

CAPÍTULO 1

UMA DESCRIÇÃO DENSA: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura

GEERTZ, CLIFFORD. A INTERPRETAÇÃO DAS CULTURAS.
Rio de Janeiro: LTC, 2012.

I

Em seu livro *Philosophy in a New Key*, Susanne Langer observa que certas ideias surgem com tremendo ímpeto no panorama intelectual. Elas solucionam imediatamente tantos problemas fundamentais que parecem prometer também resolver *todos* os problemas fundamentais, esclarecer todos os pontos obscuros. Todos se agarram a elas como um “abre-te sésamo” de alguma nova ciência positiva, o ponto central em termos conceituais em torno do qual pode ser construído um sistema de análise abrangente. A moda repentina de tal *grande idéia*, que exclui praticamente tudo o mais por um momento, deve-se, diz ela, “ao fato de todas as mentes sensíveis e ativas se voltarem logo para explorá-la. Utilizamos-na em cada conexão, para todos os propósitos, experimentamos cada extensão possível de seu significado preciso, com generalizações e derivativos.”

Entretanto, ao nos familiarizarmos com a nova ideia, após ela se tornar parte do nosso suprimento geral de conceitos teóricos, nossas expectativas são levadas a um maior equilíbrio quanto às suas reais utilizações, e termina a sua popularidade excessiva. Alguns fanáticos persistem em sua opinião anterior sobre ela, a “chave para o universo”, mas pensadores menos bitolados, depois de algum tempo, fixam-se nos problemas que a ideia gerou efetivamente. Tentam aplicá-la e ampliá-la onde ela realmente se aplica e onde é possível expandi-la, desistindo quando ela não pode ser aplicada ou ampliada. Se foi verdade uma ideia seminal, ela se torna, em primeiro lugar, parte permanente e duradoura do nosso arsenal intelectual. Mas não tem mais o escopo grandioso, promissor, a versatilidade infinita de aplicação aparente que um dia teve. A segunda lei da termodinâmica ou princípio da seleção natural, a noção da motivação inconsciente ou a organização dos meios de produção não explicam tudo, nem mesmo tudo o que é humano, mas ainda assim explicam alguma coisa. Nossa atenção procura isolar justamente esse algo, para nos desvencilhar de uma quantidade de pseudociência à qual ele também deu origem, no primeiro fluxo da sua celebridade.

Não sei se é exatamente dessa forma que todos os conceitos científicos basicamente importantes se desenvolvem. Todavia, esse padrão se confirma no caso do conceito de cultura, em torno do qual surgiu todo o estudo da antropologia e cujo âmbito essa matéria tem se preocupado cada vez mais em limitar, especificar, enfocar e conter. É justamente a essa redução do conceito de cultura a uma dimensão justa, que realmente assegure a sua importância continuada em vez de debilitá-lo, que os ensaios abaixo são dedicados, em suas diferentes formas e direções. Todos eles argumentam, às vezes de forma explícita, muitas vezes simplesmente através da análise particular que desenvolvem, em prol de um conceito de cultura mais limitado, mais especializado e, imagino, teoricamente mais poderoso, para substituir o famoso “o todo mais complexo” de E. B. Tylor, o qual, embora eu não conteste sua força criadora, parece-me ter chegado ao ponto em que confunde muito mais do que esclarece.

O pantanal conceptual para o qual pode conduzir a espécie de teorização *pot-au-feu* tyloriana sobre cultura é evidente naquela que ainda é uma das melhores introduções gerais à antropologia, o *Mirror for Man*, de Clyde Kluckhohn. Em cerca de vinte e sete páginas do seu capítulo sobre o conceito, Kluckhohn conseguiu definir a cultura como: (1) “o modo de vida global de um povo”; (2) “o legado social que o indivíduo adquire do seu grupo”; (3) “uma forma de pensar, sentir e acreditar”; (4) “uma abstração do comportamento”; (5) “uma teoria, elaborada pelo antropólogo, sobre a forma pela qual um grupo de pessoas se comporta realmente”; (6) “um celeiro de aprendizagem em comum”; (7) “um conjunto de orientações padronizadas para os problemas recorrentes”; (8) “comportamento aprendido”; (9) “um mecanismo para a regulamentação normativa do comportamento”; (10) “um conjunto de técnicas para se ajustar tanto ao ambiente externo como em relação aos outros homens”; (11) “um precipitado da história”, e voltando-se, talvez em desespero, para as comparações, como um mapa, como uma peneira e como uma matriz. Diante dessa espécie de difusão teórica, mesmo um conceito de cultura um tanto comprimido e não totalmente padronizado, que pelo menos seja internamente coerente e, o que é mais importante, que tenha um argumento definido a propor, representa um progresso (como, para ser honesto, o próprio Kluckhohn perspicazmente compreendeu). O ecletismo é uma autofrustração, não porque haja somente uma direção a percorrer com proveito, mas porque há muitas: é necessário escolher.

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície. Todavia, essa afirmativa, uma doutrina numa cláusula, requer por si mesma uma explicação.

II

O operacionismo como dogma metodológico nunca fez muito sentido no que concerne às ciências sociais e, a não ser por alguns cantos já bem varridos — o “behaviorismo” skinneriano, os testes de inteligência, etc. — está agora praticamente morto. Todavia, e apesar disso, ela teve um papel importante e ainda tem uma certa força, qualquer que seja a força que sintamos ao tentarmos definir o carisma ou a alienação em termos de operações: se você quer compreender o que é a ciência, você deve olhar, em primeiro lugar, não para as suas teorias ou as suas descobertas, e certamente não para o que seus apologistas dizem sobre ela; você deve ver o que os praticantes da ciência fazem.

Em antropologia ou, de qualquer forma, em antropologia social, o que os praticantes fazem é a etnografia. E é justamente ao compreender o que é a etnografia, ou mais exatamente, o que é a prática da etnografia, é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento. Devemos frisar, no entanto, que essa não é uma questão de métodos. Segundo a opinião dos livros-textos, praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma “descrição densa”, tomando emprestada uma noção de Gilbert Ryle.

