

Celso Azzan Júnior

Antropologia e Hermenêutica

Explicação e Compreensão nas Antropologias  
de Lévi-Strauss e Geertz

Dissertação de mestrado  
apresentada ao Departamento de  
Antropologia do Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas  
da Universidade Estadual de  
Campinas.

Exemplar da dissertação  
defendida e aprovada pela  
Comissão Julgadora em  
27/08/1991.

Roberto Cardoso de Oliveira, 1928-  
Orientador

UNICAMP

BC
CANADA Ag 91a
EX
14582
308/91
<input checked="" type="checkbox"/> (X)
6.8.000,00
26/09/91

1-00017043-5

# Índice

**Prefácio** p.3

**Capítulo 1** p.7

*Antropologia Estrutural e Antropologia Interpretativa como projeções de séries paradigmáticas cujos termos, a princípio, se excluem. Complementaridade entre Explicação e Compreensão. Contextualizando Lévi-Strauss e Geertz, suas antropologias, suas autorias, em relação ao quadro mais amplo da disciplina. O que pode resultar para a disciplina.*

**Capítulo 2** p.55

*A Antropologia Explicativa de Lévi-Strauss. Signo e Frase. Estrutura, Comunicação. Estruturalismo supera o Formalismo, Reintegração do Conteúdo na Forma. Semântica na Análise Estrutural. O Sentido está presente na Estrutura, e não lhe fere a sistematicidade.*

**Capítulo 3** p.111

*A Antropologia Compreensiva de Geertz. Aspectos gerais. Análise Semiótica e Círculo Hermenêutico. Introdução à Noção de Texto. Interpretação, Descrição.*

**Capítulo 4** p.149

*Geertz e seu caminho para uma Hermenêutica. Objetividade da Inter-subjetividade. Autoria no Texto Antropológico. Crítica ao Objetivismo e ao Subjetivismo. Validade, Uso, e Sentido das Analogias.*

**Capítulo 5** p.191

*Concluindo sobre algumas questões: Teorias do Significado e Teoria da Ação. Interpretação e Ato, Interpretar é Agir, mais que constatar. Lévi-Strauss, Explicação, Significação. Geertz, Compreensão, Ação, Hermenêutica. Explicação e Compreensão na Disciplina, o que essa dialética quer dizer para ela, hoje.*

**Bibliografia** p.246

## Prefácio

Esta dissertação é o resultado de um envolvimento que já dura alguns anos. Desde o início de minha graduação tenho me dedicado a uma leitura mais atenta da obra de Claude Lévi-Strauss e de Clifford Geertz. Dentre tantos autores que me foram apresentados, quando cursava meu bacharelado em ciências sociais, estes, de um modo especial, cativaram minha curiosidade intelectual.

No segundo ano de graduação dei início a uma pesquisa que, em seus primeiros movimentos, já apontava os caminhos que as preocupações intelectuais nascentes seguiriam depois. Com os professores Luiz Eduardo Soares e Antônio Augusto Arantes, meus orientadores então, comecei a trabalhar uma pesquisa sobre o espaço da *interpretação* na antropologia estrutural de Lévi-Strauss, e de uma eventual *determinação estrutural* na antropologia interpretativa de Geertz. É principalmente a Luiz Eduardo a quem devo a inspiração de empreender esse estudo, posto que ela nasceu em um curso ministrado por ele.

Já no mestrado, quando concluía meus créditos em disciplinas, e me propunha a tarefa de elaborar um projeto de pesquisa, tive a oportunidade de frequentar dois cursos ministrados pelo professor Roberto Cardoso de Oliveira. Eles versavam sobre epistemologia da antropologia, e sobre "*O Estudo Multi e Interdisciplinar das Ciências*". As

questões cotejadas pelos cursos se prestavam de modo exemplar a minhas reflexões, e prossegui, então, meus estudos tendo o professor Roberto já como um interlocutor especial.

Desde então tenho trabalhado, com sua orientação, uma pesquisa sobre as relações entre antropologia e hermenêutica, tomando como base para discussão as antropologias de Lévi-Strauss e Geertz. A marca deste período, tão produtivo quanto gratificante para mim, foi uma convivência intelectual extremamente fértil, e um grande respeito pessoal, hoje traduzido em amizade. Por esse respeito, por essa amizade, pelo incentivo, e pela orientação sempre segura e aberta, agradeço a Roberto de modo especial, esperando ter oferecido a ele algo em troca.

Devo agradecer, aqui, também aos professores Carlos Brandão e Guillermo R. Ruben, que constituíram a banca de minha *qualificação*, e que muitas sugestões importantes fizeram para o prosseguimento deste trabalho. Muitas delas se fazem presentes nesta dissertação.

Igualmente, não posso esquecer de mencionar a ajuda financeira com que contei durante a maior parte do período do mestrado. Devo agradecer à CAPES, à FAPESP, à Pró-reitoria de Pós-graduação/Unicamp, e à FAEP/Unicamp, a confiança depositada em meu trabalho, e as bolsas a mim concedidas, no período de 1987 a 1991.

Agradeço, também, a todos os que, de uma forma ou de outra, colaboraram com meu trabalho, seja intelectualmente, seja burocraticamente, e que não estão aqui citados nominalmente. A todos os colegas e professores, e a todos os amigos que discutiram comigo questões de meus estudos, agradeço as sugestões. E agradeço também a todos os funcionários das secretarias, departamentos, e biblioteca do IFCH, na Unicamp, que me atenderam sempre muito prestativamente, quando precisei. Sem sua colaboração simpática, a vida na universidade se tornaria, com certeza, um tanto mais árida.

Por fim, cabe dizer que a dissertação que se segue não é apenas o resultado final de um trabalho que já dura algum tempo. Mais correto seria dizer que ele encerra uma etapa, mas inaugura outra. E, assim, como todo *início*, talvez este trabalho também peque por inspirar muitas questões, e menos respostas...

\*\*\*

C. A. Jr.  
Campinas, junho de 1971.

Quem há de dizer das linhas  
que as ondas arrem e não arrem?  
Quem há de dizer das flâmulas,  
lágrimas acesas, tantas lâmpadas,  
milagres, passando rápidas?  
Diga você, já que se sabe  
que nem tudo na água é margem,  
nem tudo é motivo de escândalo,  
nem tudo me diz eu te amo,  
nem tudo na terra é miragem.

Sígnos, sonhos, sombras, imagens,  
ninguém nunca vai saber  
quantas mensagens nos trazem

Sigilo de Fonte.  
Leminski

## Capítulo 1

*Antropologia Estrutural e Antropologia Interpretativa como projeções de séries paradigmáticas cujos termos, a princípio, se excluem. Complementaridade entre Explicação e Compreensão. Contextualizando Levi-Strauss e Geertz, suas antropologias, suas autorias, em relação ao quadro mais amplo da disciplina. O que pode resultar para a disciplina.*

O objetivo que me coloco para esta dissertação é estabelecer uma comparação básica entre as antropologias de dois autores muito importantes para a disciplina. Claude Lévi-Strauss e Clifford Geertz são, hoje, nomes que remetem a concepções próprias de antropologias consideradas muitas vezes como *antagônicas*.

Procurarei trabalhar aqui as semelhanças e as diferenças entre essas duas antropologias segundo uma preocupação inicial. Toda disciplina pratica um tipo específico de conhecimento. Queremos saber que conhecimento a antropologia estrutural e a interpretativa<sup>1</sup> praticam, e qual a relação que mantêm para com o quadro mais amplo da disciplina. Que tipos de conhecimento são esses?

Responder a questões como essas, invariavelmente, leva a outras. Uma vez sabidos, esses tipos de conhecimento praticados pelas antropologias suscitam novas questões. Por exemplo, acerca de sua adequação relativamente às metas perseguidas. Acerca de sua coerência teórica, de seu desenvolvimento. Acerca do questionamento epistemológico inevitavelmente decorrente da percepção de que essas antropologias se constituem em *meta-teorias*, apropriações de teorias nascidas noutro lugar, respondendo a indagações de outras disciplinas não necessariamente envolvidas com o contato com o *Outro*, no campo.

---

<sup>1</sup>Tal como são chamadas por Lévi-Strauss e Geertz, respectivamente seus autores.

Mas, afinal, qual a diferença básica existente entre elas, e que, por si só, justifica uma curiosidade acadêmica ávida por contextualizá-las no quadro mais amplo da disciplina? Muitas podem ser as opiniões a respeito dessa diferença. No entanto, a preocupação primeira deste trabalho refere-se à diferença entre as perspectivas metodológicas envolvidas pela seguinte oposição: enquanto pode-se notar ser a antropologia estrutural uma abordagem de caráter *objetivista*, percebe-se também que, ao menos na formulação de seus princípios, a antropologia interpretativa parece recorrer a uma perspectiva *inter-subjetivista*.

Pode-se, então, mapear de uma maneira mais bem formulada essa relação a que foi feita referência. A relação entre *objetividade* e *inter-subjetividade* expressa uma relação já trabalhada pela epistemologia. Poder-se-ia dizer que já é uma oposição clássica, tanto quanto já é, transposta para outros termos, ainda que referente à mesma realidade, a oposição entre *explicação* e *compreensão*.

Muitas outras oposições podem ser arroladas juntamente a essas. *Sintaxe* e *semântica*, *signo* e *símbolo*, os exemplos iriam longe. Entretanto, como tais termos são partilhados por muitas teorias --- e meta-teorias --- diferentes, tornam-se termos polissêmicos, cujos conteúdos diferem com certa frequência. A confusão daí decorrente é tão inevitável, quanto indesejável.

Para ordenar essa confusão, a oposição já referida será tratada segundo dois eixos principais: *objetividade e inter-subjetividade, explicação e compreensão*. A remetência a outros pares de oposição, igualmente presentes na relação entre as duas antropologias, é tão inevitável que seria inútil tentar escapar a eles. Serão, contudo, referidos, lembrados, quando a alusão a eles se fizer necessária, apenas a título ilustrativo.

Certos desenvolvimentos dessas relações cotejadas por este trabalho, no entanto, se estendem das conclusões assumidas em nome delas. Será, por exemplo, impossível referir a oposição *explicação-compreensão* sem discorrer já de dentro de uma perspectiva hermenêutica. Deve-se, também, estar atento ao fato de que o desenvolvimento de um argumento leva a um aprofundamento da análise, e à conseqüente busca por encadeamentos de conceitos relacionados. Toda vez, portanto, que se fizer necessária a busca por conceitos retirados de uma perspectiva cuja nomenclatura conflite com a que se toma aqui, explicitarei essa diferença. A confusão, afinal, gera muitos sentidos. Cujas abundância ofusca a razão.

Minha perspectiva de trabalho será facilmente identificada. É basicamente a Ricoeur a quem devo os conceitos que uso, e as conclusões --- ao menos algumas --- a que chego. Classificar as antropologias que tomamos como *explicativa* ou *compreensiva* só será possível, entretanto,

depois de apresentar delas algumas características gerais, e justapô-las ao quadro apresentado por Ricoeur, numa classificação sua para essa oposição. As perspectivas deste trabalho se tornarão mais claras, então.

\*\*\*

A relação entre as antropologias, segundo as questões pertinentes ao quadro geral epistemológico esboçado aqui, ainda está bem pouco desenvolvida. Compreendê-la, necessariamente, requer compreender a *positividade* de cada uma das antropologias em questão.<sup>2</sup> Dai nasce sua relação.

Uma leitura breve de Geertz nos mostra que ele justifica o caráter geral de seu trabalho referindo sua *demarcação* teórica a uma inspiração emprestada à Semiótica --- são mesmo diversos os momentos em que ele chama suas análises de semióticas! --- e, ao mesmo tempo, apela a uma *Hermenêutica*. Talvez seja daí que ele tenha recuperado a concepção de que (19), o sentido é sempre um sentido-para e, portanto (20), compreendê-lo é compreender aquele para quem o sentido se faz.<sup>3</sup> A concepção de cultura como texto também

<sup>2</sup>Ao contrário de Lévi-Strauss, para quem a relação entre os termos, num sistema, determina seu caráter geral; já postulamos aqui que não há relação se não houver termos, e que, *em si mesmos*, eles já portam um sentido, um valor. A esse sentido, a esse valor, intrínsecos à individualidade de cada termo, de cada elemento isolado, é dado o nome de *positividade*.

<sup>3</sup>De fato, parece que aqui temos uma dupla inspiração. (19) Que o sentido seja sempre um sentido-para remete-nos a uma Semiótica, teoria que toma a situação de uso dos signos como a referência fundamental para a determinação de seu significado. Assim, o sentido é sentido para o sujeito que usa a linguagem, que emprega os signos. *O sentido-para-ele é o sentido do signo!* (20) Por outro lado, se *compreender o sentido é compreender aquele para quem está o sentido*, a compreensão é um fenômeno que ocorre como contrapartida da vida; compreender o sentido é compreender a vida! Ten-se, pois, que essa

é uma apropriação à hermenêutica. Assim, a cultura pode ser lida, seus sentidos podem ser lidos, numa leitura de segunda-mão, por sobre os ombros.<sup>4</sup> A leitura de uma leitura.

Ler uma leitura, compreendê-la, pressupõe que um campo semântico seja partilhado.<sup>5</sup> Nesse exercício de partilha, o intérprete precisa compreender já dentro do universo significativo do *Outro*. Fazendo isso, compreenderá seu ponto de vista. No entanto, o intérprete não pode esquecer que, ele próprio, é um ponto de vista possível para esse mesmo campo semântico. Portanto, a interpretação que fará não está acima da de seu interpretado. Ao contrário, concorre com ela. Tanto é influenciada por ela, quanto a influencia.

A "Teia de Significados" a que Geertz faz referência quando teoriza na introdução a *The Interpretation of Cultures*, pode ter algo a dever a estas concepções. É esse complexo jogo de interpretações e contra-interpretações, possíveis porque intérprete e interpretado comungam os mesmos mundos de sentido, que produz tal "teia". Em momentos como esse Geertz introduz seu conceito de

---

dúpla inspiração pode ser tão verdadeira quanto frutífera. Cabe, no entanto, pesquisar se essa fórmula duplamente inspirada é, de fato, presente no trabalho de Geertz.

<sup>4</sup>Confira, a título ilustrativo, a introdução e o texto sobre a 'briga de galos' balinesa. The Interpretation of Cultures

<sup>5</sup>Em "Estruturalismo e Hermenêutica", primeira parte de O Conflito das Interpretações, Ricoeur desenvolve este tema, da partilha de um campo semântico como pressuposto compreensivo da comunicação.

Semiótica, embora, realmente, o conceito de Hermenêutica, só depois usado, é que pareceria mais adequado.

Geertz se inspira em Weber, no entanto, quando justifica a base de seu trabalho "semiótico". Os pressupostos do sentido a ser interpretado remetem, inexoravelmente, à indagação --- também claramente hermenêutica --- da origem do sentido. De que atividade, afinal, ele provém, posto que não é previamente dado? Weber sugere uma resposta, reformulada para Geertz. Se para ambos a ação social é a base do sentido, *para Weber essa ação guarda uma racionalidade que produz sentido, enquanto para Geertz a ação tem um sentido e é isso que a faz racional!* Para Geertz a ação social é o pressuposto do sentido, seu lugar. Não há sentido sem ação. Veremos depois que essa também é uma concepção hermenêutica.

Como já deve ter sido notado, o pressuposto mais importante é de que o elemento racional está sujeito ao sentido. Ao contrário de Weber, e talvez aí esteja uma real originalidade do pensamento de Geertz, é o sentido que proporciona um entendimento sobre o mundo, e a racionalidade é apenas uma expressão desse entendimento. A racionalidade, também ela, está mesmo inserida dentro de um ponto de vista. Assim, só há racionalidade se houver sentido. A racionalidade, segundo os pressupostos de Geertz, também é *uma racionalidade-para.*

Mas, se Geertz trabalha o sentido enquanto manifestação da vida social, própria à atividade dos sujeitos, que interagem exatamente em função dele; Lévi-Strauss tenta explicar, através do método estrutural, o que se poderia chamar de a "infra-estrutura" do processo de significação. Uma realidade subjacente ao sentido, propriamente dito.

Simplificadamente, queremos dizer que ele se propôs a estudar a sintaxe daquilo que produz sentido --- como a ação social --- e não --- ao menos não precipuamente --- sua semântica. Podemos vislumbrar já aqui uma contraposição entre alguns pressupostos teóricos de nossos dois autores. Para que eles cheguem aos resultados que almejam, e que em grande parte são antagônicos, partem de pressupostos teóricos e metodológicos auto-excludentes. Desse modo, se Lévi-Strauss supõe que a significação é o produto das relações dos termos entre si, num sistema, se supõe que o acesso a essa significação se dá através de um código, regulador de tais relações, e que deve, portanto, ser decodificado; supõe também que a relação que interessa desvendar situa-se entre identidades abstratas de fenômenos similares. No entanto, para Geertz, o interesse não está na relação dos termos, nem no sistema, mas no próprio termo enquanto individualidade. Seu pressuposto mais importante é o de que --- como o que importa é a leitura e o sentido --- a cultura não se resolve numa estrutura, e assim não

interessa saber o código e sim a escritura, o texto. Este deve ser lido e não decodificado. Nele Geertz busca "relações sistemáticas entre fenômenos diversos". Não há código que regule essas relações aqui, somente significações.

A interpretação científica, sabemos, ganha legitimidade na medida em que pode explicar um número considerável de fenômenos através do estabelecimento de uma regularidade. Nesse sentido a existência dessa regularidade importa mais do que a consciência de para quê ela aponta, com suas generalizações. Abstrata e genericamente temos aqui a essência da atitude da ciência. Contudo, de que modo Lévi-Strauss apropria-se desse tipo de procedimento científico? E Geertz, para quem, em princípio, a generalização está excluída?

Para Lévi-Strauss a antropologia, inspirada em modelos oriundos da linguística (estrutural) e, em certa medida, das ciências naturais, generaliza através da diversidade dos fatos, articulada em modelos, exprimindo um grupo de transformações. Estes fatos são manifestações de uma realidade determinante, mas que permanece oculta. Assim, os casos, em sua regularidade estatisticamente apreendida, demonstram algo daquilo que os determina. Se uma manifestação não pode demonstrar nada além de si mesma -- por dedução, embora possa por indução -- pode-se, ao contrário, de uma série de manifestações, deduzir uma

estrutura ordenadora. Inspirado por modelos dedutivos, Lévi-Strauss generaliza através da diversidade dos casos.

E quanto a Geertz? Como não lhe interessa encontrar essa realidade determinante subjacente --- aliás, existirá, nessa perspectiva? --- o modelo dedutivo está descartado. Desse modo, sua antropologia "generaliza dentro dos casos". O que significa simplesmente um modo de particularizar o objeto por meio de um processo de caracterização de sua diferença para com os demais.

O que se generaliza, portanto, não é uma regularidade, mas um conjunto de diferenças, e por isso mesmo tal generalização acaba por particularizar o objeto. É também interessante notar que o princípio seguido, neste caso, é o da indução, pois esse processo consiste no estabelecimento de uma verdade a partir de dados singulares, não representativos de qualquer generalidade. Ou seja, representam apenas sua própria significação. Não remetem a uma estrutura, ou a um código.

Os elementos que servem como pressupostos para as duas antropologias se auto-excluem já desde suas raízes. O princípio da dedução exclui o da indução, e vice-versa. Estrito senso, a sintaxe exclui a semântica, e vice-versa, pois são domínios separados. A generalização exclui a particularização e vice-versa. É a própria particularização

exclui a regularidade, por meio da qual se tem acesso à estrutura. Esta, por sua vez, exclui a possibilidade de haver algo não estruturado. Estes pressupostos, portanto, são imiscíveis. Tipos puros para referir realidades metodologicamente separadas, estes pressupostos de trabalho ocupam espaços explicativos não cotejados (ao menos não na definição formal) por seus opostos.

Tomemos como exemplo o par dedução/indução. Já dissemos que eles apontam para lugares diferentes. A dedução é um procedimento conclusivo lógico clássico. A indução não. Assim, para entender a imiscibilidade desses dois princípios é necessário recorrer à lógica para definir a especificidade de uma em relação à outra. A dedução só é possível como procedimento lógico --- através de silogismos, por exemplo --- pois supõe a construção de regras que levam a uma redundância, fora da qual toda conclusão é impossível, ou imprecisa. A indução, ao contrário, como procedimento que consiste em, de fatos singulares remontar a uma proposição genérica, é uma conclusão não lógica. Por isso a indução leva a uma conclusão que não é nem precisa, nem redundante, porque não permite nenhum tipo de previsibilidade. Note-se que o que garante a imiscibilidade é um procedimento lógico num caso, intuitivo no outro.

Redundante num caso, aberto no outro. Previsível num caso, imprevisível no outro.<sup>6</sup>

Essa imiscibilidade, embora não muito aparente à primeira vista, também caracteriza a relação entre sintaxe e semântica. Embora a semântica seja, num certo sentido, decorrente da sintaxe --- porque, afinal, pode-se argumentar que só pode haver sentido havendo código --- o que caracteriza uma, exclui a outra. Se a sintaxe estuda a disposição lógica dos elementos significativos e as combinações possíveis entre eles, para a produção de um significado possível para um sistema, a semântica estuda sempre um sentido "sobredeterminado",<sup>7</sup> que se constitui na proporção de um *acréscimo de significado* àquele definido

<sup>6</sup>Quanto ao que propomos no caso do par dedução/indução tomamos de empréstimo as considerações semióticas de Umberto Eco contidas em O Signo, especificamente no cap. "Os Problemas Filosóficos do Signo", item 4.3.2: "A Primeira Aparição do Referente, O Conceito de Signo Como Coisa", pp. 113 a 121. Nesse texto Eco classifica Dedução, Indução, e Abdução, do seguinte modo. Resumidamente, numa dedução a característica principal é que a premissa já contém em si as conclusões a que se chegará com certeza, o que é signo delas. Na indução ocorre o inverso, as premissas são tomadas como signo do que se pretende concluir, mas cuja comprovação ainda falta, cuja verdade só pode ser constatada depois de uma verificação. Um caso diverso é o da abdução, aqui torna-se hipótese uma conexão precedente, uma relação de causa e efeito também não comprovada. Assim, temos:

*Dedução* - Conclusão é signo da premissa. A premissa significa a conclusão

*Indução* - Premissa é signo da conclusão. A conclusão é tomada como significativa da premissa.

*Abdução* - Relação entre premissa e conclusão é sintomática (causa-efeito). A conclusão é tomada como efeito da premissa, que é causa.

Devemos também citar A História da Lógica, de Boll e Reinhart, especificamente o cap. VII "Arrolamentos e Previsões", donde retiramos algumas conclusões.

<sup>7</sup>O termo é tomado a Ricoeur. "Estruturalismo e Hermenêutica", O Conflito das Interpretações, 1ª parte. Mas "Sentido Sobredeterminado" também é, por sua vez, tomado por Ricoeur a Gadamer. Sobre a concepção gadameriana da sobredeterminação do sentido ver "A Crítica de Gadamer à Estética Moderna e à Consciência Histórica" e "A Hermenêutica Dialética de Gadamer", in Palmer, R., Hermenêutica.

pelo código, cuja razão se encontra fora dele. Neste caso, o que garante a imiscibilidade das duas categorias é a codificação, ou não, da possibilidade do sentido. Mais propriamente, a imiscibilidade está entre um significado que pode ser determinado pela grade lógica, e um sentido virtual, cuja existência e valor escapam a qualquer determinação. Esta oposição, grosso modo, é a mesma que separa a estrutura da história, tomando-se a primeira como um sistema fechado e a segunda como uma série de eventos e casualidades mais ou menos caóticas que quebram a ordem do sistema. Por assim dizer, é a imiscibilidade que se observa entre a *estática* e a *dinâmica*.

Mas o que realmente importa é o efeito paradigmático que esses elementos teóricos proporcionam. Assim, o par dedução/indução estabelece uma série paradigmática que se resolve em outras oposições como: Redundante (que sempre é um sentido pré-dado, e, portanto, fechado) e aberto; lógico e indutivo; previsível e imprevisível; preciso e impreciso; conclusivo e não conclusivo, etc. Do mesmo modo, a relação entre sintaxe e semântica se repete: é a relação entre significado (do signo) e sentido (da frase); codificado e livre de codificação; certo e virtual; sentido estrutural e sentido sobredeterminado; estrutura e história, ordem e desordem, etc. Estes são pontos importantes a serem lembrados porque as duas antropologias em questão podem se constituir em não muito mais que projeções, longas,

complexas, específicas para um campo discursivo disciplinar, dessas séries paradigmáticas.<sup>2</sup>

Evidentemente, dizer que a antropologia estrutural e a interpretativa são projeções, ainda que longas, complexas, das séries paradigmáticas, é lhes reduzir drasticamente sua positividade. O que nos interessa para este trabalho é compreender como essas duas antropologias se apropriam de tais séries, incorporando-as metodologicamente, e o que isso implica para o tema do conhecimento praticado por elas. Interessa-nos saber como tais séries interferem na transformação, operada pelas antropologias, da realidade em conhecimento.

Se Geertz parte da pressuposição de que é na parte e não no todo que reside o caráter diferenciador para análise, pois que se preocupa com a positividade, e se Lévi-Strauss encadeia sua antropologia segundo um pressuposto contrário, pois aí é o todo que possibilita a relação entre as partes, os desenvolvimentos dados às antropologias se assemelharão a séries paradigmáticas em que os pares mantenham o mesmo tipo de relação existente entre os elementos do par matriz: Parte/Todo, neste caso. Desse modo figuram, de um lado, "relações sistemáticas entre fenômenos diversos", e de

---

<sup>2</sup>É nesse sentido também que as definiaos como *meta-teorias*.

outro, "identidades abstratas entre fenômenos similares",<sup>9</sup> de um lado a leitura, do outro a decodificação, etc. O interessante a se notar aqui é que as duas séries envolvidas relaciona-se entre si de modo a se completarem. De fato, haverá *texto sem código, ou estrutura sem termos?*<sup>10</sup>

Tomemos agora o par Intuição/Método. Nota-se facilmente que o procedimento intuitivo deve-se contrapor a um outro procedimento, este metodológico. Ambos constituem um par de elementos que se relacionam por exclusão, e que constituem séries paradigmáticas. Esse par, como vemos, se faz presente na relação entre a antropologia interpretativa e a estrutural, informando seus procedimentos analíticos. Assim, se é a razão que desempenha papel principal para a

<sup>9</sup>As duas expressões são usadas por Geertz na Introdução a The Interpretation of Cultures, para relacionar os procedimentos teóricos, respectivamente de sua antropologia interpretativa e da antropologia estrutural, no que tange à análise cultural.

<sup>10</sup>Nas análises de nossos autores, no que concerne à conceptualização do *cérebro humano*, por exemplo. Onde Lévi-Strauss vê um cérebro naturalizado, Geertz o enxerga como produto da cultura. Sa, contudo, levarmos adiante nossa suposição de que as antropologias se expressam ao modo de séries paradigmáticas, notaremos que o cérebro não é *especialmente* apropriado a esta ou àquela análise. O cérebro não opera por leis ou por símbolos: opera pelos dois! As antropologias seguem seus pressupostos de trabalho opondo os pares, como *lei e símbolo*. Isso, porém, não significa que o objeto da análise de ambas não seja o mesmo. O cérebro, neste caso, é tanto um repertório de símbolos vivos, que têm sua vida em sua existência dinâmica, quanto um conjunto ordenado de leis que determinam uma predisposição para tais símbolos. Que a lei, portanto, exclua a vida dos símbolos, e vice-versa, não significa que o objeto de estudo também efetue essa exclusão. Tal exclusão, que já atribuímos a uma imiscibilidade, é somente metodológica. Mais que auto-excludentes, as séries paradigmáticas parecem mesmo é complementares. Há imiscibilidade entre conceitos, categorias (que, no entanto, se relacionam, complementando-se), não entre objetos. Aliás, somente esta característica garante que aquilo que é conhecido possa mudar de sentido sem que, entretanto, sua substância passe, em função disso, por alguma transformação em sua natureza. Sobre as concepções do cérebro, em Geertz confira o cap. introdutório já referido e mais "O Crescimento da Cultura e a Evolução da Mente", no mesmo livro; em Lévi-Strauss ver especialmente o "Posfácio aos Capítulos 3 e 4", in Antropologia Estrutural; e também a sua crítica a Jung, onde recusa a possibilidade de a mente humana ser um repertório de símbolos: "Introdução" à Obra de Marcel Mauss, in Marcel Mauss, Sociologia e Antropologia, V.1. Vale conferir também O Inconsciente na Antropologia de Lévi-Strauss, de C. Lépine.

antropologia de Lévi-Strauss, será a emoção que assumirá tal papel para Geertz. É imediato notar que *cognição* e *método* estão relacionados entre si, assim como *emoção* e *intuição*, igualmente estão entre si. O primeiro elemento do par sempre supõe o segundo como modo legítimo de conhecimento. As duas antropologias privilegiam um conhecimento como o seu legítimo.

Por isso é possível dizer que as antropologias se constituem em projeções dessas séries paradigmáticas. Se a antropologia interpretativa de Geertz se constitui numa dessas séries, evidentemente ela também se constitui sobre um *modelo* tanto quanto a antropologia estrutural. E a diferença entre o modelo *interpretativo* e o *estrutural* não é, portanto, principalmente formal: tal diferença fundamental está no conteúdo daquilo que os modelos dizem. Por assim dizer, enquanto o modelo estrutural *modela* seu objeto, o interpretativo *informaliza* o seu. E exatamente por isso, e também porque sua mensagem principal é um não-constrangimento a uma estrutura, o modelo interpretativo acaba por se constituir num modelo menos pretencioso e, talvez, mais limitado. A existência de um modelo, no entanto, está assegurada. Como demonstra a pertinência a uma série paradigmática.

Mas, o que essas diferenças entre essas antropologias nos dizem acerca de nosso tema? Basicamente, que os exercícios do conhecimento por parte dessas antropologias, embora diferentes, constituem caminhos paralelos rumo a um mesmo objetivo. Se o conhecimento operado por uma antropologia resulta numa codificação de leis regulares, o conhecimento obtido pela outra resulta na compreensão de um evento, que não tem na influência das leis sua explicação. Se o conhecimento praticado pela antropologia estrutural é fruto de um método, o praticado pela antropologia interpretativa resulta de uma conjugação de subjetividades, num "encontro de horizontes" gadameriano.<sup>11</sup> Se o conhecimento estruturalista tem pretensão à universalidade objetiva, o interpretativista adota um ponto de vista, e assume uma inter-subjetividade. Se um é explicativo, o outro é compreensivo.

Aqui será necessário esclarecer um pouco mais detidamente o que entendemos por *explicação* e por *compreensão*. E a melhor maneira de explicar é fazer, agora, a referência obrigatória a um autor que, de modo exemplar, trabalha a dialética entre essas categorias. Refiro-me, aqui, a Paul Ricoeur.

---

<sup>11</sup>Sobre o encontro de horizontes gadameriano confira Palmer, R., *Hermenêutica*, Lisboa, Ed. 70, 1986., especialmente os caps. "A Crítica de Gadamer à Estética Moderna e à Consciência Histórica" e "A Hermenêutica Dialética de Gadamer".

Segundo Ricoeur, a relação problematizada entre *explicar* e *compreender* ganha uma dimensão especial em Dilthey, na sua famosa divisão entre ciências da natureza e ciências do espírito. Para ele, o *explicar* está indissoluvelmente atado às ciências naturais através de uma lógica indutiva; o *compreender*, ao contrário, mantém uma irreduzibilidade em relação ao *explicar*, ao justificar-se pela via psíquica. Mas é dessa forma que Dilthey encontra uma objetividade para as ciências do espírito: tornam-se ciências na medida em que as expressões da vida sofrem um tipo de objetivação. Essa objetivação é a contrapartida da relação dialética entre *explicar* e *compreender*.

Mas essa dialética tem também por função despolarizar os termos pensados por Dilthey. Assim, a radicalidade da separação entre *explicar* e *compreender*, para Dilthey, é substituída por uma concepção mais maleável em Ricoeur: "(...) assim, a *compreensão* e a *explicação* tendem a sobrepor-se e a transitar uma para a outra. Suporei, no entanto, que na *explicação* explicamos ou desdobramos o âmbito das proposições e significados, ao passo que na *compreensão* compreendemos ou apreendemos como um todo a cadeia de sentidos parciais num único ato de síntese".<sup>12</sup>

E, mais adiante: "Compreender o sentido do locutor e compreender o sentido da enunciação constituem um processo

---

<sup>12</sup>Ricoeur, P., Teoria da Interpretação, Lisboa, Ed. 70, p. 84.

circular. O desenvolvimento da explicação enquanto processo autônomo parte da exteriorização do evento no sentido, que é completado pela escrita e pelos códigos generativos da literatura. Por conseguinte, a compreensão, que se dirige mais para a unidade intencional do discurso, e a explicação, que visa mais a estrutura analítica do texto, tendem a tornar-se polos distintos de uma dicotomia desenvolvida. Mas tal dicotomia não vai ao ponto de destruir a dialética inicial do significado do locutor e da enunciação".<sup>13</sup>

E sua posição se define então: "O termo interpretado deve, pois, aplicar-se não a um caso particular da compreensão, a das expressões escritas da vida, mas a todo processo que abarca a explicação e a compreensão".<sup>14</sup>

A argumentação de Ricoeur segue, então, no sentido de demonstrar que o ato de conjecturar é uma imposição do texto, uma vez que o sentido objetivado que ele oferece não guarda mais qualquer relação com a intenção do autor. Nesses termos, conjecturar (*compreender*) é refazer o sentido, criando novas referências (que ele chama de ostensivas) para a situação da interpretação. É o próprio Ricoeur quem nos diz que compreender é *um movimento do sentido rumo à referência*.

---

<sup>13</sup>Idea, pp. 85,6.

<sup>14</sup>Idea, p. 86.

Mas, a atividade compreensiva requer procedimentos de validação para que a interpretação de um texto possa ser chamada legitimamente de conhecimento científico.<sup>12</sup> A tarefa da validação, nesse caso, consiste em demonstrar que uma interpretação é mais ou menos provável em relação a outra se levarmos em conta o que conhecemos a respeito.

A conclusão a que chega Ricoeur depois dessas considerações é que se o texto e a ação são comparáveis, os procedimentos aplicados ao primeiro podem se estender à segunda. Assim, se há várias maneiras de construir e ler um texto, também há para construir e interpretar a ação humana. Se um texto é um campo limitado de construções possíveis, a ação humana também.

É nesse contexto que surge, para Ricoeur, a possibilidade de um *círculo hermenêutico*. Tal círculo se constitui numa espécie de relação de complementaridade entre as abordagens objetiva e subjetiva, possibilitadas pela explicação e pela compreensão. Da mesma maneira que não podemos compreender sem explicar, se quisermos alcançar cientificidade, não podemos explicar sem ter compreendido, pois aí nem há o que explicar.

Para Ricoeur a explicação exige que uma compreensão a complemente em sua potencialidade de conhecimento. Para

---

<sup>12</sup>Conf. Ricoeur, P., "Le Modèle du Texte...", in Du Texte à L'Action..., Paris, Ed. Seuil, 1986, p. 202.

tanto, a explicação, ainda que se faça através de procedimentos mais formalizados, já guarda dentro de si a semente daquilo que suscita a compreensão: "(...) mesmo na apresentação muito formalizada dos mitos feita por Lévi-Strauss, as unidades que ele chama mitemas expressam-se ainda como frases que têm sentido e referência".<sup>16</sup>

Portanto, mesmo a análise muito estrutural do mito acaba por ceder à inevitabilidade da referência, que é a primeira condição do sentido. Sem referência não há sentido, e sem sentido não há encadeamento interno de significações fragmentadas. Através da análise do mito de Édipo, Lévi-Strauss --- diz Ricoeur --- reparte em feixes de relações, que assumem caráter paradigmático, os elementos significativos representativos dos conflitos existenciais que o mito tenta resolver. Mas, como argumenta Ricoeur: "Sem tais conflitos existenciais não haveria contradições a vencer, não existiria nenhuma função do mito como tentativa para resolver as contradições".<sup>17</sup>

Desse modo, mesmo as estruturas, descobertas e privilegiadas pela explicação, ganham uma dimensão de compreensibilidade, e não mais apenas de explicabilidade, já que elas também portam referências. Como argumenta Ricoeur: "(...) as estruturas, são igualmente tentativas para se

---

<sup>16</sup>Ricoeur, Teoria da Interpretação, p. 97.

<sup>17</sup>Idem, p. 98.

medir com as perplexidades da existência e os conflitos profundamente envolvidos na vida humana. Nesse sentido, as estruturas, elas também, têm uma dimensão referencial. Elas apontam na direção das aporias da existência social, as mesmas aporias em torno das quais o pensamento mítico gravita".<sup>10</sup> Torna-se evidente a complementaridade entre compreensão e explicação.

Afinal, a referência não se situa independentemente daquilo de que é referência! Devemos nos lembrar de que o texto, quando interpretado por nós, perde suas referências ostensivas, mas ao mesmo tempo cria, para nossa interpretação, novas referências ostensivas atualizadas e possibilitadas por nossa leitura. É dessas referências que falamos. Elas são possibilitadas graças ao nosso "engajamento" no ato de ler. Graças a esse engajamento referenciamos novamente aquilo que já havia perdido sua referência, bem como abrimos um mundo possível de sentido.

Como conclui Ricoeur: "(...) A compreensão é inteiramente mediatizada por um conjunto de procedimentos explicativos que ela precede e acompanha. A contrapartida dessa apropriação pessoal (...) é a significação dinâmica descoberta pela explicação e que nós identificamos mais acima como a referência do texto, a saber, *seu poder de abrir um mundo* (...) e (...) nós não somos autorizados a

---

<sup>10</sup>"Le Modèle du Texte...", p. 210.

excluir o ato final do engajamento pessoal do conjunto total de procedimentos objetivos e explicativos que constituem a mediação".<sup>19</sup> Assim, graças ao engajamento, ao envolvimento, *devolvemos ao texto um referente.* Nesse sentido, a interpretação pôde se completar, aquilo que havia sido explicado se tornou compreendido.

Desse modo, para Ricoeur, a explicação e a compreensão inevitavelmente mantêm entre si uma relação de complementaridade. Embora de um ponto de vista um tanto diferente, K. O. Apel também partilha dessa conclusão. Num texto muito interessante, este autor, ao se dedicar aos problemas da teoria da ciência, identifica uma complementaridade entre o procedimento científico e o hermenêutico no que diz respeito à interpretação da ação humana.<sup>20</sup> Para ele apenas a crítica das ideologias — uma espécie de síntese de procedimentos científicos e hermenêuticos — pode interpretar corretamente as ações humanas.

Segundo Apel, a relação Sujeito-Objeto, importada pelas ciências humanas ao campo das ciências naturais, não basta para fundamentar uma "antropologia do conhecimento". Por essa expressão ele entende um tipo de compreensão comprometida do mundo; ou seja, uma compreensão em que há um

<sup>19</sup>Idea, p. 210.

<sup>20</sup>"Cientística, Hermenéutica, y Crítica de las Ideologías", in La Transformación de la Filosofía, tomo II, 1985.

"interesse cognoscitivo" para constituir o sentido. É interessante notar aqui a semelhança entre esse "interesse cognoscitivo" de que fala Apel, e o "engajamento pessoal" referido por Ricoeur. Mas o que importa aqui é que a relação Sujeito-Objeto, que para Apel é insuficiente para uma "antropologia do conhecimento", o é porque, segundo ele, a consciência do objeto não extrai do mundo nenhum sentido. Este só se constitui verdadeiramente numa perspectiva individual, através da assunção de um ponto de vista.

Assim, para Apel, o ponto de vista --- o interesse cognoscitivo --- tem um papel fundamental. Sem ele não há sentido constituído. Mas Apel não vê na recuperação deste ponto de vista a solução para o problema do conhecimento. Esse conhecimento, que é compreensivo, sozinho não se completa. Pois, segundo ele, a hermenêutica não consegue compreender o sem-sentido, o irracional, o contingente. Estes são obstáculos à compreensão. Desse modo, então, como conhecer, pois que a relação S-O --- que engendra a explicação --- não é capaz de penetrar no interesse cognoscitivo que constitui o sentido; e a compreensão hermenêutica não completa o conhecimento, quando à presença do contingente? Um conhecimento completo acerca da ação humana estará para sempre perdido?

Para Apel, não. Assim como Ricoeur, ele vê na complementaridade entre compreensão e explicação uma resposta. A diferença em relação a Ricoeur está em que para

Apel o procedimento explicativo é abertamente emprestado ao exemplo fornecido pelas ciências naturais. Para Ricoeur não. Para este a explicação praticada nas ciências humanas é tomada aos modelos linguísticos. Mas a conclusão de Apel que nos interessa é que se a hermenêutica, só, não compreende o contingente, complementada pelo procedimento explicativo de uma ciência objetiva, ela pode superar esse obstáculo.

Assim, para ele: "(...) é com a ajuda de uma ciência objetiva e explicativa que podemos analisar os fatores factuais e contingentes da história humana; à qual não se chega através de um 'acordo inter-subjetivo', porque trata-se de motivos, não subjetivamente transparentes, mas apenas factualmente efetivos".<sup>21</sup>

Desse modo Apel propõe uma mediação entre explicação e compreensão como superação dos "momentos irracionais da história", como modo de alcançar um conhecimento mais completo acerca da ação humana. A sua crítica das ideologias é esse momento de superação, segundo uma filosofia da história que unia a hermenêutica com sua "aplicação à praxis", e adote uma atitude cognoscitiva distante e objetivadora. Interpretar o evento é, para ele, assumir seu ponto de vista, do qual nunca se separa, ao mesmo tempo em que, consciente disso, distancia-se para

---

<sup>21</sup>Op. Cit., p. 116.

objetivar. Para Apel, o modelo hermenêutico é tão incompleto quanto o fornecido pelas ciências naturais. Além disso, são modelos auto-excludentes, mas exatamente por isso é que se complementam. A complementaridade aparece aqui como função da auto-exclusão.

Mas, se essa complementaridade é tão evidente, quais mecanismos materializam os procedimentos explicativos e compreensivos. Como diria Ricoeur, que "tipos de ciência" promovem cada uma dessas inteligências? Através de uma *semiótica* por um lado, e de uma *semântica* por outro, completaria ele.

Qual a especificidade, então, de uma em relação à outra? Para Ricoeur a distinção entre *semiótica* e *semântica* é fruto de uma abordagem bidimensional da linguagem.<sup>22</sup> Essa bidimensionalidade da linguagem se fundamenta sobre duas entidades irreduzíveis entre si: o signo e a frase. Ricoeur então define a *semiótica* como um tipo de abordagem que tem por objeto o signo. Este é meramente virtual, pois não acontece efetivamente no ato da linguagem. A frase, ao contrário, é atualizada porque é o "genuíno acontecimento da

---

<sup>22</sup>Não devemos nos esquecer aqui de que *semiótica* e *semântica* são duas classificações próprias ao referencial teórico usado por Ricoeur, e, portanto, não se relacionam a outras abordagens. Já aludimos aqui à possível confusão proveniente das classificações de abordagens concorrentes, que, no entanto, são homônimas. A hermenêutica de Ricoeur vem na esteira deixada por Saussure, com sua *Semiologia*, e, dentro desse quadro, *semiótica* e *semântica* são duas classificações possíveis para dimensões diferentes da linguagem. Entretanto, deve-se estar prevenido para não confundir-se essa *semiótica* com a *Semiótica* que nos foi legada por Peirce. Esta última não se refere a uma dimensão da linguagem, mas a uma abordagem, concorrente com a *Semiologia*.

fala". A irredutibilidade entre ambos se refere, pois, a que uma frase não é a soma dos signos de que é constituída.

