 28). No caso, relaciona uma determinada disciplina da “vida da mente”, o direito, com o mundo no qual a sua lógica faz sentido. Isso implica debruçar-se sobre a clássica temática da relação entre fato e lei, entre o *ser* e o *dever-ser*, e que é comum também a outras áreas do conhecimento. O autor parte desta equação para primeiramente demonstrar que o direito é uma maneira de imaginar o mundo em meio a outras, como a arte, o senso comum etc. Só que aqui se trata de uma representação normativa, pautada numa determinada maneira de imaginar como *devam ser* as coisas (a lei) e como elas *são* (o fato), desenvolvendo um “sentido de justiça” (p. 260) que é sempre específico, “local”, em dependência de como se relacionam fato e lei nos diferentes contextos culturais.

Formular a questão nesses termos permite a Geertz aplicar novamente a sua metodologia de “tradução cultural”. No caso, compara a relação fato/lei no contexto anglo-americano com o modo como aparece em outras tradições (a islâmica, a índica e a malaio-indonésia). Eis o que leva o autor a

concluir que, tal como a ciência, a religião, a arte e a antropologia, o direito também é um “conhecimento local”, a ser analisado e até pensado – seja por juristas, seja por antropólogos – a partir do modo como se relaciona com a vida social que ele constrói. E isso sobretudo num contexto como o atual, em que culturas e sentidos de justiça vários convivem lado a lado, configurando o que Geertz chama de “pluralismo jurídico” (p. 331).

A segurança com que Geertz aplica às mais variadas temáticas o instrumental conceitual elaborado na primeira parte do livro atesta que, no momento da publicação dos ensaios, a sua antropologia interpretativa é mais do que uma “linha de pensamento”. E isso por mais que o autor fale do “caráter experimental do empreendimento”. Trata-se, a meu ver, de um modelo sólido de análise antropológica pautado naquilo que o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, parodiando Paul Ricoeur, chama de “enxerto (*la greffe*) hermenêutico na Antropologia”⁴.

Precisamente pela grandiosidade e complexidade da obra enfim traduzida, faz-se a meu ver necessário apontar para alguns deslizos de tradução na edição brasileira, dados possivelmente pela ausência de revisão técnica. Por um lado, deturpam-se certos vocábulos da língua inglesa: “velho oeste” se transforma em “oeste selvagem” (p. 98), “Instituto de Estudos Avançados” vira “Instituto de Estudos Superiores” (p. 238), “senso comum” às vezes se confunde com “bom senso” (capítulo 4). Além disso, a menção aos dados biográficos de Geertz na orelha do livro é equivocada: no momento da publicação, o autor é, na verdade, professor de Ciências Sociais da *cátedra* Harold F. Linder no Instituto de Estudos Avançados de Princeton, e não *o próprio* “Harold Linder, professor de Ciências Sociais no Institute for Advanced Study [o certo seria “Studies”], Princeton, New Jersey”.

Por outro lado, fica a meu ver difícil às vezes distinguir noções básicas do léxico antropológico. Por exemplo, “noção de pessoa” é traduzida como “conceito de personalidade” (capítulo 3); os azande transformam-se em “azandianos” que vivem em “Azande” (capítulo 4); “signo” aparece como “sinal” e “significante”, como “indicador” (especialmente capítulo 5). Além disso, há equívocos quanto a categorias básicas do próprio modelo teórico geertziano. No caso, cabe mencionar, entre outras, imprecisões no título (*O saber local*), mas também na frase que sintetiza o tema dos oito ensaios

(“entender como ‘*entendemos entendimentos*’ diferentes do nosso” – p. 12). A noção de “understanding”, do original inglês, pode ser traduzida para o português tanto como “entendimento” (uma alusão à tradição racionalista kantiana e, posteriormente, diltheyana voltada para a formulação de explicações objetivas) quanto como “compreensão” (termo que se refere à hermenêutica heideggeriana e gadameriana, mais preocupada com a questão da subjetividade). Ora, em seu livro Geertz aborda as bases epistemológicas e metodológicas de uma antropologia que, pautada precisamente na hermenêutica gadameriana e ricoeuriana, preconiza que o *conhecimento* (e não o vago e pouco sistematizado “saber”) se construa a partir da *compreensão* (e não do “entendimento”) de significados localizados, próprios dos contextos culturais em que são produzidos.

Menos do que detalhar aqui todos os equívocos de tradução presentes no texto, cabe apenas alertar para esta dificuldade, a fim de que ela seja contornada na próxima edição brasileira de *Local Knowledge*. Assim será possível aproximar-se mais ainda da noção de tradução que Geertz preconiza ao longo de todo o livro: “a captura dos (...) pontos de vista [do autor] em ‘nosso’ vocabulário” (p 20)...

Notas

- 1 *A interpretação das culturas*, lançado nos Estados Unidos em 1973, teve a sua primeira edição brasileira em 1978. Só que dos quinze ensaios escritos entre fins da década de 1950 e início dos anos 70, apenas nove figuram na edição da editora Guanabara Koogan.
- 2 O filósofo alemão Wilhelm Dilthey forneceu no século XIX substantiva contribuição à filosofia hermenêutica, ao pregar, através da imagem do “círculo hermenêutico”, que o significado do todo se dá com base nos elementos que o compõem, mas que, ao mesmo tempo, só se compreende cada uma das partes tomando como referência o todo. Ver W. Dilthey, “The Development of Hermeneutics”, in H.P. Rickman (org.), *Dilthey: Selected Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 247-63.
- 3 Ver Roberto Cardoso de Oliveira, “Tempo e tradição: Interpretando a antropologia”, in Roberto Cardoso de Oliveira, *Sobre o pensamento antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988, p. 13-48, esp. p. 20-1.
- 4 Ver Roberto Cardoso de Oliveira, “A categoria de (des)ordem e a pós-modernidade da Antropologia”, in Roberto Cardoso de Oliveira, *op. cit.*, p. 102.