A discuss
pressos no :
o “*Le Pens*
diz ele, doi:
é uma pisc:
sozinhos, e
seria um tic
entanto, en
sabe aquele
e, de fato, c
(3) transmi
sem o conf
— contrair
pálpebra. C
um sinal co
cultura e —

Todavia,
divertir ma
grosseira, é
nervoso do
tem um tiq
código soc
careta — o
de uma cor
propósito v
tinha um ti
praticar em
imitando —
protocolare
dois outros
da lógica. C
havia uma
imitando e
crição sup
(“contrainc
a farsa de u
andamento
das quais c
produzidos
zero de tiq
não tiques)

Como ta
a imitação
tanto artifi

A discussão de Ryle sobre “descrição densa” aparece em dois recentes ensaios de sua autoria (ora reimpressos no segundo volume de seus *Collected Papers*) e dirigida ao tema genérico sobre o que, como ele diz, o “*Le Penseur*” está fazendo: “Pensando e Refletindo” e “O Pensar dos Pensamentos”. Vamos considerar, diz ele, dois garotos piscando rapidamente o olho direito. Num deles, esse é um tique involuntário; no outro, é uma piscadela conspiratória a um amigo. Como movimentos, os dois são idênticos; observando os dois sozinhos, como se fosse uma câmara, numa observação “fenomenalista”, ninguém poderia dizer qual delas seria um tique nervoso ou uma piscadela ou, na verdade, se ambas eram piscadelas ou tiques nervosos. No entanto, embora não retratável, a diferença entre um tique nervoso e uma piscadela é grande, como bem sabe aquele que teve a infelicidade de ver o primeiro tomado pela segunda. O piscador está se comunicando e, de fato, comunicando de uma forma precisa e especial: (1) deliberadamente, (2) a alguém em particular, (3) transmitindo uma mensagem particular, (4) de acordo com um código socialmente estabelecido e (5) sem o conhecimento dos demais companheiros. Conforme salienta Ryle, o piscador executou duas ações — contrair a pálpebra e piscar — enquanto o que tem um tique nervoso apenas executou uma — contraiu a pálpebra. Contrair as pálpebras de propósito, quando existe um código público no qual agir assim significa um sinal conspiratório, é piscar. É tudo que há a respeito: uma partícula de comportamento, um sinal de cultura e — *voilà!* — um gesto.

Todavia, isso é apenas o princípio. Suponhamos, continua ele, que haja um terceiro garoto que, “para divertir maliciosamente seus companheiros”, imita o piscar do primeiro garoto de uma forma propositada, grosseira, óbvia, etc. Naturalmente, ele o faz da mesma maneira que o segundo garoto piscou e com o tique nervoso do primeiro: contraindo sua pálpebra direita. Ocorre, porém, que esse garoto não está piscando nem tem um tique nervoso, ele está imitando alguém que, na sua opinião, tenta piscar. Aqui também existe um código socialmente estabelecido (ele irá “piscar” laboriosamente, superobviamente, talvez fazendo uma careta — os artifícios habituais do mímico), e o mesmo ocorre com a mensagem. Só que agora não se trata de uma conspiração, mas de ridicularizar. Se os outros pensarem que ele está realmente piscando, todo o seu propósito vai por água abaixo, embora com resultados um tanto diferentes do que se eles pensassem que ele tinha um tique nervoso. Pode ir-se mais além: em dúvida sobre sua capacidade de mímica, o imitador pode praticar em casa, diante de um espelho, e nesse caso ele não está com um tique nervoso, nem piscando ou imitando — ele está ensaiando. Entretanto, para a câmara, um behaviorista radical ou um crente em sentenças protocolares, o que ficaria registrado é que ele está contraindo rapidamente sua pálpebra direita, como os dois outros. As complexidades são possíveis, se não praticamente infundáveis, pelo menos do ponto de vista da lógica. O piscador original poderia, por exemplo, estar apenas fingindo, para levar outros a pensarem que havia uma conspiração, quando de fato nada havia, e nesse caso nossas descrições do que o imitador está imitando e o ensaiador ensaiando mudam completamente. O caso é que, entre o que Ryle chama de “descrição superficial” do que o ensaiador (imitador, piscador, aquele que tem o tique nervoso...) está fazendo (“contraindo rapidamente sua pálpebra direita”) e a “descrição densa” do que ele está fazendo (“praticando a farsa de um amigo imitando uma piscadela para levar um inocente a pensar que existe uma conspiração em andamento”) está o objeto da etnografia: uma hierarquia estratificada de estruturas significantes em termos das quais os tiques nervosos, as piscadelas, as falsas piscadelas, as imitações, os ensaios das imitações são produzidos, percebidos e interpretados, e sem as quais eles de fato não existiriam (nem mesmo as formas zero de tiques nervosos as quais, como *categoria cultural*, são tanto não piscadelas como as piscadelas são não tiques), não importa o que alguém fizesse ou não com sua própria pálpebra.

Como tantas historietas que os filósofos de Oxford gostam de inventar para eles mesmos, todo esse piscar, a imitação de piscar, a farsa da imitação do piscar, o ensaio da farsa da imitação de piscar, pode parecer um tanto artificial. Para acrescentar uma nota mais empírica, deixem-me dar, sem precedê-lo deliberadamente

sobre cultura
de *Man*, de
1 conseguiu
duo adquire
mento”; (5)
porta real-
izadas para
lamentação
nte externo
1 desespero,
pécie de di-
lo, que pelo
lo a propor,
reendeu). O
mas porque

encialmente
ificados que
uma ciência
é justamente
odavia, essa

ncias sociais
inteligência,
e ainda tem
alienação em
ro lugar, não
m sobre ela;

a etnografia.
la etnografia,
nhhecimento.
livros-textos,
ntar genealo-
técnicas e os
telectual que
ão de Gilbert

de qualquer comentário explicativo, um excerto não pouco típico do meu próprio diário de campo, para demonstrar que, mesmo aplainado para propósitos didáticos, o exemplo de Ryle apresenta uma imagem extremamente correta do tipo de estruturas superpostas de inferências e implicações através das quais o etnógrafo tem de procurar o seu caminho continuamente:

Os franceses (disse o informante) acabavam de chegar. Eles construíram cerca de vinte pequenos fortes entre este local, a cidade e a área de Marmusha, no meio das montanhas, colocando-os em promontórios de forma a poderem pesquisar o campo. Todavia, apesar disso eles não podem garantir a segurança, especialmente durante a noite, e assim, a despeito do *mezrag*, o pacto comercial, ter sido supostamente abolido do ponto de vista legal, na verdade tudo continua como antes.