A frase é uma nova entidade, irredutível, composta de signos, mas que, em si, não é um signo. Por isso diz Ricoeur: "(...) a semiótica, a ciência dos signos, é formal na medida em que se funda na dissociação da língua em partes constitutivas. A semântica, a ciência da frase, diz imediatamente respeito ao conceito de sentido, na medida em que a semântica se define fundamentalmente mediante processos integrativos da linguagem".<sup>23</sup>

Eis, então, a especificidade de uma em relação à outra. A semiótica aborda a dissociação da linguagem em elementos significativos; a semântica, a reconstrução do sentido não redutível apenas a esses elementos. Pode-se dizer, então, que a semiótica guarda alguma semelhança aos procedimentos explicativos, e a semântica, aos compreensivos. Como já vimos, para Ricoeur a explicação e a compreensão formam uma realidade dialética, complementando-se entre si. Pode-se dizer, portanto, que a semiótica supõe uma semântica tanto quanto a semântica não prescinde da semiótica. A relação dialética parece ser a mesma.

Assim, se começamos esta introdução com Lévi-Strauss e Geertz, nada mais natural que a terminemos do mesmo modo. Perguntemo-nos agora: Até que ponto não é possível

<sup>23</sup>Ricoeur, Teoria da Interpretação, pp. 19, 20.

aproximar a antropologia de Lévi-Strauss de uma explicação, e a antropologia de Geertz de uma compreensão? Não são essas antropologias apropriações dessas abordagens, dessas ciências, em alguma medida (e por isso são meta-teorias)?

\*\*\*

Mas, terminar esta introdução referindo a Lévi-Strauss e Geertz talvez requeira um outro tipo de apresentação. Já apresentamos algo de suas antropologias, e será útil, agora, apresentar um pouco de suas carreiras acadêmicas --- donde suas antropologias nasceram, afinal!

Belga de nascimento, mas francês por pensamento, Claude Lévi-Strauss nasceu em 1908, em Bruxelas, onde permaneceu por poucos meses. Voltou então para a França, terra que tomou como sua pátria natal, e intelectual.

Depois de se formar em Direito, na Universidade de Paris, ele se candidata a professor de Filosofia. Já em 1931 Lévi-Strauss completa seu estágio de agregação (em Filosofia). Como companhia tinha Merleau-Ponty, que anos depois o levaria ao Collège de France, e Simone de Beauvoir, com quem, de fato, nunca se entendeu muito bem.

Depois de assumir por um curto período em Mont-de-Marsan, onde ensinou num lycée, desde 1932, e em Laon, ele vem, já em 1935, ao Brasil, fazendo parte da missão francesa. Nessa época Lévi-Strauss era orientado por

Celestin Bouglé, então diretor da école Normale Supérieure, e é por uma sua indicação que junta-se aos professores que vinham para a USP. Foi sob a orientação de Bouglé que Lévi-Strauss escreveu sua *mémoire*. Versava sobre Marx, mas, como ele mesmo diz, "sob um ponto de vista filosófico".

Em 1935, já no Brasil, Lévi-Strauss, que nessa época acusava uma forte influência da etnologia anglo-saxã, ensina etnologia num curso de sociologia. Depois de um ano de atividades acadêmicas na USP, fundada pouco antes em 1934, Lévi-Strauss parte para o Mato Grosso onde conhece os Caduveo e os Bororo, e coleta material para futuras investigações.

Volta para a França nas férias de 1936-37. Retorna depois ao Brasil. Monta uma expedição aos Nambikwara que estende-se até o início de 1939. Coleta, então, mais informações sobre as sociedades indígenas brasileiras, informações que depois seriam usadas em textos que escreveria sobre sua estrutura de parentesco.

É, então, com o apoio da Rockefeller Foundation, Alfred Métraux quem convida Lévi-Strauss para ensinar na New School for Social Research. Lévi-Strauss ensina aí em 1941. Conheceu, então, Jakobson, com quem dividiu uma grande amizade, e em quem muito se inspirou. Lévi-Strauss chegava mesmo a se considerar um estruturalista *naïf* antes de conhecê-lo. Jakobson desenvolvia um trabalho no campo da

fonologia que iria inspirar definitivamente os trabalhos posteriores de Lévi-Strauss. E é mesmo Jakobson quem o incentiva a escrever e publicar as "Estruturas Elementares do Parentesco", livro escrito entre 1943 e 1947, e que já expressava um método estrutural emprestado à linguística. Em 1945 escreve "A análise Estrutural em Linguística e Antropologia" para a revista *Word: Journal of the Linguistic Circle of New York*, que havia sido fundada por Jakobson. Sua influência no pensamento de Lévi-Strauss já estava, então, consolidada.

Em 1948 Lévi-Strauss apresenta aquele livro como tese principal e "A Vida Familiar e Social dos Nambikwara" como tese complementar. Desde então Lévi-Strauss foi por alguns meses *mestre de pesquisa* do CNRS. Depois torna-se sub-diretor do *Muséum*, e sub-diretor de Etnologia da *école Pratique des Hautes études*, da Universidade de Paris, já em 1950.

Depois disso vai para a *école de France* e ocupa a cadeira que havia sido de Maurice Leenhardt. Ensinou, então, durante vários anos na 5ª seção, dedicada às Ciências Religiosas. Aí preparou muito do material que usaria depois na confecção das *Mithologiques*, e de outros trabalhos já dedicados mais à mitologia que ao parentesco.

Em 1953 Lévi-Strauss recebe de T. Parsons um convite para ensinar em Harvard. No entanto, sentindo-se ainda

"muito ligado ao velho mundo", ele recusa o convite, e continua seu trabalho em Paris. Entre 1955 e 1959 Lévi-Strauss exerce o cargo de Secretário Geral do Conselho Internacional de Ciências Sociais da UNESCO.

Em 1959 Merleau-Ponty apresenta, ao que parece contra a vontade de Lévi-Strauss, a sua candidatura ao Collège de France. Lévi-Strauss é, então, após um concurso, nomeado para a cátedra de Antropologia Social. Data de 5 de janeiro de 1960 a sua famosa "Aula Inaugural" aí proferida. Pouco depois disso ele cria "L'Homme", uma revista de etnologia que deveria cumprir, na França, o papel desempenhado por outras revistas etnológicas americanas.

É ensinando no Collège de France que Lévi-Strauss trabalha mais detidamente os materiais que serviriam para elaborar definitivamente suas publicações mais importantes, notadamente as *Mithologiques*. Durante seus cursos ele discutia e ordenava esses materiais, e muitos de seus livros nasceram de suas aulas. Lévi-Strauss ensinou aí entre 1960 e 1982, e é durante esse período que criou o Laboratório de Etnologia; para ele, um de seus feitos mais importantes.

Clifford Geertz nasceu em 1926, em San Francisco. Cursos Antropologia na Universidade de Harvard, no Departamento de Relações Sociais, onde, em 1956, recebeu seu Ph. D. Após seu doutoramento, Geertz ensinou no

Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia, como *assistant professor*. Em 1956 esteve no Center for Advanced Study in the Behavior Sciences. Foi também *instructor* em Harvard, e *research associate* no Center of International Studies no Massachusetts Institute of Technology. Ensinou também por uma década no Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago.

Foi durante esse período que Geertz escreveu seus primeiros livros, ainda fundamentalmente baseados na tradição culturalista, com a qual teve contato em Harvard, quando do doutoramento. Datam dessa época *Peddlers and Princes* e *Agricultural Involution*.

O primeiro foi escrito em 1963, e está baseado nas viagens que Geertz fez à Indonésia desde o início da década de 50. A primeira viagem foi feita a Java, como parte do "Modjokuto Project", com apoio da Ford Foundation, entre 1952 e 1954. A segunda viagem se deu entre 1957 e 1958, foi apoiada pela Rockefeller Foundation, e tinha Bali como objetivo. O livro foi escrito durante a estadia no Center of Advanced Study in the Behavioral Sciences, entre 1958 e 1959, e reescrito quando Geertz era *research associate* do Committee for the Comparative Study of New Nations da Universidade de Chicago.

O segundo livro, *Agricultural Involution*, data também de 1963. O trabalho de campo para coleta dos dados que

informaram este livro ocorreu entre 1952 e 1959. O trabalho foi realizado, como diz Geertz, sob os auspícios do Massachusetts Institute of Technology Center for International Studies.

Publicado um pouco depois, em 1975, mas inspirado num trabalho de campo que data também dessa época, *Kinship in Bali* é, talvez o último livro de Geertz antes de sua fase interpretativista. O trabalho de campo ocorreu no Principado de Tabanan, entre agosto e dezembro de 1957, e no Principado de Klungkung, entre abril e julho de 1958, com o apoio da Rockefeller Foundation. Tanto este livro como *Agricultural Involution* e *Peddlers and Princes* são produtos de uma etapa do pensamento de Geertz que não interessa diretamente aos objetivos desta pesquisa, pois neles não encontramos ainda os traços de uma antropologia interpretativa.

Esta antropologia, a parte da obra de Geertz que mais interessa a esta pesquisa, cuja produção esteve mais próxima de seu período em Princeton, só encontraremos com os escritos que nos chegam, primeiramente, através de *The Interpretation of Cultures*, livro publicado em 1973 e que reúne textos esparsos produzidos entre 1957 e o ano da publicação.

Depois da Universidade de Chicago Geertz vai para o Institute of Advanced Study na Universidade de Princeton,

onde trabalha até hoje. Datam dessa época os escritos interpretativos de Geertz. Depois de *The Interpretation of Cultures*, o primeiro trabalho maior do autor a já incorporar uma visão interpretativa é *Negara*, livro escrito em 1979 e publicado em 1980. Segundo Geertz, o livro foi escrito para uma grande audiência, o que talvez justifique uma certa complacência com a ausência de rigor metodológico em certas ocasiões. De qualquer modo, a proposta interpretativa já presente aqui é amplamente compatível com o discurso mais livre e com a linguagem contorcida, que carrega consigo uma visão basicamente subjetivada da realidade. Esse trabalho foi assistido pela Rockfeller Foundation, pelo Committee for Comparative Studies of New Nations da Universidade de Chicago, e pelo Institute for Advanced Study da Universidade de Princeton.

Em 1983 Geertz publica *Local Knowledge*. Os textos que compõem este livro foram escritos entre 1974 e 1981, e basicamente são os mesmos apresentados em *Storrs Lectures*, na Yale New School em 1981. E também é de 1983, embora só tenha sido publicado em 1984, na revista *Man*, um interessante artigo. Proferido originariamente no Huxley Memorial Lecture, para responder a algumas críticas feitas a *Agricultural Involution* (de 1963), "Culture and Social Change" foi escrito para rebater uma visão economicista com que os opositores de Geertz tentavam descaracterizar seu livro. O interesse maior aqui reside no fato de essa

resposta já incorporar uma postura interpretativa. No entanto, o livro sobre o qual Geertz responde não pode ser assim classificado! De certo modo Geertz respondia aí, já como antropólogo interpretativo, por posições assumidas bem antes, e talvez já nem mais cotejadas por seu programa interpretativo. Será interessante, talvez, notar quais as diferenças entre o livro e o texto.

Depois de alguns textos escritos nesse período, Geertz publica, em 1988, *Works and Lives*, que foi terminado um ano antes. Os primeiros quatro capítulos são oriundos do Harry Camp Memorial Lectures, na Universidade Stanford, em 1983. Um desses capítulos, o terceiro, já havia sido publicado em 1983, em *Raritan*. Constituem a fase atual do pensamento interpretativo de Geertz, notadamente a sua preocupação com a questão da autoria na etnografia. Com esse livro Geertz chega ao ponto mais interessante de sua discussão interpretativa: a tentativa de aproximação à hermenêutica. *Pois se a interpretação (compreensiva) é aquilo que independe de um método, só pode mesmo ser obra de um autor.*

\*\*\*

Para grandes apanhados de tempo, dezoito anos não constituem abismo invencível. Pelo contrário, pois, a que esses anos se reduzem na história de um século, ou mais ainda, de um milênio? Uma insignificância, fatia tão estreita que mal se percebe. Como explicar variações de

pensamento, para o século das luzes, por exemplo, entre pensadores separados em suas obras por uns vinte anos? A historiografia ocidental das idéias exercita-se em unidades macroscópicas de tempo; eras, épocas, períodos. São grandes os momentos que constroem a história, porque ela é uma história realmente longa: a humanidade nasceu há muito tempo...

E se, no entanto, a história for outra? E se a história a ser retrçada não exceder abrangências milenares, dúzias de séculos seguindo-se uns aos outros, linearmente, (embora não ritmadamente)? A história de uma disciplina como a antropologia é demasiado curta para que a mergulhemos em séculos de pensamento, que, após longas e seguidas revoluções, apresentam seu produto final já bem maduro. Desde sua origem moderna --- e, de fato, ela talvez nunca tenha atravessado uma *pré-modernidade* --- a antropologia só tem se deparado com *micro-evoluções*. Em sua vida ainda bastante curta ela conheceu apenas diferenças representadas por *tradições* intelectuais que, embora bem mais antigas que ela, se lhe apresentam através das vidas das pessoas que as importam para seus domínios.

Por isso, para a antropologia, uma discussão como a de Geertz sobre a autoria dentro de seu campo discursivo, é absolutamente pertinente, e oportuno. *Para esta disciplina, pessoas representam tradições, pensamentos, teorias.* Por assim dizer, os séculos do pensamento que o ocidente

cultivou; depositou depois, ao menos em parte, em algumas poucas décadas de história da disciplina. Séculos condensados, sob a forma de meta-teorias, em anos de antropologia! *Tradições vividas por autores.* A história da antropologia é apenas condensada; não pequena.

Existe uma diferença razoável entre os nascimentos de Lévi-Strauss e Geertz. Pelo menos no âmbito cotejado pelas vidas individuais de cada um, inseridos no quadro mais abrangente da vida da própria disciplina. Dezoito anos para uma história que mal completou um século, e que já reivindica para si a sistematicidade de um todo, parece ser um bom tempo. Talvez o suficiente para explicar a diferença entre os pensamentos separados por esse pequeno lapso.

Lévi-Strauss nasceu em 1908, Geertz, em 1926. O trabalho de campo de Lévi-Strauss se deu quando ele esteve no Brasil. Chegou aqui em 1935, e visitou algumas vezes os Bororo, e os Caduveo. Nesse período coletou material para uma exposição, e foi com os fundos aí arrecadados que realizou uma expedição aos Nambikwara, em 1939, donde retiraria material para a redação de sua tese complementar de doutorado. A carreira antropológica de Lévi-Strauss começava aí.

O trabalho de campo de Geertz começa, ao que tudo indica, em 1952, quando vai pela primeira vez à Indonésia, Java, e se estende até 1959, quando pesquisa em Bali.

Durante essa época, Geertz coleta dados no Principado de Tabanan, em 1957, e no principado de Klungkung, em 1958. A carreira antropológica de Geertz tem início durante essas visitas ao campo, nessa época.

No período em que Geertz fazia suas pesquisas de campo (1952-1959), Lévi-Strauss escrevia -- ou já havia escrito -- e publicava *A Vida Familiar e Social dos Nambikwara*, *Tristes Trópicos*, *As Estruturas Elementares do Parentesco*, e *Antropologia Estrutural*, sendo que estes dois últimos transformaram e influenciaram definitivamente a antropologia que se faria depois.

Depois disso Lévi-Strauss ainda escreveria alguns livros muito importantes, consolidando a abordagem estrutural do parentesco, e, principalmente, dos mitos. São as *Mythologiques* que marcam o término da produção mais instigante de Lévi-Strauss, no começo dos anos 70. A publicação que se seguiria, de *Antropologia Estrutural II*, *A Via das Máscaras*, *O Olhar Distanciado*, e *A Oleira Ciumenta*, dentre outros, serviria mais como reafirmação do que já havia sido dito, que propriamente como proposição de inovações teóricas. Merecem, no entanto, atenção especial, alguns textos inclusos a *Antropologia Estrutural II*, que, produzidos até mesmo antes das *Mythologiques*, ainda contém adendos teóricos interessantes.

No entanto, o término da fase mais importante de Lévi-Strauss coincide, de qualquer forma, com a década de 70. Mas coincide também com outra coisa: O início da fase mais importante da produção teórica de Geertz. Começa, nessa mesma década, a chamada antropologia interpretativa.

Talvez aqui possamos entender o que quer dizer Tim Youngs, quando sugere que o trabalho de Lévi-Strauss é a primeira parte do trabalho de Geertz, através de sua disciplina comum.<sup>24</sup> Se a antropologia de Lévi-Strauss começou na década de 30, quando Geertz ainda frequentava os bancos da escola primária, ela encerra a temporada de suas maiores contribuições já durante o período em que o segundo começava a propor algo como sua contribuição genuína. Se uma antropologia de caráter racionalista começava a ver enfraquecidas suas luzes, outra, cotejando questões de tipo similar, aparecia para ocupar seu lugar. Como se, no quadro mais amplo da disciplina, o paradigma racionalista representasse um contraponto necessário ao empirismo (sempre presente até mesmo nas suas formas pervertidas, o empiricismo), sem o qual a disciplina destruiria as possibilidades de pensar a si mesma. Se essa interpretação for verdadeira, a antropologia de Geertz não seria senão uma continuação da antropologia estrutural, num caminho aberto por ela: O caminho, epistemológico, do gradual amadurecimento das questões do sentido, e da relativização

<sup>24</sup>Youngs, Tim; Comentário de Works and Lives, in Theory and Society, 19/3, 1990. pp. 383,4.

da posição da antropologia na produção desse sentido. Por assim dizer, o caminho começado pela sintaxe, dirigindo-se a uma semântica, e apontando talvez para uma superação delas.

Aqui, um comentário muito importante deve ser feito. Se o que aprendemos com Ricoeur puder ser tomado como paradigmático, e, de fato, as antropologias de Lévi-Strauss e de Geertz puderem ser mesmo tomadas como *explicativa* e *compreensiva*, respectivamente; então a mesma complementaridade entre esses conceitos haverá também entre essas antropologias. Ocorre, porém, como fica claro na teorização de Ricoeur, que *explicação* e *compreensão* são termos complementares, antípodas, e é somente numa espécie de superação sintética desses tipos de inteligência que a interpretação hermenêutica se dá. O círculo hermenêutico (que começa com Dilthey, é reapropriado por Ricoeur, e pretendido até mesmo por Geertz) se consolida exatamente na interação dialética entre *explicação* e *compreensão*, num vai-e-vem entre elas que pressupõe a superação de ambas numa hermenêutica que as ultrapassa.

Nesse sentido, se as antropologias são mesmo *explicativa* e *compreensiva*, deve haver, para a superação desses dois tipos de inteligência que representam, um terceiro, também surgido da interação dialética entre elas. Se, na epistemologia ricoeriana, a *explicação* se complementa numa *compreensão*, e, juntas interagem, em seu movimento circular, numa hermenêutica; as antropologias, *explicativa* e

*compreensiva, também devem esperar pelo surgimento desse círculo hermenêutico entre elas. E, mais importante, desse círculo inevitável --- posto que condição formal da hermenêutica --- deve resultar, como a hermenêutica aí produzida, uma antropologia hermenêutica.*

Assim, se o paradigma ricoeriano da interpretação textual for válido para este caso, é possível conjecturar o aparecimento de uma antropologia que, resultante da tensão entre a *explicativa* e a *compreensiva*, represente, para o campo da disciplina, o que o círculo hermenêutico representa para o modelo de interpretação textual ricoeriano. Discorrer sobre uma tal antropologia é, sem dúvida, falar do que não existe, ao menos ainda. No entanto, se nossas interpretações puderem ser tomadas como válidas, uma tal antropologia deverá surgir, talvez até mesmo da transformação de uma já existente. Se for o caso, fica aqui uma questão: Se tomarmos o quadro paradigmático da disciplina, proposto por Roberto Cardoso de Oliveira<sup>25</sup>, estaria essa antropologia dividindo o mesmo espaço com a antropologia interpretativa, donde provavelmente nasceria, ou teríamos de refazer o quadro, dando, quem sabe, mais espaço para as tensões?

Talvez tenhamos que reconhecer que o quadro é fruto de um momento, e por isso, expressa a finitude a que toda a

---

<sup>25</sup>Cardoso de Oliveira, R.; "Teopo e Tradição", in Anuário Antropológico nº 84, 1987.

elaboração intelectual está sujeita. No entanto, com certeza já fornece caminhos para a compreensão de um movimento que não acompanhará para sempre. Do mesmo modo que a *explicação* demanda por uma *compreensão* e, de certo modo, não existe sem ela --- e vice-versa ---, pode-se dizer que a *antropologia estrutural* sempre anunciou uma *antropologia interpretativa* que viria para, com ela, fechar um círculo. Assim como o movimento interpretativo caminha do sentido rumo à referência, da explicação à compreensão, a disciplina antropológica também tem manifestado, a seu modo, tal movimento.

As antropologias explicativas sucederam-se com os anos, na história da disciplina, e chegaram talvez a seu máximo refinamento com Lévi-Strauss. Agora, entretanto, chega o momento em que a disciplina experimenta uma mudança de rumo. *Explicativa*, como preponderantemente foi, ela agora manifesta as primeiras tendências mais *compreensivas*, completando, assim, um movimento previsível. Geertz é, certamente, quem primeiro torna essa movimento mais visível, retematizando a antropologia segundo padrões *compreensivos*. *Explicação* e *compreensão* se encontram, então, na história da disciplina. Mas o movimento que serve de paradigma parece inexorável. Assim como trouxe a antropologia, da *explicação* à *compreensão*, é provável que irá levá-la, de um modo ou de outro, a seu momento hermenêutico. O que virá depois dele -- se é que virá! --- aí sim, será por demais inatingível

para a especulação que podemos formular do ponto em que nos encontramos.

No entanto, é necessário identificar como Geertz percorre esse caminho inaugurado por Lévi-Strauss. No nosso entender, ele recoloca certas questões segundo uma *démarche* próxima da lévi-straussiana.

Quando Geertz diz: "A estrutura total da barganha como instituição social é determinada por este fato: a barganha é um canal de *comunicação* envolvido para servir necessidades de homens acoplados e opostos ao mesmo tempo";<sup>26</sup> não estará, já em 1979, repetindo o que Lévi-Strauss dizia antes, em vários textos de *Antropologia Estrutural*, de 1958; e em *Estruturas Elementares da Parentesco*, de 1949? A *comunicação* não parece manifestar, aqui (assim como em Lévi-Strauss), uma estrutura?

De certo modo, é impossível discordar. A semelhança entre certas pressuposições (como, no caso, de que uma estrutura, a *comunicação*, fundamenta um evento, a barganha como a instituição socialmente pensada, para suprir certas necessidades inconscientemente percebidas) é demasiado evidente para não ser notada. Isso parece sugerir que Geertz, de alguma forma --- inconfessa! ---, partiu, assim como Lévi-Strauss, de pelo menos uma parte de um mesmo conjunto de concepções teóricas. A preocupação lévi-

<sup>26</sup> Meaning and Order in Moroccan Society, p. 225.

straussiana com o significado parece semelhante à preocupação exposta por Geertz nessa citação. Isso nos leva a crer que, tanto um quanto outro, inspiram-se --- a despeito das diferenças que Geertz insiste em reforçar para com a antropologia estrutural --- num mesmo tipo de fonte: As Teorias do Significado (Semiologia e Semiótica), que, depois veremos, apenas em parte respondem às questões do sentido e da referência. Esse é um dos motivos pelos quais Geertz, embora fale de uma hermenêutica, não a pratica, realmente.

É-se, portanto, levado a pensar seriamente que Geertz realmente partiu de onde Lévi-Strauss chegou; ou, pelo menos, de algo bem perto. O dado histórico para a disciplina, de que um termina sua produção mais importante na mesma época em que o outro começa a parte que importa da sua, parece justificar essa interpretação. O que essa história mostra, na década de 70, a *epistemologia* demonstra através de um mesmo tipo de inspiração teórica. Se a década de 70 testemunha, historicamente, o encontro dessas antropologias; as Teorias do Significado fornecem a elas a matéria de seu encontro.

Por isso, a crítica de Geertz a Lévi-Strauss se inspira muito mais no empirismo que lhe foi legado pelo culturalismo do qual nasceu --- em Harvard ---, e pela antropologia britânica, à qual os americanos sempre deveram muito; e muito menos em questões de caráter epistemológico. Em ao

menos uma dimensão, a crítica ao estruturalismo, implícita no trabalho de Geertz, é bem menos teórica que pragmática. Uma espécie de crítica a um "teoricismo" de Lévi-Strauss, à sua suposta "antropologia de gabinete". Não por acaso, a Semiótica, de que Geertz fala em seus textos, é construção teórica americana (vem de C. S. Peirce), e se contrapõe à Semiologia, que é trabalho francês (de F. Saussure). De fato, a crítica que Geertz propõe a Lévi-Strauss, em nome de uma hermenêutica, pode mesmo ser muito mais facilmente lida em nome do empirismo. Resta saber em que medida hermenêutica e empirismo não se confundem, na antropologia.<sup>27</sup>

Ou talvez reste dizer que, para uma disciplina que confunde ainda *compreensão* com *hermenêutica*, confundir *hermenêutica* com *empíria* é apenas mais uma confusão. Própria à sua história, ao seu momento, e ao *dever* que dela se espera. O saber raramente nos chega antes da experiência...

\*\*\*

---

<sup>27</sup>Ou, dizendo melhor, resta demarcar os limites de cada um para que não possamos confundi-los. A tentação a confundir *trabalho de campo* com *hermenêutica*, para nossa disciplina, parece crescente. No entanto, parece-me errada! Os numerosíssimos casos de antropólogos com currículos repletos de pesquisas no campo e que, entretanto, produziram trabalhos estruturalistas e funcionalistas, pode servir de argumento. Por si só, o *trabalho de campo* não produz a *hermenêutica*, embora me pareça correto dizer que a *hermenêutica*, sem dúvida, se encontra também numa dimensão do trabalho aí realizado, e talvez sem que se perceba. Como já disse antes, no entanto, a antropologia hermenêutica ainda é uma antropologia por vir. Para existir, certos pressupostos precisarão ser ainda assumidos, e praticados, e não meramente anunciados. O diálogo com o *Outro*, no campo, comporta tanta hermenêutica quanto o diálogo consigo mesmo, através da análise, ou o diálogo com o próximo. Transformar esse diálogo hermenêutico em hermenêutica para a disciplina, eis o problema. E parece-me, no entanto, não resolvido.

Os capítulos que se seguem a esta introdução fornecem alguns elementos para pensar questões como as que colocamos aqui. O capítulo abordando a antropologia de Lévi-Strauss procura demonstrar em que dimensão podemos tomá-la como explicativa, argumentando que uma dimensão semântica nela percebida não destrói seu objetivismo. Os dois capítulos dedicados à antropologia interpretativa de Geertz têm também a missão de demonstrar o pensamento *compreensivo* que está nela presente, ainda que tecendo considerações sobre uma hermenêutica a que ela não chega, embora pretendendo. Por fim, a conclusão deste trabalho coteja algumas preocupações eminentemente implicadas por tudo o que aqui consideramos, e que os outros capítulos reforçam.

Que conclusões poderemos trabalhar? Podemos aqui apenas apresentar um quadro genérico. Primeiro; partindo do fato de que Lévi-Strauss trabalha privilegiadamente o nível da sintaxe, até o auge de sua produção nos anos 70; e Geertz trabalha privilegiadamente o nível da semântica, a partir da mesma época, impõe-se pensar que tipo de antropologia o desenvolvimento dessa história intelectual nos legará. Não há, com certeza, uma data para o surgimento, na disciplina, do *círculo hermenêutico*. No entanto, *os nomes, os autores*, que representam as tradições para a disciplina, estão aí, como que reproduzindo, no nível de suas biografias, a possibilidade viva de experimentarmos, antropologicamente, o surgimento desse círculo. *Bem mais que os autores, parece,*

as antropologias dialogam. Não podemos conceber que esse diálogo não produza nada de positivo, e é mister pensar esse produto. O momento de tensão é essencialmente construtivo!

Segundo; a importância de um estudo sobre as antropologias de Lévi-Strauss e de Geertz se deve também ao seguinte: Lévi-Strauss produz o essencial numa época em que a França experimenta um pensamento político acentuadamente de esquerda, e numa era pós-guerra, quando se imaginava romanticamente que a ciência tudo poderia resolver. O estruturalismo, de certa forma, era o filho de um radicalismo historicista, que tentava negar e superar, e, ao mesmo tempo, de um trauma irracionalista --- única hipótese iluminista para se entender o sem-sentido que é a guerra.

Geertz, ao contrário, começa sua produção interpretativa depois dos anos 60, quando a *visão de sistema* nas ciências sociais foi bastante atacada. Como ressalta M. Fischer,<sup>20</sup> havia reações políticas a essas grandes sínteses nas ciências sociais, e era a época em que T. Parsons, ex-professor de Geertz --- e seu amigo, pelo que se vê nas dedicatórias deste --- propunha uma visão da cultura que quebrava as concepções estáticas então vigentes. Nesse sentido, a antropologia interpretativa é filha de um culturalismo que nunca negligenciou a dimensão histórica da

---

<sup>20</sup> "Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica", Anuário Antropológico, nº 83.

cultura, e igualmente de um racionalismo que se construía para sepultar o anterior, de traços totalizadores.

Retomando, então; que conclusão se pode trabalhar? As duas antropologias têm seus nascimentos e desenvolvimentos em contextos sociais e intelectuais bastante diferentes. Ambas, de certa forma, se construíram por oposição e identificação a idéias sociais e concepções intelectuais vigentes em suas épocas. Se o irracionalismo e o historicismo produziram um estruturalismo que se lhes opunha --- moral e intelectualmente ---, o culturalismo e o racionalismo científico proporcionaram um interpretativismo que, na esteira intelectual do primeiro, negava moralmente o segundo.

A questão agora é saber que discussão epistemológica, e que reação ética, o nosso tempo --- mescla de um niilismo profético para uma cultura em crise, com um científico tão abrangente quanto incapaz de nos devolver a paz --- pode produzir para nossa disciplina. As antropologias que hoje estudamos, que hoje praticamos, e que pensamos, talvez já representem, para nós, bem mais uma tensão que um paradigma.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup>Essas conclusões, acerca da importância de pensar as tensões entre os paradigmas, mais que propriamente a eles, são uma evidência da inteligência com que Roberto Cardoso elabora sua etnografia da disciplina. Devo inteiramente a ele a sugestão de atentar para essa dimensão do problema.

## Capítulo 2

A Antropologia Explicativa de Lévi-Strauss. Signo e Frase. Estrutura, Comunicação. Estruturalismo supera o Formalismo. Reintegração do Conteúdo na Forma. Semântica na Análise Estrutural. O Sentido está presente na Estrutura, e não lhe fere a sistematicidade.

Este capítulo, dedicado a Lévi-Strauss, tem o objetivo de demonstrar como a antropologia estrutural pode ser considerada segundo sua dimensão *explicativa*. Resgatamos, então, a *semiótica*<sup>1</sup> dessa meta-teoria, e tentamos delinear a face que ela mais evidentemente oferece a um debate epistemológico travado com a antropologia interpretativa de Geertz: seu *objetivismo*!

\*\*\*

Em "A Estrutura dos Mitos"<sup>2</sup> Lévi-Strauss diz que a unidade mínima significativa do mito, o mitema, tem como ponto de partida, para sua análise, a frase. O mitema, diz o autor, edifica-se sobre os semantemas, estes sobre os morfemas, e estes sobre os fonemas. Conclui-se, então, que o mitema situa-se ao nível da oração, a frase; pois que o mito "é um ser da linguagem". Nas suas palavras: "Como todo ser linguístico, o mito é formado por unidades constitutivas, essas unidades implicam na presença daquelas que intervêm normalmente na estrutura da língua, ou seja, os fonemas, os morfemas, e os semantemas (...) Como se procederá para reconhecer e isolar essas grandes unidades constitutivas, ou mitemas? Sabemos que elas não são

<sup>1</sup>Os termos "*explicativa*" e "*semiótica*" usados aqui são tomados exatamente conforme o sentido que lhes é conferido por Ricoeur. Conf. Teoria da Interpretação. De maneira mais geral, no entanto, devemos esclarecer que a *Semiótica* compõe, junto à *Sociologia*, um quadro mais abrangente: o da constituição das *Teorias do Significado*. Do modo como usamos aqui, a *semiótica* compõe com a *semântica*, numa relação entre a sintaxe e o sentido, pois estamos, então, nos domínios das *Teorias do Significado*. A relação, aqui, não é entre significado e ação!

<sup>2</sup>Antropologia Estrutural I, cap. 11.

assimiláveis nem aos fonemas, nem aos morfemas, nem aos semantemas, mas se situam a um nível mais elevado: senão o mito seria indistinto de qualquer outra forma de discurso. Será necessário procurá-las, pois, no nível da oração".<sup>3</sup>

Se pensamos conhecer bem o pensamento de Lévi-Strauss, talvez uma tal citação possa assustar. Há algo de aparentemente novo aqui. A "frase" é o objeto de uma *semântica*, não de uma *semiótica*. Se devemos partir da frase para analisar o mitema, já não estaremos exercitando um procedimento que, segundo Ricoeur, é mais apropriado às abordagens compreensivas? Não diz ele que a semiótica se preocupa com os *signos*, e a semântica com as *frases*? "A semiótica, a ciência dos signos, é formal na medida em que se funda na dissociação da língua em partes constitutivas. A semântica, a ciência das frases, diz imediatamente respeito ao conceito de sentido na medida em que se define fundamentalmente mediante processos integrativos da linguagem".<sup>4</sup>

Realmente, para a abordagem hermenêutica de Ricoeur, a frase pertence ao reino da semântica, e assim, ao universo da *compreensão*. Mas então, como fica a proposição lévi-straussiana de estudar o mitema a partir da frase? Ou talvez mais correto seria perguntar o que é essa frase, essa

---

<sup>3</sup>"A Estrutura dos Mitos", in Antropologia Estrutural I, pp 242,3.

<sup>4</sup>Teoria da Interpretação, pp 19,20.

oração, a que Lévi-Strauss se refere. Enunciará ela um procedimento compreensivo?

Um outro texto de nosso autor poderá ilustrar melhor a colocação dessa questão, na medida em que vislumbra com maior precisão, uma definição para o mitema, e sua relação com o fonema. Diz Lévi-Strauss: "...podemos nos perguntar se todas as características do fonema não ressurgirão naquilo a que chamamos mitemas: elementos de construção do discurso mítico que, também eles, são entidades ao mesmo tempo opositivas, relativas, e negativas; para retomar a fórmula que Jakobson aplica aos fonemas, 'signos diferenciais puros e vazios' (...) As unidades do discurso mítico se constituem, claro, em palavras e frases, mas estas (...) seriam mais da ordem do fonema: unidades desprovidas de significação própria, mas permitindo produzir significações num sistema em que elas se opõem entre si e devido ao próprio fato dessa oposição".<sup>5</sup>

É possível notar, então, que ocorre uma confusão entre os significados dados ao termo "frase". Quando Ricoeur a toma como ponto de partida a uma interpretação hermenêutica ele está pensando em uma unidade mínima que é constitutiva de um todo maior, o texto ou a obra, e cujo valor reside mais especificamente na mensagem que, uma vez transmitida, perde seus vínculos com o transmissor, abrindo-se como um

---

<sup>5</sup> "As Lições da Linguística", in O Olhar Distanciado, p 210. Itálicos meus.

novo ser aquele que interpreta. Esta frase, *ricœuriana*, digamos, não tem, pois, uma mensagem, mas inúmeras. Não está fechada, e sim aberta. Não tem um significado que é seu, mas vários, que, na verdade, são os produzidos pelo encontro de seus horizontes com os do intérprete.

Mas não é realmente isso o que ocorre com a frase, digamos, *lévi-straussiana*. Esta, ao contrário, terá sempre, no mito, uma relação *fechada* com aquilo que diz. O que é notável, por exemplo, aqui: "Na verdade ninguém vendo aparecer o sol num mito poderá preconceber sua individualidade, a sua natureza, as suas funções. É somente das relações de correlação e oposição que ele mantém, no seio do mito, com outros mitemas, que se pode destacar uma significação. Esta não pertence propriamente a nenhum mitema, resulta de sua combinação".<sup>6</sup> Torna-se evidente que, se o "sol" mantém com outros mitemas uma determinada relação, está deverá marcar igualmente todas as frases em que ele aparecer. Essa característica, comum entre os elementos constitutivos de um sistema fechado, por si só determina, por força de definição, que a frase está fechada em suas possibilidades expressivas. Noutras palavras, a frase e seu sentido mantêm uma relação já previamente definida.

---

<sup>6</sup>"As Lições da Linguística", in O Olhar Distanciado, p.209.

Esta, aliás, é condição da análise estrutural do mito, pois que seu sentido estivesse em aberto qual seria o mais adequado para traduzir as tensões que o mito quer resolver? E mais, afinal, que tensões seriam essas, já que em muitas análises estruturais de mitos --- como ocorre em "Quatro Mitos Winnebago" --- Lévi-Strauss decididamente desconsidera a história e os aspectos empíricos da sociedade em questão, para encontrar tais tensões em análises de nível confessadamente lógico. Ou seja, encontra, mesmo as tensões, nas frases.

:

Percebe-se, então, que esta frase não se assemelha mesmo à de Ricoeur. Seu valor reside também na mensagem, mas aqui já sob o signo das relações estabelecidas internamente ao fluxo dos mitemas. Ela também perde o vínculo com seu transmissor, mas diferentemente da outra, não produz uma nova mensagem; reitera sempre a mesma. Mas o que é que, sendo relacional, adquire significado em contraposição a outros de mesma espécie, como ocorre com a frase do mito, em Lévi-Strauss? O que é que, tem sempre a mesma mensagem, muda a princípio, mas que estabelece uma relação inquebrantável entre si e a forma que assumiu para dizê-la? Será que esse não é o reino, já não da frase (entidade semântica), mas do signo (entidade sintática)? Não será essa frase, a que se refere Lévi-Strauss, um signo? Não parece haver maiores dúvidas. Por baixo de uma

aparência semântica, neste caso, é uma realidade sintática que está sendo analisada.

Esse ponto é interessante, pois só mesmo desse modo Lévi-Strauss poderia propor seu "ponto de vista astronômico", como ressalta Ivan Simonis.<sup>7</sup> Ora, em que consiste a abordagem estruturalista senão num método que pretende eliminar --- indesejável perturbação subjetiva a distorcer a objetividade pretendida --- o ponto de vista do intérprete, ao fornecer uma visão da estrutura?<sup>8</sup>

A questão do acesso à estrutura leva, ainda que subrepticamente, a uma série de indagações sobre um tema delicado, mas de certa forma, inescapável. Não há uma certa relação entre o explicar, via estrutura, e verdade. Não será possível dizer que o alcance da estrutura equivale à possibilidade de verdade, ou, mais apropriadamente, à veracidade possível para a explicação possibilitada pelo modelo? Simplificando, a verdade da mitologia, ou do

---

<sup>7</sup>Lévi-Strauss *ou La Passion de L'Inceste*. Paris, Aubier Montaigne, 1968. "A etnologia é uma produção da cultura ocidental, ela está na confluência entre uma situação histórica e o desenvolvizante das ciências dessa cultura. Ela é uma 'astronomia' porque se entrega a olhar as outras sociedades de muito longe, e simplesmente porque ela é diferente, põe-se a olhar a sua própria como 'estrangeira'. Ela é uma 'psicologia' quando se fala do objeto de estudo ao qual ela chega, graças à sua 'teleobjetiva', ou seja, a linguística estrutural". Op. Cit., p. 130.

<sup>8</sup>Segundo Terence Turner só é possível enxergar a estrutura no nível do conjunto, não da singularidade das expressões; o que, de certa maneira, convalida o ponto de vista astronômico. Diz ele: "Se 'estrutura' é definido em termos de uma relação invariante em meio a uma pluralidade de transformações, torna-se paradoxalmente impossível falar de 'estrutura' como um variante singular; ou seja, a estrutura de um mito, de um sistema de parentesco. A 'estrutura' dos variantes como um grupo só pode ser localizada fora deles, no nível da relação entre eles, ou seja, no nível do 'grupo' dos variantes como uma totalidade". "On Structure and Entropy...", *Current Anthropology*, v. 31, nº 5, p. 565. 1990.

parentesco, não repousam em suas estruturas, sendo estas as últimas possibilidades de atribuição de significado aos elementos a que elas subjazem?

Talvez seja possível encontrar em Lévi-Strauss uma justificativa para essa preocupação, desde que, é claro, reconheça-se que o autor não coloca a questão nesses termos: ele não menciona uma "verdade" desvendada pela estrutura, ou mesmo sugere uma relação mais íntima entre elas. Em vez disso o autor procura por uma *objetividade*, encontrada sempre subjacentemente às versões *subjetivas* que dela devem sempre parecer emanar.

No entanto, o antropólogo, no campo, toma as versões dos mitos, dos sistemas de parentesco, que lhes são passadas pelos informantes locais como suas "verdades". Para as consciências dessas pessoas que informam o antropólogo, suas versões são verdadeiras. Para o antropólogo, entretanto, e notadamente se for estruturalista, essas versões são caminhos para uma estrutura, subjacente à diversidade, razão que a anima. Unidade opacificada pela diversidade encontrada ao nível do *vivido*, mas recuperável numa dimensão *inteligível*, a estrutura pode até ser interpretada como a *verdade* que repousa por baixo das versões desorganizadas que dela nascem. *Concorrentes* entre si, as versões passadas pelos informantes não podem, entretanto, ser tomadas como *verdadeiras* pelos estruturalista, pois a *verdade* é única, e não várias!

No nível da vivência empírica os modelos jogados no discurso dos nativos são modelos conscientes. E, portanto, o discurso daí resultante está repleto das afecções subjetivas de que o estruturalismo quer se livrar. Por isso Lévi-Strauss nos lembra de que seu objetivo é a "Estrutura Inconsciente do Espírito Humano", e assim as "verdades" da consciência devem ser ultrapassadas --- ilusórias que são, pois que carregadas de subjetividade --- para ceder lugar à objetividade encontrada onde não há variação possível: a inconsciência!

Desse modo é necessário buscar a razão das coisas lá onde a percepção das aparências não alcança resposta. É preciso buscar a *objetividade do inconsciente* por baixo da *subjetividade da consciência*, as *verdades* do discurso nativo, embora somente estas sejam "visíveis". Como diz Lévi-Strauss: "A prova definitiva da estrutura molecular da matéria está no microscópio eletrônico, cuja lente deixa ver moléculas reais; mas nem por isso se tornarão elas visíveis ao olho nu. Da mesma forma não se pode esperar da análise estrutural que ela mude a maneira pela qual apreendemos as relações sociais tal como elas se manifestam concretamente; ela apenas permite melhor compreendê-las. E se conseguirmos apreender sua estrutura, nunca será no nível empírico em que primeiro apareceram, porém num nível mais profundo e que

*permaneceu até então despercebido: o das categorias inconscientes...*"\*

Entendemos aqui o sentido do "ponto de vista astronômico". A metáfora é usada para sugerir uma distância que separa o olhar do objeto sobre o qual repousa. Se a intenção do olhar não é questionada, nem tampouco a natureza apreendida do objeto, esta abordagem, entretanto, evidencia uma pretendida relação de *objetividade* entre ambos. A distância, a manipulação de um método não influencia eventuais transformações ocorridas no objeto, nem altera sua natureza. Por outro lado, a metáfora também é usada para sugerir uma vista geral, cuja vantagem sobre uma que fosse "localizada" --- como qualquer tipo de *Local Knowledge*, para lembrar Geertz --- bem poderia ser expressa na vantagem que leva aquele que analisa um mapa, em relação àquele que olha direto para o chão sob seus pés. Mas, claro, o primeiro só leva vantagem se o objetivo for o conhecimento da geografia do país, não do tipo de solo onde pisa...