Uma noite, quando Cohen (que fala berbere fluentemente) estava lá em cima, em Marmusha, dois outros judeus que negociavam com uma tribo vizinha apareceram para comprar dele algumas mercadorias. Alguns berberes, de uma outra tribo vizinha, tentaram penetrar na casa de Cohen, mas ele deu uns tiros para o ar com seu rifle. (Tradicionalmente, não era permitido aos judeus portarem armas, mas a situação era tão insegura na época que alguns as adquiriam.) Isso atraiu a atenção dos franceses e os invasores fugiram.

Na noite seguinte, porém, eles voltaram, e um deles, disfarçado de mulher, bateu na porta, contando uma história. Cohen desconfiou e não quis deixá-la entrar, mas os outros judeus disseram, “ora, está tudo bem, é só uma mulher”. Eles abriram a porta e todo o bando entrou; mataram os dois judeus visitantes, mas Cohen conseguiu entrincheirar-se no aposento contíguo. Ele ouviu os ladrões planejarem queimá-lo vivo na loja, depois de retirarem suas mercadorias; abriu a porta e, manobrando um cacete, como um louco, conseguiu escapar por uma janela.

Foi então até o forte, para tratar seus ferimentos, e queixou-se ao comandante local, um certo Capitão Dumari, dizendo que queria ser ‘ar’, isto é, quatro ou cinco vezes o valor da mercadoria que lhe fora roubada. Os ladrões eram de uma tribo ainda não submetida às autoridades francesas e estavam em rebelião aberta contra elas, portanto ele pedia uma autorização para ir com o seu portador *mezrag*, o xeque tribal Marmusha, cobrar a indenização a que tinha direito, segundo os regulamentos tradicionais. O Capitão Dumari não podia dar-lhe uma permissão oficial para fazê-lo, uma vez que havia uma proibição francesa para a relação *mezrag*, mas ele lhe deu uma autorização verbal dizendo: “Se você for morto, o problema é seu.”

Assim, o xeque, o judeu e um pequeno grupo de Marmusha, armados, percorreram dez ou quinze quilômetros até a área rebelde, onde naturalmente não havia franceses, e furtivamente capturaram o pastor da tribo dos ladrões e roubaram seus rebanhos. A outra tribo prontamente veio em sua perseguição, montados a cavalo, armados de rifles e prontos a atacar. Mas quando viram quem eram os “ladrões de carneiros”, pensaram melhor e disseram, “muito bem, vamos conversar”. Eles não podiam negar efetivamente o que acontecera — que alguns dos seus homens haviam roubado Cohen e matado os dois visitantes — e não estavam preparados para começar uma briga séria com os Marmushas, o que a luta com os invasores acarretaria. Assim, os dois grupos falaram, falaram, falaram, ali na planície, entre os milhares de carneiros, e finalmente decidiram ressarcir os danos com quinhentos carneiros. Os dois grupos berberes armados alinharam-se em seus cavalos, nos pontos opostos da planície, com o rebanho de carneiros entre eles, e Cohen, com seu traje negro, chapéu-coco e chinelos batendo, percorreu sozinho o rebanho, escolhendo um por um e, inteiramente à vontade, os que ele achava melhor como pagamento.

Assim Cohen conseguiu seus carneiros e levou-os de volta a Marmusha. Os franceses, lá no seu forte, escutaram-no chegar ainda a alguma distância. (“Ba, ba, ba”, dizia Cohen, muito feliz, lembrando o acontecido) e se perguntaram: “Que diabo é isso?” E Cohen respondeu: “Isto é o meu ‘ar’.” Os franceses não podiam acreditar que ele fizera o que dizia e acusaram-no de ser espião dos berberes rebeldes, pondo-o na prisão e apossando-se do seu rebanho. Na cidade, sua família, não tendo notícias dele durante tanto tempo, o julgava morto. Após algum tempo os franceses soltaram-no e ele voltou para casa, porém sem o rebanho. Dirigiu-se, então, ao coronel da cidade, um

francês encarregado de toda a região, para queixar-se. Todavia, o coronel respondeu: “Nada posso fazer a respeito. Não é meu problema.”

Citada literalmente, como um recado numa garrafa, essa passagem indica, como qualquer outra semelhante o faria, um sentido correto do muito que existe na descrição etnográfica da espécie mais elementar — como ela é extraordinariamente “densa”. Nos escritos etnográficos acabados, inclusive os aqui selecionados, esse fato — de que o que chamamos de nossos dados são realmente nossa própria construção das construções de outras pessoas, do que elas e seus compatriotas se propõem — está obscurecido, pois a maior parte do que precisamos para compreender um acontecimento particular, um ritual, um costume, uma ideia, ou o que quer que seja está insinuado como informação de fundo antes da coisa em si mesma ser examinada diretamente. (Mesmo revelar que esse pequeno drama ocorreu nas montanhas do Marrocos central em 1912 — e foi novamente contado aqui em 1968 — é determinar muito da nossa compreensão dele.) Nada há de errado nisso e, de qualquer forma, é inevitável. Todavia, isso leva à visão da pesquisa antropológica como uma atividade mais observadora e menos interpretativa do que ela realmente é. Bem no fundo da base fática, a rocha dura, se é que existe uma, de todo o empreendimento, nós já estamos explicando e, o que é pior, explicando explicações. Piscadelas de piscadelas de piscadelas...