Estas palavras podem parecer pouco atraentes, mas têm sua razão de ser. Afinal, para onde quer olhar Lévi-Strauss? Para a particularidade, contida na consciência dos sujeitos, carregada de sua subjetividade característica; ou para a universalidade, que, com o auxílio de um modelo --- um mapa!!! --- conseguimos descobrir nas profundezas do

---

\*Sentido e Uso da Noção de Modelo", in *Antropologia Estrutural II*, pp 88,9. Itálicos meus.

inconsciente? Se é para esse universal, o inconsciente, que o autor quer se voltar, então a semiótica aí aparece como abordagem duplamente vantajosa: primeiro porque é através de uma tal análise que o caráter estruturado e estruturante do inconsciente vai-se mostrar; segundo porque o próprio inconsciente é tratado como uma grande *forma sem conteúdo*, "tão estranho às suas imagens quanto o estômago aos alimentos que o atravessam", diz Lévi-Strauss. Por isso: "Na etnologia, como na linguística, não é a comparação que fundamenta a generalização, mas o contrário. Se, como cremos, a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se as formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados, (...) é preciso e basta atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição ou a cada costume para obter um princípio de interpretação válido para as outras instituições e costumes..."<sup>10</sup>

Desse modo: "A recorrência em regiões afastadas do mundo, e em sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, atitudes identicamente prescritas entre certos tipos de parentes, etc, faz crer que em ambos os casos, os fenômenos resultam do jogo das leis gerais, mas ocultas. O problema pode então se formular da seguinte maneira: numa outra ordem de realidade os fenômenos de

<sup>10</sup>"História e Etnologia", in Antropologia Estrutural I, p.37.

parentesco são da mesmo tipo que os fenômenos linguísticos. Pode um sociólogo, utilizando um método análogo quanto à forma (...) ao método introduzido pela fonologia, conduzir sua ciência a um processo análogo ao que acaba de se realizar nas ciências linguísticas?"<sup>11</sup> A semiótica no trabalho de Lévi-Strauss pode até mesmo ser interpretada como metáfora do inconsciente, tamanha a intimidade da relação --- estrutural! --- que ela mantém com suas conclusões.

De qualquer modo é certo que Lévi-Strauss tem o inconsciente como alvo prioritário de suas análises, e que o tipo de abordagem exercitado para a consecução de seus objetivos é, privilegiadamente, a semiótica. Mais próprio da semântica seria a discussão das *verdades* conscientes, na medida em que elas são um sentido privilegiado para aqueles cuja história de vida as credenciam para tal. O envolvimento da semântica é o envolvimento do sentido, e o envolvimento do sentido é a contrapartida viva, vivida, do encontro das experiências humanas na, e através da linguagem. Portanto, quando se fala das *leis gerais* e das *relações internas*, que estão para o sentido vivo como uma sua *infra-estrutura*; fala-se obviamente de uma abordagem semiótica. Ela não discute *verdades* --- por isso Lévi-Strauss não discute a questão da *verdade* --- mas a objetividade, na medida em que escapa à vida, e à história

<sup>11</sup>"Análise Estrutural em Linguística e Antropologia", in Antropologia Estrutural I, p. 49.

individuais para chegar à vida e à história do conjunto, da totalidade. Esse conjunto, ou totalidade, parece ser a humanidade: "...se as formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados..."<sup>12</sup> Isso, de certa, forma faz de seu ponto de vista realmente astronômico! Mas poderá Lévi-Strauss passar por sobre o solo, indo diretamente ao mapa? Por outras palavras, qual o valor de um conhecimento apenas --- seguindo nessa metáfora --- cartográfico?

Lévi-Strauss a isso responderia que tal conhecimento, ainda que ofereça uma visão privilegiada sob certos aspectos, e para certos objetivos, não é possível, no caso das ciências sociais. Não há ponto de vista astronômico sem passar pela etapa da observação a olho nu; assim como também não haveria um que fosse "microscópico" sem percorrer o mesmo caminho. Aonde nos leva, então, o método estrutural; ou ainda, de onde parte?

Seria fácil responder que nosso autor parte do "olho nu", e chega ao telescópio. A questão é, então, saber porque o ponto de vista astronômico não se valida, no caso das ciências sociais, sem que uma visada em escala "um por um", digamos, já se tenha exercitado.

Quase toda a obra de Lévi-Strauss, e em especial "O Pensamento Selvagem", sugerem uma resposta a isso se nos

<sup>12</sup>"História e Etnologia", in Antropologia Estrutural I, p. 37.

atermos ao que nesse livro é chamado de "a lógica do concreto". Já em "A Noção de Estrutura..." o autor diz serem as relações sociais a matéria-prima empregada para construir modelos. No posfácio a esse texto ele diz ser o detalhamento um caminho rumo à descoberta do estrutural. N" A Gesta de Asdiwal" o mito é analisado segundo uma rigorosa compilação de dados empíricos reais, como a geografia, a economia local, as relações de parentesco, etc. Nessa análise, a fome, por exemplo, é tomada como importante referente para os aspectos econômico e cosmológico, para os quais o mito intermediaria uma explicação.<sup>13</sup> Nesse mesmo texto a direção leste-oeste, tão importante e *marcada* na vida social dos tsimshian, não tem esse status lógico em seus mitos à toa. O mito não mente para a sociedade que o construiu. Em vez disso, toma dela as características que irá trabalhar, direta ou invertidamente, para propor sua mediação: leste-oeste não existe no mito aleatoriamente, é a direção que tomam o salmão e o peixe-azeite durante o inverno; época de fome, época em que sua pesca é essencial à vida da sociedade. O mito apenas trabalha logicamente as aporias que o grupo vive!

Com maior fôlego, e em outro sentido, Lévi-Strauss demonstra o mesmo em "A Oleira Ciumenta", na medida em que procura a relação dos dados empíricos às características do mito para mostrar a lógica de sua existência, e sua raiz na

<sup>13</sup> Conf. in Antropologia Estrutural II, p.165.

experiência viva da sociedade. O preguiça, o engole-vento, o bugio, desempenham, nos mitos, papéis para os quais estão naturalmente aptos, e a intermediação que o mito propõe é função direta das características empíricas neles encontradas. A isso Lévi-Strauss chamará "a lógica do concreto", e é nela que a visada "normal" se fará. É dela que se parte para chegar ao "ponto de vista astronômico".

O que é, pois, essa "lógica do concreto"? Poder-se-ia dizer, de um modo simplificado, que essa expressão diz uma forma de apreender o real que leva em conta suas características intrínsecas, tomando como base a utilidade e o simbolismo a que se prestam. Uma tal lógica do concreto não exprime, sob esse aspecto, uma teorização científica, fruto de uma análise rigorosa a que o pensamento especulativo do cientista se entrega em sua missão formalizante. É, antes, uma *virtualidade*, possibilidade de uma lógica que já se apresenta naquilo sobre o que o pensamento se exercitará. Com efeito, o exercício do pensamento será exatamente no sentido de atualizar (culturalmente) uma lógica virtual (natural). Nesse sentido, entende-se Lévi-Strauss aqui: "...a natureza é de tal modo organizada que é mais vantajoso, para o pensamento e a ação, proceder como se uma equivalência, que satisfaz o sentimento estético, correspondesse também a uma realidade objetiva. Sem que nos caiba aqui procurar porque, é provável que espécies dotadas de algum caráter digno de nota

dêem ao observador o que se poderia chamar "direito de seguir": o de postular que esses caracteres visíveis são o signo de propriedades igualmente singulares, mas ocultas. Admitir que a própria relação entre ambos seja sensível (...) vale, a título provisório, mais que a indiferença a qualquer conexão".<sup>14</sup>

É necessário dizer também que a atualização de uma gramática virtual, já presente na natureza, comporta também uma segunda via. O social reclassifica uma possibilidade de classificação natural, e nesse processo reelabora características naturais --- ainda que respeitando-as --- para extrair delas um conteúdo. Ao mesmo tempo, no entanto, projeta por sobre a natureza outros conteúdos que lhe são próprios: *"As características respectivas do mundo natural e do mundo social refletem uma à outra, pois se os grupos humanos apresentam traços animais, esses traços correspondem menos a propriedades objetivas do que a valores, por assim dizer, morais e filosóficos. Os Tukano classificam os animais de acordo com o tipo de hábitat, o modo de locomoção, a cor e o cheiro. Os dois primeiros critérios estão relacionados à experiência, ao passo que os outros remetem a valores simbólicos. Os animais projetam suas características empíricas sobre os grupos humanos que se consideram seus descendentes, e esses grupos humanos*

---

<sup>14</sup>O *Pensamento Selvagem*, pp. 36,7. Itálicos meus.

projetam sobre o mundo animal seu sistema de valores e suas categorias".<sup>15</sup>

O que nos interessa aqui é a relação que mantém o pensamento com seu objeto, o mundo sensível. É uma gramática já presente nele que Lévi-Strauss contemplará para demonstrar que o ponto de vista astronômico não tem validade por si só.

As coisas que aí estão, presentes no mundo, já mantêm relações entre si o suficiente para contaminar, com sua lógica, qualquer pensamento. Lévi-Strauss demonstra isso exemplarmente no *Pensamento Selvagem*, ao esboçar as relações entre o pensamento indígena e o mundo ao qual se refere. Tal pensamento pode até ser chamado "a ciência do concreto", tal a *homologia estrutural* existente entre ele o mundo pensado. Que o pensamento, em termos sociais, organize-se tal qual as leis e as características do mundo natural é sua hipótese. Como ele diz, numa interessante passagem de outro texto: "...a análise estrutural já oferece o meio de libertação através do princípio da solução única, usado por Jakobson --- entre outros --- que o buscou entre os físicos (...). Este princípio leva-nos a uma direção oposta ao pragmatismo, ao formalismo, e ao neo-positivismo, pois a afirmação de que a explicação mais econômica é também aquela que (...) aproxima-se mais da verdade, baseia-se, em última

<sup>15</sup>A Ojeira Ciumenta, pp. 14,5. Itálicos meus.

*análise, na identidade postulada entre as leis do mundo e as do pensamento".<sup>16</sup>*

Lévi-Strauss tentará, em sua obra, demonstrar essa relação. Que suas análises partam das propriedades sensíveis de seu objeto, esboçando uma "lógica do concreto", donde um modelo pode ser construído se e somente se levar em conta tais propriedades; isso constitui seu método.

Mas se seu método, como propomos, é semiótico, sendo as relações internas entre os signos as privilegiadas em suas análises; o que significa para tal método uma "lógica do concreto"? Devemos lembrar que, afinal, é uma *lógica do concreto*, não uma *percepção*, ou uma *sensação*! Essa lembrança é muito importante porque tal *lógica* não exprime senão uma espécie de função referencial que precede a todo pensamento conceptual, ainda que este se exerça na análise do signo. Se Lévi-Strauss privilegia a análise da vida dos signos, não esquece por isso de que, afinal, também há *coisas significadas*. O que, por si só, traz a visão, dos *astros --- as leis --- para a terra --- onde, sem telescópios, vê-se os objetos submetidos às leis*.

E isso não é tudo. Pois, o que significa buscar, na realidade, as *contradições inerentes à vida de uma sociedade*, *contradições* essas que o mito deverá mediar. Ou, mais especificamente, o que significa, na análise estrutural

<sup>16</sup>Antropologia Estrutural I, p. 109. Itálicos meus.

do mito, procurar no mundo real os elementos que, por suas propriedades intrínsecas, têm uma significação especial? O que significa, enfim, no trato com os signos e suas relações, reportá-los (os signos) às coisas que eles significam; buscando na relação entre as coisas a própria relação entre os signos? Note-se, por exemplo, como o mito substitui um par de elementos reais, tidos como contraditórios para uma tal sociedade, por um par de conceitos, para então realizar sua mediação: "...o pensamento mítico procede da tomada de consciência de certas oposições e tende à sua mediação progressiva. Estabeleçamos, pois, que dois termos, entre os quais a passagem parece impossível, sejam inicialmente substituídos por dois termos equivalentes, que admitem um outro como intermediário. Após o que, um dos termos polares e o termo intermediário, são, por sua vez, substituídos por uma nova tríade, e assim por diante... Obtém-se assim uma estrutura de mediação do seguinte tipo:

Par Inicial	1ª Tríade	2ª Tríade
Vida	Agricultura	Herbívoros
	Caça	Carniceiros
Morte	Guerra	Predadores <sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Antropologia Estrutural I, p. 159.

Para Lévi-Strauss esse movimento significa reintegrar o conteúdo na forma. Esta, aliás, é, para nosso autor, uma das características mais importantes do estruturalismo. Não procedesse desse modo poderia facilmente se confundir com um formalismo. Mas, qual a diferença fundamental para com este último?

Enquanto o formalismo trabalha apenas no nível da forma, imiscivelmente separada de um conteúdo que lhe é totalmente estranho, o estruturalismo opera no nível da estrutura mas --- seu grande diferencial --- não havendo separações entre o concreto e o abstrato, vê na estrutura seu próprio conteúdo. Para o estruturalismo, forma e conteúdo são de mesma natureza. O conteúdo tira sua realidade da estrutura, a forma é a estruturação das estruturas locais que constituem um conteúdo: "Para (o formalismo) os dois domínios devem ser absolutamente separados, pois somente a forma é inteligível, e o conteúdo não é senão um resíduo desprovido de valor significante. Para o estruturalismo esta oposição não existe: não há, de um lado, o abstrato e, de outro, o concreto. Forma e conteúdo são de mesma natureza, sujeitos à mesma análise. O conteúdo tira a sua realidade da estrutura e o que se chama forma é a estruturação das estruturas locais que constituem um conteúdo".<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Antropologia Estrutural I, pp. 137,8.

Em "A Estrutura e a Forma" Lévi-Strauss parece resumir numa frase a diferença mais fundamental entre estruturalismo e formalismo, ao apontar aquele que se constitui no maior insucesso formalista: "A prova da análise está na síntese". E, uma vez desfechado o golpe contra o formalismo, ainda lhe diz de sua agonia: "A insuficiência do formalismo se mostra na sua incapacidade de reconstruir um conteúdo empírico".<sup>19</sup> Ora, como vai-se reconstituir o conteúdo empírico? Lévi-Strauss demonstra como fazer isso na análise de um mito pueblo<sup>20</sup> em que uma "situação de carência" deve ser compreendida, ora como humana, ora como divina. Esta mudança de sentido não se explica no interior do mito, embora o formalismo aí o procurasse. Essa diferença só pode ser explicada, diz Lévi-Strauss, sociologicamente, isto é, entre as relações sociais estabelecidas naquela sociedade. Uma vez completada a análise, levando-se em consideração as propriedades sensíveis, cabe reconstruí-la. Esse é o momento da síntese; momento em que o modelo, que é construído com informações retiradas daquilo que pretende representar, esboça articuladamente as relações entre conceitos-chave de um modo coerente.

Portanto, o modelo estrutural não pode julgar esgotada sua tarefa se apenas houver executado a etapa analítica. Esta, com algumas particularidades, também é praticada por

<sup>19</sup> Antropologia Estrutural II, p. 140.

<sup>20</sup> Idea, pp. 146,7.

uma abordagem formalista. O estruturalismo vai além. Esta primeira etapa --- analítica --- é executada de um modo específico: uma análise em que, semioticamente, analisam-se signos; mas sob a condição de enxergar-se neles signos de alguma coisa que os motiva. No prosseguimento a essa etapa segue-se uma segunda, importantíssima: a etapa de síntese deve apenas propor uma visão mais simplificada --- mas ao mesmo tempo mais profunda --- do que foi analisado. A condição para seu sucesso é o sucesso da etapa anterior, mas inversamente, uma vez bem sucedida garante logicamente o sucesso da anterior.

A razão disso é simples. Veja-se, por exemplo, o pintor que retrata um motivo qualquer. Para tanto deve analisá-lo detidamente, decompondo-o em seus traços principais, e observando as relações (de proporcionalidade, etc.) entre eles. Em seguida, com o que apreendeu analiticamente de seu motivo, compõe um modelo que traduz aquilo que viu, segundo os traços e relações tomados. Esse modelo jamais será igual ao motivo --- não incorporará, por exemplo, sua dimensão temporal, sua profundidade espacial tridimensional; não oferecerá uma sensação da temperatura, ou da textura, etc. --- mas manterá para com ele uma semelhança, que poderia ser chamada de simplificadora em relação ao motivo. Retrataria, no fundo, uns poucos traços dele, mas seria verdadeiro o suficiente para fazer com que esses poucos traços nos trouxessem algo da realidade do

motivo. Desse modo, a síntese que o pintor oferece demonstra sua validade ao trazer, à lembrança de quem observa o retrato, a imagem do motivo. O sucesso dessa síntese é garantido pela semelhança que mantém com o motivo. Mas, ao mesmo tempo, esse sucesso garante também o sucesso da etapa anterior. Sem que o pintor houvesse analisado --- e bem --- seu motivo, jamais seu produto final sairia parecido com ele.

Esta situação é análoga à do estruturalista que quer construir um modelo válido para a interpretação de um grupo de mitos, ou de um grupo de parentesco. O modelo simplificará as características encontradas no nível do vivido, mas fará isso apenas para demonstrar quais elementos são essenciais, e que relação há entre eles. Como síntese, esse modelo deverá demonstrar, com um número mínimo de elementos e relações, as próprias características daquilo que o inspirou: o mundo das relações paupáveis, sensíveis, pertencentes ao conjunto das experiências vivas dos homens. Se esse modelo for o mais simples e, ao mesmo tempo, o que mais possa dizer sobre seu "motivo", sem contudo "deformá-lo"; enfim, se o trouxer "à sua imagem" até nós, então seu sucesso estará garantido. Terá sido uma boa síntese. Sucesso esse que terá como condição uma boa análise anterior, e como consequência uma depurada visão do motivo.

Do formalista este "artista" estruturalista se diferencia pelo fato de que sua obra tem como base um motivo

real, que nunca tem sua realidade menosprezada; ao contrário, é exatamente ela que ele melhor quer explicar com sua arte --- que é mesmo simplificadora, mas ele sabe. O formalista, porém, mesmo interessado em mostrar a realidade, estaria mais preocupado com os traços do que com aquilo que eles dizem.

Talvez já tenhamos levado essa alegoria longe demais. Contudo, ela aqui tem sua utilidade para nós, tendo em vista nossa preocupação quanto ao caráter explicativo da antropologia estrutural. Veja-se que o estruturalista explica o algo que retrata na medida em que pretende trazer, com a "pintura de seu modelo", os traços analisados de seu motivo. Toma-o, analisa-o em seus traços diferenciais, e compõe um modelo que, reduzido em suas dimensões sensíveis, compensa essa carência com um acréscimo de dimensões inteligíveis.<sup>21</sup> Em todo caso, compõe um modelo --- seu "quadro"! --- com os traços essenciais. Não precisará de muito mais que isso para dizer que está sempre falando de algo, exterior a seu modelo e sua imaginação: o real.

\*\*\*

Já vimos que a antropologia estrutural tem como uma de suas questões mais importantes a referência da significação,

---

<sup>21</sup>E esse é o momento em que a visão sai do objeto real e alcança a "constelação", onde, astronômica, vislumbra, junto às leis da estética, a lógica que anima sua percepção. Entre o sensível e o inteligível já temos, alegoricamente, a relação entre o chão firmæ e os astros; distantes...

característica sem a qual, aliás, o estruturalismo se reduziria a um formalismo. Devemos agora refletir mais detidamente sobre como se constitui a semiótica para a antropologia estrutural e, assim, evidenciar seu aspecto explicativo.

Nas "Mythologiques" Lévi-Strauss deixa bastante claro que o nível da análise que empreenderá se situa exatamente sobre as *relações entre termos*, não sobre os próprios *termos*. Como ele diz, ao introduzir o primeiro volume: "O objetivo deste livro é mostrar como as categorias empíricas, tais como o cru e o cozido, o fresco e o podre, o molhado e o queimado, etc, (...) podem servir de instrumentos conceptuais para dar conta de noções abstratas e configurá-las em proposições".<sup>22</sup> Nota-se a intenção de procurar uma gramática subjacente ao discurso mítico, tal como já fora feito antes em relação aos sistemas de parentesco.

Uma gramática subjacente nos remete diretamente a uma abordagem semiótica, e evidencia seu caráter explicativo. Devemos nos lembrar do paradigma interpretativo que seguimos para este estudo, a hermenêutica de Ricoeur, segundo a qual a gramática analisa uma sintática, não uma semântica. De um ponto de vista diferente, mas chegando, neste caso, à mesma conclusão, Joseph Courtès reafirma o caráter semiótico da

---

<sup>22</sup> Le Cru et le Cuit, p. 9.

antropologia estrutural de Lévi-Strauss.<sup>23</sup> Segundo um esquema seu, aqui reproduzido, temos que:

Mito	/	Expressão/	Forma-	Sistema linguístico
Oralmente			\	Substância- Cadeia Fônica
Contado		Conteúdo /	Forma-	Gramática
		\	\	Substância- Semântica

Assim, no plano de conteúdo --- pois o da expressão levaria em conta apenas a linguagem comum; e o mito, já nos disse Lévi-Strauss, é *meta-linguagem* --- a forma que assume um mito é sua gramática. A semântica do mito pertence ao universo de sua substância; mas não é essa que a semiótica toma para análise. Como diz Courtès, "...a semiótica se interessa pela semântica apenas como um *arrière-fond*, um pressuposto. A sintaxe torna possível o sentido, mas não o constitui".<sup>24</sup> é nesse sentido que diz Lévi-Strauss: "...as verdadeiras unidades constitutivas do mito não são relações isoladas, mas feixes de relações, e é somente sob a forma de combinações de tais feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função *significante*".<sup>25</sup> Desse modo, a gramática subjacente ao discurso mítico baseia-se numa lógica, e assim, num procedimento semiótico.

<sup>23</sup>Conf. Lévi-Strauss et les Contraintes de la Pensée Mythique, Mame, 1973.

<sup>24</sup>Op. Cit. p. 35.

<sup>25</sup>Antropologia Estrutural I, p. 244. Itálicos meus.

Já nas "Estruturas Elementares do Parentesco" nosso autor nos diz que o papel da cultura é substituir a organização ao acaso.<sup>26</sup> Não será, nesse sentido, a própria cultura uma gramática; não será ela a *própria* significação, como coloca Courtès: "...a cultura é um princípio de organização, ou, mais ainda, é a organização ela mesma; ela é o lugar da ordem que impõe a vida em sociedade: é o campo da articulação, da distinção, da designação; de tudo o que condiciona e, mais ainda, provoca a aparição dos sistemas de significação".<sup>27</sup>

E se ela é significativa, a natureza, ao contrário, é ausência de significação; é o acaso que deve ser abolido. Como diz Courtès, na sequência, completando seu raciocínio: "Quanto à natureza, ela não se acha definida senão negativamente".<sup>28</sup>

Temos, assim, duas dimensões fundamentais na análise lévi-straussiana do social: a natureza e a cultura. A relação entre ambas é de complementaridade, mas também de contrariedade. A contrariedade está garantida desde a instituição da relação. Seguindo Courtès: "...numa perspectiva semiótica qual é o tipo de relação que une a natureza e a cultura(?) Na medida em que a natureza está na

<sup>26</sup> Estruturas Elementares do Parentesco, p. 72.

<sup>27</sup> Op. Cit., p. 44. Itálicos meus.

<sup>28</sup> Op. Cit., p. 44.

ordem da *imediatez*, e a cultura na ordem dos sistemas de mediação, os dois termos estão numa relação de contraditórios tal que  $C=nN$  e  $N=nC$ . Dito de outra forma, pôr um termo equivale a retirar o outro".<sup>29</sup>

Por outro lado uma relação de complementaridade é garantida pela derivação da cultura em relação à natureza. Nesta passagem de Lévi-Strauss torna-se bastante claro que, ainda que negando-a por um lado, a cultura se constrói sobre a natureza e, de certa forma, depende dela: "...a cultura não é nem simplesmente justaposta, nem simplesmente superposta à vida. Em um sentido, ela se substitui à vida, em outro ela a utiliza e a transforma para realizar uma síntese de uma nova ordem".<sup>30</sup>

Mas, o caráter gramatical da cultura realmente vai-se mostrar com maior precisão quando Lévi-Strauss aproxima-se da linguística --- notadamente da fonologia saussureana --- para apropriar-se de certos pressupostos metodológicos. Já Saussure levantava a hipótese de uma leitura estruturalista dos fenômenos sociológicos quando escrevia: "...considerando os ritos, os costumes, etc, como signos esses fatos aparecerão sob outra luz, e sentir-se-á necessidade de

---

<sup>29</sup>Op. Cit., p. 46.

<sup>30</sup>Estruturas Elementares do Parentesco, p.42.

agrupá-los na semiologia, e de explicá-los pela lei da ciência".<sup>31</sup>

Não é difícil notar que é mais ou menos isso que faz Lévi-Strauss com sua metodologia estruturalista. Os termos de parentesco são por ele tomados como signos e relacionados em meio a uma linguagem que é o sistema de parentesco. Na linguística estrutural a *linguagem* é uma espécie de intersecção entre a *língua* --- que é social --- e a *fala* --- individual. Na antropologia estrutural o *código*, que na linguística é a *língua*, será uma estrutura culturalmente determinada; e sua "apropriação", uma espécie de comportamento, sociologicamente classificável --- o que seria a *fala* para a linguística. Portanto, o conjunto comum, produto cruzado do código com seu uso, será sempre uma linguagem --- objeto de preocupação da linguística e da antropologia estrutural.

De certo modo, essa linguagem do parentesco, de que fala Lévi-Strauss, e que se constitui num sistema, é a intersecção entre a estrutura oferecida pela cultura e um modo de vivência social e, em certa medida, o que mediatiza a relação entre ambos. Entende-se, portanto, como é possível conceber os termos de parentesco como signos. Inseridos num sistema, sendo mesmo suas unidades constitutivas fundamentais, devem ser tratados como signos

---

<sup>31</sup> Curso de Linguística Geral, p. 25.

para que se descubra neles um *significante* (que pode ser, por exemplo, a própria situação parental, na posição de "pai", ou "tio materno", etc.) e um *significado* (que é o caráter da relação familiar instituída, a significação, a identidade que cria e o entendimento que institui). É principalmente para que se veja na relação, que mantêm entre si, o sentido contextual (porque sistemático) que produzem. O nível da análise aqui mais uma vez é o do signo, não o da frase.

Tal reconhecimento nos basta para encerrar de vez a discussão acerca da *verdade*, segundo a perspectiva estrutural. Ela não pode ser alcançada pela via da cultura, que a mascara, sendo apenas vislumbrada no reino da natureza, onde, por não haver *mediações*, ela se encontra em forma pura. Como ressalta Courtès: "Desse modo, na perspectiva dos mitos, a cultura teria um papel enganador, pois ela constitui um sistema de mediações no encontro com o outro, um filtro redutor que impede a verdade de todo encontro, uma verdadeira distorção entre a 'linguagem' e a 'realidade'. A natureza, ao contrário, seria a imediaticidade primeira, a 'transparência' do homem na sua relação com os outros e com o mundo. Realmente, ela (a natureza) não tem um conteúdo específico, ela é o 'mundo ao inverso' ou, mais precisamente, o inverso do mundo estudado, sua face primeira, anterior a toda articulação. Daí a deduzir que a natureza é um *original*, não está longe; os

mitos a consideram como pressuposto da organização social",<sup>32</sup>

Natureza *originária*, cultura *derivada*, e organizando-se em sistemas e linguagens --- como a de parentesco --- tudo isso resulta numa inadequação para a utilização da categoria "verdade" no âmbito da análise estrutural. O signo mantém para com a linguagem, e para com o mundo, uma relação *motivada* e *imotivada*, respectivamente. Como diz o próprio Lévi-Strauss, o signo, que é imotivado em relação ao mundo que retrata --- pois o nome nada tem a ver com a substância da coisa nominada --- é motivado, ao menos relativamente, quando se o toma na relação que mantém com outros signos no interior da linguagem.<sup>33</sup> Em qualquer dos dois casos --- imotivado, ou motivado relativamente --- a categoria "verdade" parece pouco apropriada à relação signo-realidade.

De fato, a imotivação do signo em relação ao referente, anula, por si só, qualquer possibilidade de "verdade". Um signo jamais será mais adequado a um referente que outro, da mesma forma que jamais se proibirá em relação à representação de qualquer outro. A arbitrariedade entre o significante e o significado exclui a possibilidade de uma relação *verdadeira* entre eles. Quanto à motivação relativa entre signos numa linguagem instituída, cabe dizer que há

---

<sup>32</sup>Op. Cit., p. 45.

<sup>33</sup>Conf. Antropologia Estrutural I, p. 112; e O Olhar Distanciado, pp. 205,6.

apenas uma *ilusão de verdade* surgida da necessidade de certas relações.

O caso dos numerais ilustra esse ponto com simplicidade. O numeral "dezesete", por exemplo, é parcialmente motivado em relação a "dezesesseis", ou "dezoito". Não guarda, porém, nenhuma motivação no que diz respeito à quantidade que o signo significa. Essa motivação relativa exprime alguma "verdade"? No plano exclusivamente linguístico, pede-se dizer que sim, em certa medida. Pois "dezesete" significa, "dez" "e" "sete", e estes já estão definidos no plano da língua, bem como o "dezesesseis" e o "dezoito". Assim, não se poderia expressar a quantidade evocando outras composições que não resultassem na conta correta. Por outro lado, avançando para além do campo linguístico, a motivação relativa não exprime nenhum sentido positivo próprio. A relação continua sendo entre signo e realidade, e entre ambos há apenas convenção, não necessidade. *Nesse sentido não se pode falar de verdade,*<sup>34</sup> pois, como diz Lévi-Strauss, embora o signo possa perder

---

<sup>34</sup>O conceito de *verdade* que usamos aqui não guarda qualquer compromisso com definições estabelecidas segundo os parâmetros da ontologia, da metafísica, da física; da analítica, ou da dialética; das lógicas, clássicas ou não, etc. Não estamos propondo uma discussão da epistemologia de um conceito de *verdade* previamente definido, coisa que em muito se distancia das nossas discussões aqui, mas sugerindo que se tome *verdade* como uma *noção*, baseada principalmente no sentido que lhe outorga o *senso comum*. Por *verdade* podemos entender, portanto, algo como a relação essencial estabelecida apenas entre entidades cuja relação de sentidos seja irrefutável. Pode-se dizer, também, que esta *noção* de *verdade*, intrinsecamente *naïf*, guarda um certo ar *naturalista*, pois irrefutável é apenas o *transparente*, o *auto-evidente*, o *IMEDIATO*, características que, como aliás já vimos aqui, são próprias da *natureza*, não da *cultura*. Que aparece, então, como condição do *falsamento*, *impureza*...

algo de sua arbitrariedade a *posteriori*, é fundamentalmente arbitrário a *priori*.<sup>35</sup>

A cultura parece funcionar assim. Se no parentesco tínhamos "átomos", que eram seus signos; na mitologia temos, como signos, certos "operadores lógicos" que desempenham certos papéis. Em ambos os casos a relação entre signos é mediada por um conjunto de regras gramaticais que impõem uma ordem a um-fluxo indistinto de significantes para torná-los inteligíveis. É nesse sentido que a cultura impõe a ordem ao caos, elaborando o não-elaborado da natureza. Como diz Lévi-Strauss: "...sobre o plano da cultura, essa boa educação se mede pelos dotes que as jovens mostram em suas "arts d'agrément", das quais os espinhos do porco-espinho constituem a matéria natural".<sup>36</sup> Ou, num outro exemplo da relação entre elaborado e o não-elaborado: "...a ilha e a piroga são corpos flutuantes, uma segundo a ordem da natureza, outra segundo a ordem da cultura".<sup>37</sup>

Definitivamente, a cultura impõe uma gramática a um fluxo indistinto, ordena o desordenado, elabora o não-elaborado. Para tanto une significantes disponíveis na natureza a significados pretendidos culturalmente. Cria

<sup>35</sup>Conf. Antropologia Estrutural I, p. 112.

<sup>36</sup>Origine des Manières de Table, p. 207. "Arts d'agrément", no original, em francês, é a expressão com que se refere às artes menores cultivadas, praticadas principalmente pelas mulheres, à guisa de simples prazer, como o desenho, a música, o bordado, etc. A expressão é antiga e provavelmente servia para a referência às habilidades domésticas das mulheres da corte, no período dos reinados.

<sup>37</sup>Idea, p.368.

seus signos, e eles são a marca da ordem imposta sobre a natureza. Por isso é tão fácil encontrar em Lévi-Strauss a relação de equivalência entre cultura e significação. Não há, para a antropologia estrutural, significação sem cultura.

Mas a cultura, já vimos, é uma derivação da natureza. Procede dela, constrói-se sobre ela. Essa relação de continuidade entre ambas desmascara, de certa forma, a radicalidade de sua oposição. São complementares. Ora, se isso é verdade, deve haver, em algum ponto da teorização de Lévi-Strauss, alguma categoria que explique essa relação. Ela deve fundamentar a significação, que é cultural, mesmo fazendo parte da natureza.

Tal categoria, fundamental para a antropologia estrutural, tem uma raiz natural indiscutível. Ela já aparece aqui quando Lévi-Strauss comenta sobre o mito: "...se se pergunta a que último significado remetem estas significações que se significam mutuamente, e que, no final das contas, e todas juntas, se relacionam a alguma coisa; a única resposta que sugere este livro é que os mitos significam o espírito, que os elabora num mundo de que ele mesmo faz parte. Assim, podem ser simultaneamente engendrados, os mitos pelo espírito que os causa, e, para os

mitos, uma imagem do mundo já inscrito na arquitetura do espírito".<sup>38</sup>

A "Estrutura Inconsciente do Espírito Humano" faz parte da natureza e, assim, obedecendo à sua lógica, os mitos se fazem pensar nos homens, não -- como se poderia pressupor -- o inverso: "Nós não pretendemos mostrar como os homens se pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e através deles".<sup>39</sup>

O nível profundo de operação das leis é relativo ao próprio meio natural, sobre o qual a cultura se instalará: "...a aparência arbitrária, o jorrar pretendido livre, a invenção que se poderia crer incontida, supõem leis operantes a um nível mais profundo, (assim) a conclusão que se torna inelutável é que o espírito, liberado ao face-a-face consigo mesmo, escapando à obrigação de compor com os objetos, se acha reduzido a imitar-se a si mesmo como objeto; e que, (pelos) leis das suas operações não serem fundamentalmente diferentes das que ele manifesta noutra função, ele confirma sua natureza de coisa entre coisas".<sup>40</sup>

Como existe uma "passagem" da natureza à cultura: "...a cozinha (...) marca (...) a passagem da natureza à

---

<sup>38</sup> Le Cru et Le Cuit, p. 346.

<sup>39</sup> Ideu, p. 20.

<sup>40</sup> Ideu, p. 18.

cultura...".<sup>41</sup> a *estrutura inconsciente do espírito humano* marca sua presença nas duas: Na natureza sob a forma de leis, na cultura como pressuposto para a significação.

Como toda significação está submetida a um conjunto de leis; esta, que é cultural, também é de ordem sintática. A sintaxe, no caso, é constituída pelas próprias leis que o *espírito inconsciente* herdou da natureza. A cultura, por outro lado, fornecerá --- na variedade de suas expressões, em sua materialidade --- um léxico que, unido àquela sintaxe, constituirá um sistema, uma linguagem. Nota-se facilmente o caráter semiótico desse empreendimento teórico.

Mas a *estrutura inconsciente do espírito humano* não tem um papel mediador apenas entre natureza e cultura. Paralelamente realiza uma outra mediação, esta entre o objetivo e o subjetivo. Como diz Lévi-Strauss: "O risco trágico que sempre espreita o etnógrafo, lançado nessa empresa de identificação, é o de ser vítima de um mal-entendido; isto é, a apreensão subjetiva, à qual ele chegou, não apresenta, com a do indígena, nenhum ponto comum, além de sua própria subjetividade. Esta dificuldade seria insolúvel sendo as subjetividades, por hipótese, incomparáveis e incomunicáveis, se a oposição entre mim e o outro não pudesse ser superada num terreno que é também aquele em que o subjetivo e o objetivo se encontram; isto é,

---

<sup>41</sup>Idem, p. 172.

o inconsciente. De um lado, de fato, as leis do inconsciente estão sempre fora da apreensão subjetiva (...) e de outro, porém, são elas que determinam as modalidades dessa apreensão".<sup>42</sup> E, um pouco mais adiante: "O inconsciente seria assim o termo mediador entre o eu e o outro (...) Assim, a apreensão, que só pode ser objetiva, das formas inconscientes da atividade do espírito, conduz do mesmo modo à subjetividade, pois, definitivamente, trata-se de uma operação do mesmo tipo que, na psicanálise, facultamos a reconquista, para nós mesmos, do nosso eu mais estranho e, na indagação etnológica, nos faz alcançar o mais estranho dos outros como se fosse um de nós. Nos dois casos é o mesmo problema que se coloca: o de uma comunicação procurada, tanto entre um eu subjetivo e um eu objetivante, quanto entre um eu objetivo e um eu subjetivado".<sup>43</sup>

Nesse sentido, o próprio inconsciente é, para Lévi-Strauss, um caso bastante adequado ao estudo semiótico, pois é uma "forma a contraindre conteúdos". Desse modo, o inconsciente é plena sintaxe, gramática lógica que ordena um fluxo indistinto de elementos significativos provenientes do vivido, que então se tornam seu léxico, e produzem um discurso inteligível segundo uma linguagem possível --- como a do parentesco, ou a da cozinha, no mito. Por isso, para uma abordagem explicativa, ou semiótica, o discurso mítico

<sup>42</sup>"Introdução" à obra de Marcel Mauss, in Marcel Mauss, Sociologia e Antropologia, p. 18.

<sup>43</sup>Idea, p. 19.

deve funcionar sempre como um sistema operativo, que reflete o espírito humano em meio às suas aporias vividas: "Todas as nossas análises demonstram (...) que as distâncias diferenciais exploradas pelos mitos não consistem tanto nas coisas elas mesmas, mas num corpo de propriedades comuns, expressas em termos geométricos e mutuamente transformáveis por meio de operações que já são uma álgebra. Se esta marcha rumo à abstração pode ser creditada ao pensamento mítico, de modo que, como se objetará, ela deve ser imputada à reflexão do mitólogo, é bom convir que chegamos ao ponto onde o pensamento mítico se ultrapassa a si mesmo e contempla, para além das imagens ainda aderentes à experiência concreta, um mundo de conceitos livres deste servilismo, onde as relações se definem livremente; entendamos, não mais (se definem) por referência a uma realidade externa, mas segundo as afinidades ou as incompatibilidades que manifestam uns com os outros na arquitetura do espírito".<sup>44</sup>

Não seria, pois, essa arquitetura, uma sintaxe?

\*\*\*

Uma sintaxe, no entanto, não é privilégio de uma mitologia, nem de uma "arquitetura do espírito". Quando Lévi-Strauss estudou os sistemas de parentesco também pôde desvendar uma gramática subjacente ao parentesco, e à

<sup>44</sup> Du Hiel: Aux Cendres, p. 407.

própria organização social. "Reciprocidade" e "Troca" são duas categorias fundamentais para a vida em sociedade, podendo esta não ser outra coisa senão um modo específico do arranjo destas categorias. Seu caráter paradigmático é evidente, e um certo tipo de fenômeno social traduz, para o plano do vivido, um modelo abstrato (da troca) concebido. Por isso Lévi-Strauss diz: "A proibição do incesto, como a exogamia, que é sua expressão social mais alargada, é uma regra de reciprocidade (...) O conteúdo da proibição não se esgota no fato mesmo da proibição, esta não é instaurada senão para garantir e fundar, direta ou indiretamente, mediata ou imediatamente, uma troca".<sup>45</sup>

A sintaxe se torna mais evidente à medida em que o autor aproxima a troca ao fenômeno da comunicação. Segundo Courtès, no final de "As estruturas Elementares..." Lévi-Strauss aproxima sua *démarche* à da linguística, fazendo com que a troca seja assimilada pela comunicação, ainda que metaforicamente, através do "como".<sup>46</sup> São as passagens seguintes as que, segundo Courtès, ilustram esse caso: "...Que as relações entre os sexos possam ser concebidas como uma das modalidades de uma "grande função de comunicação", que compreende também a linguagem..."<sup>47</sup> "...se as mulheres, em geral, representam uma certa

<sup>45</sup>Estruturas Elementares do Parentesco, p. 91.

<sup>46</sup>Courtès, Op. Cit. pp. 92,3.

<sup>47</sup>Structures Elementaires de La Parenté, p. 556.

categoria de signos, destinados a um certo tipo de comunicação, cada mulher conserva um valor particular que provém de seu *dote*, de seu talento, antes e depois do casamento, para fazer parte de uma dupla. (...) Ao contrário da palavra, igualmente tornada signo, a mulher permanece, então, ao mesmo tempo que signo, valor".<sup>48</sup>

Temos, então, que o tratamento semiótico dado por Lévi-Strauss à análise do parentesco deve-se, basicamente, à sua aproximação à linguística. Vimos que na análise que fará, depois, da mitologia, dá-se o mesmo. Deve-se, portanto, indagar o porquê dessa analogia no trato de questões diferentes, e na própria realidade estudada do parentesco e da mitologia; afinal, entre ambos deve haver uma relação de homologia ou de equivalência que justifique uma mesma abordagem semiótica.

A justificativa de um trabalho semiótico é o caráter de sistematicidade que, através da análise, pode-se vislumbrar da realidade que se quer explicar. Desse modo, o conceito fundamental, presente num plano da vida de uma sociedade, pode ser encontrado --- analógica ou metaforicamente --- num outro plano, desde que esteja salvaguardada sua descendência de uma realidade mais profunda, estrutural; e por isso mesmo, fundante de um traço que pode aparecer aqui e acolá. É assim que o fenômeno da *troca* e da *reciprocidade* pode

---

<sup>48</sup>Idea, p. 569.

alcançar seu status de traço permanente, "fenômeno universal", como diz Lévi-Strauss, exatamente na medida em que se coloca a comunicação como estrutura fundamental. A sistematicidade aparece, então, com facilidade. A não-comunicação no plano linguístico tem seu análogo --- nesse caso negativo --- na ausência das trocas no plano econômico, caracterizada pela regressão da cultura à natureza: "nos mitos que têm o mel por tema, esta regressão, da cultura em direção à natureza, apela a procedimentos de ordem meta-linguística: confusão do significante e do significado, da palavra e da coisa, do sentido figurado e do sentido próprio, da semelhança e da contiguidade (...) O herói do M388 erradamente tomou uma coisa por outra (...) Ao final, ele morre (...) por não ter compreendido a diferença entre o sentido próprio e o sentido figurado".<sup>49</sup>

E, para confirmar o caráter universal da troca, garantindo sistematicidade a tudo que a reproduz, num ou noutro plano: "Um curioso aspecto da argumentação seguida no "Ensaio Sobre a Dádiva" colocar-nos-á na pista da dificuldade. Mauss aparece aí, com toda razão, dominado por uma certeza de ordem lógica, de que a troca é o denominador comum de um grande número de atividades sociais aparentemente heterogêneas entre si. Mas tal troca, ele não chega a vê-la nos fatos. A observação empírica não lhe fornece a troca, mas somente --- como ele mesmo diz --- três

<sup>49</sup>L'Origine Des Mânières de Table, p. 63.

obrigações: dar, receber, retribuir. Toda a teoria exige, dessa forma, a existência de uma estrutura, cuja experiência apenas oferece os fragmentos (...) os elementos. (Assim) é a troca que constitui o fenômeno primitivo, e não as operações discretas nas quais a vida social se decompõe".<sup>50</sup>

E o caráter fundamental da comunicação aparece aqui: "O antropólogo, considerando os traços fundamentais de sistemas de parentesco característicos de diversas regiões do mundo, pode tentar traduzi-los sob uma forma bem geral (...) Uma vez operada esta redução preliminar, o linguista e o antropólogo poderão indagar se modalidades diferentes de comunicação (...) tais como são observáveis na mesma sociedade, podem ou não ser ligadas a estruturas inconscientes similares. Em caso afirmativo, estaríamos seguros de ter chegado a uma expressão verdadeiramente fundamental".<sup>51</sup>

Mas, essa "expressão verdadeiramente fundamental" é, afinal, expressão de quê? é possível dizer que, para Lévi-Strauss, o fundamento é a estrutura, e esta deverá ser encontrada mesmo sob as manifestações mais enganosas. A estrutura está lá, pensa nosso autor, mesmo onde nada, aparentemente, está estruturado. Não será ilícito, sem dúvida, se arriscarmos a dizer que todo o empreendimento

---

<sup>50</sup>"Introdução" à Obra de Marcel Mauss, pp. 24,5 ; Grifo meu.