A análise é, portanto, escolher entre as estruturas de significação — o que Ryle chamou de códigos estabelecidos, uma expressão um tanto mistificadora, pois ela faz com que o empreendimento soe muito parecido com a tarefa de um decifrador de códigos, quando na verdade ele é muito mais parecido com a do crítico literário — e determinar sua base social e sua importância. Aqui em nosso texto, tal escolha começaria com o diferenciar os três quadros desiguais de interpretação, ingredientes da situação — o judeu, o berbere e o francês — e passaria então a mostrar como (e por que), naquela ocasião, naquele lugar, sua co-presença produziu uma situação na qual um desentendimento sistemático reduziu uma forma tradicional a uma farsa social. O que levou Cohen a fracassar, e com ele todo o antigo padrão de relações sociais e econômicas dentro do qual ele funcionava, foi uma confusão de idiomas.

Voltarei a esse aforismo demasiado compacto mais tarde, bem como aos detalhes sobre o próprio texto. O ponto a enfatizar agora é somente que a etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta, de fato — a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados — é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem de, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico... escrever seu diário. Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado.

III

A cultura, esse documento de atuação, é portanto pública, como uma piscadela burlesca ou uma incursão fracassada aos carneiros. Embora uma ideiação, não existe na cabeça de alguém; embora não física, não é uma identidade oculta. O debate interminável, porque não terminável, dentro da antropologia, sobre se a cultura é “subjetiva” ou “objetiva”, ao lado da troca mútua de insultos intelectuais (“idealista!” — “materialista!”; “mentalista!” — “behaviorista!”; “impressionista!” — “positivista!”) que o acompanha, é concebido de forma totalmente errônea. Uma vez que o comportamento humano é visto como ação simbólica (na maioria das vezes; *há* duas contrações) — uma ação que significa, como a fonação na fala, o pigmento na pintura, a linha na escrita ou a ressonância na música, — o problema se a cultura é uma conduta padronizada ou um estado da mente ou mesmo as duas coisas juntas, de alguma forma perde o sentido. O que se deve perguntar a respeito de uma piscadela burlesca ou de uma incursão fracassada aos carneiros não é qual o seu *status* ontológico. Representa o mesmo que pedras de um lado e sonhos do outro — são coisas deste mundo. O que devemos indagar é qual é a sua importância: o que está sendo transmitido com a sua ocorrência e através da sua agência, seja ela um ridículo ou um desafio, uma ironia ou uma zanga, um deboche ou um orgulho.

Isso pode parecer uma verdade óbvia, mas há inúmeras formas de obscurecê-la. Uma delas é imaginar que a cultura é uma realidade “superorgânica” autocontida, com forças e propósitos em si mesma, isto é, reificá-la. Outra é alegar que ela consiste no padrão bruto de acontecimentos comportamentais que de fato observamos ocorrer em uma ou outra comunidade identificável — isso significa reduzi-la. Todavia, embora essas duas confusões ainda existam, e sempre continuarão conosco, sem dúvida, a fonte principal de desordem teórica na antropologia contemporânea é uma opinião que se desenvolveu em reação a elas e que hoje é largamente difundida — a saber, “a cultura (está localizada) na mente e no coração dos homens”, para citar Ward Goodenough, talvez seu proponente mais famoso.

Chamada diversamente de etnociência, análise componencial ou antropologia cognitiva (hesitação terminológica que reflete uma incerteza profunda), essa escola de pensamento afirma que a cultura é composta de estruturas psicológicas por meio das quais os indivíduos ou grupos de indivíduos guiam seu comportamento. “A cultura de uma sociedade”, para citar novamente Goodenough, desta vez numa passagem que se tornou o *locus classicus* de todo o movimento, “consiste no que quer que seja que alguém tem de saber ou acreditar a fim de agir de uma forma aceita pelos seus membros.” A partir dessa visão do que é a cultura, segue-se outra visão, igualmente segura, do que seja descrevê-la — a elaboração de regras sistemáticas, um algoritmo etnográfico que, se seguido, tornaria possível operá-lo dessa maneira, passar por um nativo (deixando de lado a aparência física). Desta forma, um subjetivismo extremo é casado a um formalismo extremo, com o resultado já esperado: uma explosão de debates sobre se as análises particulares (que surgem sob a forma de taxonomias, paradigmas, tabelas, genealogias e outras inventivas) refletem o que os nativos pensam “realmente” ou se são apenas simulações inteligentes, equivalentes lógicos, mas substantivamente diferentes do que eles pensam.

Já que, num primeiro relance, essa abordagem pode parecer suficientemente próxima da que está sendo desenvolvida aqui para ser tomada por ela, é útil ser bem explícito quanto ao que as separa. Deixando de lado, por um momento, nossas piscadelas e carneiros, se tomamos, por exemplo, um quarteto de Beethoven como uma amostra de cultura, muito especial, mas suficientemente ilustrativa para estes propósitos, acredito que ninguém o identificaria com os seus arranjos musicais, com a habilidade e o conhecimento necessário

para tocá-lo, com a compreensão dele que têm seus instrumentistas ou ouvintes, nem, para levar em conta *en passant* os reducionistas e os reificadores, com uma execução particular do quarteto ou com alguma entidade misteriosa que transcende sua existência material. Talvez a expressão “ninguém” aqui utilizada seja demasiado forte, pois sempre há os incorrigíveis. Todavia, o fato de um quarteto de Beethoven ser uma estrutura tonal desenvolvida temporalmente, uma sequência coerente de sons modulados — em suma, uma música — e não o conhecimento ou a crença de qualquer pessoa em algo, inclusive como executá-la, é uma proposição com a qual, após refletir, concordará a maioria das pessoas.

Para tocar violino é necessário possuir certos hábitos, habilidades, conhecimento e talento, estar com disposição de tocar e (como piada) ter um violino. Mas tocar violino não é nem o hábito, a habilidade, o conhecimento e assim por diante, nem a disposição ou (a noção que os crentes na “cultura material” aparentemente seguem) o próprio violino. Para fazer um tratado comercial em Marrocos você tem de fazer certas coisas, de uma certa maneira (entre outras, enquanto canta em árabe Quranic, cortar a garganta de um cordeiro ante os membros masculinos adultos, não aleijados, de sua tribo reunidos) e possuir certas características psicológicas (entre outras, um desejo de coisas distantes). Mas um pacto comercial não é nem cortar a garganta nem o desejo, embora este seja bastante real, conforme descobriram sete parentes do nosso “xeque” Marmusha quando, numa ocasião anterior, foram por ele executados em seguida ao roubo de uma pele de carneiro esfarrapada e praticamente sem valor pertencente a Cohen.