<sup>51</sup>Antropologia Estrutural I, p. 79.

estruturalista está baseado, em última instância, numa espécie de *realidade primordial*: a realidade da existência objetiva de uma estrutura que a tudo subsume, expressando-se em todas as manifestações da vida.

Claro que isso é um postulado de princípio, a cuja comprovação, aliás, nem mesmo Lévi-Strauss se empenharia. Porém, ele não deixa escapar algumas possibilidades de antever uma conclusão a que, a rigor, só se chegaria levando adiante um projeto interminável.

A análise daquilo que Courtès chama de *isotopias*<sup>22</sup> vislumbra como um projeto impraticável em suas dimensões, mas que remete, no entanto, à possibilidade de projeção da estrutura para bem além dos limites normalmente trabalhados. Lévi-Strauss diz que: "Sem reduzir a sociedade ou a cultura à língua podemos estimular esta revolução "copernicana" (...) que consistirá em interpretar a sociedade, no seu todo, em função de uma teoria da comunicação. Já agora essa tentativa é possível em três níveis; pois as regras do parentesco e de matrimônio servem para assegurar a comunicação de mulheres entre os grupos, como as regras econômicas garantem a comunicação de bens e serviços, e as regras linguísticas, a comunicação de mensagens (...). Essas

---

<sup>22</sup>Courtès, Op. Cit., p. 96. As isotopias aparecem como níveis de Troca (de signos, mensagens, mulheres). Constituem-se em dimensões privilegiadas do fenômeno geral da Troca e Reciprocidade para a vida de uma cultura.

três formas de comunicação são, ao mesmo tempo, formas de troca".<sup>33</sup>

Vê-se que as três isotopias --- economia, parentesco, linguagem --- partilham uma mesma estrutura. As três são conjuntos de regras que regulamentam, em quaisquer dos casos, uma troca e uma comunicação. Mensagens, mulheres, bens; como signos comunicados, o são segundo um fluxo definido, através do qual a própria finalidade da comunicação está assegurada: a ordem que garante o código, garante também a decodificação, e só assim o conteúdo específico de cada signo pode ser entendido. As isotopias, portanto, devem partilhar dessa ordem, que, se não está no signo, deve estar na relação que os une, tal como ocorre no mito: "A verdade do mito não está num conteúdo privilegiado. Ela consiste em relações lógicas desprovidas de conteúdo ou, mais exatamente, (em relações lógicas) de que as propriedades invariantes esgotam o valor operatório, já que as relações comparáveis podem se estabelecer entre os elementos de um grande número de conteúdos diferentes".<sup>34</sup>

Talvez o argumento exposto nessa passagem pareça deslocado, e quebrar nosso raciocínio, mas não é o caso. Cabe, então, reintroduzir aqui uma categoria de que já falamos, e que completará o argumento. Quando Lévi-Strauss

---

<sup>33</sup> Antropologia Estrutural I, p. 103.

<sup>34</sup> Le Cru et le Cuit, p. 246.

diz: "...é a língua que exerce uma ação sobre a cultura? Ou é a cultura sobre a língua? Não nos lembramos o suficiente de que a língua e a cultura são duas modalidades paralelas de uma atividade mais fundamental: penso aqui nesse hóspede presente entre nós, se bem que ninguém se tenha lembrado de convidá-lo aos nossos debates: O Espírito Humano...",<sup>89</sup> já não estará ensejando que tal *espírito humano*, presente também na mitologia, dê, à "verdade do mito", o caráter de "relações lógicas desprovidas de conteúdo"?

Se for assim, temos que a tal *estrutura inconsciente* é, de fato, uma forma sem conteúdo; uma estrutura da qual só se tem o *poder de estruturação*. É sob esse aspecto que faz algum sentido falar em "reintegração do conteúdo na forma", desde que se note que essa reintegração é o trabalho da estrutura, que identifica e aloca um significado --- para ela exterior --- e o entrega às formas de seu pensar; aos significantes que, antes de sua intervenção, estavam vazios.

\*\*\*

é possível notar na antropologia de Lévi-Strauss a relação que fundamenta a homologia entre as *isotopias* que a análise classifica. Basicamente, trata-se de compreender que as *isotopias* são manifestações --- todas envolvendo reciprocidade e troca, mas em planos diferentes --- de um

<sup>89</sup> Antropologia Estrutural I, p. 89.

mesmo impulso fundamental que movimenta a vida rumo à sociabilidade, que só se dá, em última instância, pela cooperação. Falando sobre Rousseau, Lévi-Strauss diz: "...é porque seu autor não só descobriu, com a identificação, o verdadeiro princípio das ciências humanas e o único fundamento possível da moral: com sua obra ele nos restituiu também o ardor há dois séculos e para sempre fervente neste cadinho onde se unem seres que o amor próprio dos políticos e dos filósofos se empenha, por toda a parte, em tornar compatíveis: o eu e o outro, minha sociedade e as outras sociedades, a natureza e a cultura, o sensível e o racional, a humanidade e a vida".<sup>56</sup>

E, mais uma vez, ensejando uma estrutura, não apenas para a cultura, mas para o mundo: "Só é possível acreditar que, com a aparição da sociedade, se produziu uma tríplice passagem --- da natureza à cultura, do sentimento ao conhecimento, da animalidade à humanidade (...) --- atribuindo-se ao homem, desde a sua condição mais primitiva, uma faculdade essencial que o impela a vencer esses três obstáculos. Em consequência, uma faculdade que possui, original e imediatamente, atributos contraditórios, aliás precisamente nela: que seja ao mesmo tempo natural e cultural, afetiva e racional, animal e humana; e que, somente sob a condição de tornar-se consciente, possa mudar

---

<sup>56</sup>J. J. Rousseau, *Fundador da Ciência dos Homens*, in *Antropologia Estrutural II*, p. 51.

de um para outro plano (...) Essa faculdade, Rousseau não cessou de repeti-lo, é a piedade..."<sup>27</sup>

O carácter estruturante dessa faculdade é fato indiscutível. Em última instância é ela que impulsiona o homem a *trocar signos* --- sejam signos do que forem --- e força, desse modo, a comunicabilidade. A *reciprocidade*, nesse caso, é apenas a manifestação mais sublime, na medida em que transforma o doador, num primeiro momento, num receptor, no seguinte. É, basicamente, nesta operação que a sociabilidade está garantida.

As isotopias, de que falávamos atrás, são modalidades específicas da troca com que uma cultura trata as questões da sociabilidade. Economia, parentesco, linguagem; são todos motivados, basicamente, por esse mesmo impulso que fundamenta, como vimos com Lévi-Strauss, a própria unidade entre natureza e cultura. Essas isotopias, portanto, são conversíveis entre si na medida em que são paralelos de um mesmo algo. Na análise da mitologia essa mesma convertibilidade pode facilmente ser encontrada entre os diversos códigos com que os mitos operam: "Tudo isso deveria ser lembrado para que nós pudéssemos abordar o problema essencial que coloca a análise dos mitos: o da conversibilidade recíproca dos três códigos (...) Nós tentaremos conectar o código alimentar e o código

---

<sup>27</sup>Ideia, p. 45. Itálicos meus.

astronômico, o código alimentar e o sociológico, e, enfim, o código sociológico e o astronômico; e esperamos que a prova da homologia dos três códigos apareça desta tripla demonstração".<sup>28</sup>

Convém ressaltar aqui que esses códigos conjugam-se, nos mitos, tal qual conjugam-se na sociedade as *isotopias* de que falamos. Não há um paralelismo preciso, neste caso. Para que tal paralelismo houvesse, no entanto, bastaria que os códigos utilizados pelo mito fossem relativos à economia, parentesco, e linguagem. Para Lévi-Strauss, em todo caso, não é o conteúdo, *isotópico ou codificado*, que importa. O que é de se notar é que, para ele, fica ressaltada a relação entre as *isotopias*, entre si; e os códigos, igualmente entre si. Que haja mais uma relação, esta também de homologia, entre nível *isotópico* e nível de *código mítico* --- vale dizer, entre linguagem e meta-linguagem --- não deve surpreender a quem já se habituou ao pensamento semiótico de Lévi-Strauss, onde as relações valem bem mais que os termos que unem.

No entanto, é necessário pensar sobre o que significa essa mescla de níveis. *Isotopias* por um lado, e *código mítico*, por outro, denunciam instâncias diferentes de análise. Numa classificação já ela também estruturalista, é possível dizer que as *isotopias* estão para o *sensível*, do

---

<sup>28</sup> Du Miel Aux Cendres, p. 228.

mesmo modo que o *código mítico* está para o *inteligível*.<sup>27</sup> Mas a questão de fundo que aparece aqui é sobre as relações que mantêm, entre si, esses dois níveis. Ou seja, as relações entre linguagem e meta-linguagem, entre a expressão da vida e a representação dessa expressão, entre o que se vive e o que se pensa sobre o que se vive! Nesse sentido, a questão é sobre o sentido (vale o trocadilho!), e sobre como tal sentido, que é exterior ao código, pode relacionar-se com ele.

\*\*\*

Essas reflexões nos levam a um ponto muito importante para a antropologia estrutural de Lévi-Strauss. É sabido que a análise estrutural privilegia as relações, não os termos; a sintaxe, não o léxico; o signo, não a frase. Porém, na análise do mito, Lévi-Strauss muitas vezes é obrigado a partir do conteúdo semântico das narrativas para exercer o primeiro recorte classificatório sobre elas. Sempre há *um mito disto*, ou *um mito daquilo*. E a compilação de todos os mitos aonde leva nosso autor senão a um agrupamento semântico --- *mito da origem do fogo, mito da*

---

<sup>27</sup>Ainda que aqui tenhamos embaçado um pouco esses conceitos. Na verdade, tanto *isotopia* quanto *código mítico* fazem, a rigor, parte desse universo intelectualmente, especulativamente, elaborado a partir do pensamento crítico exterior à vida e senso comuns. São, portanto, e igualmente, categorias do *inteligível*. Separamos aqui as duas porque existe, na verdade, entre elas uma sutil diferença de nível, para esta questão. *As isotopias podem ser observadas, de qualquer modo, na vida da sociedade, ainda que não conceptualizadas. A economia, a linguagem, o parentesco, estão na sociedade. Ao contrário, o código mítico só se acha mesmo no mito, que, por sua natureza, não é a vida social, mas uma sua possibilidade de representação. A relação, portanto, entre isotopia e código mítico, é uma relação entre código e meta-código.*

*origem da água, etc?* Como um ser da linguagem, o mito comunica, diz alguma coisa a alguém. Sua função mais elementar é transmitir uma mensagem que é pertinente, interessante, para a compreensão que uma sociedade elabora acerca de seus problemas, das vicissitudes experimentadas na experiência vivida de sua cultura.

Seria impossível cumprir a missão de analisar o mito sem levar em conta a mensagem que ele transmite, a *moral* que ele imprime, a *visão-de-mundo* que projeta. Porém, ao se dar conta disso, Lévi-Strauss se coloca numa situação complicada: Ou trata os mitos como seres geométricos, formais, e, aí, subtrai-lhes sua vida, tomando-os apenas por elaborações de um inconsciente descolado do mundo; ou então respeita-os na condição de sua existência fértil e viva para a sociedade, mas pagando o preço da *intromissão do sentido* no antes pacífico reinado das leis. Lévi-Strauss envereda pela segunda alternativa, mas não sem que isso lhe cause alguns problemas. Ao final, seu resultado ainda é, caracterizadamente, semiótico, na medida em que continua trabalhando fundamentalmente com a sintaxe, aparecendo aí a semântica apenas como um escape, um resíduo indesejável, mas necessário, da análise. O rigor formal pode perder-se um pouco, mas nem por isso abandonam-se os conceitos lógicos, ainda úteis para a investida: "Melhor que ninguém nós temos consciência das concepções bastante imprecisas que temos dado a termos tais como simetria, inversão, equivalência,

homologia, isomorfismo (...) Nós os usamos para designar grandes feixes de relações, de que percebemos (apenas) confusamente terem alguma coisa em comum".<sup>60</sup>

O certo é que Lévi-Strauss não abandona a análise da organização sistemática do mito, porém, como nota Courtès, essa organização sistemática manifesta uma certa instabilidade pela intromissão do sentido: "A busca do elemento 'comum', da semelhança, inscrita no projeto de Lévi-Strauss, suporta um bom número de deslocamentos, de mudanças. A organização sistemática manifesta, assim, uma certa instabilidade (...) (como) a intrusão do sentido. Tendo já tomado a material, os polos estruturais designados pela análise perderão, necessariamente, um pouco de sua especificidade lógica; os conteúdos aí investidos os abrem à mobilidade, à variabilidade. Assim, por exemplo, a homologia ou equivalência não são senão parciais, e tendem ao desequilíbrio de toda sua organização paradigmática".<sup>61</sup>

Devemos entender que essa organização paradigmática a que Courtès se refere é a própria organização sistemática do mito e, portanto, a mencionada intromissão do sentido é algo como a intromissão do conteúdo na forma. Aparecimento do

<sup>60</sup>Le Cru et Le Cuit, p. 39. Será oportuno lembrar aqui o interessante texto de Mauro B. Almeida, "Simetria e Entropia" (*Current Anthropology*, v. 31, nº 4, 1990), dedicado à análise dos conceitos matemáticos usados por Lévi-Strauss. Sua argumentação tenta resgatar a matemática no estruturalismo, ainda que para demonstrar as falhas desse uso. T. Turner, num artigo já referido, comenta o texto de Almeida e sugere que os conceitos matemáticos, em Lévi-Strauss, apenas evidenciam noções oriundas da linguística, esta sim matricial para nosso autor.

<sup>61</sup>Courtès, Op. Cit., p. 131.

léxico nos caminhos traçados pela sintaxe. E qual é a implicação disso? Somos forçados a voltar aqui à distinção entre análise estrutural e análise formal.

Analisando o método formal de W. Propp, Lévi-Strauss encontra a diferença em relação ao estruturalismo na "reintegração do conteúdo na forma", como já vimos. A análise formal, para ele, é incapaz desse movimento, na medida em que, separando a forma do conteúdo, pretende estudar apenas as relações lógicas pertinentes à primeira. Mas mesmo assim a análise formal encontra problemas para fundamentar sua explicação. Uma vez reduzido às suas funções formais, um conto ainda deixa um resíduo semântico que não corresponde a nenhuma de suas funções. Lévi-Strauss questiona-se porque, busca uma resposta em Propp, e a acha: segundo este, os tais resíduos são "ligações" e "motivações", mas, como tais, escapam à formalização de sua análise.<sup>62</sup> A conclusão de Lévi-Strauss é que a análise formal é incapaz de reintegrar o conteúdo na forma, enquanto que, para o estruturalismo, o conteúdo tira sua realidade da estrutura, sendo a forma uma estruturação das estruturas locais que constituem um conteúdo.<sup>63</sup>

Mas não é do mesmo mal, embora com outras dimensões, que Lévi-Strauss parece padecer, quando o problema do

<sup>62</sup>Conf. "A Estrutura e a Forma", in Antropologia Estrutural II, p. 128.

<sup>63</sup>Idea, p. 138.

sentido ganha corpo em meio à análise que privilegia a sintaxe? Na verdade são, claramente, dois problemas diferentes, embora, num certo sentido, paralelos. Num caso temos uma análise da forma que não dá conta de certos elementos aparentemente não formais. Noutro, temos uma análise da estrutura --- que, como tal, já está imbricada de certos sentidos --- que, para dar conta dela mesma, precisa recorrer ao léxico e às mensagens. Deve estar claro que, para uma análise inspirada semioticamente, e decididamente explicativa, este pode ser um problema grave...

Ou não!, contanto que se veja no léxico e nas mensagens um caráter *meta-linguístico*. Assim como o próprio mito é meta-linguagem, pois é uma linguagem que se constrói com base na linguagem ordinária, usufruindo de sua base expressiva; este léxico e estas mensagens também são "meta", pois são um léxico de um léxico, mensagens construídas com fragmentos de mensagens ordinárias.

No mito 411 <sup>64</sup>, mito em que se tematiza a origem das fases da lua, será possível dizer que o "sol" participa apenas do código astronômico? Evidentemente não! Entre tantos papéis, ele é o sujeito de uma ação, de um fazer, que fazem dele bem mais que apenas o astro cuja luz ilumina os dias da Terra. Este exemplo somente já nos basta para dizer que *a mito constrói o sentido do seu "sol" por sobre as*

<sup>64</sup>L'Origine des Manières de Table, p. 126.

sentidos usuais que a linguagem ordinária já lhe concedia. O "sol" do mito é, por assim dizer, um "meta-sol"; que, para desempenhar o papel que desempenha no mito, precisa de um "sol" bem definido e reconhecido na linguagem ordinária que, aliás, lhe serve de suporte.

Entre a linguagem e a meta-linguagem há, portanto, na análise do mito, uma relação entre signo e meta-signo. O primeiro fornece o suporte básico de significação sobre o qual o meta-signo elabora um *segundo significado*, tendo como objetivo uma mensagem que também será "meta", pois --- como os quatro volumes das *Mythologiques* não cessam de demonstrar --- a leitura literal de um mito simplesmente não produz sentido coerente para ele.

Mas, o que isso quer dizer? Pensamos que isso vai à raiz da "reintegração do conteúdo na forma". Este conteúdo de que fala Lévi-Strauss nada mais é que o "meta-léxico", as "meta-mensagens", enfim, os "meta-signos" com que a estrutura do mito trabalha, ordenando-os. Vê-se, portanto, que esse léxico e essas mensagens, a que a análise estrutural tem de recorrer, não constituem um problema de gravidade para Lévi-Strauss. Antes, são mesmo a condição de existência do mito. O recorte classificatório, a classificação temática dos mitos, já desde sua base, levam em conta um léxico e mensagens que são "meta", e, por isso, a intromissão do sentido é também --- e principalmente --- a intromissão de um meta-sentido.

Desse modo, é possível dizer que, sempre trabalhando num nível meta-linguístico, o mito --- e a análise estrutural do mito --- não assume um sentido intrrometido em sua estrutura. Ao contrário, sua estrutura é que exporta esse seu *meta-sentido* para a linguagem ordinária, contaminando-a. A classificação temática do mito é uma prova de que esse ciclo se fecha com o retorno à linguagem ordinária, não nos mundos criados da meta-linguagem, pois o sentido produzido por ela também --- e principalmente --- nos é compreensível no nível ordinário da linguagem.

Essa intromissão do sentido abala, pois, as estruturas? A resposta é não! Ou, pelo menos, não o suficiente para colocá-las em cheque. Afinal, pode um sentido que é produzido pelas próprias estruturas, desestabilizá-las; se já são *meta-signos*, matéria-prima da estrutura, nessa interminável reintegração dos conteúdos em suas formas?

Desnecessário longas respostas, pois esse léxico já é estrutural, essa mensagem já é estrutural; são conteúdos estruturais que se relacionam entre si, e com suas leis.<sup>45</sup>

<sup>45</sup>E seriam, acaso, *meta-leis*? Talvez. A lógica que comanda as relações entre termos de sentido construído por sobre e para além do sentido primeiro, deve ser uma lógica por sobre e para além da lógica que organiza o sentido primeiro! Parece óbvio. Mas a questão, de fato, não é tão simples, pois o sentido apresenta-se com sua materialidade, e, nela, as possibilidades de polissemia são praticamente infinitas, ao menos se acreditarmos que os signos são, realmente, arbitrários. Uma lógica legisladora, no entanto, não possui, por ser lógica, a materialidade sobre a qual o espírito trabalha --- até conseguir --- outras possibilidades de expressão. Até por ser lógica, ela parece existir antes do trabalho do pensamento que toma o sentido por objeto. Ou seja, ao informá-lo, ela produz a possibilidade do meta-sentido, possibilidade essa impossível de ser exercida contra si mesma, simplesmente porque a lógica não toma a si própria como objeto. Vale dizer, se não tem sentido, não terá meta-sentido! Uma *meta-lei*, portanto, fica para além --- ironia --- das possibilidades de pensar a lei...

Já não são conteúdos do mundo, pois já foram tomados a ele, e já se constituem em *meta-conteúdos* míticos: "O conteúdo a que se dá o mito não é anterior, mas posterior (...) apesar de não derivar de um conteúdo, qualquer que seja ele, o mito dele se aproxima, arremessado por seu peso específico".<sup>66</sup>

Esse conteúdo só pode mesmo ser "meta". Além disso: "O mundo é a maneira, o instrumento, não o objeto da significação".<sup>67</sup> Sim, o mundo, com todos os seus conteúdos, é tomado mesmo para significação; mas aí, no mito, ele já não é o mundo. É um *meta-mundo*... Talvez por isso ele seja o instrumento, e não o objeto!

\*\*\*

---

<sup>66</sup> L'Homme Nu, p. 562.

<sup>67</sup> Le Cru et Le Cuit, p. 346.

## Capítulo 3

A Antropologia Compreensiva de Geertz. Aspectos Gerais.  
Análise Semiótica e Circulo Hermenêutico. Introdução à  
Noção de Texto. Interpretação, Descrição.

Este capítulo tem a finalidade de sistematizar algumas conclusões provenientes de um olhar mais atento à obra interpretativa de Clifford Geertz. Por isso mesmo, ele não carrega consigo a pretensão de esboçar um resumo de tal obra, até porque nós nos concentramos nos escritos interpretativos do autor, parcela privilegiada e alvo prioritário para nosso objetivo.

Temos aqui, desse modo, uma demonstração de por onde será possível encontrar a face *compreensiva* da antropologia interpretativa de Geertz. É necessário dizer também que algumas das conclusões a que aqui chegamos podem, eventualmente, confundir-se com as esboçadas por outros comentadores desse autor; o que não deverá nos surpreender.

Pelo fato de que há poucos comentadores para Geertz, pelo fato de que quase todos se auto-referem, tomando emprestadas suas afirmações; pelo fato de que a própria obra de Geertz não é ainda suficientemente extensa para que, dela, possa-se tomar um grande, e variado, número de questões; e pelo fato de que mesmo as críticas dirigidas a ele ainda se encontram em fase de amadurecimento; enfim, por tudo isso, analisar a obra de Geertz é uma tarefa difícil, num vão às vezes cego.

Este capítulo, portanto, terá a pretensão de demonstrar a face *compreensiva* da antropologia interpretativa, sua *semântica*; e oferecer material para um melhor entendimento

do debate aqui cotejado: entre o *objetivismo* da antropologia estrutural e o *inter-subjetivismo* da antropologia interpretativa. Se a antropologia estrutural, já vimos, é *explicativa*, a interpretativa, veremos é *compreensiva*.<sup>1</sup>

\*\*\*

Finalizando "The Way We Think Now..." Geertz diz que a formação de um sentido para a cultura é uma quimera. Que a sua etnografia do pensamento aprofundará nosso sentido da variedade radical do modo como se pensa hoje. Sua proposta para uma tal etnografia do pensamento é um estudo sobre a *inter-subjetividade*, sobre como estruturas de pensamento mudam, como províncias de pensamento são demarcadas, como as normas de pensamento são mantidas, como os modelos de pensamento são adquiridos, como o trabalho de pensamento é dividido.<sup>2</sup>

O "círculo hermenêutico", tomado a Dilthey por Geertz, para explicar o trabalho para trás e para diante, entre a parte e a totalidade --- conforme formulado em "From The

<sup>1</sup>Os termos aqui mencionados, tais como "*compreensiva*", "*semântica*", "*objetivismo*", "*inter-subjetivismo*"; são usados conforme o sentido que lhes é dado por Ricoeur. No entanto, como veremos logo mais, os termos "*semiótica*" e "*semântica*" poderão, por vezes, confundirem-se. Isso se dá em função de diferentes usos desses termos, praticados por Teorias do Significado diferentes. Na verdade, o termo "*semiótica*", que designa, na linguagem ricoeriana, a análise relativa ao signo e à sintaxe; designa também uma outra coisa: uma Teoria do Significado. A esta (*Semiótica*) contrapõe-se não a *semântica*, que na linguagem ricoeriana designa a análise relativa à frase e ao sentido; mas a "*Semiologia*", que também constitui uma Teoria do Significado. A *Semiótica*, originada em C. S. Peirce, e a *Semiologia*, que nasceu com F. Saussure, constituem aqui o que chamamos Teorias do Significado. A elas, veremos depois, contrapõe-se, ainda que desejando superá-las, a Teoria da Ação, de J. L. Austin, depois desenvolvida por Searle e Strawson.

<sup>2</sup>Local Knowledge, p. 154.

Native's Point of View" --- parece razoavelmente adequado às pretensões declaradamente interpretativas do autor. No entanto, observa-se uma certa inconsistência interpretativa nos trabalhos de Geertz, paradoxalmente mais visível quanto mais o autor mergulha numa tarefa descritiva, que, mesmo minuciosa, parece pouco esclarecedora para uma interpretação mais aprofundada.

O termo "semiótica", conforme usado por Geertz, já enseja o universo conceitual dentro do qual o autor se move quando anuncia, por exemplo, que "a refiguração do pensamento social" se dá através de um deslocamento metodológico, de "leis e instâncias" para "casos e interpretações", renunciando uma abordagem compreensiva.<sup>3</sup> Seu resultado, no entanto, parece mais descritivo.

Mas, em que medida uma etnografia do pensamento, ou mesmo abordagens a respeito de outros temas, podem ser consideradas *compreensivas*? Por que a descrição parece sempre mais consistente que a interpretação que Geertz supõe para ela? Quais são, afinal, as características da Antropologia Interpretativa implicadas em sua definição? Como elas aparecem, e o que pressupõem?

Tentemos responder...

\*\*\*

---

<sup>3</sup>"Blurred Genres", in Local Knowledge, p. 19.

Geertz argumenta que aquilo que ele chama de "refiguração do pensamento social" se constitui numa inversão no modo de colocar as questões centrais concernentes ao mapeamento do pensamento de uma determinada sociedade, de uma sub-cultura, ou mesmo de um segmento social como uma corporação profissional, por exemplo. Que não mais se preocupe com "leis e instâncias", mas sim com "casos e interpretações", é a marca definitiva de que o pensamento social caminha rumo a uma abordagem mais preocupada com o particular. Portanto, pensa Geertz, a trajetória traçada afasta-se mais e mais das abordagens *objetivistas*, que sempre se preocuparam com as totalidades; e, reforçada pela intenção de *interpretar* a realidade, aproxima-se às abordagens *inter-subjetivistas*: "Um número de coisas, penso, são verdadeiras. Uma delas é que tem havido uma grande ocorrência de mistura de gêneros na vida intelectual nos últimos anos, e que tal obscurecimento das coisas continua. Outra é que muitos cientistas sociais têm se colocado longe do ideal explicativo das leis e instâncias, e têm se dirigido a um ideal explicativo de casos e interpretações, olhando menos para o tipo de coisa que conecta planetas e pêndulos, e mais para o tipo que conecta crisântemos".<sup>4</sup>

Temos aqui a oportunidade de detectar de que modo a antropologia interpretativa de Geertz se pretende uma

<sup>4</sup>Local Knowledge, p. 19.

antropologia compreensiva. As características esboçadas que demonstram isso são principalmente: 1ª, a tomada *inter-subjetiva* que, no entanto, projeta-se sobre uma base objetiva; 2ª, a decisão de tomar os fenômenos como interpretáveis, casos, e não meramente classificáveis, como leis.

Essas características são bastante visíveis na Obra de Geertz. Nota-se claramente que o autor trabalha suas análises de modo a encaixá-las segundo tais pressupostos, já que, para ele, é nelas que está o caráter *semiótico* de sua abordagem.<sup>2</sup> Desse modo, o recurso à *inter-subjetividade* baseia-se numa objetividade também presente no "círculo hermenêutico" diltheyano. É inspirado em Dilthey que Geertz diz: Tudo isso, evidentemente, é a agora familiar trajetória chamada por Dilthey de círculo hermenêutico, e meu argumento aqui é meramente que ele é central para a interpretação etnográfica, e assim, para a penetração nos modos de pensamento de outros povos. (São) interpretações literárias, históricas, filológicas, psicanalíticas, libidinais; ou anotações informais dessa experiência cotidiana que nós chamamos *senso comum*".<sup>4</sup>

<sup>2</sup>O termo "*semiótico*" expresso aqui é relativo à *Semiótica*, Teoria do Significado, e não à ciência do signo e da sintaxe, em oposição à *semântica*. Essa "*semiótica*" a que Geertz sempre se refere é usada para inserir suas conclusões no campo da significação, e --- provavelmente ciente disso --- para debater com a *Semiologia*. Que, entre outras qualidades, possui a de constituir o principal aparato teórico do estruturalismo.

<sup>4</sup>*Local Knowledge*, p. 69.

Nesta outra passagem, Geertz procura demonstrar os riscos do subjetivismo, e deles se afastar: "Nada desacreditará a abordagem semiótica da cultura mais rapidamente que permitir a ela constituir-se numa combinação de alquimia e intuicionismo, não importa o quão elegantemente as instituições são expressas ou quão moderna a alquimia pareça. O perigo desta análise cultural, na procura por 'tartarugas muito profundas', perigo de deixar escapar o contato com a superfície dura da vida --- com as realidades estratificadoras, econômica e política, nas quais os homens sempre estão contidos --- e com as necessidades biológicas e físicas sobre as quais estas superfícies se erguem, está sempre presente. A única defesa contra isso e contra tornar a análise cultural um tipo de esteticismo sociológico, é treinar as análises para tais realidades e necessidades em primeiro lugar".<sup>7</sup>

Já quando Geertz analisava o Teatro Negara fazia uso do círculo hermenêutico: "Duas abordagens, dois tipos de conhecimento que devem convergir se se trata de interpretar a cultura: uma descrição das formas simbólicas particulares (ritual, gestual, uma estátua hierática) como expressões definidas; e uma contextualização de tais formas dentro da estrutura total de significado do qual elas são uma parte e

---

<sup>7</sup>The Interpretation Of Cultures, p. 30.

em termos dos quais elas tomam suas definições. Isto é a agora familiar trajetória do círculo hermenêutico".<sup>8</sup>

A segunda característica da Antropologia Interpretativa que a marca preponderantemente como abordagem compreensiva também está bastante presente na obra de Geertz. Trata-se de tomar os fenômenos culturais como "símbolos interpretáveis", e não como demonstrativos de códigos e leis. A análise de Geertz recai sobre a mensagem que o fenômeno cultural transmite, e não no código sobre o qual se organiza a mensagem. Nesse sentido é que os "casos e interpretações" estão privilegiados, pois supõe-se aqui o acesso à significação: "O movimento em direção à concepção de vida social como organizada em termos de símbolos (signos, representações, significantes, *darstellungen*... a terminologia varia) cujo significado (sentido, significado, significação, *bedeutung*) devemos tomar para conhecer o que formula seus princípios, tem aumentado em proporções formidáveis."<sup>9</sup>

É claro que para esboçar essas considerações deve-se partir de uma concepção de cultura, ela também interpretável, não codificável: "O conceito de cultura que eu proponho, e cuja utilidade os ensaios que se seguem tentarão demonstrar, é essencialmente semiótico. Acredito,

<sup>8</sup>Negara, *The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, p. 103.

<sup>9</sup>*Local Knowledge*, p. 21.

como M. Weber, que o homem é um animal suspenso em teias (de significado), e a análise delas, portanto, não deve se constituir numa ciência experimental em busca de leis, mas numa análise interpretativa em busca de significados".<sup>10</sup>

Para tornar possível a concepção de cultura interpretável, e para centrar o foco da atenção nos "casos", não nas "leis", Geertz parte de certos princípios metodológicos que já pudemos identificar como *compreensivos*. O que nos interessa notar aqui é que, partindo de uma *démarche* diferente da adotada por Ricoeur, Geertz pode chamar seu projeto de *semiótico*, não de *semântico*, como talvez colocasse o filósofo francês.

Partindo de uma Teoria do Significado que tem origem em Saussure, a *Semiologia*, Ricoeur --- e junto a ele boa parte da tradição francesa --- dá ao termo "*semiótica*" um sentido bastante diferente daquele encontrado em Geertz. Neste, "*semiótica*" --- oriunda da tradição inglesa, pela via aberta por Peirce --- se relaciona bastante aproximativamente às características também açambarcadas pela "*semântica*" ricoeriana.

Nesse sentido, podemos dizer que não há maiores conflitos entre a "*semiótica*", conforme usada por Geertz, e a "*semântica*", conforme apresentada por Ricoeur. Assim, o projeto geertziano de uma antropologia que interprete os

<sup>10</sup> The Interpretation of Cultures, p. 5.

fenômenos culturais pode ser tomado como coerente também pelo ponto de vista da *semântica* ricoeriana. A esse respeito a citação que Geertz faz de Ricoeur, comentando o fenômeno da *inscrição*, é bastante significativo. Nota-se a concordância básica em relação a certos princípios metodológicos, comuns à *semiótica* de Geertz e à *semântica* de Ricoeur: "A chave para a transição do texto para um texto análogo, da escrita como discurso para a ação como discurso, é, como colocou P. Ricoeur, o conceito de 'inscrição': a fixação do significado. Quando nós falamos, nossas elocuições voam pelos eventos, como em alguns outros comportamentos; e a menos que o que nós dissermos esteja inscrito numa escrita (ou outro processo de gravação) será tão evanescente como o que nós fazemos. Se, no entanto, está inscrito, passa, de qualquer modo, como a juventude de Dorian Grey, mas, ao menos, seu significado --- o dito, não o *dizer* --- permanece. Isto não é diferente para a ação em geral: seu significado pode persistir, sua atualidade não. A grande virtude da extensão da noção de texto para além das coisas escritas no papel, ou cavadas nas pedras, é que treina a atenção precisamente para este fenômeno: em como a inscrição da ação foi feita, o que seus veículos são, como trabalham, e no que a fixação do significado do fluxo dos acontecimentos implica para a interpretação sociológica. Ver instituições sociais, costumes sociais, mudanças sociais num sentido 'legível', é alterar nosso sentido do que a interpretação é, e mudá-la em direção a modos de pensamento

mais familiares ao tradutor, ao exegeta, ou ao *iconógrafo*, que ao analista de fatores, ou ao *mesário*".<sup>11</sup>

Tomar a cultura como um texto parece, então, em completo acordo com o filósofo francês, que já havia antes assimilado a ação social ao texto. Em que pese haver algumas questões que deverão ser retomadas adiante, a preocupação central para este ponto de nossa discussão é quanto à constituição da Teoria Interpretativa como *metodologicamente compreensiva*. Alguns momentos da teorização de Geertz são interessantes quanto a esse ponto, pois tornam visíveis os princípios metodológicos que permitem aproximar sua teoria de uma abordagem *compreensiva*. São, por exemplo, aquelas passagens em que se define *cultura* como teia de significados, texto, e as em que se propõe uma análise que interprete os significados para os sujeitos da ação. É assim que seu conceito *semiótico* de cultura envolve as tais teias de significado, pois elas demandam por uma *interpretação*; devem ser *interpretadas*.<sup>12</sup>

É nesse sentido que Paul Shankman nos confirma a preferência de Geertz do significado ao comportamento: "O lado programático do trabalho de Geertz é uma tentativa de reenfocar a antropologia (...) para longe da competição das

---

<sup>11</sup> *Local Knowledge*, p. 31. Traduzimos aqui "pollster" por "mesário" seguindo a definição do *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, que transcrevo, sem tradução, a seguir: *One that conducts a poll or compiles data obtained by a poll.*

<sup>12</sup> Conf. a citação da Nota nº 10.

ciências naturais e em direção a uma reintegração com as humanidades. Geertz tem proposto que os cientistas sociais estudem o significado mais que o comportamento, procurem o conhecimento mais que as leis causais, e rejeitem as explicações mecânicas das ciências naturais em favor das explicações interpretativas".<sup>13</sup>

Mas essa procura por significados é uma busca pela *compreensão* do mundo conceptual dos sujeitos. São significados para eles: "O ponto crucial da abordagem semiótica é, como tenho dito, ajudar-nos a ganhar acesso ao mundo conceptual no qual nossos sujeitos vivem, e, assim, possibilitar-nos, num sentido lato, conversar com eles".<sup>14</sup>

Desse modo a antropologia interpretativa pretende se constituir num modelo de explicação da realidade que leve em conta a subjetividade dos sujeitos sociais. Porém, como o *subjetivismo* é sempre um risco para uma teoria que se pretenda científica, é necessário expurgá-lo --- ainda que talvez apenas retoricamente --- para então alcançar, com uma abordagem *inter-subjetiva*, o caráter de *objetividade* pretendido. Ainda que haja em Geertz uma certa imprecisão entre *objetividade* e *subjetividade*, como demonstra Shankman: "...O mesmo tipo de imprecisão e ambiguidade pode ser encontrado nas discussões de Geertz sobre *objetividade* e

<sup>13</sup>"The Thick and the Thin...", Current Anthropology, v. 25, nº 3, p. 261.

<sup>14</sup>The Interpretation of Cultures, p. 24.

*subjetividade*, uma distinção que ele encontra *mal-concebida*. Arguindo que uma completa objetividade é impossível, mas que (por outro lado) não se pode simplesmente 'deixar os sentimentos correrem solto', Geertz desiste de uma grande área sobre a qual a imaginação intelectual pode caminhar. Ao mesmo tempo ele não oferece clarificações do status ontológico do conhecimento obtido no exercício da interpretação cultural, vendo tal questão como desimportante".<sup>10</sup> Geertz reconhece o risco do subjetivismo, e espera dele escapar, como já vimos. Veremos mais tarde o quanto ele se utiliza de pressupostos *inter-subjetivistas* para alcançar a pretendida objetividade para a antropologia interpretativa.

Evidentemente esse é um cuidado indispensável em se considerando que o autor coloca sua teoria como ciência: "...O que nos traz, finalmente, à teoria. O pecado obsessivo das abordagens interpretativas (...) é que tendem a resistir (...) às articulações conceituais e, assim, a escapar aos modos sistemáticos de avaliação. Você pode abarcar uma interpretação, ou não; ver sua razão, ou não; aceitá-la, ou não. Aprisionada na imediatividade de seus detalhes, ela se apresenta como *auto-validada*, ou pior, como *validada por sensibilidades supostamente desenvolvidas das pessoas que as apresentam*. Algumas tentativas de colocar o que ela diz em outros termos que não os seus próprios são

<sup>10</sup>Shankman, Op. Cit., p. 264.

vistas como uma caricatura --- ou, termo de um abuso moral indesculpável para os antropólogos; *etnocêntricas*. Para um campo de estudo que, mesmo timidamente, afirma-se como uma ciência, isto parece pouco apropriado, no entanto. *Não há razão pela qual a estrutura conceptual de uma interpretação cultural deveria ser menos formulável, e menos suscetível de explicitar cânones de avaliação do que, digamos, uma observação biológica, ou um experimento físico --- não há razão exceto que os termos, nos quais tais formulações podem ser colocadas, são, senão de todo inexistentes, muito próximos disso. Estamos reduzidos a insinuar teorias porque falta-nos o poder de explicá-las*".<sup>16</sup>

A pretensão aos critérios de validação e argumentação das ciências está presente no discurso de Geertz. O reconhecimento das fraquezas da teoria também, como se vê. O autor reconhece mesmo as tensões não resolvidas: "...A tensão entre (...) esta necessidade de penetrar um universo não familiar de ações simbólicas, e as exigências do avanço técnico na teoria da cultura; entre a necessidade de abarcar e a necessidade de analisar..."<sup>17</sup>

Shankman comenta, à propósito desta passagem, que essas fraquezas referidas por Geertz não são próprias a uma abordagem interpretativa, e que será mais fácil compreendê-

---

<sup>16</sup>The Interpretation of Cultures, p. 24. Itálicos meus.

<sup>17</sup>The Interpretation of Cultures, p. 24.

las como problemas infringidos por Geertz, neste caso por uma fundamentação teórica pouco convincente.<sup>18</sup> É claro que como essa tarefa de constituir um campo teórico para a antropologia interpretativa ainda está em fase de construção, não se deve esperar de seu autor maior consistência. Entretanto, é de se notar que ele não consiga atingir sua meta por não levar seu projeto às últimas consequências; por apenas conseguir, na maioria dos casos, descrições minuciosas.<sup>19</sup>

O retrato que Geertz nos mostra do Negara é um bom exemplo. Muito mais descritivo que *compreensivo*, após sua análise é difícil dizer o que se sabe sobre como os atores interpretam os significados com que se defrontam. O *círculo hermenêutico* proposto parece não se completar na interpretação. Porém, como desse *círculo* Geertz parece sempre mais inspirado pela etapa descritiva,<sup>20</sup> Shankman

---

<sup>18</sup>Shankman, Op. Cit., p. 269.

<sup>19</sup>O *círculo hermenêutico* parece anunciado na teorização, mas não praticado na interpretação. Descrições minuciosas são o substrato da *compreensão*, aquilo sobre o que ela se possibilitará. Mas, ao contrário do anunciado na teoria, o momento que deveria se seguir à descrição --- momento de totalização do significado, em que os sentidos ganham uma dimensão ontológica e geneticamente humana, pois generalizam sobre a experiência viva dos homens --- não ocorre! O vai-e-vem do *círculo hermenêutico* anunciado por Dilthey não dá, aqui, suas voltas. O sentido da descrição não completa, nem é completado, pelo da interpretação generalizante que encerraria uma totalidade de sentidos possíveis. Geertz declara querer "generalizar dentro dos casos", não "através deles", como é sobejamente sabido. Quer "tirar grandes conclusões a partir de casos pequenos", como diz um pouco depois. Mas para concluir seu projeto precisa ultrapassar o nível --- bem realizado, até --- de sua descrição, com sua prosa contorcida que inspira e insinua sentidos latentes para as situações analisadas. Talvez seja necessário elevar esses sentidos ao estatuto de sentidos trabalhados no texto, já enquanto *interpretação*, para que se possa cotejá-los depois com as descrições donde deveriam apenas ter nascido, e não nelas se constituído...

<sup>20</sup>Conf. Negara, The Theatre State in Nineteenth-Century Bali, p. 103.

comenta: "Nossas análises da teoria interpretativa, tal como aplicada ao transe balinês e ao Estado-teatro balinês, indicam que o problema repousa noutra lugar, na inconsistência lógica e no exagero; nas afirmações e não nos argumentos que demonstram claramente a ligação entre teoria e dado, e na falha em rever e considerar avaliável, plausível, as alternativas teóricas. Esses problemas não são necessariamente inerentes à teoria interpretativa, são auto-inflingidos".<sup>21</sup>

Desse modo, a antropologia interpretativa, ainda que pretendida por Geertz como *compreensiva*,<sup>22</sup> acaba, por seus pecados próprios, inconsistente para completar um programa hermenêutico desejado. A descrição dos elementos significativos supera a qualidade da interpretação que daí decorre. Talvez seja por isso que o autor, no início de um texto bastante interessante, diga que todas as dúvidas que o material do campo pode causar, em função de sua dubiedade, só possam ser superadas pela abundância do material: "A ordenação de um número muito grande de detalhes culturais muito específicos tem sido o modo principal no qual o olhar, o aspecto da verdade --- veracidade, verossimilhança, *Wahrscheinlichkeit* --- tem sido procurado em tais textos. Quaisquer que sejam as dúvidas que a esquisitice do material

<sup>21</sup>Shankman, Op. Cit., p. 269.

<sup>22</sup>Esse não é o termo que Geertz usa, mas o uso, por exemplo, de um círculo hermenêutico, demonstra tal pretensão.

induz ao leitor, elas são superadas por sua transparente abundância. Mas o fato é que o grau de crença, alto, baixo, ou qualquer que seja, atualmente dado às etnografias de Malinowski, Lévi-Strauss, ou quem quer que seja, não repousa, ao menos não primariamente, numa tal base. Se assim fosse, J. G. Frazer ou Oscar Lewis, por outro lado, deveriam realmente ser reis; e a suspensão da descrença de muitas pessoas (eu mesmo aí incluído), de acordo com os dados pobres de *Political System of Highland Burma*, de Leach, ou com o ensaio impressionístico de M. Mead, *Balinese Character*, deveria ser inexplicável. Os etnógrafos podem, de fato, pensar que são acreditados pela extensão de suas descrições".<sup>23</sup>

Essas questões são, no entanto, mais complicadas para Geertz do que pode parecer à primeira vista. Ao lançar mão de uma inspiração em Dilthey, ele não se dá conta de que, partindo do romantismo alemão, dificilmente chegará às posições mais atuais da hermenêutica, pensada hoje por gente como Ricoeur, inclusive. Se, para Dilthey as *ciências do espírito* e as *ciências naturais* não se misturavam, designando campos epistemológicos específicos e separados, a epistemologia ricoeriana, ao contrário, embora reconhecendo a especificidade desses campos, aposta numa proposta dialética segundo a qual existe uma complementaridade entre eles.

---

<sup>23</sup>Works and Lives, p. 3.

Separando-se de Ricoeur, agora, Geertz declara não haver complementaridade entre as ciências sociais tradicionais --- inspiradas que eram no positivismo, no iluminismo --- e a sua antropologia interpretativa. Para ele, a abordagem interpretativa é simplesmente superior às outras.

Nesse sentido, Shankman comenta que: "Alguns interpretativistas contemporâneos continuam na tradição das *Geisteswissenschaften* do século 19. Geertz, ao contrário, vê a teoria interpretativa não meramente como uma alternativa legítima às ciências sociais convencionais, procurando emparelhar-se a elas, mas como uma estrutura teórica que desafiará e recolocará o mecanismo esgotado, abordagem reducionista, do positivismo, com uma refiguração do pensamento social. Ou seja, ele sugere que a teoria interpretativa é superior às ciências sociais convencionais, arguindo que o caminho da descoberta das causas e feitos dos fenômenos sociais repousa 'menos na postulação de forças e em sua medição, que em anotar as expressões e assisti-las'. Nessa tentativa de recolocar a ciência social convencional às vistas da teoria interpretativa, Geertz se distancia de parte da tradição idealista alemã por implicitamente rejeitar que os idealistas concedessem significado às suas ciências sem reclamar superioridade sobre outras formas de ciência".<sup>24</sup>

<sup>24</sup>Op. Cit., pp. 264,5.

Nota-se, pois, que a antropologia interpretativa se constituiu numa abordagem francamente *humanística*. Confirma-o Geertz proclamando os méritos do recurso às humanidades: "...porém, a colocação da teoria social em termos mais familiares aos jogadores e estetas, que aos encanadores e engenheiros, está claramente em marcha. O recurso às humanidades pelas analogias explicativas nas ciências sociais é uma evidência da desestabilização dos gêneros, e do crescimento da 'tomada interpretativa'; e seu mais visível resultado é a revisão de um estilo de discurso nos estudos sociais".<sup>25</sup>

Geertz também nos oferece, ainda que rapidamente, uma visão das divisões entre as preocupações *humanísticas* e as *científicas* e, claro, toma partido em relação a elas. Evidenciadas pelas analogias --- que carregam consigo a visão humanística ou científica, dependendo da analogia --- essas preocupações se resolvem melhor em um tipo de analogia. Assim, continua Geertz a última passagem: "Os instrumentos estão mudando, e a sociedade está menos e menos representada como uma máquina elaborada, ou um *quasi-organismo*, e mais e mais como um jogo sério, um drama público, ou um texto do comportamento".<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> *Local Knowledge*, pp. 22,3.

<sup>26</sup> *Idea*, p. 23.

Forte indicadora também de sua visão *humanística* é sua opção pelo modelo *textualístico* da cultura. Para Geertz, cultura como texto opõe-se fundamentalmente a cultura vista como *códigos e leis*. Como texto, a cultura é um mundo constituído de significados produzidos e interpretados, especialmente um mundo que abre a possibilidade de significados novos segundo interpretações novas, inseridas em situações novas, envolvendo novos interesses, sempre no sentido de refazer as leituras possíveis segundo a tradição na qual estão inseridos o texto e o leitor. Novamente Geertz parece tomar emprestada a Dilthey a inspiração, pois o texto, como a história, é fruto de uma leitura histórica. A leitura histórica da história, ou para Geertz, do texto, é a marca diltheyana das ciências históricas, as ciências do espírito.

Segundo R. Palmer, que também procura uma teorização hermenêutica: "(Para Dilthey) a historicidade é essencialmente a afirmação da temporalidade da experiência humana tal como a descrevemos. Significa que compreendemos o presente apenas no horizonte do passado e do futuro (...)"<sup>27</sup> "Uma outra consequência da historicidade é que o homem não foge à história, pois ele é o que é na e pela história. 'A totalidade da natureza humana é apenas histórica' (diz Dilthey). Para ele, isto tinha como consequência um relativismo histórico. Afirmava que 'não é

<sup>27</sup>Palmer, Richard., Hermenêutica, p. 117.

possível recuar para além da relatividade da consciência histórica. O tipo de homem dissolve-se e altera-se no processo da história'. A história é em última instância uma série de visões de mundo, não tendo padrões determinados e fixos para julgar a superior".<sup>28</sup>

*Dilthey dizia também que o texto fixa, como o inscrito, a tradição histórica dentro da qual foi produzida. Como um produto histórico, o texto cristaliza e exprime as possibilidades de encontro dos horizontes do intérprete e do autor. Geertz, chamando a atenção para o exercício da etnografia no campo, diz que o etnógrafo "anota" o discurso social. A escrita fixa o significado do acontecimento: "Demonstra-se, assim, que um pedaço da interpretação antropológica consiste em: traçar a curva de um discurso social; fixá-lo numa forma analisável. O etnógrafo "inscreve" o discurso social; ele o anota. Fazendo isso, ele transforma o discurso, de um acontecimento passageiro, em um que existe em suas inscrições (já enquanto relato, etnografia) e pode ser reconsultado".<sup>29</sup>*

A escritura, no entanto, não é o discurso todo. é apenas uma parte que está disponível na consciência do informante: "A situação é até mesmo mais delicada porque, como já notamos, o que se inscreve (ou se tenta) não é o

---

<sup>28</sup>Idea, pp. 122,3.

<sup>29</sup>The Interpretation of Cultures, p. 19.

discurso social bruto, para o qual, aliás, não somos atores e ao qual não temos acesso, a não ser de um modo muito marginal. (Só temos acesso) àquela pequena parcela que nossos informantes podem nos levar a conhecer".<sup>30</sup>

Mas não é apenas no que diz respeito à inscrição que Geertz aproxima a cultura ao texto. Na "Briga de Galos Balinesa" ele afirma que sua abordagem semiótica corresponde a um reenfoque metafórico. Há, segundo ele, uma mudança de nível de análise: de uma tentativa de traçar um paralelo geral para dissecar um organismo, para um paralelo geral da penetração de um texto literário. A cultura seria, assim, uma reunião de textos: "Para o antropólogo, cuja preocupação é a respeito da formulação de princípios sociológicos, não a apreciação ou promoção de brigas de galos, a questão é: o que se aprende sobre tais princípios examinando a cultura como um conjunto de textos? (...) A idéia, porém, permanece teoricamente não desenvolvida; e o mais profundo corolário, tão distante ainda da antropologia, de que as formas culturais podem ser tratadas como textos, como trabalhos da imaginação construídos com a matéria social, ainda tem de ser sistematicamente explorado".<sup>31</sup>

Mais adiante Geertz diz que o que a briga de galos nos ensina sobre a sociedade balinesa, o faz porque a trata como

---

<sup>30</sup>Idea, p. 20.

<sup>31</sup>Idea, p. 448.

texto, e assim salienta a utilização da emoção com fins cognitivos: "Neste caso, tratar a briga de galos como um texto salienta uma característica sua que o tratamento como rito ou passatempo, as duas alternativas mais óbvias, tenderia a obscurecer: seu uso da emoção para fins cognitivos. O que a briga de galos diz, o faz num vocabulário de sentimentos (...)"<sup>32</sup>

Prosséguindo, Geertz, já explicitando sua preferência *compreensiva*, compara o texto ao código, numa nota. O primeiro a interpretar, o segundo a decifrar. O primeiro ensejando a compreensão das formas simbólicas, o segundo ensejando o entendimento em termos de uma estrutura: "O estruturalismo de Lévi-Strauss pode parecer uma exceção. Porém, ela é apenas aparente. Mais que tomar os mitos, ritos totêmicos, regras de casamento, ou o que quer que seja, como textos a interpretar; Lévi-Strauss os toma como cifras (códigos) a decifrar, o que realmente não é a mesma coisa. Ele não procura compreender as formas simbólicas em termos de como funcionam em situações concretas para organizar as percepções (significados, emoções, conceitos, atitudes); ele procura compreendê-las inteiramente em termos de sua estrutura interna, *independente de tout sujet, de tout objet, de toute contexte*".<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup>Idea, p. 449

<sup>33</sup>Idea, p. 449

Desejando sempre interpretar textos e não decifrar códigos, Geertz analisa a briga de galos como *um texto*. Como a cultura é uma reunião deles, não se pode esperar que haja sempre concordância entre eles, até mesmo porque como textos diversos eles têm autorias diversas. Entretanto, as implicações maiores, acerca da autoria e da possibilidade de leitura, em relação a tais textos, não estão traçadas, e Geertz apenas anuncia um princípio de interpretação que se contentou em expor em termos apenas meridianos. Há o reconhecimento de que os textos culturais se confrontam, mas o *conflito das interpretações* que daí resulta --- e que é até anunciado, sutilmente --- está longe de uma análise mais aprofundada.

Analisando a briga de galos, Geertz argumenta que: "A briga de galos não é a chave-mestra da vida balinesa, assim como as touradas também não o são para os espanhóis. O que ela diz sobre esta vida não é desqualificado por outras afirmações culturais igualmente eloquentes sobre ela, mas também não deixa de ser desafiado por tais afirmações.(...)" A cultura de um povo é um conjunto de textos, eles próprios juntos, que o antropólogo desloca para ler por sobre os ombros daqueles a quem propriamente pertencem. Há enormes dificuldades num tal empreendimento, abismos metodológicos que fariam um freudiano estremecer, causando-lhe algumas perplexidades morais. Esta não é, no entanto, a única maneira de lidar sociologicamente com as formas simbólicas.

O funcionalismo ainda vive, bem como o psicologismo. Porém olhar tais formas como "dizer algo a alguém" e, de fato, dizer isso a alguém, é, no mínimo, abrir a possibilidade de uma análise que atenda à sua substância mais que a fórmulas redutivas sobre elas. (...) Porém, qualquer que seja o nível no qual se opera, e intrincadamente, o princípio norteador é o mesmo: as sociedades, como as vidas, já contêm suas próprias interpretações. Precisamos apenas aprender a como ganhar acesso a elas".<sup>34</sup>

\*\*\*

Ainda sobre a noção de texto, tal como nos é apresentada por Geertz, cabe fazer algumas considerações que nos podem conduzir a uma inspiração hermenêutica no autor.

Começemos, no entanto, com algumas críticas. Shankman, no texto já citado, faz referência a uma passagem de Roseberry em que ele denuncia a inconsistência da noção geertziana de texto, apontando questões que permanecem sem resposta; como sobre quem é o falante no texto, para quem se fala, sobre o que; e mesmo a respeito da *descontextualização do texto*: "Roseberry, em sua análise da briga de galos balinesa, toma a noção geertziana de cultura-como-texto para arguir que a análise interpretativa frequentemente não é clara sobre quem, no texto, é o falante, para quem ele fala, e sobre o que; o texto parece separado de seu contexto

<sup>34</sup>Idem, pp. 452,3

social, seja em termos do processo social, seja da diferenciação social".<sup>35</sup>

As considerações de Geertz sobre a noção de texto, muitas das quais já citadas aqui, são pouco claras para responder a tais questões. O autor parece sempre mais preocupado em fundar uma abordagem antropológica que privilegie o nível interpretativo --- em oposição às antropologias tradicionais --- que propriamente em fundamentar hermeneuticamente as concepções teórico-metodológicas que propõe. Por isso mesmo, a antropologia interpretativa se constrói sobre um discurso fundante permeado por algumas brexas. A noção de texto é das que mais sofrem deste problema que, aliás, tem duas faces: o texto, teorizado aquém das exigências do projeto interpretativo, também é construído aquém das exigências de uma etnografia que quer ser uma "descrição densa". Em suma, o texto proposto por Geertz é problemático em sua fundamentação teórica, e demonstra, por isso, alguns problemas na prática de sua etnografias.

Se nos lembrarmos de que o autor por vezes se refere a Dilthey, tomando-o como inspirador para sua concepção *compreensiva*, mas que parece, no entanto, não apreender dele as conclusões necessárias --- algumas que o próprio Dilthey

---

<sup>35</sup>Shankman, Op. Cit., p. 269.

já anunciava --- veremos que sua construção teórica da noção de texto tem certas falhas.

Se podemos tomar como certo que Dilthey historicizava a história, como comenta Ricoeur: "(Para Dilthey) a compreensão histórica põe em jogo todos os paradoxos da historicidade: como um ser histórico pode compreender historicamente a história? Por sua vez, tais paradoxos remetem a uma problemática muito mais fundamental: como a vida, ao se exprimir, pode objetivar-se? Como, ao objetivar-se, elucida significações suscetíveis de serem retomadas e compreendidas por outro ser histórico, que supera sua própria situação histórica?".<sup>36</sup>

Então, transposta uma tal postura para a compreensão do texto, temos que, historicizado, ele é produzido e lido historicamente. Na medida em que a história é produto da interação humana, o texto tem interlocutores privilegiados, tem mensagens que fazem sentido segundo uma situação dada historicamente, e carrega sempre consigo a marca intencional<sup>37</sup> daquele que o produziu.

---

<sup>36</sup>Ricoeur, O Conflito das Interpretações, pp. 8,9

<sup>37</sup>A intenção carrega aqui, necessariamente, a marca da história. A dimensão intencional ganha, assim, um status que na verdade lhe é imanente, embora às vezes obscurecido: a intenção é um produto da história tanto quanto aquilo sobre o quê ela se debruça...

A intencionalidade, no entanto, ainda que mereça uma discussão mais aprofundada do ponto de vista hermenêutico<sup>38</sup>, sequer aparece nas abordagens de Geertz, ao menos não no que diz respeito às teorizações que são feitas sobre o material etnográfico que ele mesmo oferece. Sobre quem fala, o que fala, e para quem, no texto, são questões apenas parcialmente respondidas. Desse modo, a historicidade pretendida ao texto perde-se um pouco. Perde-se um pouco a inspiração diltheyana, e a *hermenêutica* daí resultante não é, talvez, a desejada.

Deve-se ressaltar que Dilthey elencava o texto entre os objetos de análise das ciências humanísticas. É nelas que a história ganha seu status, pois é constituída por agentes sociais, cuja interação produz a história tanto quanto os documentos que a retratam, os textos. Essa interação, portanto, encontra seus traços indicativos nesses textos. Assim, é evidente que o *falante*, o *ouvinte*, e o *dito*, nesse tipo de comunicação, acham-se no texto fixados.

Geertz reconhece isso apenas em parte quando diz que o etnógrafo deve "fixar o dito" em seus textos: "Assim, há três características da descrição etnográfica: ela é interpretativa; o que ela interpreta é o fluxo do discurso social; e o envolvimento do ato de interpretar consiste em tentar resgatar o "dito" de um discurso, de sua eventual

<sup>38</sup>Veja o que diz Ricoeur sobre a separação entre a intenção do autor e a do texto, em função da inscrição, e da objetivação. "Le Modèle du Texte...", in Du texte à L'Action..., p. 187

extinção, e fixá-lo em termos analisáveis" O kula já se foi, ou (no mínimo) alterou-se; mas, de qualquer modo *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* ainda permanece".<sup>39</sup>

Porém, cabe a ele, em suas etnografias, clarificar os interlocutores que se retratam nos textos culturais. É duvidoso que consiga isso, pois, no mais das vezes, repete-se em descrições minuciosas, mas pouco esclarecedoras a esse respeito.

Mesmo em suas análises mais famosas, onde Geertz parece ter conseguido seus resultados mais paupáveis, como a da briga de galos balinesa, é difícil dizer que ele tenha sido realmente interpretativo. Mesmo nessa situação Geertz parece se envolver quase totalmente com um modelo de texto, sem, no entanto, aplicá-lo à exaustão. É sempre encontrado, em suas análises, o anúncio ao texto cultural; porém, os elementos do texto, facilmente identificáveis, aliás, parecem faltar na caracterização.

Dizendo de outro modo, Geertz parece mais feliz ao anunciar, na teoria, o modelo de texto, que ao comparar a vida social a ele. Entretanto, em sua etnografia, o texto aparece impositivamente; os sujeitos que interagem na vida social, uma vez retratados no texto, perdem a dimensão de

---

<sup>39</sup>The Interpretation of Cultures, pp. 20,1

suas vidas, quase não aparecem<sup>40</sup>, a não ser quando são descritos. O comentário de Keesing, lembrado por Shankman, também aponta nessa direção: "Keesing também constata que a análise geertziana das formas simbólicas se tornou desnecessariamente abstraída de seu processo de criação, e do povo sobre o qual ela considera. Como a análise dos significados tem se tornado mais criptográfica, parece ter adquirido a mesma ilusão da análise funcional praticada há vinte anos, e da análise estrutural desde uma década atrás".<sup>41</sup>

Como Geertz dificilmente consegue, de fato, interpretar os sujeitos na vida social, eles aparecem como pálidos vultos de uma ação cujo sentido se desenvolve numa descrição. Tentemos ilustrar aqui esse problema. *O texto para ele se assemelha mais --- rendendo os tributos necessários a Lévi-Strauss --- a um modelo concebido que um vivido.* Apesar de dizer o contrário, e envidar esforços por uma teoria que proponha o contrário, Geertz enxerga o texto *mais de fora que de dentro.* Assim, continuando a análise das brigas de galos, vê-se que é possível encontrar nelas as características da sociedade balinesa. A cultura balinesa é

<sup>40</sup>É interessante a esse respeito o problema enfrentado por Geertz em Islam Observed. Como nota D. Nissim-Sabat, "Não há um único verbo, no livro todo, que tenha uma mulher, ou mulheres, como objeto. Somente duas mulheres individuais são mencionadas, não pelo nome, mas relatando que um profeta foi roubado de sua mãe e casado com a professora de sua irmã. Mulheres ainda são mencionadas outras quatro vezes, todas elas como parte de uma lista. Geertz evita palavras como "alguém", "pessoa", "povo", e, desse modo, fala de "fé de um homem, ou de um grupo de homens". "On Clifford Geertz and His Anti Anti-Relativism", American Anthropologist, v. 84, nº 4, p. 937

<sup>41</sup>Shankman, Op. Cit., p. 269

descrita, por vezes, minuciosamente. No entanto, as interpretações oferecidas sobre esse material não acompanham a qualidade das descrições.

Note-se que Geertz *interpreta* a relação entre os galos e os homens, chegando à conclusão de que os primeiros são para os segundos um símbolo de masculinidade; e a briga, afinal, é menos entre galos que entre os próprios homens. *Interpreta* a animalidade representada pelos galos, e assim sua condição anti-humana. *Interpreta* o "drama" em que se fundem a animalidade destrutiva e a masculinidade construtiva, no qual o "bem" e o "mal" estão representados. E *interpreta* até a compensação que as significações proporcionam em relação aos altos custos das apostas nas brigas, pois afinal, é um tipo especial de status social que está em questão. E sua *interpretação* chega até ao refinamento de aproximar a briga a uma ficção, uma metáfora, um meio de expressão; sendo sua função exibir as paixões sociais às multidões em meio a sangue.

Note-se que há interpretações, algumas até bastante interessantes. Porém, é de se notar que elas ainda são muito tímidas para um projeto interpretativo. Todas as interpretações que Geertz oferece no texto não correspondem, juntas, às questões mais cruciais para uma hermenêutica --- e algumas delas veremos depois. Mesmo estas interpretações que mencionamos parecem mais férteis quando justapostas às

descrições que, sempre detalhadas, parecem nascer com a missão de suplementar uma carência interpretativa.<sup>42</sup> Parece ser esse o motivo para descrições tão ricas.

Veja-se que Geertz *descreve* as circunstâncias das lutas, o vasto conjunto de regras elaboradas, a atuação e a respeitabilidade da aplicação das regras pelo árbitro. *Descreve* a forma que a particularidade de cada briga assume de acordo com a situação. *Descreve* o teatro das apostas, principal e periféricas. *Descreve* quando traça minuciosamente as intrincadas redes entre os espectadores. *Descreve* as aldeias balinesas conforme suas alianças e oposições, *descreve* os quatro grupos dominantes e o padrão de hierarquia que é generalizado. *Descreve* a atitude dos que apostam no grupo, ou fora dele. No final do texto Geertz diz que a briga de galos é uma leitura balinesa da realidade. Não há dúvidas quanto a isso. Mas falta dizer que tipo de leitura é essa. Ela pode ser uma versão das aporias da vida e das medidas que a sociedade toma contra elas, interpretando-as. Mas pode ser também uma caracterização delas, e de como se vive com elas. Neste

---

<sup>42</sup>Do mesmo modo, talvez, que o acréscimo de dimensões inteligíveis compensa a perda de dimensões sensíveis, para a apreciação estética, segundo Lévi-Strauss. Se o paralelo for possível temos que a interpretação é, para Geertz, a dimensão sensível que, enfraquecida, esvasiada, demanda por um acréscimo de dimensões inteligíveis na forma de descrições. Garantiria-se, assim, que, enriquecida das descrições detalhadas que faz, a interpretação proposta por Geertz estaria suprida em sua lacunas, e ofereceria a apreciação interpretada desejada. Estaríamos aqui relacionando interpretação e dimensão sensível, por um lado, e descrição e dimensão inteligível, por outro. O que faz algum sentido (Mesmo com esta divisão um tanto tosca...), se assumirmos que interpretar é um exercício pleno de subjetividade, e que descrever envolve artificios mais convencionados, e, portanto, mais objetivados.

Último caso a leitura é leitura de uma descrição --- e essa parece ser a leitura balinesa, segundo a leitura geertziana. No entanto, se é assim, falta dizer mais sobre o que os balineses compreendem de sua própria realidade --- porque eles a descrevem e a compreendem!

Qualquer que seja a razão encontrada para explicar o problema da interpretação --- e sua relação desvantajosa para com a descrição --- nas análises de Geertz, a nós parece óbvia uma explicação. Ela se deve basicamente ao fato de que a interpretação, para se fazer como Geertz a projeta, deve lançar mão de um recurso que a hermenêutica, na teoria do texto, por vezes descarta. Devemos lembrar Ricoeur quando comenta o fenômeno da *conjectura*. Ela é uma imposição do texto exatamente porque o sentido se objetivou, perdendo o traço da autoria. E, sem autoria, o texto pode ser visto como um indivíduo: "Um texto é um todo, uma totalidade. A relação entre o todo e as partes (...) requer um tipo especial de "juízo", aquele com o qual Kant elaborou a teoria na terceira *Crítica*. Para este tipo de juízo reflexivo, o todo aparece como uma hierarquia de tópicos, de temas primários e subordinados. A reconstrução do texto enquanto totalidade oferece, por consequência, um caráter circular, no sentido que a pressuposição de um certo tipo de todo está implicado no reconhecimento das partes. E, reciprocamente, é construindo os detalhes que construímos o todo. (...) O juízo da importância é da ordem da

conjectura. Para apresentar a dificuldade em outros termos, se um texto é um todo, é também, um indivíduo (...) ele não pode ser compreendido senão por um processo que consiste em fechar progressivamente a abertura dos conceitos genéricos que dizem respeito ao gênero literário, a classe de textos à qual o texto pertence (...)." <sup>45</sup>

Pois bem, se a conjectura atua como modo de interpretação para um texto tomado enquanto ser individual, e para o qual não há autoria, *não há como interpretar os atores sociais sem que se faça referência às suas intenções, pois, como sujeitos, ainda que dentro do texto, eles a têm!* O problema que se põe para Geertz, então, é o seguinte: Como falar de intenções se, na análise do texto, a intenção se perde no fenômeno da objetivação? Geertz parece confuso em relação a isso, e não interpreta as intenções dos atores sociais, a não ser marginalmente. Nota-se um esforço por constituir uma interpretação do texto cultural, constituem-se autores *do* texto, e autores *no* texto. Os primeiros são facilmente identificáveis: são a sociedade, pois a cultura é pública. Mas é quanto aos autores *no* texto que devemos nos deter aqui. Essa distinção --- *do* e *no* texto --- aqui em termos meus, de certo modo responde às questões sobre a interpretação geertziana.

---

<sup>45</sup>Ricoeur, "Le Modèle du Texte...", pp. 200,1

Grosso modo pode-se dizer que Geertz enxerga nos atores sociais os sujeitos que, em atos de consciência, tencionam a esta ou àquela ação; e enxerga nessa teia *de significados* que é a cultura, o móvel fundamental que dá ao texto os contornos definitivos. Note-se como nessa passagem os sujeitos parecem ganhar vida; suas intenções parecem, tenuemente, se esboçar: "(...) sete, oito, talvez uma dúzia de homens escapam negligentemente para dentro da rinha com um galo, e procuram encontrar um bom oponente para ele. Esse processo, que raramente dura menos que dez minutos, e frequentemente dura bem mais, é conduzido de uma maneira um tanto oblíqua, dissimulada. Os que não estão diretamente envolvidos dão a tudo isso uma atenção dissimulada, de um certo desinteresse; e aqueles que, embaraçadamente, estão, tentam disfarçar, como se nada estivesse acontecendo. Com a luta garantida, os outros se retiram com a mesma indiferença deliberada, e os galos selecionados têm suas esporas afixadas (...) Este é um trabalho muito delicado, que somente uma pequena parte dos homens, uma meia-dúzia em cada aldeia, sabe executar com propriedade".<sup>44</sup>

Se nossa interpretação é correta temos que os sujeitos são autores no texto, pois que, conscientemente, assumem a autoria do enredo, constituindo sua história. Na medida em que fazem parte da história, e desempenham papéis, eles manipulam esses papéis. No entanto, os autores *do* texto não

<sup>44</sup>The Interpretation of Cultures, p. 421

podem ser tomados individualmente, sendo, de fato, constituídos pela massa de significações que transitam na cultura num determinado momento de sua história.

Assim, Geertz considera a importância do ato de consciência quando diz que para os balineses: "Os homens vão humilhando alegoricamente os outros e sendo, por eles, alegoricamente humilhados, todos os dias, glorificando-se em sua experiência, se triunfou, sentindo-se esmagado se não. Porém, o status de ninguém realmente muda. Não se pode ascender em status apenas porque o galo ganha uma luta; não se pode, como indivíduo, realmente ascender... Nem pode tampouco descer deste modo. Tudo o que se pode é apreciar e saborear, ou sofrer e se contrariar com a sensação forjada do movimento, drástico e momentâneo, ao longo desta escada (...)."<sup>45</sup>

Trata-se de enxergar que os sujeitos sociais cumprem papéis sociais, dos quais, aliás, têm consciência. Entretanto, isso não significa que os sujeitos constroem o texto que querem. O texto cultural (ou o conjunto deles) é a própria cultura, e, nesse sentido, não é de autoria alguma. É de autoria social, é pública: "A cultura, este documento da atuação, é, portanto, pública, como uma piscadela burlesca, ou um falso ataque aos carneiros. Ainda

---

<sup>45</sup>The Interpretation of Cultures, p. 433

que no nível da idéias, ela não existe na cabeça de ninguém; embora não-física, não é uma entidade oculta".<sup>46</sup>

Mas ainda há uma consideração sobre a noção de texto que é necessária à nossa reflexão. Trata-se da questão do autor na antropologia, para Geertz. Afinal, para ele a antropologia enquanto disciplina está mais ao lado da literatura que da ciência: "Está claro que, nestes termos, a antropologia está quase inteiramente no lado do discurso "literário", mais que do "científico". Nomes pessoais estão atados a livros e artigos, e mais ocasionalmente a sistemas de pensamento ("Funcionalismo radcliffe-browniano", "Estruturalismo lévi-straussiano"). Eles não estão conectados, salvo exceções, a descobertas, propriedades, ou proposições ("um casamento *Murdock*" é um gracejo polêmico; "o efeito *Westermarck*" --- sua realidade à parte --- pode apenas qualificar)".<sup>47</sup>

Evidentemente, o que garante o caráter preponderantemente literário, e fracamente científico, da antropologia é sua textualidade. Devemos lembrar que, na antropologia interpretativa, há um conjunto de textos que constitui um texto maior, a cultura, tal como ela é tomada para análise. Devemos lembrar também que a própria análise que o autor faz, a faz enquanto texto; produz um texto que

---

<sup>46</sup>Idea, p. 10

<sup>47</sup>Works and Lives, p. 8

não é mais o da experiência vivida da cultura, mas ---  
pretensamente, ao menos --- o da interpretação da cultura.  
De acordo com os pressupostos teórico-metodológicos buscados  
à tradição hermenêutica, Geertz pretende, através de uma  
tradução, transformar a vida do texto cultural em  
interpretação do texto antropológico. É este texto  
antropológico que deverá ser analisado adiante. Já vimos,  
rapidamente, como o texto da cultura é analisado por Geertz.  
Mas o texto produzido pelo antropólogo, enquanto  
interpretação do mundo, guarda algumas particularidades que  
é preciso entender. Afinal, mais próximo da literatura que  
da ciência, pode ele aproximar-se mais do ficcional que do  
real?

\*\*\*

## Capítulo 4

Geertz e seu caminho para uma Hermenêutica. Objetividade da Inter-subjetividade. Autoria no Texto Antropológico. Crítica ao Objetivismo e ao Subjetivismo. Validade, Uso, e Sentido das Analogias.

Terminávamos o capítulo anterior mencionando a relação entre a ciência e a literatura, na concepção antropológica do texto cultural para Geertz. E colocávamos uma questão interessante --- colocada, na verdade, pelas reflexões de Geertz sobre a cultura --- e que diz respeito à relação entre a *realidade* e a *ficção*. De qual, afinal, mais se aproxima a antropologia tal qual pensada por ele?

Numa passagem interessante Geertz declara como pensa a relação de sua antropologia com a *realidade* instituída por seu discurso: "Em resumo, os textos antropológicos são, em si mesmos, interpretações e, na verdade, interpretações de segunda e terceira mãos (já que apenas o "nativo" faz uma interpretação de primeira mão, pois a cultura é sua). Tais textos são, portanto, *ficções*, no sentido de que são 'algo construídos', 'algo ajustados' --- no sentido original de *fictio* --- não que sejam falsos, não factuais, ou meramente experimentos de um pensamento 'como se'".<sup>1</sup>

Essas questões epistemológicas são interessantes e não é difícil encontrar uma resposta, ao menos em intenção,

---

<sup>1</sup>The Interpretation Of Cultures, p. 15. A expressão "algo ajustados" é uma tradução livre feita por mim do original, em inglês, *something fashioned*. A tradução brasileira disponível é "algo modelados"; no entanto, penso, Geertz queria, com a expressão, dar conta dessa dimensão não-realística (não objetiva, e, nesse sentido não-modelável) da relação entre o discurso e o mundo sobre o qual ele fala. "Algo ajustados", penso, reflete melhor essa dimensão da adequação pretendida pelo antropólogo entre seu discurso e seus referenciais. Há uma outra pista, no entanto, para compreender o que o autor quis dizer com essa expressão. Num livro que viria bem depois, e no qual a "interpretação algo ajustada" pode ser melhor visualizada: Em *Works and Lives* ele comenta, entre o estar lá e o estar aqui, as vicissitudes da etnografia. Lá, colhendo os dados, dialogando; aqui, escrevendo para os colegas, para a academia, em busca de reconhecimento, de prestígio intelectual... ajustando seu discurso à sua audiência... A expressão "algo modelados" aqui perderia um pouco desse sentido.

epistemológica em Geertz. Para discuti-la o autor estabelece algumas considerações sobre a atividade da tradução em que se constitui a interpretação de uma cultura, e sua relação para com a própria cultura. Ou, em outras palavras, entre o compreender de uma cultura lá onde ela está, e o compreendê-la aqui onde o antropólogo a interpreta para seus pares. Precisemos um pouco: entre o estar lá e o estar aqui há um espaço inevitável entre a *realidade* e sua *representação*, e este espaço bem pode abrir as possibilidades de uma ficção que se constrói inspirada o mais possível no real --- *mas não o é!*

Diz Geertz: "Por mais longe que estejam dos bosques da academia, à procura de seus objetos, os antropólogos (...) escrevem suas avaliações num mundo de estantes, livrarias, quadros negros, e seminários, tudo sobre eles. Este é o mundo que produz antropólogos, que lhes permite o tipo de trabalho que fazem, e, no qual, este tipo de trabalho tem seu lugar. Em si mesmo, *Estar Lá* é como a experiência de um cartão postal (...) *Estar Aqui*, um *scholar* entre *scholars*, faz sua antropologia ser publicada, revista, citada, pensada (...) O espaço entre se comprometer com os outros, onde eles estão, e representá-los onde não estão, sempre imenso mas não falado, tem se tornado extremamente visível agora. O que sempre foi considerado *tecnicamente* difícil, transformar

suas vidas em nossos trabalhos; torna-se *moralmente, politicamente, e até epistemologicamente, delicado*".<sup>2</sup>

Se, contudo, entre o lá e o aqui, a escrita assume uma forma totalitária de tradução, é preciso tomar certos cuidados em relação ao prazer que o texto pode oferecer, pois *ele é apenas um texto, o do etnógrafo*: "Há perigos em olhar a vocação etnográfica como literária. O empreendimento pode ser visto como voltando-se, tal como ocorre em certas variedades da filosofia da linguagem, ao significado das palavras; suas disputas centrais, todas apenas conceptuais, e infundavelmente não resolvidas --- 'O que é, ou onde está a cultura?' 'Pode a sociedade ser dita por seu comportamento?' 'O parentesco existe?' 'As instituições pensam?' Isso pode ser olhado, em muito grande parte, como uma sedução verbal: artifício retórico designado para por em movimento bens intelectuais num mercado competitivo (...). E há, como sempre ocorre quando um estilo está a serviço de um gênero subjacente, o risco do esteticismo; a possibilidade de que ambos, etnógrafos e sua audiência, possam vir a acreditar que o valor da escrita, sobre tatuagem ou feitiçaria, esgota-se em si mesmo, nos prazeres do texto. A antropologia como uma boa leitura".<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup>Works and Lives, p. 130

<sup>3</sup>Idea, p. 142

Mas a obviedade da autoria do etnógrafo em relação a seus texto é fato consumado para Geertz. Então ele diz: "Dada a natureza especificamente pessoal de nossos julgamentos nessa matérias, o lugar mais óbvio para começar tais engajamentos é com a questão sobre o que, na antropologia, um é "autor". Pode ser que em outros domínios de discurso, o autor (...) esteja num processo de morte; mas ele (...) ela (...) estão ainda muito vivos entre os antropólogos".<sup>4</sup>

A argumentação de Geertz vai no sentido de demonstrar que na antropologia há autores, e, portanto, a *etnografia é uma criação literária desse autor que é o etnógrafo*. Nesse ponto Geertz cita Foucault quando este diferencia entre os dois reinos do discurso: a *ficção* e a *ciência*, sendo que na primeira ainda há a *função-autor*, função que não aparece na segunda: "Foucault distingue-os, então, e talvez com uma precisão algo demasiada, entre dois reinos de discurso: aqueles especialmente ficcionais (história do pensamento, biografia, filosofia, tanto quanto a poesia) nos quais o que ele chama de "função-autor" ainda permanece fortemente; e aqueles especialmente científicos (mas também cartas

---

<sup>4</sup>*Works and Lives*, pp. 6,7. Traduzimos *person-specific nature* por *natureza especificamente pessoal*, ainda que saibamos que a tradução não é precisa. Mas, de fato, seria impossível encontrar uma que fosse. No entanto, o sentido do proposto por Geertz está inalterado. É dessa natureza íntima, pessoal, dos julgamentos; de sua *intransferibilidade*, que ele está falando.

privadas, contratos legais, documentos políticos) nos quais, ao menos na maioria, ela não existe".<sup>5</sup>

Depois disso Geertz ressalta que os antropólogos não estão entre os "novelistas", porém, depois de dizer que a antropologia compara-se mais à literatura que à ciência, e que --- ao menos na antropologia --- os nomes pessoais estão ligados aos livros, será possível não relacioná-la ao ficcional? Nesse universo tomado por Geertz como parâmetro para suas abordagens, inspirado aqui especialmente por Foucault, não figura que a *função-autor* se manifesta, de modo privilegiado --- vide menção à poesia --- no texto ficcional?

Para Geertz, a *função-autor* se manifesta por uma assinatura, uma espécie de identidade de escrita: "Como a '*função-autor*' (...) se manifesta no texto? (...) Esta questão, a da assinatura, é uma matéria da construção da identidade escrita (...) A questão da assinatura, o estabelecimento de uma presença autoral no texto, tem perseguido a etnografia desde a muito tempo, ainda que, na maior parte das vezes, de uma forma disfarçada. Disfarçada porque tem sido genericamente colocada, não como questão de narrativa (...) mas como de epistemologia".<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup>Idea, p. 7

<sup>6</sup>Idea, pp. 8,9

Na sequência dessa passagem, Geertz oferece outra interessante sugestão de que a ficção está em jogo, supondo que entre ela e a realidade sempre há uma relação --- no mais das vezes, entre o que é, e o que *poderia* (ou mais radicalmente, *deveria*) ser. Tal sugestão vem na esteira de uma comparação entre os textos "com" e "sem" autoria: "O choque entre as convenções de exposição dos textos autorais e dos não-autorais, que resulta da natureza particular do empreendimento etnográfico, é imaginado como um choque entre ver as coisas como deveriam ser, e como realmente são".<sup>7</sup>

Pelo que se nota em Geertz é possível deduzir que, na medida em que o aqui recria o lá, de alguma maneira a interpretação circula em torno da ficção, e, assim, o texto aqui sempre será --- embora em graus diferentes --- *ficcional* em relação ao lá. Como a ficção é de domínio da literatura e, por extensão, das humanidades, não constando do discurso científico --- este, uma negação da ficção, aliás --- entende-se que, na distinção entre humanidades e ciência, a simpatia de Geertz recaia sobre as primeiras.

é interessante notar, nesse esquema tomado a Foucault, a relação que a autoria mantém com a ficção, e com a disciplina antropológica. Relacionada a ambas, identifica-as. Mas Geertz, além de possibilitar essa identificação, e

---

<sup>7</sup>Idea, p. 9

com ela "descientificizar" a antropologia, ainda tece considerações interessantes para uma hermenêutica.

A relação entre a "autoria dispersa" e o "confessionalismo", em que ele expressa uma assimetria, constitui uma dessas considerações. Com o conceito de "autoria dispersa" Geertz expressa "uma presença lá num texto aqui", ensejando que o discurso etnográfico possa ser *heteroglossal*, que a autoria do etnógrafo não apague a mensagem do nativo. O pressuposto em questão é o de que a origem da mensagem vale tanto quanto ela, e é contra essa autoridade, que a autoria confere ao etnógrafo, que Geertz se coloca: "é a autoria dispersa: a esperança de que o discurso etnográfico possa, de algum modo, se fazer "heteroglossal", que Emawavish possa falar ao lado do antropólogo, de modo direto, igual, e independente; *uma presença lá num texto aqui*".<sup>6</sup>

Em relação ao confessionalismo Geertz explica que se trata de um erro comum; tomar a experiência do etnógrafo, mais que seu objeto, como a matéria privilegiada para análise, e assim proporcionar uma "sombra lá de uma realidade aqui". Desse modo, se o etnógrafo confessa sua experiência, e ela passa a valer mais que aquilo sobre o que se confessa, tem-se uma compreensão absolutamente subjetivada da realidade. Nesse caso, a autoria não se

---

<sup>6</sup>Idem, p. 145.

dispersa, concentrando-se numa só subjetividade. Quem fala é o autor do texto antropológico, e os personagens da história que ele reconta só podem falar através de sua escrita, de sua versão. "é o confessionalismo: a tomada da experiência do antropólogo, mais que seu objeto, como a matéria primeira da atenção analítica, retratando Emawayish em termos do efeito que ela tem naqueles que a encontram; *uma sombra lá de uma realidade aqui*".<sup>9</sup>

Nota-se que está colocada, ainda que sutilmente, a questão da relação entre uma *inter-subjetividade pretendida* e um *subjetivismo recusado*. A "autoria dispersa" não expressa outra coisa senão a esperança de que a autoria --- de um texto --- seja pública e, portanto, que participe de sua formação toda a espécie de partilha de significados da cultura. Como esses significados projetam uma inter-subjetividade --- pois são compreendidos inter-subjetivamente --- qualquer autoria em relação a eles, está necessariamente dispersa (ao menos entre o etnógrafo e o nativo!).

Em relação ao "*confessionalismo*", seu caráter negativo se deve ao fato de ele projetar uma compreensão do real fundamentalmente subjetiva. A autoria, nesse caso, se concentra num único ponto de vista, e o texto é necessariamente versional, parcial --- os significados que

---

<sup>9</sup>Ideas, p 145.

nele se fazem são interpretações pessoais, fruto de compreensões localizadas (não universalizadas pela metalinguagem oferecida pela disciplina) que carregam consigo pequenas verdades circunstanciadas, e inevitavelmente atadas à vida de quem as proclama.

Essa relação entre a inter-subjetividade e o subjetivismo é bastante interessante porque é com base nela, especialmente nas desconfianças hermenêuticas quanto ao subjetivismo, que Geertz pode dizer que há --- para a antropologia --- uma perda da fé na natureza da representação. Sua argumentação segue um caminho mais plural, porém, em última instância, é na diferença entre a inter-subjetividade e o subjetivismo que repousa sua razão.

Nesse sentido, Geertz argumenta que o fim do colonialismo alterou as relações entre os que *olham* e os que *são olhados*, entre os que *perguntam* e os que *são perguntados*. Por isso, a representação tornou-se um problema: "O fim do colonialismo alterou radicalmente a natureza da relação entre aqueles que perguntam e olham, e aqueles que são perguntados e olhados".<sup>10</sup>

Representação que também se problematiza quando se diz que as confrontações com o *Outro*, a que se costuma chamar *trabalho de campo*, podem ser instâncias especiais da luta mais geral entre o ocidente e o *Outro*. Assim, Geertz vai

<sup>10</sup>Ibidem, p. 131.

mais geral entre o ocidente e o *Outro*. Assim, Geertz vai buscar uma citação de Fabian que começa desse modo: "As confrontações ritualmente repetitivas com o Outro, que nós chamamos trabalho de campo, podem ser, no entanto, instâncias especiais de uma luta geral do ocidente com o Outro". E termina assim: "Nós não podemos excluir a possibilidade, para dizer o mínimo, de que esta representativa legalização da pesquisa de campo por milhares de praticos de antropologia, aspirantes ou estabelecidos, tem sido parte de grande esforço para manter um certo tipo de relação entre o ocidente e seus Outros".<sup>11</sup>

Nesse contexto crítico à representação é especialmente interessante a citação de S. Tyler que vem pouco depois, exatamente porque ele propõe uma alternativa à representação. O *evocar*, diz Tyler, liberta a etnografia da *mimesis*, e de um modo de retórica científica que vincula conceitos científicos a outros pretensamente equivalentes: "A característica do *evocar*", mais que *representar*, é que liberta a etnografia da *mimesis*, e de um pouco apropriado modo de retórica científica que alinhava "objetos", "fatos", "descrições", "indicações", "generalizações", "verificações", "experimentos", "verdade", e conceitos sem paralelo, seja na

---

<sup>11</sup>Fabian, *Time and The Other*, p 149, in *Works and Lives*, p. 134.

experiência do trabalho de campo etnográfico, ou na escrita da etnografia".<sup>12</sup>

A crítica ao subjetivismo aparece também quando Geertz pondera que os problemas morais através das quais a etnografia trabalha, e a complexidade de seu discurso, fazem indefensáveis as tentativas de retratá-la como algo mais que a representação de uma vida em termos de outra: "As assimetrias morais através das quais a etnografia trabalha, e a complexidade discursiva dentro da qual opera, fazem qualquer tentativa de retratá-la como alguma coisa mais que a representação de um tipo de vida em categorias de outro, impossível de defender".<sup>13</sup>

Pode-se, portanto, criticar que se queira atenuar o fato de que as descrições etnográficas (a título de representação) são exercícios domésticos de atribuição de sentido; além de outro pecado, sua parcialidade intrínseca: "Há um bom número dessas pretensões, porém todas elas tendem a vir, de um modo ou de outro, a uma tentativa de *maquiar* o fato *imaquiável* de que todas as descrições etnográficas são

---

<sup>12</sup>Tyler, "Post-Modern Ethnography...", in Clifford and Marcus, Writing Culture, pp. 130,1. In Works and Lives, p. 136. No mesmo texto, um pouco antes, no entanto, S. Tyler parece ainda mais crítico à instância da representação. Esta passagem, sob todos os aspectos, parece ainda mais interessante que a citada por Geertz: "(A etnografia pós-moderna deve resultar) num texto cooperativamente envolvido, consistindo de fragmentos de discurso pretendido para evocar nas mentes do leitor e do escritor uma fantasia emergente de um mundo de realidade de senso comum, e para provocar uma integração estética que teria um efeito terapêutico. Numa palavra, isso é poesia --- não em sua forma textual, mas no seu retorno a seu contexto e função originais de poesia, que, por meio de uma quebra performativa do discurso cotidiano, evoca a memória do *ethos* da comunidade e provoca os ouvintes a agir eticamente".