A cultura é pública porque o significado o é. Você não pode piscar (ou caricaturar a piscadela) sem saber o que é considerado uma piscadela ou como contrair, fisicamente, suas pálpebras, e você não pode fazer uma incursão aos carneiros (ou imitá-la) sem saber o que é roubar um carneiro e como fazê-lo na prática. Mas tirar de tais verdades a conclusão de que saber como piscar é piscar e saber como roubar um carneiro é fazer uma incursão aos carneiros é revelar uma confusão tão grande como, assumindo as descrições superficiais por densas, identificar as piscadelas com contrações de pálpebras ou incursão aos carneiros com a caça aos animais lanígeros fora dos pastos. A falácia cognitivista — de que a cultura consiste (para citar um outro porta-voz do movimento, Stephen Tyler) “em fenômenos mentais que podem (ele quer dizer “poderiam”) ser analisados através de métodos formais similares aos da matemática e da lógica” — é tão destrutiva do uso efetivo do conceito como o são as falácias “behaviorista” e “idealista”, para as quais ele é uma correção mal concluída. Como seus erros são mais sofisticados e suas distorções mais sutis, talvez seja ainda mais do que isso.

O ataque generalizado às teorias de significado constitui, desde Husserl, chegando a Wittgenstein, parte tão integrante do pensamento moderno que não é necessário desenvolvê-lo aqui mais uma vez. O que é necessário é verificar se as notícias a respeito chegam à antropologia; e em particular esclarecer que dizer que a cultura consiste em estruturas de significado socialmente estabelecidas, nos termos das quais as pessoas fazem certas coisas como sinais de conspiração e se aliam ou percebem os insultos e respondem a eles, não é mais do que dizer que esse é um fenômeno psicológico, uma característica da mente, da personalidade, da estrutura cognitiva de alguém, ou o que quer que seja, ou dizer ainda o que é tantrismo, a genética, a forma progressiva do verbo, a classificação dos vinhos, a *Common Law* ou a noção de “uma praga condicional” (como Westermarck definiu o conceito do ‘*ar*’ em cujos termos Cohen apresentou sua queixa de danos). O que impede a nós, que crescemos piscando outras piscadelas ou cuidando de outros carneiros, de entender corretamente, num lugar como Marrocos, que o que pretendem as pessoas não é a ignorância sobre como atua a cognição (mas principalmente porque, presume-se, ela atua da mesma maneira que entre nós, e seria bem melhor se pudéssemos passar também sobre isso) como a falta de familiaridade com o universo imaginativo dentro do qual os seus atos são marcos determinados. Como já invocamos Wittgenstein, podemos muito bem transcrevê-lo:

Falamos... de algumas pessoas que são transparentes para nós. Todavia, é importante no tocante a essa observação que um ser humano possa ser um enigma completo para outro ser humano. Aprendemos isso quando chegamos a um país estranho, com tradições inteiramente estranhas e, o que é mais, mesmo que se tenha um domínio total do idioma do país. Nós não *compreendemos* o povo (e não por não compreender o que eles falam entre si). Não nos podemos situar entre eles.

IV

Situar-nos, um negócio enervante que só é bem-sucedido parcialmente, eis no que consiste a pesquisa etnográfica como experiência pessoal. Tentar formular a base na qual se imagina, sempre excessivamente, estar-se situado, eis no que consiste o texto antropológico como empreendimento científico. Não estamos procurando, pelo menos eu não estou, tornar-nos nativos (em qualquer caso, eis uma palavra comprometida) ou copiá-los. Somente os românticos ou os espiões podem achar isso bom. O que procuramos, no sentido mais amplo do termo, que compreende muito mais do que simplesmente falar, é conversar com eles, o que é muito mais difícil, e não apenas com estranhos, do que se reconhece habitualmente. “Se falar *por* alguém parece ser um processo misterioso”, observou Stanley Cavell, “isso pode ser devido ao fato de falar *a* alguém não parecer de maneira alguma misterioso.”

Visto sob esse ângulo, o objetivo da antropologia é o alargamento do universo do discurso humano. De fato, esse não é seu único objetivo — a instrução, a diversão, o conselho prático, o avanço moral e a descoberta da ordem natural no comportamento humano são outros, e a antropologia não é a única disciplina a persegui-los. No entanto, esse é um objetivo ao qual o conceito de cultura semiótico se adapta especialmente bem. Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível — isto é, descritos com densidade.

A famosa absorção antropológica com o exótico (para nós) — os cavaleiros berberes, os negociantes judeus, os legionários franceses — é, assim, praticamente um artifício para deslocar o senso de familiaridade embotador com o qual o mistério da nossa própria habilidade em relacioná-los compreensivelmente uns aos outros se esconde de nós. Procurar o comum em locais onde existem formas não usuais ressalta não, como se alega tantas vezes, a arbitrariedade do comportamento humano (não há nada especialmente arbitrário em tomar o roubo de carneiros como insolência no Marrocos), mas o grau no qual o seu significado varia de acordo com o padrão de vida através do qual ele é informado. Compreender a cultura de um povo expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade. (Quanto mais eu tento seguir o que fazem os marroquinos, mais lógicos e singulares eles me parecem.) Isso os torna acessíveis: colocá-los no quadro de suas próprias banalidades dissolve sua opacidade.