<sup>13</sup>Works and Lives, p. 144.

feitas em casa, que são descrições de quem descreve, não dos descritos".<sup>14</sup>

A crítica de Geertz à natureza da representação vai ao ponto de dizer que tanto lá quanto aqui a antropologia sofre suas penas por ter se construído com base nessa representação. A descolonização lá e a perda da fé na representação aqui têm surtido seus efeitos: "Tudo isso é feito do modo mais horrível, conduzindo a lamúrias enlouquecidas em situações de crises, pelo fato de que, ao mesmo tempo em que as fundações morais da etnografia têm sido abaladas pela descolonização do lado do estar lá, suas fundamentações epistemológicas têm sido abaladas pela perda geral da fé nas histórias recebidas sobre a natureza da representação, etnográfica ou qualquer outra, no lado do estar aqui".<sup>15</sup>

Assim, Geertz pode anunciar seu ponto de vista segundo o qual, tomar a vista dos nativos, fazer sua realidade perceptível, interpretar a cultura na qual eles vivem, significa torná-los *compreensíveis* --- por que aí, claro, a compreensão é promovida por um tipo de inter-subjetividade, e não subjetivisticamente: "Tomar a visão de Emawayish, tornar acessíveis seus poemas, fazer perceptível sua

---

<sup>14</sup>Ideia, pp. 144,5. "Maquiar" e "Inaquiável" são traduções livres para "get round" e "un-get-roundable", aqui colocadas em função de expressarem melhor o sentido do pensamento do autor. Uma tradução mais precisa seria algo como "arredondar" e "inarredondável", respectivamente.

<sup>15</sup>Ideia, p. 135.

realidade, e clarificar a estrutura cultural na qual ela vive, significa *compreender* (tais coisas) suficientemente a ponto de qualquer pessoa poder obter alguma compreensão do que (tais coisas) podem ser. Isso não é apenas um negócio difícil, é também um negócio não sem consequências para os "nativos", "autores", e "leitores" (...) igualmente".<sup>16</sup>

Note-se que todos os pontos argumentados por Geertz projetam uma crítica ao subjetivismo, e uma salvaguarda à inter-subjetividade. A crítica ao colonialismo vai nesse sentido, pois é a subjetividade do colonizador (com as ingerências políticas de praxe) que dita a interpretação do colonizado, sem que, num diálogo, a inter-subjetividade pudesse cumprir seu papel. As "confrontações com o Outro", das quais o trabalho de campo desponta como arma privilegiada para esse conflito entre o ocidente e seus Outros, só ocorrem como confrontações na medida em que uma subjetividade se impõe sobre outras, impedindo-lhes a expressão.

"Evocar", e não "representar", significa partilhar uma inter-subjetividade, e não univocamente apresentar o outro segundo padrões concebidos na lógica de quem apresenta. Representar uma vida em termos de outra, seja por assimetrias morais, seja na complexidade discursiva da qual

<sup>16</sup>Idem, p. 146. "Getting then sufficiently onto the page" é uma expressão cuja tradução literal seria demasiado difícil, ao menos se ainda quiséssemos, com ela, manter o sentido do pensamento do autor. Traduzimos simplesmente por "compreender suficientemente", que, sem dúvida, mantém o sentido original.

a outra vida não participa, é mesmo indefensável; pois é a subjetividade daquele que representa, na sua moralidade e no seu discurso, a projetar interpretações e valores sobre a subjetividade alheia. São as descrições dos que descrevem, sem levar em conta as dos descritos.

Sob esse ângulo, a perda da fé na natureza da representação faz sentido. Para um projeto pretensamente hermenêutico, o valor histórico do conceito de representação na antropologia é amplamente questionável. Desde seus primórdios, a antropologia tem se especializado em apresentar ao ocidente um modelo de Outro que é construído unicamente sobre as bases da subjetividade do antropólogo nomeado para o feito. Por vezes essa subjetividade baseia-se em conceitos e métodos tomados a disciplinas supostamente objetivas (matemática, física, biologia...) e em função disso essas subjetividades apresentam-se como explicações objetivas da realidade.

A crítica de Geertz vai no sentido de demonstrar que essa objetividade é uma ilusão (pois as matemáticas e biológicas não explicam as humanidades), que, na verdade, é a subjetividade do etnógrafo que fala mais alto; e que só uma abordagem inter-subjetiva pode vencer os preconceitos do subjetivismo, e a ilusão de objetividade no objetivismo.

O conceito de *representar* ganha, então, em Geertz, um significado diferente do tradicionalmente usado na

antropologia de inspiração objetivista. A diferença entre o *representar* para Geertz e o *representar* para a antropologia tradicional, pode ser expressa na diferença que ele aponta entre o "destacamento" objetivista, e o "engajamento" (fruto de uma inter-subjetividade: "Há, é claro, grandes diferenças entre esses dois, *montagem da cena e auto-locação*: um, modelo de novela realística (...) outro, um modelo de meditação filosófica (...) um, uma preocupação científica sobre estar insuficientemente destacado, o outro, uma preocupação humanística sobre estar insuficientemente engajado".<sup>17</sup>

Mas, o *representar* para Geertz não é um modo legítimo de interpretar o Outro se não incorporar o já conhecido *círculo hermenêutico* diltheyano. Em um interessante texto ele procura descobrir o sentido marroquino, balinês, javanês, do "si mesmo" a partir de um *círculo hermenêutico* que transite das partes ao todo, buscando explicações um no outro: "Na procura por descobrir *sentido de si* javanês, marroquino, e balinês, oscila-se impacientemente entre um tipo de miudezas exóticas (...) que fazem da melhor etnografia um teste de leitura; e um tipo de caracterização vasta (...) que torna todas (essas caracterizações), algo implausível. Dançando, para aquém e para além, entre o todo concebido através das partes que o atualizam, e as partes concebidas através do todo que as motiva, por um tipo de

<sup>17</sup>Ideas, p. 15.

movimento intelectual perpétuo, explica-se um pelo outro. é a trajetória, agora familiar, chamada por Dilthey de círculo hermenêutico, e meu argumento aqui é meramente que ele é central para a interpretação etnográfica".<sup>16</sup>

Mas não é uma inter-subjetividade partilhada com o marroquino, com o javanês, com o balinês, que possibilita compreender as relações de significação entre a parte e o todo?

Em todo caso, o que importa realmente para que a natureza da representação seja questionada é a presença inquestionável da subjetividade de quem representa. O subjetivismo e um certo tipo de relativismo estão intimamente relacionados, e incorrer no primeiro é precipitar o segundo, como está implícito nesta passagem: "A carga subjetiva (...) está em interpretar ideologias ou teorias totalmente em termos do horizonte conceptual dos que as sustentam, e assim ser abandonado sem um meio de julgar, seja seu convencimento, seja o grau em que representa um avanço (...). São todos esses pecados, as mais globais acusações de frouxidão moral e confusão lógica que o relativismo evoca".<sup>17</sup>

Mas Geertz se rejeita a abordagem objetivista --- até porque é uma subjetividade que se expressa nela --- qual a

<sup>16</sup>Local Knowledge, p. 69.

<sup>17</sup>Idea, p. 154.

proposta para uma compreensão que, mesmo repudiando o objetivismo, possa ainda reivindicar alguma objetividade?

\*\*\*

A resposta encontrada por Geertz evidentemente se inspira na hermenêutica, até mesmo porque o dilema sobre a mediação entre objetividade e subjetividade foi sempre uma questão muito cara à hermenêutica, que sempre recusou seja o *objetivismo*, seja o *subjetivismo*. Nesse sentido, o conceito de inter-subjetividade sempre foi bastante privilegiado para as teorias interpretativas exatamente por mediar subjetividade e objetividade.

Devemos recordar que Geertz manifestou alguma preocupação com o caráter de cientificidade da antropologia interpretativa, precisamente porque a objetividade é elemento fundamental para qualquer análise que se pretenda válida como disciplina acadêmica.<sup>20</sup> É de se notar também que quando Geertz reconhece uma certa fraqueza da teoria interpretativa --- pois há uma tensão entre a necessidade de penetrar o universo simbólico e os requerimentos do avanço técnico da teoria --- implicitamente confirma a possibilidade de fracasso. Tal fracasso é devido à incapacidade, por questões de ordem metodológica, de alcançar o nível de compreensão inter-subjetiva. As exigências do avanço técnico da teoria devem possibilitar

<sup>20</sup>Conf. Local Knowledge, p. 154.

uma compreensão inter-subjetiva para que se possa penetrar o universo simbólico alheio.

Também não podemos nos esquecer das considerações importantes esboçadas por Ricoeur na análise da complementaridade entre a conjectura e a validação. Como a conjectura é uma imposição do texto: "O texto enquanto todo e enquanto totalidade singular pode comparar-se a um objeto que é possível de ver a partir de vários lados, mas nunca de todos os lados ao mesmo tempo. Por conseguinte, a reconstrução do todo tem um aspecto perspectivístico semelhante ao de um objeto percebido. É sempre possível relacionar a mesma frase de modos diferentes a esta ou àquela outra frase considerada como pedra angular do texto. No ato de ler, está implícito um tipo específico de unilateralidade. Tal unilateralidade fundamenta o caráter conjectural da interpretação".<sup>21</sup>

A interpretação em que a conjectura implica, busca na inter-subjetividade sua base objetiva, pois só ela pode capturar o sentido que se objetivou quando o texto perdeu o laço com a autoria. A inter-subjetividade é um traço objetivo exatamente na medida em que não é mais a subjetividade do autor do texto, nem tampouco apenas a subjetividade do leitor, mas uma espécie de mediação possibilitada pela linguagem entre essas subjetividades.

---

<sup>21</sup>Ricoeur, Teoria da Interpretação, p. 89.

Subjetividades que, objetivadas na linguagem --- linguagem que tem sua objetividade exatamente por mediar uma comunicação de forma reconhecível entre duas subjetividades, que, *a priori*, têm suas experiências incomunicáveis --- proporcionam a objetivação de suas ações, de suas expressões. Tais objetivações podem ser verificadas nas características da objetividade que tem o texto. Segundo Ricoeur essas características são quatro e, juntas, constituem a objetividade do texto: "Este paradigma (da leitura) tira seus traços principais do estatuto do texto caracterizado por: 1º a fixação da significação, 2º sua dissociação para com a intenção mental do autor, 3º a abertura de referências não-ostensivas, e, 4º o leque universal dos destinatários. Esses quatro traços, tomados conjuntamente, constituem a objetividade do texto".<sup>22</sup>

O caráter objetivo da inter-subjetividade, portanto, vem do fato dela ser uma mediação necessária entre objetividade e subjetividade, sempre quando da situação da interpretação. A subjetividade de quem interpreta um texto tem apenas acesso ao significado cristalizado --- pelo texto --- que está objetivado, e não acesso à própria subjetividade do autor do texto. Como o processo interpretativo implica, necessariamente, numa visão subjetiva do intérprete --- pois ele interpreta através de sua história de vida, de seus costumes, da tradição de seu

<sup>22</sup>Ricoeur, "Le Modèle du Texte...", *Du Texte à L'Action...*, p. 199.

pensamento; da sua visão-de-mundo pessoal, da qual nunca se desfaz --- ocorre um encontro entre tal subjetividade e a objetividade do significado expresso no texto. A resolução para esse dilema, entre uma subjetividade cognoscente e uma objetividade cognoscível, só pode ser alcançada numa mediação que, nascendo da subjetividade de quem interpreta, encontra, já cristalizada e objetivada, a subjetividade que dá origem ao significado interpretado. A esse processo, chamado de inter-subjetividade, deve-se a possibilidade de objetivar a interpretação.<sup>25</sup>

Para essa questão da intersubjetividade devemos também registrar aqui o sentido da " *fusão de horizontes* " gadameriana. Seu caráter objetivo deve-se exatamente à possibilidade de uma interpretação inter-subjetiva, pois que leva em consideração os  *horizontes*  do intérprete e do interpretado (que pode ser o texto), fazendo dessa  *fusão*  de subjetividades algo objetivo. A esse respeito devemos lembrar algumas palavras de Ricoeur sobre essa dialética gadameriana, e sua recusa a um objetivismo que descarta a inter-subjetividade: "Se restabelecermos a dialética dos pontos de vista e a tensão entre o outro e o próprio, chegamos ao mais elevado conceito, o de fusão de horizontes. Trata-se de um conceito dialético procedendo de uma dupla recusa: a do objetivismo, segundo o qual a objetivação do

---

<sup>25</sup>Na verdade, a esse processo deve-se muito mais. Deve-se toda a amplíssima gama de possibilidade de comunicação, no sentido mais lato do termo.

outro se faz no esquecimento do próprio; e a do saber absoluto, segundo o qual a história universal é suscetível de articular-se num único horizonte. Não existimos nem em horizontes fechados, nem num único horizonte. Não há horizonte fechado, pois podemos nos transportar para outro ponto de vista e para outra cultura. Seria uma *robinsonada* pretendermos que o outro seja inacessível. Mas não há horizonte único, pois a tensão entre o outro e o próprio é insuperável".<sup>24</sup>

Toda a citação mereceria um bom comentário, pois é nessa insuperabilidade da tensão entre o outro e o próprio que a inter-subjetividade encontra seu estofo. É devido a essa insuperabilidade que a objetivação só é possível na inter-subjetividade. Mas podemos notar também que a primeira recusa, aquela sobre o fechamento dos horizontes, é bastante interessante. Note-se que se os horizontes estivessem fechados não poderia existir a inter-subjetividade que, de fato, só é possível entre horizontes abertos.

Mas, ainda comentando a  *fusão de horizontes* de Gadamer, é Palmer quem chega precisamente a um ponto particularmente interessante para nossa discussão. Se a inter-subjetividade garante às *abordagens* compreensivas um caráter de objetividade, deve haver um algo que, na *expressão possível*

---

<sup>24</sup>Ricoeur, Interpretação e Ideologias, p. 115.

da experiência inter-subjetiva, também garante a ela uma base igualmente objetiva. A resposta de Gadamer a isso é a "linguisticidade" da experiência que, possibilitando uma fusão de horizontes em bases objetivas --- da linguagem --- se projeta como a própria expressão na qual a inter-subjetividade se realiza. Palmer argumenta que: "é um erro pensar nesse "mundo" como sendo essencialmente uma posse ou propriedade da subjetividade; esse é o erro típico da subjetividade moderna orientada para o pensamento; o mundo e a linguagem são antes temas trans-pessoais, e a linguagem é feita para se ajustar ao mundo mais do que consoante à nossa subjetividade. Nesse sentido (...) a linguagem é objetiva".<sup>20</sup>

Assim, Palmer continua: "O poder que a linguagem tem de revelar ultrapassa mesmo o tempo e o espaço; um texto antigo de um povo a muito extinto pode tornar presente, com a mais espantosa exatidão, o mundo linguístico inter-pessoal que existiu entre essa gente. Assim, os nossos próprios mundos de linguagem têm uma certa universalidade neste poder de compreender outras tradições e lugares".<sup>24</sup>

Já tendo comentado a relação entre linguagem e inter-subjetividade --- note-se o uso de termos como "trans-pessoais", ou "inter-pessoal" --- Palmer adentra então à

---

<sup>20</sup>Palmer, R., Hermenêutica, p. 208.

<sup>24</sup>Idem, p. 209.

questão da  *fusão de horizontes*, e diz: "A experiência hermenêutica, como já notamos, é um encontro entre a herança (sob a forma de um texto transmitido) e o horizonte do intérprete. A *linguisticidade* fornece o chão comum no qual e sobre o qual se podem encontrar. A linguagem é o meio no qual a tradição se esconde e é transmitida. A experiência não é tanto algo que vem antes da linguagem, pois a própria experiência ocorre na e pela linguagem".<sup>27</sup>

E, assim, Palmer conclui: "Porque pertencemos à linguagem e porque o texto pertence à linguagem, torna-se possível um horizonte comum. A emergência de um horizonte comum é aquilo que Gadamer chama de  *fusão de horizontes*, pois ocorre devido à consciência historicamente operativa. A *linguisticidade* torna-se, pois, a base da consciência verdadeiramente histórica".<sup>28</sup>

Mas retomemos aqui nosso autor. Uma vez que a intersubjetividade oferece à abordagem compreensiva o desejado caráter de objetividade --- pelo menos entre os autores que vimos --- Geertz está autorizado a falar em *círculo hermenêutico* sem perder a pretensão à objetividade. Já vimos que o primeiro desses termos Geertz toma emprestado a Dilthey; mas como, afinal, ele o adapta para seu exercício

---

<sup>27</sup>Idem, p. 210.

<sup>28</sup>Idem, p. 210.

etnográfico? Seja como for, é evidente que a intersubjetividade cumpre um papel dos mais importantes.

Quanto ao círculo hermenêutico Geertz pretende que resulte da combinação de duas etapas analíticas distintas: 1ª a descrição das formas particulares de simbolismo, 2ª a contextualização dessas formas nas estruturas de significado: "Duas abordagens, dois tipos de conhecimento devem convergir se é para interpretar a cultura: uma descrição das formas simbólicas particulares (...) como expressões definidas; e a contextualização de tais formas numa estrutura de significados da qual elas são parte e em termos da qual elas têm suas definições. Esta é a agora familiar trajetória do círculo hermenêutico".<sup>29</sup>

Não é necessário ir muito longe para notar que essas expressões definidas, bem como essa estrutura de significados que as define, partilham daquela linguisticidade de que falamos atrás, lembrando Gadamer. As expressões são definidas na medida em que são linguagem; contextualizá-las em estruturas de significados é tomá-las como linguagem, em seu caráter estruturante. Se concordarmos que é na linguisticidade que a intersubjetividade tem sua base objetiva, a objetividade do círculo hermenêutico também aparece aí.

---

<sup>29</sup> Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali, p. 103.

A inter-subjetividade igualmente aparece como pressuposto da "hermenêutica cultural" referida por Geertz em um interessante texto em que se discute a etnografia do pensamento. Tal "hermenêutica", segundo ele, preocupa-se em compreender uma tradução: como um significado de um sistema é expresso em outro: "Que o pensamento seja espetacularmente múltiplo como produto, e maravilhosamente singular como processo, não apenas vem a ser um poderoso paradoxo nas ciências sociais, dirigindo a teoria para todos os tipos de direção, algumas delas razoáveis; como também a natureza do paradoxo tem sido olhada mais e mais como tendo a ver com quebra-cabeças de tradução, sobre como o significado num sistema de expressão é expresso em outro --- hermenêutica cultural, não mecânica conceptual".<sup>30</sup>

Mas a própria possibilidade de interpretar esse problema como uma tradução já dá uma medida do quanto essa compreensão dos significados em sistemas diversos tem também sua base na expressão da linguagem. Os argumentos levantados em favor da objetividade da inter-subjetividade nos parágrafos anteriores valem também para este caso.

O círculo hermenêutico, conforme já vimos expresso em Geertz,<sup>31</sup> que relaciona a parte à totalidade, produzindo uma compreensão de uma pela relação que mantém com a outra, num

---

<sup>30</sup> *Local Knowledge*, p. 151.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 69, numa passagem já citada.

vai-e-vem em que as definições são uma a contrapartida da outra, também parece tributário de uma visão que estrutura a realidade (em sua objetividade) na linguagem. A palavra se define pelo contexto (o texto), mas este não é senão um conjunto de palavras. Como já vimos em Palmer, comentando Gadamer, a palavra não se reduz ao signo, e, nesse sentido, seu significado não está estabelecido por sua relação com um significante.<sup>32</sup> Em vez disso, enquanto palavra, ela se define por uma relação com a totalidade da mensagem, pela sua inserção no texto --- na formação das frases, dos períodos, etc. ---, pelo sentido apreendido pela reconstrução sintética do enunciado, não por sua dissolução analítica. Pois, para uma semântica o que importa é a reconstrução do significado: "A semântica, a ciência da frase, diz imediatamente respeito ao conceito de sentido, na medida em que se define fundamentalmente mediante procedimentos integrativos da linguagem".<sup>33</sup>

E nem por essas características a palavra --- ou o estudo sobre ela --- deixa de ter objetividade. Como salienta Ricoeur, a objetivação fixa a tradição. Essa fixação corresponde a uma característica objetiva, e, na medida em que a tradição é fixada de modo coerente e reconhecível, a objetivação pode ser considerada objetivamente. Como diz Ricoeur, invocando Hirsh, não há

<sup>32</sup>Palmer, *Op. Cit.*, pp. 208 a 210.

<sup>33</sup>Ricoeur, Teoria da Interpretação, pp. 19, 20.

métodos para fazer uma interpretação, mas há critérios em sua validação: "Como Hirsh diz em "Validity in Interpretation", não existem regras para fazer boas conjecturas. Mas há métodos para validá-las. Esta dialética entre conjecturar e validar constitui uma figura de nossa dialética entre compreender e explicar".<sup>34</sup>

\*\*\*

Mas, se as interpretações podem ser mais ou menos válidas, levando-se em conta as características da tradição que interpreta e as da interpretada; uma possibilidade validada de interpretação, ao menos pelo ponto de vista de Geertz, é a *compreensão pela analogia*. É interessante notar a esse respeito, antes de demonstrar como Geertz faz uso das analogias e as justifica, que tal procedimento, por si só, não aproxima a antropologia interpretativa das *humanidades*, conforme ele quer. No entanto, ele procura sempre demonstrar que a analogia bem realizada resulta numa *compreensão* (embora esse termo seja, aqui, usado apenas por mim). É preciso reter, não obstante, que se a analogia aproxima sua antropologia das *humanidades*, isso se deve muito mais a quais são as analogias trabalhadas por Geertz, não ao fato mesmo de serem analogias. É por isso que, em "Blurred Genres" ele diz: "...as analogias tomadas às *humanidades* estão vindo a desempenhar um tipo de papel no

---

<sup>34</sup>Ricoeur, "Le Modèle du Texte...", Op. Cit., p. 200.

conhecimento sociológico, (assim como) as analogias tiradas às tecnologias e artefatos desempenharam no conhecimento físico".<sup>38</sup>

Vê-se a preocupação de alertar o leitor de que não se trata de quaisquer analogias; são apenas as retiradas às humanidades.

De fato, não poderiam mesmo ser quaisquer analogias. Se é possível concordar que a analogia é um tipo válido de interpretação --- uma conjectura possível de validar, diria Hirsh --- isso não significa, no entanto, que qualquer analogia sirva. Para que ela seja válida é necessário ao menos que a tradição na qual ela se faz seja respeitada para que a interpretação que dela advém possa responder às questões que ela mesma suscita. Em outras palavras, a analogia será válida quando, na linha de uma tradição (interpretativa, intelectual, etc.), ela (a analogia) puder responder às questões que essa tradição coloca já sugerindo ela mesma a resposta.

Que esse círculo aberto pelo uso das analogias seja dialético apenas confirma o que já sabemos sobre a compreensão. Como diz Palmer: "No método, o tema a investigar orienta, controla, e manipula; na dialética é o tema que levanta as questões a que irá responder. A resposta só pode ser dada se pertencer ao tema e situando-se

<sup>38</sup>Local Knowledge, p. 19.

nele. A situação interpretativa não é mais a de uma pessoa que interroga, e a de um objeto, devendo aquele que interroga construir métodos que lhe tornem acessível o objeto; pelo contrário, aquele que interroga descobre-se como sendo o ser que é interrogado pelo tema".<sup>36</sup>

Assim, para tais objetivos há tais analogias. Implicitamente, Geertz também reconhece isso, e é nesse sentido que se deve entender seu comentário sobre os "desempacotamentos sistemáticos" que Weber e Freud desenvolveram em seus argumentos. É também interessante notar que não há apenas analogias em Weber e Freud, mas igualmente entre Geertz e eles: "A explicação interpretativa --- que é uma forma de explicação, não uma *glossografia* exaltada --- treina sua atenção sobre o que as instituições, ações, imagens, narrativas, acontecimentos, costumes, todos objetos usuais de interesse social-científico, significam para aqueles (que vivem) estas instituições, ações, costumes, e assim por diante. Como resultado, isso não nos arremessa a leis, como as de Boyle, forças como as de Volta, ou mecanismos como os de Darwin; mas a construções como as de Burckhardt, Weber, ou Freud: desempacotamentos sistemáticos dos mundos conceptuais nos quais os *condottiere*, calvinistas, ou paranóicos vivem. O modo dessas construções varia: Burckhardt retrata, Weber modela, Freud diagnostica. Mas todos eles representam

<sup>36</sup>Palmer, Op. Cit., p. 170.

tentativas de formular como este ou aquele povo, este ou aquele período, esta ou aquela pessoa, faz sentido para si mesmo e; compreendendo isto, o que compreendemos sobre a ordem social, mudança histórica, ou funcionamento físico em geral. A pesquisa é diretamente quanto aos casos, ou grupos deles, e quanto às características particulares que os delimitam; porém, seus objetivos estão tão longe de alcançar como os da mecânica ou os da fisiologia: distinguir os materiais da experiência humana".<sup>37</sup>

A confirmação de que a analogia pode servir de argumento à antropologia interpretativa, tanto quanto a outras teorias menos envolvidas com a compreensão, vem na própria argumentação de Geertz a respeito da máquina a vapor. Se, como diz ele, é verdade que a ciência deve à máquina a vapor mais que ela à ciência, então é a ciência que se inspirou numa analogia, e não inspirou uma analogia. Como essa analogia, no entanto, responde a questões mais explicativas, digamos, e não àquelas que a antropologia interpretativa invoca, torna-se evidente que há analogias mais ou menos adequadas a um propósito interpretativo: "A ciência deve mais às máquinas a vapor que estas à ciência; sem a arte do tintureiro não haveria a química; a metalurgia é a mineração teorizada. Nas ciências sociais, ou ao menos nas que abandonaram a concepção reducionista sobre o que são, as analogias vêm, mais e mais, de contribuições de

<sup>37</sup> Local Knowledge, p. 22.

*performance* cultural, não de manipulações físicas --- vêm do teatro, pintura, gramática, literatura, lei, jogo. O que a alavanca fez pelos físicos, o xadrez promete para a sociologia".<sup>38</sup>

Se há analogias privilegiadas para Geertz, a do jogo, sem dúvida, é uma delas. O recurso às humanidades e às analogias, diz ele, evidencia uma já pronunciada desestabilização no rumo das ciências sociais, bem como o crescimento de uma visada interpretativa. Esta característica diferencia as teorias interpretativas (semióticas, para ele) das ciências sociais tradicionais. A analogia do jogo sobrepuja-se, então, a analogias antigas que não demonstravam a dinâmica da vida social.

Podemos, então, apresentar a sociedade como um jogo: "...a colocação da teoria social em termos mais familiares aos jogadores e estetas que aos encanadores e engenheiros é claramente melhor. O recurso às humanidades para analogias explicativas nas ciências sociais é uma evidência da desestabilização dos gêneros e do crescimento da "visada interpretativa", e seu mais visível resultado é um estilo revisto de discurso nos estudos sociais. Os instrumentos do raciocínio estão mudando, e a sociedade está menos representada como uma máquina elaborada ou um quasi-

---

<sup>38</sup>Idea, p. 22.

organismo, e mais como um jogo sério, um drama público, ou um texto comportamental".<sup>39</sup>

Essa teorização encontra respaldo e aplicação na análise que Geertz faz do "lek", palavra que significa "medo do palco". Na análise que ele faz o aspecto do jogo dramático se evidencia, e é nesse sentido que ele pode interpretar a vida social como teatro. Desse modo, segundo sua interpretação, em Bali o sujeito teme que seu desempenho seja mal executado e, assim, que sua identidade se dissolva --- que ele a perca, na verdade.

A vida social é um teatro, e nele os atores sociais desempenham seus papéis: "...o que é temido é que a performance pública seja tomada como culturalmente comprometedora, mal executada, e que a personalidade (...) do indivíduo se quebre através da dissolução de sua identidade pública padronizada. Quando isso ocorre, como acontece às vezes, o momento é sentido com grande intensidade, e os homens se tornam súbita e relutantemente criaturais, olhados em mútuo embaraço, como se estivessem nus, frente a frente. É o medo de um faux pas, interpretado somente nas ritualizações extraordinárias da vida cotidiana, que mantém o intercursos social em seus trilhos deliberadamente estreitos, e protege o sentido dramático de si contra as ameaças disruptivas implícitas na

---

<sup>39</sup>Local Knowledge, pp. 22,3.

imediatez e espontaneidade, que até mesmo a mais apaixonada cerimônia não pode erradicar dos encontros face-a-face".<sup>40</sup>

Tal qual a analogia do texto, a do jogo dramático deve ser ostensivamente usada para demonstrar os aspectos teatrais da vida social: "A analogia do drama para a vida social tem sido claramente usada de uma maneira casual (...) desde a muito tempo. E termos do palco, como notadamente "papel", têm estado presentes no discurso sociológico desde, pelo menos, os anos 30. O que é relativamente novo --- mas não sem precedente --- são duas coisas. Primeiro, o peso da analogia é aplicado extensiva e sistematicamente, e não usado de como uma moda fragmentada --- umas poucas alusões aqui, umas poucas tropas ali. Segundo, ela está sendo usada menos como uma "mera demonstração" depreciatória, máscaras e modos numéricos que tendem a caracterizar seu uso geral, e mais num modo construtivo, genuinamente dramático --- fazendo algo, não falseando algo".<sup>41</sup>

Tais aspectos teatrais da vida social evidentemente têm a ver com as convenções a que ela está sujeita, bem como com os procedimentos que as garantem. Como teatro, e como jogo, essa analogia implica, claro, em jogadores, atores, audiência, desempenho...: "Mais que "jogo", ou "drama",

---

<sup>40</sup>Local Knowledge, p. 64.

<sup>41</sup>Idea, pp. 26,7.

"texto" é um termo perigosamente não focalizado, e sua aplicação para a ação social, para o comportamento das pessoas em relação a outras pessoas, envolve um bom puxão conceptual, um particularmente estranho bocado de "parecer-com". Descrever a conduta humana na analogia do jogador e do *contrajogador*, ou do ator e sua audiência, parece bastante mais natural que descrevê-la em termos de escritor e leitor. *Prima facie*, a sugestão de que as atividades dos espíões, amantes, doutores feiticeiros, reis, ou pacientes mentais, são movimentos ou *performances*, é seguramente bem mais plausível que a noção de que são sentenças".<sup>42</sup>

Colocar as coisas desse modo é tentar resgatar a dimensão vivida da experiência das pessoas interpretadas. Como jogadores ou atores suas experiências tornam-se mais visíveis, mais sensíveis; ao contrário, como sentenças, parecem algo mais abstraídas. É nesse sentido que Geertz sugere uma "epistemologia prática". O que era visto psicologicamente, passa a ser visto discursivamente. E é por isso que se analisa as estruturas do discurso: "Para os teóricos da ação simbólica (...) o pensamento é uma matéria de manipulação intencional das formas simbólicas, e explicitar atividades como arar e mascatear são exemplos tão bons disso quanto experiências fechadas como esperar ou lembrar. Porém, qualquer que fosse a abordagem (...) que formalmente era vista como uma questão de comparabilidade de

<sup>42</sup>Ideia, p. 30.

processos psicológicos de uma pessoa para outra, é vista agora (...) como uma questão de comensurabilidade de estruturas conceptuais do discurso de uma comunidade para outra, uma mudança de formulação que levou alguns pesquisadores ao que eu suponho poder chamar de *epistemologia prática*".<sup>43</sup>

Mas se, afinal, trata-se de estabelecer um nível de relação (de comensurabilidade) entre estruturas conceptuais de discursos de comunidades diferentes, tal tarefa só se pode julgar realizada ao chegar a um nível de compilação no qual tais estruturas possam permutar e validar mutuamente seus elementos significativos. "*Comensurabilizar*", portanto, estruturas conceptuais de comunidades diferentes não é senão possibilitar um nível de tradução entre elas. Tal comensurabilidade é o pré-requisito fundamental da analogia de um jogo específico: o jogo da tradução.

A "Etnografia do Pensamento", proposta pelo autor, tem igualmente a ver com essa analogia da tradução: "Uma grande parte mais, como já mencionei, (diz respeito) à *tradução, como os significados se movem ou não, razoavelmente intactos de um tipo de discurso para outro; sobre inter-subjetividade, como indivíduos separados compartilham conhecimento ou não; (...) sobre como a estrutura do pensamento muda (...) como províncias do pensamento são*

<sup>43</sup>Ideia, p. 151.

demarcadas (...) como normas de pensamento são mantidas, modelos de pensamento adquiridos, trabalho de pensamento dividido".<sup>44</sup>

Um pouco mais adiante o autor sugere também alguns temas metodológicos relevantes para uma etnografia do pensamento. Mas o que nos interessa aqui é que, se a etnografia do pensamento versa sobre inter-subjetividade, versa também sobre tradutibilidade, como já havíamos notado. As mudanças nas estruturas do pensamento só podem ser avaliadas na medida em que tais estruturas são justapostas e, nessa justaposição, elementos dessas estruturas possam ser comparados e compreendidos na relação.

O que nos força a empreender um jogo de traduções entre eles para defini-los uns nos termos dos outros. A sugestão de modelos de pensamento igualmente sugere que sejam tradutíveis entre si, ou pelo menos que se tente traduzi-los mutuamente para compreendê-los como expressões de uma comunidade, sociedade, etc, que necessariamente mantêm correlações entre si.

Desse modo, é pelo uso de certas analogias que Geertz pretende aproximar sua teoria de uma *semiótica*. Em se considerando que essa aproximação se dá pela via de uma abordagem *humanística*, nota-se uma tendência a negar as abordagens construídas sobre outras analogias. É o caso da

<sup>44</sup>Idem, p. 154. Itálicos meus.

diferença pretendida pelo autor entre sua *semiótica* e a teoria política por ele chamada de tradicional. Nesse caso a diferença entre as abordagens é claramente remetida à diferença existente entre duas possibilidades de analogias; a analogia da poesia, e a da mecânica.

Uma espécie de *poética do poder* contrapõe-se a uma espécie de *mecânica do poder*: "Compreender os negara é localizar estas emoções e construir estes atos; elaborar uma poética do poder, não uma mecânica. O idioma da posição não apenas forma o contexto no qual os atores (...) tomaram suas formas e seus significados; ele permite os dramas que eles montam conjuntamente, o *décor théâtral* em meio ao qual eles os montam, e com os grandes propósitos com que montam. O estado sugou suas forças, de suas energias imaginativas, e sua capacidade semiótica para fazer o encanto desigual".<sup>40</sup>

Para Geertz, a vantagem em ver as coisas através de tal prisma é que a abordagem revela privilegiadamente o simbolismo que a ação --- no caso envolvendo o poder e o jogo político --- expressa, e não os mecanismos pelos quais a ação se faz, sendo destacados de seus significados. Assim, a elite governante é melhor compreendida se se prestar mais a atenção às formas simbólicas através das quais o poder se expressa, expressando também os que a praticam. Por uma tal abordagem o governo existe mais por

---

<sup>40</sup> Negara, *The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, p. 123.

seus símbolos --- cerimônias, histórias, etc --- que propriamente por suas atividades burocráticas: "No centro político de qualquer sociedade complexamente organizada (...) há sempre uma elite governante e um conjunto de formas simbólicas expressando o fato de que ela está, de fato, governando. Não importa o quão democraticamente os membros da elite sejam escolhidos (...) ou quão profundamente divididos entre si mesmos eles possam estar (...) eles justificam sua existência e ordenam suas ações em termos de uma coleção de histórias, cerimônias, *insignias*, formalidades, e pertences que herdaram ou, em casos mais revolucionários, inventaram".<sup>46</sup>

Tal abordagem possibilita também que se veja o fenômeno político mais em sua dimensão micro-sociológica obscurecendo, no entanto, a dimensão macro-sociológica, onde normalmente a política é alocada. Comentando Shils, de quem emprestou algumas conclusões, Geertz diz: "As reformulações de Shils (...) nos encorajam a olhar para a vasta universalidade da vontade dos reis (ou presidentes, generais, *fuhrrers*, secretários do partido) no mesmo lugar onde veríamos a dos deuses: nos ritos e imagens através dos quais ela é manifestada".<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup>Local Knowledge, p. 124.

<sup>47</sup>Idem, p. 124.

é evidente que, vista quase que da escala pessoal, a distinção entre o que é substância e o que é ostentação no exercício do poder torna-se difusa. Tal distinção, a rigor, não existe, de fato. O que Geertz sugere é que aquilo que se ostenta é um papel que se possui, sendo que a substância *de tal papel compõe-se também, entre outras coisas, da própria ostentação* --- que, tomada *mecanicamente*, oporia-se à substância. Para Geertz, *substância e ostentação* não só são indissolúveis, como interagem dialeticamente entre si, uma levando à outra. É exemplar, aqui, seu comentário sobre a rainha Elisabeth: "Elisabeth era Castidade, Sabedoria, Paz, Perfeita Beleza, e Pura Religião, tanto quanto era rainha (...) e visto que era rainha, era tudo isso".<sup>46</sup>

Uma tal abordagem, inspirada numa dialética, ainda que por desenvolver, não deve maiores tributos à *compreensão*, se levarmos em conta sua história e seu momento frente às demais antropologias concorrentes. Ainda que possamos ver, num plano geral, uma certa inconsistência interpretativa, talvez em função de uma vocação preponderantemente descritiva, devemos nos lembrar de que a antropologia interpretativa é *um projeto em desenvolvimento*. Por tudo o que comentamos nestes capítulos, é possível prever para essa antropologia uma resolução do desequilíbrio entre descrição e interpretação, na medida em que a primeira incorporar talvez mais assumidamente a segunda. *Toda descrição já*

<sup>46</sup>Idem, p. 129.

*carrega consigo uma interpretação. No fundo, carrega consigo a subjetividade de quem descreve. A tarefa, então, não é outra senão a de encontrar meios de fundir esta subjetividade com aquela que é descrita, num primeiro momento, e com aquela para quem é descrita, num segundo.*

Interessante é que o caminho para essa interpretação já foi descoberto por Geertz. O uso de certo tipo de analogias, em lugar de outras antes já trabalhadas, e que apontavam mais para uma explicação, pode claramente possibilitar uma interpretação, e validá-la. Basta saber escolhê-las e trabalhá-las, quem sabe até seu esgotamento, quando então outras analogias tomarão seus lugares nesse processo interpretativo, promovendo novas compreensões do mundo. Ou, no mínimo, promovendo outras *fusões de horizontes*.

Se neste último momento deste capítulo falamos das analogias, nada melhor que finalizá-lo demonstrando o quanto Geertz pode ainda trabalhar uma das melhores --- senão a melhor --- de suas analogias. A analogia do texto além de ser a mais intuitiva e desenvolvida pela hermenêutica, ainda é, sem dúvida, aquela cuja noção melhor pode inspirar a antropologia interpretativa: a virtude da noção de texto para a etnografia, deixemos para que o próprio Geertz a diga: "A grande virtude da extensão da noção de texto para além das coisas escritas em papel, ou cavadas em pedra, é que ela treina a atenção precisamente nesse fenômeno: em

como a inscrição da ação é causada, quais são seus veículos, como trabalham, e no que a fixação do significado do fluxo dos eventos (...) implica para a interpretação sociológica".<sup>49</sup>

Basta que a interpretação sociológica se atenha à fixação do significado dos eventos. Se esse significado --- que é o das tradições --- puder ser interpretado, a antropologia interpretativa já terá dado sua contribuição fundamental à prática e ao conhecimento da antropologia.

\*\*\*

*Vemos, então, que a antropologia compreensiva de Geertz se baseia, tanto quanto a antropologia explicativa de Lévi-Strauss, numa abordagem do significado! Ainda que compreensiva, pois que se detém em questões de caráter mais existencial e individualizado, no que tange às vidas das pessoas e situações descritas e interpretadas; mesmo assim, esse tipo de análise, no entanto, ainda trata as questões da significação. Se a explicação, com Lévi-Strauss, se baseava nos significados estruturais, a compreensão com Geertz se baseia nos significados existenciais.*

Mas a análise ainda está, com ambos, no nível da crítica do significado. Para uma Hermenêutica, é pouco...

\*\*\*

---

<sup>49</sup>Ideia, p. 31.

## Capítulo 5

Concluindo sobre algumas questões: Teorias do Significado e Teoria da Ação. Interpretação e Ato, Interpretar e Agir, mais que constatar. Levi-Strauss, Explicação, Significação. Geertz, Compreensão, Ação. Hermenêutica. Explicação e Compreensão na Disciplina, o que essa dialética quer dizer para ela, hoje.

Poderemos tomar o que se segue como uma conclusão? De fato, essa questão habita todo pensamento que se entrega à dura tarefa de conduzir o argumento a um termo. Todo pensamento que caminha, parte de algum lugar. E chega, inexoravelmente, a outro. Mas, que lugar é esse a que poderemos chegar, após termos passado por duas antropologias como as de Lévi-Strauss e de Geertz, discutindo questões como *explicação e compreensão, objetividade e intersubjetividade*, e conceitos afins?

Pensamos que esboçar aqui, neste lugar desta dissertação, novamente as relações entre esses conceitos, e dizer porque este se adequa a isto, e aquele àquilo, é reiterar o que já vimos. Se o pensamento, de fato, caminha a algum lugar; então, isto seria *chegar*, mas pela segunda vez. E às mesmas conclusões, à mesma argumentação de que a antropologia vive uma tensão, e que é ela que projeta seu futuro.

Já sabemos que a hermenêutica se projeta por sobre o futuro da disciplina e, embora hoje apenas anunciada, sua influência é cada vez mais sensível. E sabemos também que, na rapidez com que a antropologia vive sua história --- uma história quente, diria Lévi-Strauss ---, a hermenêutica, quando se nos apresentar verdadeiramente, o fará primeiramente através de um autor, ou de autores. Como já

notamos, a antropologia parece viver mais discursos autorais que propriamente tradições.

O que resta *concluir*, então? Que uma hermenêutica que está por vir deve ser pensada, *tematizada*? Esta tarefa é importantíssima, mas este não é o lugar, e tudo o que podemos fazer, por hora, é tecer umas poucas considerações. O que devemos dizer, então, após o trajeto que já percorremos?

Pensamos que falta ainda dizer alguma coisa sobre as relações entre *explicação* e *compreensão*, e entre *objetividade* e *inter-subjetividade*, mas agora amadurecendo a discussão. É preciso fazer a referência --- que ainda não fizemos --- ao principal motivo pelo qual Geertz diz praticar uma hermenêutica, ainda que não a pratique, de fato. É preciso dizer porque, afinal, a hermenêutica ainda vive, entre nós, apenas as *tensões*, não os *paradigmas*.

Para tanto, será necessário argumentar desde a base da questão, e tentar demonstrar quais tipos de teoria animam o trabalho da antropologia. Aqui, re-situamos a questão dos paradigmas e das tensões já no nível das *Teorias do Significado* --- usadas --- e de uma *Teoria da Ação* --- ainda não empreendida. Talvez por isso se possa concluir que as primeiras habitam os paradigmas de nossa disciplina, enquanto a segunda é, por hora, apenas uma tensão. O

amadurecimento das tensões, no entanto, torná-las-á paradigmas? É provável.

\*\*\*

Já dissemos antes, quando escreviamos algo sobre Lévi-Strauss, que a questão da verdade não pode ser colocada quando se discute a representação signica da realidade, simplesmente porque a arbitrariedade do signo convencionou a adequação entre um significante e um significado, e assim, institui uma "verdade". Uma "verdade" que, então, preceda a relação significante-significado; ou seja, imanente --- transcendental, dirão alguns --- está evidentemente descartada. Pelo menos para os signos assim definidos.

Claramente a questão se coloca de modo diferente quando os signos são definidos diferentemente. Se no esquema saussureano o signo se caracteriza por sua arbitrariedade, esboçada na relação significante-significado; no esquema da semiótica peirceana, com a entrada em cena de um conjunto de signos especiais, a arbitrariedade cede espaço à "naturalidade" do signo. Se os ícones e os índices peirceanos se caracterizam por uma espécie de "anterioridade lógica" de seus significados em relação à instituição da convenção, então --- em sua naturalidade, pois são "signos naturais" --- eles carregam consigo uma espécie de declaração reconhecível e permanente de um significado a que estão intimamente associados.

Pode-se perguntar então: carregam esses signos uma "verdade"? Se se compreender por "verdade" a imanência do sentido de um signo, evidentemente não. O fato de aqueles signos especiais irem além da simples convenção entre uma imagem e um conceito não faz deles portadores de uma transcendência. Os ícones são signos que se parecem com os objetos que denotam. Essa é a única "verdade" passível de compreensão para este caso. Não se convencionou que fossem parecidos --- a percepção estética mostrou serem! O signo, portanto, foi além da convenção, e trouxe consigo --- simulacro para sua "imanência" --- a semelhança à coisa. Não há, portanto, uma imanência de sentido. A "imanência", nesse caso, se resume a um mero *parecer-se*. Comentário semelhante pode ser arriscado em relação aos índices. Não se convencionou que as nuvens carregadas, escuras e baixas, indicassem "chuva iminente". Simplesmente a percepção e a experiência mostraram que, havendo as primeiras, a segunda frequentemente ocorria. Novamente não há imanência de sentido. Há apenas um *indicar*.

Caso diferente destes é o do símbolo que, como diz o próprio Peirce, "não pode indicar qualquer coisa particular, ele denota um *tipo* de coisa. Não apenas isso, mas ele próprio é um *tipo* e não uma coisa singular".<sup>1</sup> Sendo um *tipo* de coisa, e não uma coisa, o símbolo é um signo por convenção; e indicando um tipo de coisa, e não uma coisa, o

<sup>1</sup>Semiótica e Filosofia, p. 129.

símbolo é uma convenção para um signo. Ele não aponta para algo, nem se parece com algo; simplesmente ele é algo! A idéia a ser comunicada --- para a qual pode haver um *ícone* semelhante, e um *índice* em sua extensão --- é o próprio símbolo. "O símbolo é aplicável a tudo aquilo que possa concretizar a idéia relacionada com a palavra", diz Peirce.

Entretanto, não se pode confundir o Símbolo peirceano com o Signo saussureano pela aparente semelhança quanto à convenção em que o sentido está implicado. O signo, já sabemos, se define sintática e semanticamente numa relação que o coloca frente a outros signos, contrastando-os; e numa relação de convenção entre um significante e um significado, donde ele retira seu sentido. O Símbolo, além disso, relaciona-se *pragmaticamente* com seu *interpretante*. O interpretante é, pois, a característica fundamental a separar Símbolo e Signo!

A definição que Peirce formula para o interpretante não é exatamente clara, no entanto é possível compreendê-la a partir de algumas de suas formulações. É preciso compreender que o *interpretante* não é o *intérprete*; é --- como ressaltava Umberto Eco --- aquilo que, mesmo na ausência do intérprete, garante a validade do signo. Uma outra representação relativa ao objeto.<sup>2</sup> Se na Pragmática o signo é considerado quanto às suas origens, aos usos que dele se

---

<sup>2</sup>Estrutura Ausente, p. 25.

faz; entende-se porque para uma tal construção é tão importante o papel do interpretante. Veja-se que, nas palavras de Peirce, "Um *Signo*, ou *Representamen*, é um *Primeiro* que se põe numa relação triática genuína para com um *Segundo*, chamado seu *Objeto*, de modo a ser capaz de determinar um *Terceiro*, chamado seu *Interpretante*, o qual se coloca em relação ao *Objeto* na mesma relação triática em que ele próprio está, com relação a esse mesmo *Objeto*".<sup>3</sup> Desse modo, segundo Eco, o interpretante é um instrumento metalinguístico que está para o universo semântico e pragmático. "O interpretante de um signo é o hábito em virtude do qual o significante é dito designar certos tipos de objetos ou situações; e enquanto método para determinar o conjunto de objetos que o signo em questão designa, não é ele próprio um membro desse conjunto".<sup>4</sup>

Ao extrapolar a linguagem, pois é metalinguístico, o interpretante se constitui num "mecanismo semiótico através do qual o significado é predicado do significante". Mais que isso, "todo interpretante é um desenvolvimento do signo, um incremento cognoscitivo estimulado pelo signo inicial".<sup>5</sup> Não se constitui, pois, no signo inicial, mas é instrumento para sua compreensão. Vai, então, além daquele signo, pois é sua condição de uso.

<sup>3</sup>Semiótica e Filosofia, p. 115.

<sup>4</sup>O Signo, p. 143.

<sup>5</sup>Iidem, pp. 154,5.

Desse modo o interpretante é peça fundamental para uma compreensão da diferença entre a *Semiologia* saussureana e a *Semiótica* peirceana. A relação diática (significante-significado) proposta por Saussure na definição do signo, em sua arbitrariedade, é açambarcada pela relação triática (Signo-Objeto-Interpretante) peirceana, que coloca o signo na relação com seus "usuários". A situação de produção do signo e a situação de seu uso devem ser levados em conta para um estudo da *Semiose*; o jogo de mediações signicas no qual a comunicação se constitui.

Aqui, portanto, se repete a inadequabilidade do conceito de "verdade". Todo signo --- que não seja "natural" --- é definido pela arbitrariedade entre uma imagem e um conceito. O interpretante é o signo metalinguístico que traz o conceito à sua concretude de significação, pois o (re)insere no contexto cultural de seu uso. Não há uma "verdade"!

Talvez fosse mais adequado, e menos arriscado do ponto de vista epistemológico, substituir a preocupação com a "verdade" --- e, de fato, nunca nos envolvemos muito com ela --- por uma preocupação mais tangível, em nosso caso. Talvez o conceito de *Felicidade*, de *eficácia do ato de fala*, proposto por Austin, seja mais afeito à nossa problemática. Para tanto devemos considerar a linguagem como ação constituinte da realidade, e não como uma sua

representação<sup>6</sup>. Austin mostrou que são as condições de uso de uma sentença que determinam seu significado. Embora o conceito mesmo de significado também seja questionado na "Teoria da Ação" de Austin, vemos que a direção tomada nos leva a paragens muito próximas àquelas visitadas por Peirce. Austin, de quem mais tarde trataremos mais adequadamente, a seu modo também se "aproxima" a uma "pragmática", e, desse modo, nos devolve ao mesmo jogo de abordagens de que falávamos até agora.

Nossa hipótese é a seguinte: Lévi-Strauss e Geertz constroem abordagens antropológicas que se complementam entre si; *explicação e compreensão*, em sua complementaridade incorporam a relação entre essas antropologias. Ora, constituintes delas são as "Teorias do Significado" de que elas lançam mão para estruturar suas *démarches*. Se por um lado Lévi-Strauss tem em Saussure uma inspiração genética -- a fonologia -- de sua abordagem; por outro, Geertz parece querer se pautar mais pela semiótica peirceana. Este último

<sup>6</sup>A "felicidade" de um ato de fala pode ser tomada num nível diferente daquele em que se toma a "verdade". Enquanto verdade/falsidade é uma oposição relacionada à constatação de algo, felicidade/infelicidade é uma oposição que se relaciona à ação da fala, não à representação. Assim, temos. 1º Uma declaração verdadeira é aquela cujo conteúdo proposicional está de acordo, segundo uma convenção, às características observáveis do referente da declaração. 2º Uma declaração feliz é aquela que efetua uma ação e instaura uma realidade, que eram pretendidos. Se no 1º caso temos uma dimensão da linguagem do dizer sobre algo, no 2º, temos a dimensão em que a linguagem efetua uma realidade. No 1º caso, dizer é referir. No 2º, dizer é fazer. Veja, por exemplo, esta passagem de Austin: "(...) qual é a relação entre o proferimento 'Peço-lhe desculpas' e o fato de estar pedindo desculpas? Importa perceber que isto é diferente da relação entre 'Estou correndo' e o fato de estar correndo (...) Poderíamos dizer que correr, por exemplo, é o fato de alguém estar correndo, e isto torna verdadeira a declaração de que ele está correndo. (...) Mas no outro caso, é a felicidade do performativo 'Peço-lhe desculpas' que torna um fato meu, um pedido de desculpas; e meu êxito quanto a pedir desculpas depende da felicidade do proferimento performativo 'Peço-lhe desculpas'. (...) É a distinção entre dizer e fazer". Austin, J. L.; Quando Dizer é Fazer, p. 52.

caso oferece ainda uma complicação a mais! A semiótica não é tomada por Geertz em sua inteireza. Em vez disso é combinada a uma *hermenêutica* de tradição alemã --- notadamente a que nos chega de Dilthey, como já vimos --- o que certamente dificulta sua identificação.

Temos, então, que se as antropologias de Lévi-Strauss e Geertz são complementares, o são também em função de uma complementaridade havida entre a Semiologia saussureana e a Semiótica peirceana; esta, em Geertz, combinada a uma *Hermenêutica*. Compreender essa complementaridade é buscar uma composição entre elas que enriqueça a ambas as abordagens. Numa tentativa por compreender as próprias abordagens não podemos nos esquecer de que elas têm suas origens em contextos outros que não os da própria antropologia. As "Teorias da Significação", de que nossos autores lançam mão, praticam modos de conhecimento específicos e diferentes entre si. Se uma trata a linguagem como representação, a outra a trata como representação em função de um uso. A "Teoria da Ação" de Austin encontra aqui, em termos das nossas preocupações, talvez um lugar privilegiado. Constituindo-se numa "Teoria da Ação" ela pode nos oferecer uma visão de como é possível traçar um caminho sintético que avance nossa compreensão para além de Saussure --- num primeiro momento --- e de Peirce --- num segundo --- ao mesmo tempo em que se encontra com as preocupações mais atuais da hermenêutica. Sucessora de uma

Pragmática, a "Teoria da Ação" austiniana avança em relação a ela, e dialoga com uma Hermenêutica preocupada, assim como ela, com o sentido da ação.

Não poderá a "Teoria da Ação" de Austin nos oferecer uma inspiração para compreendermos melhor o que propõem as "Teorias do Significado" de que nossos autores se utilizam? Com certeza, mas não somente isso! Ela também nos fornecerá uma ponte para o diálogo necessário entre essas "Teorias do Significado" e a Hermenêutica que também está posta em jogo. Mas não devemos nos esquecer: a "Teoria da Ação" é apenas um meio para efetuarmos nossa compreensão...

\*\*\*

A título de lembrança é importante, depois de havermos discutido brevemente a inserção, para nós, das "Teorias do Significado", estabelecer em que medida as antropologias de Lévi-Strauss e de Geertz se utilizam dessas teorias. É nesse sentido, vale lembrar também, que podemos dizer que essas antropologias se constituem em *meta-teorias*.

Resumidamente, Lévi-Strauss emprega uma Semiologia na medida em que a relação *Significante-Significado* define o signo. A arbitrariedade do signo é o paradigma segundo o qual Lévi-Strauss define as relações sintáticas e semânticas observadas na realidade. A análise, então, é estabelecida entre os signos, buscando significados diferentes para os significantes. Havendo um número finito de significantes, e

encontrando-se uma variação quanto aos significados, chega-se à possibilidade de explicação de como o *espírito humano* trabalha na produção do sentido numa dada cultura. Nesse sentido as culturas trabalham os significados para os significantes disponíveis, e, na análise do equilíbrio alcançado entre esses significados e esses significantes, decodifica-se em que nível signico trabalha uma cultura. é a cultura que trabalha essas relações, pois, para uma análise como essa, privilegia-se a *Língua*, não a *Fala*.

Geertz, ao contrário, pretende se utilizar de uma Semiótica na medida em que o signo é definido numa relação triática envolvendo o *Signo inicial*, o *Objeto*, e o *Interpretante*. A arbitrariedade, aqui, não é mais o paradigma, e sim a relação com o signo terceiro que possibilita a interpretação. A análise é estabelecida entre os significados e os "egos empíricos". transcendendo as relações sintáticas e semânticas. Trabalha-se o uso dos significados pelos "egos" trabalhando-se a relação entre o signo e seu interpretante, donde advém o sentido. Um "ego" usa um signo na medida em que um "ego" produz um signo. O significado pretendido está no uso, no hábito, porque a análise, aqui, privilegia a *Fala*.

Deve-se lembrar ainda, para comentar o caso de Geertz, que a semiótica apresenta alguma similaridade com a

hermenêutica, na medida em que, como ela<sup>7</sup>, se preocupa com o fato de que, se há significados no mundo, eles aí estão para serem interpretados. Há uma diferença, no entanto, que as distingue: enquanto para a hermenêutica --- ao menos em suas modernas aparições --- o significado se liberta da psicologia de quem o originou, uma vez que se "objetiva"; para uma pragmática é numa psicologia do intérprete que se busca o significado.<sup>8</sup> Psicologismo recusado de uma parte e reapropriado por outra.

Esta característica, por sinal, nos coloca mais perto de uma via possível para compreender as "Teorias do Significado" em jogo, e a relação que com elas mantém a "Teoria da Ação" de Austin. Colocando o problema desse modo veremos que não só as "Teorias do Significado" devem se superar na forma de uma "Teoria da Ação" que as sintetiza e avança sobre o terreno por elas aplanado, como também que a semiótica peirceana é mal emprestada por Geertz, pois não atende às expectativas de uma teoria que se quer interpretativa. Qualquer teoria que se coloque a tarefa de *interpretar*, e se pretenda caudatária de uma "hermenêutica cultural", não pode resvalar os perigos do psicologismo. Como a semiótica peirceana coloca essa problemática, pois o psicologismo é aí recuperado com função explicativa, não

---

<sup>7</sup>Mas, devemos reconhecer, essa é uma questão residual para a hermenêutica...

<sup>8</sup>Ver Eco, U., O Sino, pp. 145,6 e 154,5 ; e também Peirce, Semiótica e Filosofia, p. 129.

parece muito adequada à antropologia interpretativa de Geertz.

É, entretanto, necessário reconhecer que a inspiração hermenêutica de Geertz não possibilita nenhum psicologismo. Ele cita, com propósito de evidenciar sua inspiração, um dos pais do pensamento hermenêutico: Dilthey. Não é o caso, aqui, de fazer uma resenha do pensamento diltheyano, ou mesmo de expor alguns de seus principais *insights*. De fato, em muitos aspectos, Dilthey realmente parece mais historicista que psicologista<sup>7</sup>, embora haja uma dimensão psicologizante em sua teoria. A nós, entretanto, basta saber que o que Geertz toma a Dilthey não é a dimensão psicologista de seu trabalho.

É de se notar, também, a relação que une a hermenêutica às abordagens não psicologistas. Por buscar a obra em sua dimensão de *expressão de si*, em sua autonomia, a hermenêutica recorre a um outro polo de abordagem, que se opõe frontalmente àquele que vê, no autor, a obra. Para a hermenêutica não é a psicologia do autor, mas a interpretação do intérprete que vale sua compreensão. E, não por acaso, uma hermenêutica como a de Ricoeur trabalha

<sup>7</sup>Como diz Palmer, comentando a hermenêutica historicista de Dilthey: "O significado hermenêutico da objetivação é que, devido a ela, a compreensão pode centrar-se numa expressão fixa e "objetiva" da experiência vivida em vez de lutar pela sua captação através da introspecção. Dilthey reconhece que a introspecção nunca poderia servir de base para os estudos humanos pois a reflexão direta sobre a experiência produz 1) quer uma intuição, quer 2) uma conceptualização que é ela própria expressão de uma vida interior". E, completando o argumento um pouco adiante: "A compreensão não é um mero ato de pensamento, mas uma transposição e uma nova experiência do mundo tal como o captamos na experiência vivida". Palmer, R. *Hermenêutica*, pp. 118. e 121.

conceitos desenvolvidos por Austin. O *Locucionário*, o *Ilocucionário*, e o *Perlocucionário*, são aproveitados e desenvolvidos por Ricoeur com o intuito de esboçar uma teoria interpretativa para a ação, tomando como base a interpretação do texto. O *Dizer*, *Ao Dizer*, *Por Dizer*, servem de modelo à interpretação do (digamos!) *Agir*, *Ao Agir*, *Por Agir*. Não é o caso de aprofundar aqui a discussão sobre tal paralelismo, evidenciando os aspectos meta-linguísticos para o primeiro caso --- pois quando se diz se faz mais do que dizer --- e meta-ativos para o segundo --- pois quando se age se faz mais do que agir. O que nos importa ressaltar é que o foco para Austin, tanto quanto para Ricoeur, é a ação; sendo todo significado possível dela decorrente.<sup>10</sup>

Chegamos, então, ao ponto de definir com maior precisão que relação mantêm as antropologias de Lévi-Strauss e de Geertz com as teorias de significado que já vimos, com a hermenêutica, e com a "Teoria da Ação" de Austin.<sup>11</sup>

<sup>10</sup>Deve-se, no entanto, dizer ainda alguma coisa acerca da questão da intenção. Como se vê claramente em Searle, a intenção tem importância nas distinções entre promessas sinceras e não-sinceras. Quando não se tem a intenção de efetuar o ato, a promessa não é sincera. Por outro lado, quando se crê ser possível efetuar-la, a promessa é sincera. A intenção, portanto, é estatutária quando se discute o ato de produção do ato --- a promessa, por exemplo. A sinceridade, ou insinceridade, só pode ser aferida na subjetividade do autor. Não é esse aspecto, porém, da produção do ato, em relação à sua sinceridade, que interessa reter da "Teoria da Ação". Dela retiramos os estatutos da ação objetivada, e, principalmente, a abordagem dos efeitos do ato. Como teoria da ação, ela a aborda em suas causas e em suas consequências. Estas podem sugerir uma abordagem focalizada na psicologia do intérprete. Sob esse aspecto a "Teoria da Ação" é ambígua. Há uma distinção que merece ser notada entre a ação do efeito e o efeito da ação. Se o efeito da ação é captado na psicologia do intérprete, a ação do efeito é objetiva. Como tal ela escapa à subjetividade e à psicologia. Enquanto tal, o ato é fato.

<sup>11</sup> Talvez seja necessário apenas mais uma palavrinha sobre o porque da escolha recair sobre Austin para fazer tal relação. Ocorre que a teoria dos atos de fala é originalmente trabalhada por ele, e

\*\*\*

Simplificadamente, poderíamos dizer que Lévi-Strauss resolve os problemas que se colocam, no plano da fundamentação teórica, utilizando basicamente a Semiologia saussureana como ponto de partida. Seu "transcendentalismo sem sujeito" --- como Ricoeur certa vez chamou --- parece plenamente abastecido de léxico com a recorrência à semiologia. A linguagem, na qual Lévi-Strauss expressa sua teoria, está solidamente construída, e nela a relação significante-significado, os conceitos de língua e de fala, de linguagem, e a inspiração da sistematicidade, são obviamente caudatárias dessa semiologia. Lévi-Strauss se inspira nela, e se expressa com sua ajuda.

O caso de Geertz, entretanto, é outro. Inspirando-se numa proposta compreensiva ele pretende construir uma teoria antropológica que, por suas raízes hermenêuticas, necessita de um léxico específico. Tal léxico não é, nos termos da hermenêutica, trabalhado por Geertz. De fato, não seria o caso de trabalhá-lo, pois Geertz não vai até as últimas consequências em relação à hermenêutica. Apenas evidencia sua inspiração. Vemos, então, que Geertz, na sua

mesmo outros autores importantes que também se dedicaram ao tema, o fizeram --- tal como Searle --- sobre o terreno semeado por Austin. No mais, cabe lembrar que suas teorizações sobre a locução, a ilocução, a perlocução; bem como a possibilidade de classificação dos atos de linguagem em termos de felicidade ou infelicidade para os performativos --- ultrapassando a simplificada classificação das "verdades" ou "inverdades" a que as "Teorias do Significado" levam --- são suficientemente desenvolvidos por Austin para que o utilizemos. Como nossa meta não é esboçar uma crítica à filosofia da linguagem, não será o caso de comentar a obra de Austin. Basta-nos demonstrar que Lévi-Strauss e Geertz se aproximam mais ou menos, segundo os casos, das "Teorias do Significado" já vistas, mas que, no entanto, é numa "Teoria da Ação" que a antropologia hermenêutica melhor se pautaria.

necessidade de utilização de um léxico no qual possa, com uma linguagem adequada, construir seus conceitos; busca na semiótica peirceana tal léxico, como já vimos. Isto, porém, cria alguns problemas, pois essa semiótica psicologiza, em certa medida, a tarefa de procurar o significado. Como a hermenêutica não segue por essa trilha, *pois é uma teoria do sentido e da ação*, está posta uma contradição fundamental. Esse talvez seja o motivo pelo qual Geertz não completa um projeto hermenêutico, nem realiza plenamente uma semiótica, em todas as suas características. (Onde está, por exemplo, uma teorização ou um uso que envolvesse a relação triádica que define o signo?)

É nesse sentido que dissemos que a "Teoria da Ação" de Austin parece mais apropriada a fornecer o léxico para uma teoria de inspiração hermenêutica que uma "Teoria do Significado". Uma teoria da ação não permite que se psicologize o sentido, pois ele é necessariamente objetivado (na ação!). Além disso ainda é necessário dizer que uma teoria da ação fornece o instrumental para um empreendimento que queira compreender as teorias do significado, que ultrapassa. Assim, é possível classificar a antropologia interpretativa de Geertz como caudatária de uma teoria do significado, pois ela assim se define; e, *ainda que em medida menor*, também de uma teoria da ação, não desenvolvida por ele.

Chega-se à conclusão de que Geertz inspira-se numa hermenêutica, declara-a em seus princípios interpretativos, assumindo algumas de suas características, mas não leva adiante seu projeto, inclusive por não haver adequação quanto à linguagem em que expressa suas conclusões. Parece, de fato, trabalhar *intenções* hermenêuticas, mas com um *léxico* semiótico.

Já vimos que Geertz quer realizar uma "hermenêutica cultural". Não completa, no entanto, um programa hermenêutico por não conseguir análises concretas onde se veja a partilha intersubjetiva claramente explorada.<sup>12</sup>

Do mesmo modo, em suas análises a interpretação não parece caminhar do sentido desvelado rumo à referência redescoberta. Se esse é o movimento interpretativo típico, característico de uma hermenêutica, sem dúvida falta em Geertz. Afinal, a que nova referência sua interpretação leva? Se é certo que ele parte dos significados vividos no contexto social, também é que ele relaciona esses significados para compreendê-los. Mas em que medida sua compreensão abre uma nova referência? Para tanto ela

---

<sup>12</sup> Talvez se possa argumentar que na "Briga de Galos Balinesa" ele penetra no imaginário local, e demonstra uma partilha intersubjetiva na interpretação do *ethos* balinês através dos significados imputados à ação. Se é assim, Geertz realmente participa da ação, numa interação. No entanto, a análise é pouco desenvolvida para justificar essa interpretação, e ele não consegue explicitar em termos hermenêuticos a *démarche* hermenêutica. Sua interpretação soa como algo envolvido, e parece mesmo advir do contexto, do tecido em que nascem os significados. No entanto, parece que, em seus momentos de maior brilho, Geertz reluz sem saber. Não explora as potencialidades de sua análise; apenas pratica uma "descrição densa" que, se explicitada em seu estatuto hermenêutico, teria o valor de demonstrar o que é interpretar.

deveria fundamentar uma outra possibilidade, um outro ponto de vista. No entanto, sua interpretação parece ser apenas *decorrente* das que ele quer interpretar. Como o movimento interpretativo caminha inexoravelmente nesse rumo de abertura de novas referências, mesmo a interpretação de Geertz executa essa tarefa. Entretanto, sua interpretação é *uma abertura de referências para os balineses, não para nós!* Para os leitores que somos, sua interpretação concorre com as outras (*advindo mesmo delas*), e nosso olhar exterior vê nelas o inevitável "conflito de interpretações" que lhes é inerente. De fato, o caminho percorrido pela interpretação de Geertz parece obedecer a uma outra lógica: vai da referência que toma --- as interpretações que interpreta, em sua "interpretação por sobre os ombros" --- rumo ao sentido que propõe.

O problema hermenêutico, neste caso, consiste em que Geertz funde o estatuto da referência com o da interpretação, e trata a ambas como entidades de sentido semelhantes, quando não são. Se a interpretação existe enquanto instância onde o sentido ganha vida, a referência enquanto tal não tem sentido, mas exige que se a interprete. A referência vem antes da interpretação, e demanda por ela. É o referente que detona o *móvel interpretativo do espírito*, mas a boa interpretação suscita outra, e se torna referente para ela. É nesse sentido que dizemos que o movimento

interpretativo vai do sentido rumo ao referente<sup>13</sup>; vai do sentido que uma interpretação cristalizou, rumo ao sentido que uma outra interpretação, no futuro, realizará tomando esta como referente.

Tratando, entretanto, interpretação e referência como entidades de sentido semelhantes, Geertz cristaliza em suas análises tudo como sentido e significado que precisa ser interpretado. Em verdade, tudo deve ser interpretado para fornecer novas referências, mas Geertz oferece apenas significados decorrentes dos significados "nativos". Não há novas referências, são as mesmas...<sup>14</sup>

Em suma, trata-se de notar que, se toda interpretação naturalmente procede à abertura de novas referências não ostensivas, uma abordagem antropológica que se pretende interpretativa abre tais referências tanto quanto qualquer

<sup>13</sup>Como diz Ricoeur: "A semântica profunda do texto não é o que o autor quis dizer, mas sobre o quê o texto trata, a saber, suas referências não ostensivas. E a referência não ostensiva do texto é o tipo de mundo que abre a semântica profunda do texto. (...) A compreensão tem menos que nunca a ver com o autor e sua situação. Ela se dá rumo ao mundo proposto que abre as referências do texto. Compreender um texto é seguir seu movimento do sentido rumo ao referente, do que ele diz àquilo sobre o quê ele fala". "Le Modèle du Texte...", p. 208.

<sup>14</sup>Para dar-se conta disso basta ver que a chave da questão está na ostensividade da referência. A "referência ostensiva" é aquela tomada pela interpretação enquanto fenômeno observável da realidade objetiva. A "referência não-ostensiva" é aquela criada no ato da interpretação, é o ato mesmo em que uma interpretação demanda por outra. Geertz interpreta as referências ostensivas da realidade social estudada, e sua interpretação, em vez de abrir novas referências --- não ostensivas --- dedica-se à análise das primeiras. Se a interpretação por si só, em seus estatutos, garante a abertura de novas referências, o faz espontaneamente e no nível linguístico empregado. Para que a interpretação de Geertz se justificasse como nova referência, intencional e deliberadamente, seria necessário que se assumisse como objeto de si mesma; único caso em que poderia dizer-se nova referência, por uma tomada de consciência de si. Para tal, entretanto, a linguagem deveria abandonar-se numa metalinguagem; caso em que uma linguagem toma outra (ou a si própria) como objeto, e pode assim julgar os parâmetros nos quais a linguagem pode ser dita referente. Geertz parece mais refazer uma antiga referência que propor outra.

abordagem. A diferença, portanto, deve ser proposta por uma tal abordagem no nível de seus estatutos, pois ela pretende, além de se constituir numa nova referência, justificar-se como proponente legítima para tal. Se mesmo a abordagem estrutural de Lévi-Strauss fornece ao seu leitor uma possibilidade de abertura de novas referências, pois suas análises carregam consigo uma visão-de-mundo --- queira ou não ---; a teoria interpretativa precisa, além de interpretar, mostrar porque quer fazê-lo, e porque tal escolha é correta. Talvez a distinção entre "semântica de superfície" e "semântica de profundidade", proposta por Ricoeur, sirva para demonstrar a relação que o estruturalismo e a teoria interpretativa deveriam manter para com a realidade; no sentido em que a segunda supera a primeira por caminhar rumo à referência, mesmo tendo, como aquela, partido do sentido.

Desse modo, o "texto cultural", com suas referências ostensivas, fornece ao intérprete a possibilidade de abertura de novas referências segundo uma abordagem hermenêutica. A abordagem estrutural não teria por meta proceder à abertura de novas referências, e, nesse sentido, nem ao estudo das referências ostensivas. Ocorre, no entanto, que, mantendo-se no nível de análise do sentido, o estruturalismo toma-o como referente, o que vale dizer que sua abordagem recai nas referências ostensivas. No caso de Geertz a situação deveria ser outra, com a análise partindo

do sentido e chegando às novas referências abertas na interpretação. No entanto, não é isso que se nota no autor. Ele parece ainda muito preso ao significado, que confundido com o referente, prioriza-se para análise. Mas ela não vai além, não caminha. Geertz, ainda no nível do significado, pratica uma "semântica de superfície" ao mesmo modo de Lévi-Strauss. O que lhe falta para atingir uma "semântica de profundidade"? Na resposta a essa pergunta chegamos ao ponto já antes sugerido: é preciso deixar as teorias do significado e mergulhar numa teoria da ação. Traçar o caminho do sentido ao referente, e assumir a linguagem hermenêutica, abandonando a semiótica.

Vemos, então, segundo uma análise possibilitada pela aparição da referência não ostensiva, que a antropologia interpretativa de Geertz se coloca no nível de uma semântica de superfície, assim como a antropologia estrutural. Para esta, no entanto, não há maiores problemas, pois, como sabemos, é numa teoria do significado que se inspira; e em função de suas pretensões, tal inspiração é absolutamente adequada. Como o caso de Geertz é outro, e uma semântica de superfície não basta a seu projeto (assim como não basta a repetição da referência ostensiva), uma teoria do significado lhe é insuficiente. A semiótica peirceana que ele toma como base, como léxico, não coteja, teoricamente, as características necessárias a uma hermenêutica. Seria necessário para tal uma teoria da ação.

Geertz propõe a elucidação do significado, o desvelamento do sentido, sedimentando uma compreensão acerca do mundo. Uma abordagem hermenêutica, no entanto, discutiria o processo pelo qual a interpretação suscita outra; causa um efeito sobre outro intérprete, e se constitui numa ação que interage e demanda por outra de outro agente. O significado é parte integrante desse processo. Alcançá-lo é tão necessário à completude do processo quanto outorgar-lhe o estatuto de ação que abre novos significados na medida em que age. O significado é uma busca primeira que, uma vez satisfeita, demanda por um segundo, sua ação, que uma vez realizada, provoca um terceiro, uma contrapartida da ação --- uma outra ação --- e nessa sequência de ações tudo é um recriar de possibilidades de significação. Uma hermenêutica, pensamos, realiza-se melhor assim.

Mas o leitor de Geertz, entretanto, não se sente provocado a uma reação, como se sente, por exemplo, aquele cujo interlocutor lhe adverte contra tal ou tal perigo (de mexer com sua mulher, digamos...). O leitor de um texto se coloca no posto daquele terceiro de que falamos acima. Ele já presenciou e interpretou uma ação, a do texto, de seus significados --- os ditos pelo autor e os que ele, sem querer, projetou --- ; e sua interpretação, que se confunde na interação que mantém com a ação do texto, se constitui numa outra ação. É assim que a leitura do leitor também

pode ser lida. Mas o texto de Geertz não parece provocar uma ação. Ou melhor, não está construído, argumentado, enquanto ação; e sim apenas enquanto significado. Desse modo ele não provoca uma ação, ele apenas oferece significados. O sentido não provocou novas referências.

Retomando os termos de Austin, que nos parecem bastante adequados, já não se deve discutir --- acerca da interpretação geertziana --- sobre a "verdade" ou a "inverdade" dos significados propostos. Essa discussão talvez coubesse no caso de uma análise dos significados propostos por uma análise estrutural, até porque, como tal, ela seria caudatária de uma teoria do significado; e assim o uso de seu próprio critério de validação empregado em suas análises não ofenderia o caráter geral de sua investida. Julgar se está bem ou mal representado um significado, em uma abordagem, não causa estranheza se ela própria trabalha no nível dos significados, que ela desvenda e nomeia. Como o significado implica em representação, a relação entre eles pode ser expresso em proposições (*verdadeiro* ou *falso*), tanto para o significado proposto pela análise, como para a representação denotada.

Nesse sentido, uma análise estabelecida por Lévi-Strauss pode ser dita *verdadeira* ou não em relação à representação que faz da realidade, segundo os significados propostos pela aplicação do modelo. No entanto, e com certeza, para uma abordagem de caráter compreensivo a noção

de representação está questionada já desde sua base. A representação deve ceder lugar à ação, e o que significa não o faz constatando, mas "*performando*". A significação já não é a tradução de algo para o mundo dos signos; já são os signos, símbolos, enquanto *algo*. Por isso não *representam* algo, embora tenham a potencialidade de serem representados por algo. Mas não apenas representados, pois se eles agem sua ação escapa à representação. É nessa complexa rede de interação e de ação que uma teoria inspirada numa hermenêutica deve se centrar, e assim não mais temos a "verdade" ou a "inverdade". Temos a *felicidade* ou a *infelicidade* de seu ato de interpretação. Convenhamos, isso soa melhor em termos de interpretação!

Desse modo, é possível distinguir a abordagem hermenêutica das abordagens de perfil objetivista pelo seu "*performativismo*". Enquanto notamos que Lévi-Strauss nos oferece, com o estruturalismo, uma visão constatativa do arranjo dos elementos no sistema, num dado momento, propondo seu significado pela observação das leis e dos códigos recorrentes; com a teoria interpretativa de Geertz deveria-se dar o contrário. Com a mesma clareza que "João está correndo" apenas constata o fato, "Aposto que João está correndo" implica numa ação daquele que diz tal frase, pois é ele que aposta ao dizer que aposta. Como o apostador dessa frase, e não como o constatador-observador da outra, a teoria interpretativa deveria se expressar em uma ação que

se constituiria ao interpretar algo. Mas se é possível dizer que "João está correndo" é falso porque se constata que João está apenas andando, igualmente é possível dizer que "Aposto que João está correndo" é infeliz na medida em que a aposta, consumada com a frase, não for aceita. Desse modo, se a "verdade" ou "falsidade" são decretadas pela relação da frase com seu objeto, a felicidade ou infelicidade só podem ser tomadas na relação que a frase fecha entre quem a diz e quem a ouve. Objetividade por um lado, intersubjetividade por outro. Tal distinção parece confirmar o que já vimos até aqui a respeito das duas antropologias em questão.

Mas, se a antropologia de Lévi-Strauss é, de fato, objetivista, a antropologia de Geertz ainda precisa demonstrar mais convincentemente que se pratica numa intersubjetividade. Voltemos às distinções entre *locucionário*, *ilocucionário*, e *perlocucionário*. O locucionário é o ato de dizer algo, o ilocucionário é o efeito causado ao dizer; e o perlocucionário, o efeito causado não pelo dito, mas pelo efeito do dizer. Simplificadamente, dizer (a locução) causa um efeito (a ilocução), que por sua vez causa outro (a perlocução). Assim, enquanto a locução pode ser tomada, sob certos aspectos, como a face objetiva do processo; a ilocução e a perlocução supõem uma interação entre os interlocutores e, por isso, residem na dimensão intersubjetiva do processo.

Porém, a ilocução e a perlocução não estão bem representadas nos textos de Geertz.

Vejamos. Quando ele interpreta a vida balinesa, e nos propõe significados para as ações observadas, Geertz constrói uma argumentação que, em seu texto, facilmente se toma enquanto locucionário. Não é difícil notar que os significados foram buscados nos agentes que os constituíram. Nem tampouco que ele pretende mesmo interpretar a interpretação dos balineses, e, desse modo, se coloca no mesmo jogo que define os significados. De fato, ele *interpreta*, o que facilmente o separa de Lévi-Strauss, que focaliza sua análise nos códigos, não nos textos. No entanto, se o locucionário está desenvolvido já enquanto *rético*<sup>15</sup> --- e não simplesmente *fático* --- nem por isso deixa de ser locucionário. Não há efeito causado em função da interpretação, ao menos não em função da interação dos agentes quando da interpretação. O *dito* deve suscitar para o leitor um *não dito*. Este vem na forma de uma ação, que ao mesmo tempo é o efeito de algo e um móvel para um outro efeito. Essa ação, esse *não dito*, é o ilocucionário do dito; e a ação cujo móvel é este ilocucionário --- que se

---

<sup>15</sup> Distinguimos o ato fonético do ato fático e do ato rético. O ato fonético consiste simplesmente na emissão de certos ruídos. O ato fático consiste no proferimento de certos vocábulos ou palavras, isto é, ruídos de determinado tipo considerados como pertencentes a um vocábulo e na medida em que a ele pertencem, de conformidade com uma certa gramática e na medida em que a esta se conformam. O ato rético consiste na realização do ato de utilizar tais vocábulos com um certo sentido e referência mais ou menos definidos. Assim, 'Ele disse: -- O gato está sobre o tapete', relata um ato fático ao passo que 'Ele disse que o gato estava sobre o tapete' registra um ato rético." Austin, J. L., Quando Dizer é Fazer, pp. 85,6.

confunde com o que é possível apreender e conceber pela *impressão* causada pelo texto --- é o perlocucionário do dito. O ato global da interpretação coteja a todos esses processos. E cabe a uma teoria que se diga interpretativa subsumir a todos, e explicitá-los.

Mas onde há um indicio de ilocucionário em Geertz? Que ação é provocada por sua interpretação, seja a que ele deveria explicitar em si próprio, seja a ocorrida por rebate em seus interlocutores nativos, seja na indicação do efeito possivelmente causado em seu leitor? E, principalmente, que ação é desencadeada sob o rótulo de interpretação? É preciso saber se sua interpretação procura por uma outra. É preciso saber se faz agir em cada um de nós uma refocalização da cena, se demanda por ela, e se interage com nossa leitura. Mas, ao provocar uma resposta nossa, não se constituirá numa *infelicidade*, semelhante àquela expressa na resposta "Não aceito" ante ao performativo "Aposto que...?"

Mas, o que ocorre quando o performativo é infeliz? Não há ato; que, se feliz, o performativo concretizaria. Felicidade, ou infelicidade, têm a ver com os atos, com sua ocorrência; ou, em certo sentido, com sua eficácia. Para eles o conceito de "verdade" é inadequado, pois um ato não é consequência de uma "verdade", ou "falsidade". Um ato é um ato objetivo de existência, e não uma correspondência entre alguns sentidos, avaliável sob certos parâmetros. Um ato pode se basear no conhecimento dessas correspondências, e,

*de fato, todo ato é um ato sobre a verdade ou falsidade de certas constatações. é com base nelas que quem age produz o ato. O ato, porém, não é verdadeiro ou falso. é simplesmente um ato, e o máximo que se pode dizer sobre ele é que, em determinadas situações, ele ocorre ou não.*

Mas, o que é a interpretação da realidade senão um ato? Não é possível conceber a interpretação senão como ação. Interpretar não é dizer "João está correndo". De fato, também é difícil enquadrar como interpretação o conhecido "Aposto que João está correndo". Mas não é essa a analogia com o performativo que queremos. Notemos que interpretar pode mais claramente se configurar em "João está correndo" se, por exemplo, vejo apenas, e ao longe, um vulto correndo, e previamente tenho informações sobre a intenção que tem João de correr. Também "Aposto que João está correndo" pode configurar uma interpretação. Essa frase supõe uma interpretação se, por exemplo, instantes antes alguém vê, ao longe, o vulto, e diz "Não lhe disse que quem correria seria outro?".

Importa notar que a interpretação não tem um caráter meramente constataativo, embora seja óbvio que "João está correndo" também sirva para constatar algo. Mas também não é como "Aposto..." que a interpretação é, fundamentalmente, performativa. De fato, a interpretação, enquanto tal, independentemente de seu proferimento, é um ato. Quando interpreto algo coloco-me diante de sua manifestação de modo

a responder-lhe segundo a história de verdades e falsidades em que se constitui minha vida. Meus filtros enquadram, segundo uma classificação que envolve até as verdades, os dados que me vêm da realidade; mas eu já os interpreto expressando minha apreensão sobre eles. *Não a verdade deles, mas a minha; eis a que está em jogo.*

*Mas a minha verdade, como verdade do sujeito cognoscente, não do objeto cognoscível, não pode ser constatada. Quando interpreto, profiro a minha verdade. Mas ela não é verdade porque digo "João está correndo" e ele, de fato, está. Seria minha verdade ainda que João estivesse andando; e seria verdade para mim porque, em meu entendimento, João estaria andando --- embora para todas as outras pessoas estivesse correndo. O caráter performativo da interpretação, portanto, advém dessa sutil característica: quando interpreto faço algo. E não faço algo apenas no sentido de produzir um efeito sobre alguém, incluindo eu mesmo. Faço algo porque a interpretação aloca sentido para o fenômeno (para um "não-ser" que, depois de significado, passa a "ser"?). A interpretação como performativo, então, atinge sua radicalidade ao conferir existência ao que, sem ela, permaneceria como vulto desconhecido, sem contorno. *Eis a ação da interpretação: definitivamente, ela cria algo. Quando interpreto que "João está correndo" (e ele, de fato, está apenas andando) minha interpretação, no mínimo, institui um erro. E, ainda que se**

tome esse erro como falsidade para a constatação, *minha interpretação pôs um erro lá onde não havia nada. No mínima, minha interpretação criou um constativo falso.* Isso com certeza afasta a interpretação do constativo, e a aproxima do performativo.

Uma abordagem que privilegie a interpretação como objeto de estudo, e que a pratique para alcançá-lo, não deveria também se distanciar do constativo e se aproximar do performativo? É nesse sentido que dizemos que a teoria interpretativa de Geertz peca: por se expressar numa Semiótica (teoria do significado) e, no entanto, pensar as questões de uma teoria da ação. Se é verdade que a interpretação não constata nada, mas, agindo por sobre constatações, institui o entendimento, e assim provoca novas ações e interpretações; também é verdade que ela própria não pode ser constatada. Nunca será "verdadeira" ou "falsa". Mas deveria ser dita *feliz* ou *infeliz*.

Feliz, ou infeliz, no entanto, são atribuições dadas aos performativos sempre segundo as circunstâncias e as situações nas quais os performativos são proferidos. Não é possível avaliar a *infelicidade*, por exemplo, de "Aposto que João está correndo", se não se souber que o interlocutor disse "Não aceito". Deve-se notar, também, que as circunstâncias e situações que dão ao performativo seu caráter *feliz* ou *infeliz*, elas próprias também dependem de uma interpretação que lhes dê o sentido segundo o qual o

performativo será uma coisa ou outra. Declarar um cavalo consul --- para retomar o curioso exemplo de Austin --- pode ser dito uma infelicidade na medida em que, na minha interpretação, um cavalo não teria condições de discursar na "cerimônia de posse". Ou simplesmente porque são homens que costumam ocupar tal posição, não eqüinos de qualquer tipo. Se, no entanto, acreditasse eu que o título de consul é atributo possível a um cavalo (como o é, por exemplo, o de "puro sangue", ou "mangalarga", ou "quarto de milha", e por aí afora) não haveria dúvidas quanto à felicidade da declaração.