É essa manobra, a que se referem habitualmente, com uma casualidade excessiva, como “ver as coisas do ponto de vista de ator”, ou muito livrescamente como “a abordagem *verstehen*”, ou muito tecnicamente como “análise êmica”, que tantas vezes leva à noção de que a antropologia é uma variedade de leitura da mente a longa distância ou uma fantasia da ilha dos canibais e que, para alguém ansioso em navegar por sobre o naufrágio de uma dúzia de filosofias, deve ser executada com o máximo de cuidados. Nada mais necessário para compreender o que é a interpretação antropológica, e em que grau ela é uma interpretação,

do que a compreensão exata do que ela se propõe dizer — ou não se propõe — de que nossas formulações dos sistemas simbólicos de outros povos devem ser orientadas pelos atos.¹

Isso significa que as descrições das culturas berbere, judaica ou francesa devem ser calculadas em termos das construções que imaginamos que os berberes, os judeus ou os franceses colocam através da vida que levam, a fórmula que eles usam para definir o que lhes acontece. O que isso não significa é que tais descrições são elas mesmas berbere, judia ou francesa — isto é, parte da realidade que elas descrevem ostensivamente; elas são antropológicas — isto é, partem de um sistema em desenvolvimento de análise científica. Elas devem ser encaradas em termos das interpretações às quais pessoas de uma denominação particular submetem sua experiência, uma vez que isso é o que elas professam como descrições. São antropológicas porque, de fato, são os antropólogos que as professam. Normalmente, não é necessário ressaltar de forma tão laboriosa que o objeto de estudo é uma coisa e o estudo é uma outra. Está bastante claro que o mundo físico não é a física e que *A Skeleton Key to Finnegans Wake* não é o *Finnegans Wake*. Todavia, como no estudo da cultura a análise penetra no próprio corpo do objeto — isto é, *começamos com as nossas próprias interpretações do que pretendem nossos informantes, ou o que achamos que eles pretendem, e depois passamos a sistematizá-las* —, a linha entre cultura (marroquina) como um fato natural e cultura (marroquina) como entidade teórica tende a ser obscurecida. Isso ocorre ainda mais na medida em que a última é apresentada sob a forma de uma descrição do ator das concepções (marroquinas) de todas as coisas, desde a violência, a honra, a divindade e a justiça, até a tribo, a propriedade, a patronagem e a chefia.

Resumindo, os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um “nativo” faz a interpretação em primeira mão: é a *sua* cultura.)² Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são “algo construído”, “algo modelado” — o sentido original de *fictio* — não que sejam falsas, não fatuais ou apenas experimentos de pensamento. Construir descrições orientadas pelo ator dos envolvimento de um chefe berbere, um mercador judeu e um soldado francês uns com os outros no Marrocos de 1912 é claramente um ato de imaginação, não muito diferente da construção de descrições semelhantes de, digamos, os envolvimento de um médico francês de província, com a mulher frívola e adúltera e seu amante incapaz, na França do século XIX. Neste último caso, os atores são representados como hipotéticos e os acontecimentos como se não tivessem ocorrido, enquanto no primeiro caso eles são representados como verdadeiros, ou pelo menos como aparentemente verdadeiros. Essa não é uma diferença de pequena importância: é precisamente a que Madame Bovary teve dificuldade em apreender. Mas a importância não reside no fato de a história dela ter sido inventada enquanto a de Cohen foi apenas anotada. As condições de sua criação e o seu enfoque (para não falar da maneira e da qualidade) diferem, todavia uma é tanto uma *fictio* — “uma fabricação” — quanto a outra.

Nem sempre os antropólogos têm plena consciência desse fato: que embora a cultura exista no posto comercial, no forte da colina ou no pastoreio de carneiros, a antropologia existe no livro, no artigo, na conferência, na exposição do museu ou, como ocorre hoje, nos filmes. Convencer-se disso é compreender que a

¹Não apenas outros povos: a antropologia *pode* ser treinada no exame da cultura da qual ela própria é parte — e o é de maneira crescente. Esse é um fato de profunda importância, mas, como dá origem a alguns problemas especiais de ordem secundária e um tanto complicados, deixá-lo-ei à parte no momento.

²O problema da ordem, novamente, é complexo. Trabalhos antropológicos baseados em outras obras antropológicas (Lévi-Strauss, por exemplo) podem ser até de quarta mão ou mais, e mesmo os informantes frequentemente, até mesmo habitualmente, fazem interpretações de segunda mão — o que passou a ser conhecido como “modelos nativos”. Nas culturas mais adiantadas, nas quais a interpretação “nativa” pode alcançar níveis mais elevados — com referência ao Maghreb, temos de pensar apenas em Ibn Khaldun; quanto aos Estados Unidos, em Margaret Mead — esses temas se tornam, na verdade, muito intrincados.

linha entre o modo de representação e o conteúdo substantivo é tão intracável na análise cultural como é na pintura. E este fato, por sua vez, parece ameaçar o *status* objetivo do conhecimento antropológico, sugerindo que sua fonte não é a realidade social, mas um artifício erudito.

Essa ameaça existe, na verdade, mas ela é superficial. A exigência de atenção de um relatório etnográfico não repousa tanto na capacidade do autor em captar os fatos primitivos em lugares distantes e levá-los para casa como uma máscara ou um entalho, mas no grau em que ele é capaz de esclarecer o que ocorre em tais lugares, para reduzir a perplexidade — que tipos de homens são esses? — a que naturalmente dão origem os atos não familiares que surgem de ambientes desconhecidos. Isso naturalmente levanta alguns problemas sérios de verificação — ou, se “verificação” é uma palavra muito forte para uma ciência tão *soft** (por mim eu preferiria “avaliação”) — de que maneira diferenciar um relato melhor de um pior. Todavia, essa é também a sua melhor virtude. Se a etnografia é uma descrição densa e os etnógrafos são aqueles que fazem a descrição, então a questão determinante para qualquer exemplo dado, seja um diário de campo sarcástico ou uma monografia alentada, do tipo Malinowski, é se ela separa as piscadelas dos tiques nervosos e as piscadelas verdadeiras das imitadas. Não precisamos medir a irrefutabilidade de nossas explicações contra um corpo de documentação não interpretada, descrições radicalmente superficiais, mas contra o poder da imaginação científica que nos leva ao contato com as vidas dos estranhos. Conforme disse Thoreau, não vale a pena correr o mundo para contar os gatos de Zanzibar.