*Desse modo, a condição para a avaliação da felicidade, ou infelicidade, de um performativo, é fundamentalmente determinada pelas interpretações que precedem e acompanham a interpretação do performativo.* Conhecer o mundo significativo no qual o performativo se inscreve é tão importante quanto conhecer a ele próprio, se se quiser compreender como ele "performa" algo, ou não, no caso da infelicidade. São outros performativos, e também constatativos, que abrem as possibilidades a um performativo tornar-se feliz. Quando digo "Nenhum cavalo pode ser consul, porque nenhum cavalo sabe ler, e todo consul lê muito", estou ao mesmo tempo fazendo de todo performativo "Declaro-te consul" --- dito a um cavalo --- infeliz.

Quanto à interpretação dá-se o mesmo. E o problema que acompanha o performativo acompanha igualmente a

interpretação. Não faltaria, pois, a Geertz interpretar a realidade levando em consideração a interdependência que ela, assim como o performativo, mantém com outras interpretações? Essa condição de felicidade da interpretação deve ser interpretada para que uma teoria de inspiração hermenêutica complete seu caminho percorrido do sentido rumo à referência. Devemos nos lembrar de que a interpretação executa a abertura de novas referências não-ostensivas a partir do sentido interpretado. Se a interpretação faz algo, assim como o performativo; da mesma maneira com que ele busca outras interpretações, ela faz o mesmo para ser ou não feliz. *O caminho percorrido pelo performativo --- do sentido de sua ação para as ações que a originaram (a sua ação) --- é o mesmo que percorre a interpretação: do sentido e ação da interpretação para sua origem, a referência; ou melhor, para a nova referência aberta na interpretação.*

Nesse sentido seria útil se Geertz procurasse demonstrar como as interpretações que ele reinterpreta fazem algo; ou seja, demonstrar sua ação. Em o fazendo ele ressaltaria o caráter performativo da interpretação e; melhor ainda, se soubesse compreendê-la de fato, demonstraria que algumas interpretações fazem mesmo algo, enquanto outras, infelizes, não.

Mais importante ainda seria estabelecer a relação que há entre a sua própria interpretação e as interpretações

nativas analisadas. Já me referi a isso dizendo do sentido e da referência, mas não é disso que se trata aqui. Assim como um performativo depende de outros para realizar uma ação, uma interpretação só se valida em função de outras. Geertz deveria demonstrar que sua interpretação é válida, e assim executa uma ação, em função das interpretações que interpreta. Se sua interpretação é feliz, o é porque as interpretações que interpreta garantem e autorizam essa felicidade. Se a interpretação de Geertz, segundo a qual a vida balinesa é um teatro, é feliz, o é porque as interpretações dos atores justificam a ação da interpretação geertziana. Dizer que a vida balinesa é um teatro, se os balineses se comportassem como peças de um jogo de xadrez (o que não tem muito a ver com teatro) seria uma interpretação tão feliz quanto o performativo "Aposto que João está correndo", se logo depois João se interpretasse "apenas andando".

De fato, o performativo seria feliz pois a aposta foi realizada, e apenas foi perdida, pois João andava. A interpretação idem. Ela teria sido feliz pois instituiria algo: o entendimento de que os balineses se acham como atores de uma peça teatral. Mas assim como a aposta teria sido perdida, a interpretação teria sido problemática. Instituiria um entendimento contraditório ao entendimento das interpretações interpretadas (as interpretações nativas).

E, afinal, seria a vida balinesa um teatro ou um jogo de xadrez? Os balineses poderiam interpretá-la como uma metáfora cosmológica. Geertz poderia interpretá-la como teatro. Outro autor, simplesmente como desordenada. Um leitor de Geertz, como um jogo ritual. As interpretações iriam longe. Mas, o quê faria uma melhor que outra?

Tudo e nada, ao mesmo tempo. Uma interpretação pode ser melhor que outra, assim como uma aposta pode ser melhor que outra. Há apostas mais bem feitas, o que implica em maior chance de vencer. Mas a aposta não é *mais* ou *menos* aposta! Há interpretações melhores e piores, e isso, de fato, só pode ser avaliado segundo seu *efeito ilocucionário*, e segundo suas possibilidades de validação; sua argumentabilidade, sua plausibilidade. O que ganhar significa para uma aposta, convencer, emocionar, seduzir, significa para uma interpretação. Pois ela institui algo, e esse algo não pode ser mensurado, como pode o algo que ela interpreta, ou o algo que é objeto da aposta. *A interpretação não é a coisa interpretada, tal como a aposta não é a coisa apostada.* Uma aposta pode-se fazer, e ganhar ou perder; uma interpretação pode-se fazer, e seduzir ou não!

Isso nos leva a uma situação interessante. Se tomarmos o conjunto das interpretações válidas, a relação entre as interpretações é incomensurável no que diz respeito à sua qualidade. Qualquer interpretação é, *a priori*, válida.

Ora, se é assim, a vida balinesa é um teatro ou um jogo de xadrez?

De fato, é essa incomensurabilidade das interpretações válidas que garante alguma plausibilidade àquela que Geertz propõe. Se os condicionantes da interpretação geertziana por vezes falham, pois a partilha intersubjetiva não se torna evidente, e a retomada da referência não se completa; o ato ilocucionário de sua interpretação, por sua vez, tem seu efeito. No mínimo, por interpretar algo de um certo modo, a interpretação recoloca questões e tematiza o questionado.

E essa é a outra face da moeda. É a razão pela qual uma interpretação não é melhor que outra, e é a razão pela qual a interpretação de Geertz --- apesar de seus problemas --- pode ser tomada como uma interpretação da realidade. Não é possível, portanto, responder a Geertz que em Bali a vida não se parece com uma encenação teatral. Tampouco se poderia dizer que não é como um jogo de xadrez. Com efeito, na interpretação a vida balinesa pode ser qualquer coisa, desde que razoavelmente fundamentada. Isso quer dizer que a vida em Bali não é um teatro, não é um xadrez, não é um ritual; não é nada *a priori*. Passa a ser um teatro, um xadrez, etc, somente numa interpretação. É o ato de interpretar que lhe dá um significado, é o efeito da

interpretação que nos faz conhecer o interpretado com um certo sentido.

É a ação da interpretação: *revela sentido onde só havia referência*, e, nesse trabalho, produz uma nova referência, e com ela, suas virtualidades.

\*\*\*

Mas, poderá a antropologia trabalhar um nível interpretativo hermenêutico? Será possível conceber uma antropologia com tais características, no atual quadro da disciplina?

Como nossa resposta a essa pergunta se pauta fundamentalmente na concepção ricoeriana da complementaridade entre *compreensão e explicação*, uma lembrança da proposta do autor nos será útil.

Sua concepção da complementaridade epistemológica entre *compreensão e explicação* nasce basicamente dos estudos da linguagem. Por esse motivo sua proposta toma como paradigma especial da *explicação* a linguística, cujos estudos, por suas características próprias, podem ser considerados *objetivos* em relação ao *objeto* que tomam. A linguagem, assumida como um produto (e ao mesmo tempo um constituidor) da experiência humana, oferece — por possibilitar através da *inscrição* uma objetividade, aferida em seu caráter perene

e materialmente concretizador<sup>16</sup> --- um campo de estudo onde o investigador se depara a um conjunto definido de elementos, com regras reconhecíveis de regulamentação das relações entre eles, e cuja sistematicidade se mostra claramente numa certa dimensão de sua expressão.

Essa sistematicidade, donde sua objetividade advém, resulta na possibilidade do estudo objetivo. O investigador se coloca como exterior à linguagem, e toma dela traços diferenciais para análise. A recorrência desses traços demonstra que uma regularidade se esconde por trás das diferenças, e, assim, procurá-la é tarefa plausível. Não estamos, aqui, muito distantes do físico que nota a queda de qualquer coisa jogada para cima, seja ela qual for...<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup>Diz Ricoeur que o sistema a-temporal (a escritura) não aparece, nem desaparece. Ele não tem retorno, está fixado. A escritura fixa o dito da fala, a exteriorização intencional. O que se inscreve, o que se escreve é o noema do dizer. É a significação do acontecimento da fala, não o acontecimento enquanto acontecimento. Conf. "Le Modèle du Texte...", in Du Texte à l'Action, p. 185.

<sup>17</sup>O físico nota que tudo o que está desamparado tende à massa que exerce a atração. Nota que tudo o que tem matéria está sujeito a tal regularidade, e que a queda tem sempre valores constantes, observadas certas condições. No entanto, a regularidade notada só o foi em função de uma dedução. Num caso cai um objeto, noutro, outro objeto diferente com velocidades e peso diferentes, e assim por diante. Mas ele só pode deduzir que há uma regularidade --- de fato, mesmo que fosse uma intuição, só poderia nessas mesmas condições --- se estiver absolutamente certo de que ele não influencia o resultado da experiência. Ele não ouzda uma queda-livre com a força de seu pensamento, nem que queira. Pode, no entanto, alterar seus valores fisicamente, ou seja, inserindo-se na mesma ordem do acontecimento. Por exemplo, alterando as condições de pressão atmosférica. A tarefa do linguista que se coloca na análise da sintaxe de uma língua, no entanto, é mais complicada do ponto de vista da objetividade de seu estudo. Observar a regularidade e abstrair leis (a gramática) para os fenômenos, pode, no seu caso, oferecer complicações adicionais àquelas que afetam o físico. Aquele não faz parte do objeto da queda, nem o objeto faz parte dele... Porém, a linguagem, como um todo, está para o linguista como uma dimensão de sua vida! Faz parte dele, facultá-lhe a expressão, e, portanto, configura seu ser. É o meio no qual se comunica, mas, muito além disso, é o ser comunicado pela linguagem. Não constitui a linguagem como objeto seu, mas é objeto dessa linguagem!

O certo é que a dimensão sintática da linguagem oferece alguma objetividade, e é com base nela também que Ricoeur recolhe um paradigma possível de *explicabilidade* na análise linguística. No entanto, é o texto que oferece a objetividade que o autor tomará mais definitivamente para análise. Sua objetividade é constituída, basicamente, por quatro traços característicos do paradigma da leitura. 1º, a fixação da significação; 2º, sua dissociação para com a intenção do autor; 3º, a abertura de referências não-ostensivas; 4º, o conjunto aberto, universal, dos destinatários. Temos aqui, segundo Ricoeur, a *objetividade do texto*, e é dela que deriva a possibilidade de *explicar* na esfera dos signos. Ai *compreensão e explicação* se confrontam<sup>16</sup>.

Considerando tais elementos característicos de uma *objetividade* para o texto e para a linguagem, e buscando a interação com uma dimensão *inter-subjetiva*, Ricoeur demonstra que a interpretação só é possível se partir de uma *semântica de superfície*, baseada justamente na *explicação*. Será exatamente de uma composição entre essa *semântica de superfície* e uma *semântica de profundidade*, possibilitada pela *compreensão*, que a interpretação, hermenêutica, surgirá.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Du Texte à L'Action, p.199.

<sup>17</sup> Se (...) a análise estrutural pode ser tomada como um estágio --- necessário --- entre uma interpretação leiga e uma erudita, entre uma interpretação de superfície e uma em profundidade, será,

Portanto, uma Hermenêutica não se possibilita senão pela superação de duas inteligências que precisam se compor para nela (hermenêutica) resultarem. Ela não nega as teorias que a antecederam; ela as sintetiza, absorvendo delas as características que lhe possibilitam composição. Uma Hermenêutica, assim compreendida, supõe uma inteligência global, abrangente, que dê conta dos aspectos *explicativos* e ao mesmo tempo *compreensivos* dos fenômenos observados (e participados!).

Desse modo, a *explicação* não é senão uma etapa desse movimento global da interpretação. A análise que Lévi-Strauss faz dos mitos dá conta de uma dimensão possível para eles, mas não os *compreende*... Ricoeur diz que, na análise estrutural, "as grandes unidades que têm pelo menos a dimensão da frase, e que, juntas, compõem a narrativa do mito, são tomadas segundo as mesmas regras que as menores unidades linguísticas. Dessa maneira, podemos estar certos de *haver explicado* o mito, não de o termos *compreendido*".<sup>20</sup>

Mas a *explicação*, que é necessária à *compreensão* por ser uma etapa em seu caminho, também precisa dela, pois de seu caminho a *compreensão* também faz parte... É nesse sentido que Ricoeur diz que "mesmo na apresentação formalizada dos mitos, feita por Lévi-Strauss, as unidades

---

então, possível situar a *explicação* e a *compreensão* como dois estágios diferentes de um único arco hermenêutico". *Du Texte à L'Action*, p.208.

<sup>20</sup>Idem, p.207.

que ele chama "mitemas" continuam a ser anunciadas como frases portadoras de significação e referência."<sup>21</sup>

A antropologia *hermenêutica* que talvez seja possível conceber, com base na antropologia estrutural e na antropologia interpretativa, sintetiza-as na medida em que se coloca do mesmo modo que a abordagem ricoeriana. Ou seja, supõe que a etapa *explicativa* e a *compreensiva* levam uma à outra, e que uma, portanto, não existe sem a outra. Nossa suposição básica é de que uma antropologia estrutural aborda a sintaxe e a semântica do fenômeno social estudado, como já vimos no cap. sobre Lévi-Strauss. Estudando a dimensão mais *objetivada* do fenômeno, essa antropologia se identifica como *explicativa*. Também sugerimos que a antropologia interpretativa de Geertz se configura apropriando-se de um léxico semiótico, e, endereçada à compreensão da mensagem dos textos culturais, não de seus códigos, porta-se como a face *compreensiva* da antropologia. Se o "círculo hermenêutico" a que Ricoeur se refere se constitui numa dialética entre *compreensão e explicação*, então tal dialética, a mesma verificada entre os "mitemas" e seus móveis reais --- as aporias da vida real que o mito tem por tarefa explicar --- anima também a relação entre a antropologia estrutural e a antropologia interpretativa.

---

<sup>21</sup> *Ideas*, p.207.

A tarefa, portanto, de pensar uma antropologia *hermenêutica*, partindo do estruturalismo e do interpretativismo, seria a de compor a realidade da vida da sociedade com as representações possíveis dela. Os problemas para essa empreitada são variados e difíceis. A representação carrega consigo o status da significação, do "algo em lugar de algo para dizer algo". Mas, uma vez questionado esse dizer, sua dimensão ativa demonstra que *dizer é fazer* e, portanto, como é a ação que motiva a dinâmica da interpretação, é nela que a interpretação se faz, não na esfera da significação, que é sua cristalização, seu aparecimento exangue.

\*\*\*

Será, então, possível aludir a uma antropologia que se possa pensar a partir das que vimos até aqui, na medida em que se desenvolveria a partir da *tensão* existente entre elas. Noutros termos, o que resultaria para a disciplina a partir dessa *tensão* que ela abriga?

Começemos por justificar nossa investida. Aqui, nossa alusão a uma antropologia *hermenêutica* deve-se, em princípio, à comparação que efetuamos entre a antropologia estrutural e a antropologia interpretativa. Se nossas pressuposições estiverem corretas, a oportunidade que se oferece para pensar uma antropologia *hermenêutica* nasce exatamente do desenvolvimento da *tensão* entre as duas

antropologias que estudamos aqui. O porquê dessa relação já vimos antes. Resta apenas reiterar que uma visada *hermenêutica* para a disciplina é absolutamente inerente a uma pesquisa sobre a relação entre essas antropologias, na medida em que elas se complementam enquanto *explicativa* e *compreensiva*; e na medida em que *explicação* e *compreensão* se complementam exatamente numa *hermenêutica*...

Já vimos que o estruturalismo ---- Ricoeur mesmo o diz<sup>22</sup> ---- coloca-se, dentro dessa problemática, como a face *explicativa* da dialética. Segundo Ricoeur, como uma *semântica de superfície*. Para complementá-la seria necessário, segundo essa abordagem dialética e sintética, que uma *semântica de profundidade* a ela se juntasse. Dessa complementaridade surgiria uma *hermenêutica*. Resta saber até que ponto essa complementaridade, existindo entre antropologias, resultaria numa que fosse inspirada na *hermenêutica*.

Esboçemos um pequeno exemplo da relação entre as semânticas de superfície e de profundidade. Na análise de um mito a antropologia estrutural estuda as relações entre o que ele conta e a cultura, em seus aspectos mais cristalizados. Se os traços diferenciais desse mito puderem

---

<sup>22</sup>Conf. o texto já citado, "Du Texte à L'Action...", e também o pequeno, mas interessante, livro-resumo *Teoria da Interpretação*. Ou, de uma maneira ainda mais explícita, aqui: "(...) eu já mostrei que não existia uma simbólica natural, que um simbolismo não funciona senão numa economia do pensamento, numa estrutura. É por isso que nunca se poderá fazer uma hermenêutica sem estruturalismo"; "Reponses a Quelques Questions", *Esprit*, nov. 1963,

ser reconhecidos, será em função de sua penetrabilidade no que diz respeito ao imaginário social. A correspondência, então, entre o mito e a realidade não apenas será aferida, como também confirmada, pois já era esperada! A *Estrutura Inconsciente do Espírito Humano*, a que Lévi-Strauss sempre se refere, garante a relação.

Estudam-se, então, as partes internas do mito e aí descobre-se sua *lógica*. Se os pressupostos para nossa opção estrutural estiverem corretos, essa *lógica* deverá estar igualmente presente em outros mitos de - digamos - um mesmo grupo. A recorrência dessa *lógica* está igualmente garantida na medida em que sua *razão* encontra-se bem além do próprio mito: é uma expressão da tal *Estrutura Inconsciente*, e, portanto, é uma *lógica* do pensamento em sua estrutura, não em seu conteúdo. Pode-se facilmente identificar tal *lógica* com o *Inconsciente Cultural*.

Esse trajeto, percorrido pela análise estrutural, chegou então ao ponto em que explicou o mito, relacionando seus traços estruturais aos traços também estruturais da realidade estudada. Assim fazendo demonstrou a recorrência de uma *lógica* inconsciente, e explicou como ela opera. *Codificou* os níveis de trânsito de mensagens, e depois *decodificou-os* ao dar significados a significantes que, sem o fluxo ordenador do código, permaneceriam vazias. O que é equivalente a dizer que, sem que o código fosse descoberto,

não se descobriria jamais a superposição do inconsciente na consciência da vida social! A consciência trabalha com significados esparsos e desconexos; o inconsciente, ao contrário, através dos códigos que dão conexão aos significados. Não haverá, pois, jamais, para uma tal abordagem, consciência despreendida dos móveis determinantes do inconsciente. Para a antropologia estrutural, a consciência se esgotará sempre nas sombras deixadas pelo inconsciente, e no campo facultado por ele.

Uma vez, entretanto, que a etapa estrutural já se tenha ultrapassado, e seus resultados já tenham sido computados, será hora de vislumbrar os referenciais para essa narrativa, o mito. Pensar porque estas, e não aquelas, são as respostas do mito aos problemas a que se dedica, pode ser uma maneira de fugir à *compreensão*. Estaremos ainda no nível do inconsciente estrutural, mas devemos dele partir para chegar à consciência. Será no consciente que os interesses que marcam a escolha poderão, então, aparecer com maior clareza.

Já se poderá notar aqui que uma abordagem se completa com a outra. Se temos por um lado um inconsciente subsumidor e determinante, por outro vemos uma consciência cuja ação escapa aos limites impostos pelo inconsciente.

O estruturalismo terá estabelecido sua análise no desenvolvimento de uma *decodificação*. Ou seja,

*desconstruindo* o fluxo dos significados e, então, *construindo-o* novamente para constituir o *código* que subjaz a eles. Mas a comunicação, como um todo, é um processo mais rico. Uma vez que o código tenha sido estabelecido, será a oportunidade de esboçar uma compreensão da mensagem que a narrativa carregará como seu conteúdo<sup>23</sup>. A história contada deixa de ser apenas uma ordenação --- cronológica ou não, não importa --- para alocar significados a significantes, e assume então seu papel desvelador, expressivo, e referenciador. Não estamos mais no mundo que o mito constrói, mas no que construiu o mito... O que ele diz, não o faz mais como uma elaboração de uma lógica inconsciente, mas como consciência que experimenta as aporias da vida. O mito as expressará, já que são elas a animar o trajeto da compreensão. São seus referentes...

A análise estrutural terá estabelecido uma explicação do mito em que sua mensagem, no que diz respeito à moral ou à ética do grupo que o produziu, está fechada em relação à

---

<sup>23</sup>Não será necessário recorrer a Saussure para argumentar que o conteúdo de uma mensagem só pode ser entendida se o código em que ela se expressa for conhecido ao intérprete. O fluxo das mensagens se baseia no fluxo que organiza os signos, e a lógica deste, por seu turno, escapa à análise das mensagens. Isso se deve ao fato de que a mensagem --- que é a face viva e dinâmica do processo da comunicação --- necessita de parâmetros em função dos quais lhe é facultada a partilha de campos semânticos, indispensável ao seu entendimento. A necessidade de uma lógica para o entendimento de uma mensagem significa, entre outras coisas, que a comunicação, enquanto fenômeno abrangente e totalizador, supõe um nível de complementaridade entre o que se poderia chamar de a *infra-estrutura* do processo comunicativo, e sua *superestrutura*. Essa característica da linguagem demonstra de maneira inequívoca a necessidade de efetuarmos uma composição, entre uma análise do código e uma análise da mensagem, para possibilitar-nos um entendimento maior dos sentidos envolvidos na comunicação. A complementaridade que dizemos haver entre *explicação* e *compreensão* tem aqui uma demonstração. *Afinal, se não há mensagem sem código, para que finalidade servirá o código se não para constituir a física da mensagem...?*

variação possível nos termos em que se construiu. A lua está presente no mito --- da origem do universo --- sempre com o mesmo sentido. Ela sempre significa um mesmo conteúdo, seu papel será sempre o mesmo --- o de ter copulado com o sol, donde nasceram as aves. O significado atribuído aos elementos significativos não comporta variação, e por isso mesmo o mito não possui uma dinâmica que lhe faculte transformações. A lua será sempre tomada como elemento alto, por oposição a um elemento baixo, a água, donde terá surgido a vida na terra, sempre.

Isso significa que a meta-linguagem em que o mito se constitui para a análise estrutural, é uma linguagem da qual a metáfora, as imagens poéticas, as figurações de todos os tipos, estão banidas para sempre. Dentro do mito, assim compreendido, não há espaço para interpretações que não aquelas a que a aplicação dos modelos estruturais levou. Por isso, para a antropologia estrutural, o mito só pode ser tomado em conjunto. Um mínimo de quatro versões, diz Lévi-Strauss, constitui a condição necessária para se chegar à estrutura do mito. Isso se deve porque uma versão está solta, pode-se imaginar que esteja referida a muitas realidades ao mesmo tempo, e interpretá-la à luz de um modelo redutor pode colocar o modelo em situações difíceis. De um número maior de versões, entretanto, o modelo pode selecionar temas recorrentes, elementos mais presentes, e pode tentar encontrar a *unidade*, que só faz sentido se

encontrada sob a variedade numérica da diversidade. Essa *unidade* constitui um tipo bastante especial de linguagem, e nela a variação de sentido está impossibilitada.

Não se pode negar que a antropologia estrutural chegou longe com esse seu tipo de análise. Descobriu muita coisa e propôs realmente uma visão bastante interessante da linguagem, ainda que especialmente de um tipo específico, uma meta-linguagem. Mas falta a essa análise a investigação do outro polo do processo da comunicação. Se o inconsciente cultural produziu uma mitologia em moldes estruturáveis, a interpretação consciente dos mitos pode levar a outras conclusões.

Poderá o estruturalista argumentar que quando o nativo conta, no mito, que a Lua gerou as aves, ele já o está interpretando e, portanto, a interpretação possível resume-se àquela que o mito explicita. O argumento choca-se, entretanto, com a dinâmica da interpretação. Em grandes linhas a mensagem do mito pode ser tomada como a história que ele conta. Mas tal história revela o que para quem a interpreta? Para um líder socialista a história da revolução soviética significa algo bem diferente do que significa para o liberal. Acaso, para retomar um exemplo clássico da historiografia ocidental moderna, a queda da Bastilha teve a mesma interpretação para todos os que com ela se envolveram?

Estamos aqui também diante de histórias contadas em que seus elementos são tomados paradigmaticamente. Mas o que garante que o estruturalista não se coloca frente aos mitos que analisa como os sans-culote se colocavam diante da revolução francesa? Porque a análise estrutural não se resume, ela também, numa versão? Aliás, mais uma a alimentar de sentido seus referentes. Suas conquistas foram valiosas para que pudéssemos entender o mito. Mas se faz necessário agora avançar para além da pretensa objetividade que ela quer para si. Se o mito tem mensagens, a tarefa é compreendê-las, não reduzi-las a uma só. Se isso implica em se colocar diante dele (o mito) como mais um ponto de vista possível para compreendê-lo, que a pretensão à objetividade, afinal, se perca!

Sobre a análise estrutural do mito nós nos colocaríamos, então, na posição de, uma vez explicado o código em que se expressa, revelar as mensagens subjacentes para os que partilham o mito. Tal tarefa só poderá ser levada adiante se o antropólogo envolvido nisso souber que o sentido deve ser interpretado, em primeiro lugar, na vida daqueles para quem o mito se impõe. Mas o sentido implica em partilha, em intersubjetividade. A tensão hermenêutica entre essas antropologias pode resultar na troca de experiência entre o antropólogo e o nativo, surgindo daí outros sentidos possíveis para a interpretação do mito. Poder-se-á dizer que essa troca de experiência entre

antropólogo e nativo é ilusória, e mesmo que ela incomodará o trabalho do primeiro porque, afinal, como ficaria o antropólogo que se visse interpretado pelo nativo segundo padrões antropológicos?

Mas talvez seja essa a *démarche* fundamental a caracterizar a tensão de que falamos, e talvez seja ela a nos facultar uma interpretação mais abrangente. Se interpretar supõe intersubjetividade, o caminho percorrido pela interpretação não pode ser único. Interpretar o nativo é também facultar-lhe sua interpretação! Mas talvez não nas bases que supõe o trabalho antropológico de Geertz e de seus seguidores mais críticos. A tarefa não é mostrar-se e permitir que o diálogo emergja da situação da antropologia. Talvez seja permitir que o nativo entenda o antropólogo segundo parâmetros muito parecidos (senão os mesmos) aos usados pelo antropólogo para compreendê-lo<sup>24</sup>. A tensão,

---

<sup>24</sup> Isso significa que o nativo deve ser versado em antropologia? Evidentemente não! Quando dizemos que o nativo deve ter acesso ao antropólogo, do mesmo modo que este tem a ele, temos em mente a possibilidade de relativização do conhecimento, e da posição ocupada por quem o detém. Isso significa que, na pesquisa, o antropólogo conhece algo do nativo, e esse tipo de conhecimento deve ser também facultado a ele. Por exemplo, não será direito dele (nativo) saber que uma tese apresentada com tais e tais informações, pode ser muito valiosa para um órgão público interessado na situação daquela tribo, pois planeja implementar este ou aquele plano estratégico naquela região? Queremos, enquanto antropólogos, obter todas as informações possíveis; motivos explicados por eles como justificativas para seus costumes, ainda que seja para depois dizermos que se trata de algo superior à sua própria consciência. O que não deixa de ser, a uma certa moda, um *desmentido*... Mas, o que nos dá esse direito *sem*, ao menos, expor-nos enquanto sujeitos interessados nas informações; *pessoalmente*, inclusive? O que conseguimos com as teses que produzimos vale para nós coisas como status intelectual, posição na academia, salário mais alto --- pois se sobe com isso na hierarquia --- etc, etc. Se penetramos tão fundo na vida desses povos, não devemos também permitir a eles que saibam de nós mais do que comumente lhes é facultado? Essa questão, retintada fortemente com cores de problema ético, é, na verdade, epistemológica e muito mais interessante. Oferecer ao nativo a possibilidade de comunicação, partilhar com ele os problemas do conhecimento, *dialogar* com ele um diálogo aberto onde os interesses de ambas as partes apareçam; eis a fórmula mais fácil para trabalhar uma antropologia

portanto, só resultará *hermenêutica* se for uma dupla-antropologia: Para o antropólogo e para o nativo. Só será *hermenêutica* se servir como um grande pano de fundo para o diálogo que se seguirá, e que será pautado no conhecimento possibilitado por esse tipo de abordagem. Se a antropologia servir para *mostrar o antropólogo*, tanto quanto serve para mostrar o nativo, aí poderá se dizer que a tensão resultante das duas antropologias terá sido realmente construtiva; não apenas porque a intersubjetividade se fez, mas porque o discurso do antropólogo poderá ser tomado, ele mesmo, como referente para um outro discurso.

Mais uma característica interessante, para exercitar a composição que evocamos, diz respeito ao discurso do mito e à realidade que o mito toma para discursar. Ricoeur já lembrou isso, mas não será demais relembrar: se o mito resolve aporias, de onde, afinal, elas vêm? A complementaridade está justamente em que a realidade está dividida entre *o que acontece*, e *o que diz o que acontece*; e os dois níveis são, um a expressão do outro. De fato, não é bem assim. O que acontece não é dito depois, porque, como

---

*hermenêutica*. Nesse diálogo a *relativização* do conhecimento chegará a um ponto em que o nativo e o antropólogo poderão saber, por sobre o exercício da antropologia, quais as *expectativas de vida* do outro: ao antropólogo conhecer a mitologia, os rituais, etc; ao nativo, saber que com aquele exercício interrogativo seu interlocutor competirá com seus colegas em outras condições... Enxergar a prática da antropologia desse modo é antever que um discurso tem uma ação por sobre o outro, e que qualquer discurso, seja o nativo, seja o antropológico, é um discurso referenciado no outro e dirigido a ele. Desse modo um discurso não *significa uma verdade sobre qualquer coisa, não constata nada*. Em vez disso, o discurso --- do antropólogo tanto quanto do nativo --- *performa a realidade que trata*. O interesse do emissor do discurso vale tanto mais quanto o que com ele se conta. Mais que isso; o discurso institui uma relação entre os participantes desse diálogo!!!

já vimos antes, o que acontece, *acontece exatamente por ter sido dito*. O dizer, repetimos, não refere apenas; ele *faz!*

As aporias que o mito resolve, em certo sentido também as cria, pois é discurso. Acaso poder-se-ia imaginar que a Lua copula com o Sol não fosse a possibilidade linguística? Não pudesse ser expresso esse mito, ele existiria? Haveria mesmo possibilidade de imaginar algo que não se pudesse dizer? O mito é um ser da linguagem, Lévi-Strauss já dizia isso. Mas isso significa muito mais. Ao mesmo tempo significa que o mito constrói o problema que resolve, e que testemunha uma complementaridade.

Ser linguístico significa *constatar e performar* ao mesmo tempo. Como meta-linguagem o mito toma a lua da linguagem e do mundo ordinários, mas apenas para transformá-la em Lua que tem um tal papel a desempenhar. Mas o que vem a ser tal desempenho senão a construção de um mundo por sobre o primeiro? Esse *segundo mundo de significação* não existiria jamais sem o primeiro, isso é certo e bem aceito. Mas existiria o próprio mito a não ser como segundo mundo, embora seja ele expresso como primeiro (pois é ser de linguagem)...?

Mais do que qualquer outro argumento, este nos autoriza a falar em nome de uma complementaridade hermenêutica. Não apenas o mito, mas qualquer forma de expressão. Tudo é

significado e ação ao mesmo tempo. Dizer é dizer; sim. Mas dizer é fazer, Austin já ensinava.

O mito diz, e disso o estruturalismo deu conta. Mas, além de dizer, o mito faz. Do que ele faz só uma hermenêutica dá conta. Talvez uma *antropologia hermenêutica* tome como tarefa estudar a ação do mito, mais que seu sentido. Talvez ela se desenvolva em especular os mundos criados pela mitologia. Mitologia do nativo... Mitologia do antropólogo...

\*\*\*

Uma antropologia estrutural constrói-se na observação de uma diversidade sob a qual abriga-se uma regularidade. Tal regularidade é a meta para essa antropologia, e para isso lança mão de recursos teóricos como o estudo do código, e o uso da linguagem como dimensão expressiva. A antropologia interpretativa, ao contrário, estuda a diversidade em si mesma, não uma regularidade escondida. Além disso, não é o código que a ela interessa, e sim a mensagem que o texto traz consigo.

Pensamos, no entanto, que: Diversidade e regularidade são expressões de uma mesma realidade, e, portanto, não faz sentido separá-las para encontrar, numa, os vestígios da outra. Pressupomos que uma não existe sem a outra, e que estudar uma é estudar a outra.

Assim, o código não é um instrumento para facultar o acesso à regularidade, bem como a linguagem só residualmente é representação de algo. Eles não vivem sem seus opostos, e é só na composição que eles podem se colocar como portadores de um significado específico. Por isso a antropologia interpretativa pode fazer um interessante contraponto com a estrutural. Onde o estruturalismo vê o código, a antropologia interpretativa vê a mensagem (construída com base naquele código).

Mas, será necessário pensar a linguagem como uma dimensão que não tem por função precípua a *representação*. Ou seja, a linguagem não está fadada a apenas *dizer* as coisas; deve-se somar ao seu acervo de qualidades a *construção*, o *fazer*. Enxergar a linguagem como uma *instância produtiva*, e não apenas *reprodutora*, em relação ao sentido, equivale a saber que ela é o legítimo corpo do sentido; não apenas sua sombra. O sentido não está fora da linguagem, que o traduz para o mundo dos signos. O sentido é a linguagem, sem linguagem não há sentido!

A tensão construtiva, portanto, entre as antropologias estrutural e interpretativa, provavelmente se apresenta com maior clareza ao evidenciar a *linguisticidade* --- lembrando Gadamer --- de que partilham o antropólogo e o nativo. A *tensão entre duas meta-teorias caudatárias do "significado"* resulta na *"crítica do significado"*, tanto quanto na *busca pela interpretação da ação*. Nesses termos, "tensão" já

quase significa "assunção": de que quem diz faz parte da linguagem --- que possibilita dizer! --- tanto quanto quem é dito. *O antropólogo e o nativo estão na linguagem, e é a ação dela que vale para ambos, não sua significação!*

\*\*\*

Bibliografia Citada  
e  
Bibliografia Consultada

Apel, K. O.

"Cientística, Hermenéutica, y Crítica de las Ideologías", La Transformación de la Filosofía, Tomo II, 1985.

Austin, J. L.

Quando Dizer é Fazer, Palavras e Ação, Porto Alegre, Artes Médicas, 1990.

Barbosa de Almeida, M.

"Symmetry and Entropy, Mathematical Metaphors in the Work of Lévi-Strauss", Current Anthropology, Vol. 31, nº 4, 1990.

Bartes, R.

Elementos de Semiologia, São Paulo, Cultrix, 1971.

Boll, M. e  
Reinhardt, J.

A História da Lógica, Lisboa, Ed 70, 1ª edição.

Boyer, P.

Comentário de Local Knowledge, L'Homme, 97-98, Vol. 26, 1986.

Caldeira, T. P.

"A Presença do Autor e a Pós-Modernidade em Antropologia", Novos Estudos CEBRAP, Julho de 1988.

Cardoso de Oliveira, R.

"Tempo e Tradição, Interpretando a Antropologia", Anuário Antropológico, nº 84, 1985.

"A Categoria da (Des)ordem e a Pós-Modernidade da Antropologia", Anuário Antropológico, nº 86, 1988. (Há também uma publicação restrita ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, na Unicamp, datada de 1987)

"As Categorias do Entendimento na Formação da Antropologia", Anuário Antropológico nº 81, 1983.

Clifford, J. e  
Marcus, G. (orgs)

Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1986.

Courtès, J.;

Lévi-Strauss et les Contraintes de la Pensée Mythique, Paris, Mame, 1973.

Dilthey, W.

Crítica de la Razón Histórica, Barcelona, Ediciones Peninsula, 1983.

"La Disolucion de la Actitud Metafísica Del Hombre Ante la Realidad", Introducción a las Ciencias del Spiritu, Alianza Universidad.

Dreyfus, H. L.

"Holism and Hermeneutics", Hermeneutics and Praxis (org. R. Hollinger), Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1985.

Eco, U.

O Signo, Lisboa, Ed Presença, 1981.

A Estrutura Ausente, São Paulo,

Perspectiva, 3ª Edição, 1976.

Fardon, R.

*Comentário de Works and Lives*, Man, Vol.

23, nº 4, 1988.

Fischer, M.

"Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica", Anuário Antropológico nº 83, 1985.

Foster, S. W.

*Comentário de Negara, The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, American Anthropologist, Vol.

84, nº 1, 1982.

*Comentário de Local Knowledge*, American Anthropologist, Vol. 87, nº 1, 1985.

Foucault, M.

"As Ciências Humanas", As Palavras e as Coisas, São Paulo, Martins Fontes, 1987.

Geertz, C.

"Form and Variation in Village Structure", American Anthropologist, nº 61, 1959.

The Religion of Java, Free Press of Glencoe, 1960.

Peadlers and Princes, University of Chicago Press, 1963.

Agricultural Involution, The Process of Ecological Change in Indonesia, Berkeley, University of California Press, 1963.

The Interpretation of Cultures, Basic Books, New York, 1973.

Negara, The Theatre State in Nineteenth-Century Bali, Princeton, Princeton University Press, 1980.

Local Knowledge, Basic Books, New York, 1983.

Works and Lives, The Anthropologist as Author, Stanford, Stanford University Press, 1988.

"Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism", American Anthropologist, Vol. 86, nº 2, 1984.

"Culture and Social Change: The Indonesian Case", Man, Vol. 19, nº 4, dez. 1984.

Geertz, C. e  
Geertz, H.

Kinship in Bali, University of Chicago Press, Chicago, 1975.

Geertz, C. e  
Geertz, H. (orgs)

Meaning and Order in Moroccan Society, Cambridge University Press, 1979.

Hirsh, E. D.

Validity in Interpretation, New Haven and London, Yale University Press, 1969.

Jarvie, I.

"Comprension y Explicacion en Sociologia y en Antropologia Social", La Explicacion en Las Ciencias de La Conduta (org. R. Borger, F. Cioffi), Madri,

Aliança Editorial, 1970, (incluindo comentário de P. Winch, e réplica de Jarvie)

Lepine, C.

O Inconsciente na Antropologia de Lévi-

Strauss, São Paulo, Atica, 1979.

Lévi-Strauss, C.

Tristes Trópicos, São Paulo, Anhembi,

1957.

As Estruturas Elementares do Parentesco,

Petrópolis, Vozes, 1982.

Antropologia Estrutural I, Rio De

Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.

O Totemismo Hoje, Petrópolis, Vozes,

1975.

O Pensamento Selvagem, São Paulo, CEN e

EDUSP, 1970.

Antropologia Estrutural II, Rio de

Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976.

Le Cru et le Cuit, Paris, Plon, 1964.

Du Miel aux Cendres, Paris, Plon, 1967.

L'Origine des Manières de Table, Paris,

Plon, 1968.

L'Homme Nu, Paris, Plon, 1971.

A Via das Máscaras, Lisboa, Ed Presença,

1981.

Mito e Significado, Lisboa, Ed 70, 1985.

O Olhar Distanciado, Lisboa, Ed 70.

1986.

Minhas Palavras, São Paulo, Brasiliense,

1986.

A Oleira Ciumenta, São Paulo,

Brasiliense, 1986.

De Près et de Loin, (Entrevista a Didier

*Eribon*), Paris, Odile Jacob, 1988.

Entrevista a Edmundo Magana, Mimeo,

1990.

"Ce Que Je Suis, Par Claude Lévi-Strauss", Le Nouvel Observateur, 28, juin, 1980.

"Reponses a Quelques Questions", Esprit, novembre, 1963. (entrevista a Paul Ricoeur, Marc Gaboriau, Mikel Dufrenne, Jean Pierre-Faye, Kostas Axelos, Jean Lautman, Jean Cuisenier, Pierre Hadot, e Jean Conihl)

L'Anthropologie Face aux Problemes du Monde Moderne, Tokio, The Simul Press, 1988. Ishizaka Lectures, nº 8.

"Introdução à Obra de Marcel Mauss", Marcel Mauss, Sociologia e Antropologia, Vol. 1, São Paulo, EDUSP, 1974.

"Les Mathematiques de L'Homme", Bulletin International des Sciences Sociales, Vol. VI, nº 4, UNESCO, Paris, 1955.

Magnarella, P. J.

*Comentária de Meaning and Order in Moroccan Society*, American Anthropologist, Vol. 82, nº 3, 1980.

Marc-Lipiansky, M.

Le Structuralisme de Lévi-Strauss, Paris, Payot, 1973.

Marcus, G. e

Cushman, D.

"Ethnographies as Texts", Annual Reviews in Anthropology, nº 11, 1982.

Marcus, G. e

Fischer, M.

Anthropology as Cultural Critique, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

Merleau-Ponty, M.

"De Mauss a Lévi-Strauss". Merleau-Ponty, Os Pensadores, São Paulo, Abril, 1984.

Nissim-Sabat, C.

"On Clifford Geertz and his Anti Anti-Relativism", American Anthropologist, Vol. 89, nº 4, 1987.

Palmer, R.

Hermenêutica, Lisboa, Ed 70, 1986.

Paz, O.

Claude Lévi-Strauss ou o Novo Festim de Esopo, São Paulo, Perspectiva, 1977.

Peirce, C. S.

Semiótica e Filosofia, São Paulo,

Cultrix, s. d.

Rabinow, P. e  
Sullivan, W. (orgs.)

Interpretative Social Change, A Reader,

University of California Press, 1979.

Ricoeur, P.

Interpretação e Ideologias, Rio de

Janeiro, Francisco Alves, 1977.

O Conflito das Interpretações, Rio de

Janeiro, Imago, 1978.

A Metáfora Viva, Porto, Rés Editora,

1983.

Du Texte à l'Action, Essais

d'Hermeneutique, Paris, Ed Seuil, 1986.

Teoria da Interpretação, Lisboa, Ed 70,

1988.

O Discurso da Ação, Lisboa, Ed 70, 1988.

Saussure, F.

Curso de Linguística Geral, São Paulo,

Cultrix, s.d.. 11ª edição.

Schneider, M. A.

"Culture as Text in the Work of Clifford Geertz", Theory and Society, 16, 1987.

Searle, J. R.

Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Shankman, P.

"The Thick and The Thin, An Interpretative Theoretical Program of C. Geertz", Current Anthropology, Vol. 25, nº 3, 1984.

"On Geertz Theoretical Program: A Replay to Davis", Current Anthropology, Vol. 26, nº 5, 1985.

Simonis, I.

Lévi-Strauss ou La Passion de l'Inceste, Paris, Aubier Montaigne, 1968.

Singer, M.

Man's Glassy Essence, Explorations in Semiotic Anthropology, Bloomington, Indiana University Press, 1984.

Soares, L. E.

Os Impasses da Teoria da Cultura e a Precariedade da Ordem Social, CADERNOS IFCH UNICAMP nº 13, Campinas, Hucitec, 1984.

Turner, T.

"On Structure and Entropy: Theoretical Pastiche and the Contradictions of 'Structuralism'", Current Anthropology, Vol. 31, nº 5, 1990.

Weber, M.

"Introdução", A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo, São Paulo, Bib. Pioneira de Ciências Sociais, 3ª edição.

"A Objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais", Weber, Coleção Grandes Cientistas Sociais, São Paulo, Atica, 1982.

"A Ciência Como Vocação", Ciência e Política, Duas Vocações, São Paulo, Cultrix, 1984.

Webster, S.

"Dialogue and Fiction in Ethnography", Dialectical Anthropology, nº 7, 1982.

Wittgenstein, L.

Tratado Lógico-Filosófico / Investigações Filosóficas, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

Youngs, T.

Comentário de Works and Lives, Theory and Society, Vol. 19, nº 3, 1990.

\*\*\*