V

Ora, essa proposição, de que não é do nosso interesse retirar do comportamento humano justamente as propriedades que nos interessam antes de começar a examiná-lo, tem sido, por vezes, dimensionada numa grande alegação: a saber, de que uma vez que são apenas essas propriedades que nos interessam, não precisamos nos preocupar com o comportamento, a não ser superficialmente. A cultura é tratada de modo mais efetivo, prossegue o argumento, puramente como sistema simbólico (a expressão-chave é, “em seus próprios termos”), pelo isolamento dos seus elementos, especificando as relações internas entre esses elementos e passando então a caracterizar todo o sistema de uma forma geral — de acordo com os símbolos básicos em torno dos quais ela é organizada, as estruturas subordinadas das quais é uma expressão superficial, ou os princípios ideológicos nos quais ela se baseia. Embora se trate já de uma melhoria acentuada em relação às noções de “comportamento aprendido” e “fenômeno mental” do que é a cultura e fonte de algumas das ideias teóricas mais poderosas da antropologia contemporânea, essa abordagem hermética das coisas parece-me correr o perigo de fechar (e de ser superada cada vez mais por ela) a análise cultural longe do seu objetivo correto, a lógica informal da vida real. Há pouca vantagem em se extrair um conceito dos defeitos do psicologismo apenas para mergulhá-lo, imediatamente, nos do esquematismo.

Deve atentar-se para o comportamento, e com exatidão, pois é através do fluxo do comportamento — ou, mais precisamente, da ação social — que as formas culturais encontram articulação. Elas encontram-na também, certamente, em várias espécies de artefatos e vários estados de consciência. Todavia, nestes casos o significado emerge do papel que desempenham (Wittgenstein diria seu “uso”) no padrão de vida decorrente,

*No original, *soft science*, em oposição às *hard sciences*, de base matemática, consideradas mais exatas.

não de quaisquer relações intrínsecas que mantenham umas com as outras. É o que Cohen, o “xeque” e o “Capitão Dumari” estavam fazendo quando tropeçavam nos objetivos uns dos outros — fazendo o comércio, defendendo a honra, estabelecendo a dominação — que criou nesse drama pastoral, e é “sobre” isso que o drama surgiu, portanto. Quaisquer que sejam, ou onde quer que estejam esses sistemas de símbolos “em seus próprios termos”, ganhamos acesso empírico a eles inspecionando os acontecimentos e não arrumando entidades abstratas em padrões unificados.

Outra implicação é que a coerência não pode ser o principal teste de validade de uma descrição cultural. Os sistemas culturais têm de ter um grau mínimo de coerência, do contrário não os chamaríamos sistemas, e através da observação vemos que normalmente eles têm muito mais do que isso. Mas não há nada tão coerente como a ilusão de um paranoico ou a estória de um trapaceiro. A força de nossas interpretações não pode repousar, como acontece hoje em dia com tanta frequência, na rigidez com que elas se mantêm ou na segurança com que são argumentadas. Creio que nada contribuiu mais para desacreditar a análise cultural do que a construção de representações impecáveis de ordem formal, em cuja existência verdadeira praticamente ninguém pode acreditar.

Se a interpretação antropológica está construindo uma leitura do que acontece, então divorciá-la do que acontece — do que, nessa ocasião ou naquele lugar, pessoas específicas dizem, o que elas fazem, o que é feito a elas, a partir de todo o vasto negócio do mundo — é divorciá-la das suas aplicações e torná-la vazia. Uma boa interpretação de qualquer coisa — um poema, uma pessoa, uma estória, um ritual, uma instituição, uma sociedade — leva-nos ao cerne do que nos propomos interpretar. Quando isso não ocorre e nos conduz, ao contrário, a outra coisa — a uma admiração da sua própria elegância, da inteligência do seu autor ou das belezas da ordem euclidiana —, isso pode ter encantos intrínsecos, mas é algo muito diferente do que a tarefa que temos — exige descobrir o que significa toda a trama com os carneiros.

A trama com os carneiros — a tapeação do roubo, a transferência reparadora, o confisco político deles — é (ou foi) essencialmente um discurso social, mesmo que tenha sido feito, como sugeri anteriormente, em diversos idiomas e tanto em ação como em palavras.

Ao reclamar o seu ‘*ar*’, Cohen invocou o pacto comercial; reconhecendo a alegação, o xeque desafiou a tribo dos ofensores; aceitando a responsabilidade, a tribo dos ofensores pagou a indenização; ansioso por demonstrar tanto aos xeques como aos negociantes quem estava no poder, o francês mostrou a mão dominadora. Como em qualquer discurso, o código não determina a conduta, e o que foi dito não precisava sê-lo, na verdade. Dada a sua ilegitimidade aos olhos do Protetorado, Cohen não precisava ser escolhido para pressionar sua queixa. Por motivos semelhantes, o xeque poderia tê-la recusado. A tribo dos ofensores, ainda resistentes à autoridade francesa, poderia considerar a incursão como “verdadeira” e lutar em vez de negociar. Os franceses, se fossem mais *habiles* e menos *durs* (como ocorreu de fato, mais tarde, sob a tutela senhorial do Marechal Lyautey), poderiam permitir a Cohen conservar seus carneiros, concordando — como dizemos — com a continuação do padrão de comércio e suas limitações à autoridade deles. E há ainda outras possibilidades: os Marmushas podiam ver a atuação dos franceses como um insulto muito grande, e entrar em dissidência entre eles; os franceses poderiam tentar não apenas apertar Cohen, mas impor medidas mais drásticas ao próprio xeque; e Cohen poderia ter concluído que entre os renegados berberes e os soldados “Beau Geste” não valia mais a pena fazer negócio na região montanhosa do Atlas, e retirar-se para o recinto da cidade, melhor governada. Aliás, foi mais ou menos o que aconteceu, um pouco mais tarde, quando o Protetorado avançou para uma soberania genuína. Entretanto, o ponto aqui não é descrever o que aconteceu ou não no Marrocos. (A partir desse simples incidente, pode chegar-se a complexidades enormes de experiência social.) Isso é apenas para demonstrar em que consiste um tipo de interpretação antropológica: traçar a curva de um discurso social; fixá-lo numa forma inspecionável.

O etnógrafo “inscreve” o discurso social: *ele o anota*.³ Ao fazê-lo, ele o transforma de acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente. O xeque já está morto há muito tempo, assassinado no processo de “pacificação” como o chamaram os franceses: o “Capitão Dumari”, seu pacificador, mora no Sul da França, aposentado juntamente com suas lembranças; e Cohen foi no ano passado para “casa”, para Israel, em parte como refugiado, em parte como peregrino e em parte como patriarca moribundo. Todavia, no meu sentido amplo, o que eles “disseram” uns aos outros, há sessenta anos, nos planaltos do Atlas — embora longe da perfeição — está conservado para estudo. Paul Ricoeur, de quem foi emprestada e um tanto distorcida toda a ideia da inscrição da ação, pergunta: “O que a escrita fixa?”

Não o acontecimento de falar, mas o que foi “dito”, onde compreendemos, pelo que foi “dito” no falar, essa exteriorização intencional constitutiva do objetivo do discurso graças ao qual o *sagen* — o dito — torna-se *Aus-sage* — a enunciação, o enunciado. Resumindo, o que escrevemos é o *noema* (“pensamento”, “conteúdo”, “substância”) do falar. É o significado do acontecimento de falar, não o acontecimento como acontecimento.

Isso não está muito bem “dito” — se os filósofos de Oxford recorrem a historietas, os fenomenológicos empregam frases longas. De qualquer forma, isso nos leva a uma resposta mais precisa à nossa indagação: “O que faz o etnógrafo?” — ele escreve. Isso também pode parecer uma descoberta um tanto surpreendente e talvez até implausível para quem está familiarizado com a “literatura” corrente. Entretanto, como a resposta padrão à nossa questão tem sido “ele observa, ele registra, ele analisa” — uma espécie de concepção de *veni, vidi, vinci* do assunto — ela pode ter consequências bem mais profundas do que na aparência, sendo que talvez a menor delas, a de distinguir essas três fases da busca de conhecimento, pode não ser normalmente possível, na verdade, e de fato, como “operações” autônomas elas podem nem sequer existir.

A situação é ainda mais delicada porque, como já foi observado, o que inscrevemos (ou tentamos fazê-lo) não é o discurso social bruto ao qual não somos atores, não temos acesso direto a não ser marginalmente, ou muito especialmente, mas apenas àquela pequena parte dele que os nossos informantes nos podem levar a compreender.⁴ Isso não é tão fatal como soa, pois, na verdade, nem todos os cretenses são mentirosos, e não é necessário conhecer tudo para poder entender uma coisa. Todavia, isso torna a visão da análise antropológica como manipulação conceptual dos fatos descobertos, uma reconstrução lógica de uma simples realidade, parecer um tanto incompleta. Apresentar cristais simétricos de significado, purificados da complexidade material nos quais foram localizados, e depois atribuir sua existência a princípios de ordem autógenos, atributos universais da mente humana ou vastos, *a priori*, *Weltanschauungen*, é pretender uma ciência que não existe e imaginar uma realidade que não pode ser encontrada. A análise cultural é (ou deveria ser) uma adivinhação dos significados, uma avaliação das conjecturas, um traçar de conclusões explanatórias a partir das melhores conjecturas e não a descoberta do Continente dos Significados e o mapeamento da sua paisagem incorpórea.

³Ou mais uma vez, mais exatamente, “inscreve”. Aliás, a maior parte da etnografia é encontrada em livros e artigos, em vez de filmes, discos, exposições de museus, etc. Mesmo neles há, certamente, fotografias, desenhos, diagramas, tabelas e assim por diante. Tem feito falta à antropologia uma autoconsciência sobre modos de representação (para não falar de experimentos com elas).

⁴Na medida em que reforçou o impulso do antropólogo em engajar-se com seus informantes como pessoas ao invés de objetos, a noção de “observação participante” foi uma noção valiosa. Todavia, ela se transforma na fonte mais poderosa de má fé quando leva o antropólogo a bloquear da sua visão a natureza muito especial, culturalmente enquadrada, do seu próprio papel e imaginar-se algo mais do que um interessado (nos dois sentidos da palavra) temporário.

VI

Assim, há três características da descrição etnográfica: ela é interpretativa; o que ela interpreta é o fluxo do discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o “dito” num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis. O *kula* desapareceu ou foi alterado, mas, de qualquer forma, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* continuam a existir. Há ainda, em aditamento, uma quarta característica de tal descrição, pelo menos como eu a pratico: ela é microscópica.

Isso não significa que não haja interpretações antropológicas em grande escala, de sociedades inteiras, civilizações, acontecimentos mundiais e assim por diante. Aliás, é justamente essa extensão de nossas análises a contextos mais amplos que, juntamente com suas implicações teóricas, as recomenda à atenção geral e justifica nosso empenho em construí-las. Ninguém se preocupa mais, nem mesmo Cohen (bem... pode ser que ele), com os carneiros como tal. A história pode ter seus pontos críticos discretos, “muito barulho por nada”, e certamente essa pequena comédia não foi um deles.

É para dizer, simplesmente, que o antropólogo aborda caracteristicamente tais interpretações mais amplas e análises mais abstratas a partir de um conhecimento muito extensivo de assuntos extremamente pequenos. Ele confronta as mesmas grandes realidades que os outros — historiadores, economistas, cientistas políticos, sociólogos — enfrentam em conjunturas mais decisivas: Poder, Mudança, Fé, Opressão, Trabalho, Paixão, Autoridade, Beleza, Violência, Amor, Prestígio. Mas ele as confronta em contextos muito obscuros — lugares como Marmusha e vidas como as de Cohen — para retirar deles as maiúsculas. Essas constâncias demasiado humanas, “essas palavras altissonantes que assustam a todos”, assumem uma forma doméstica em tais contextos caseiros. Mas essa é justamente a vantagem; já existem suficientes profundidades no mundo.

Entretanto, o problema de como retirar de uma coleção de miniaturas etnográficas a respeito da nossa estória de carneiros — um conjunto de observações e anedotas — uma ampla paisagem cultural da nação, da época, do continente ou da civilização, não se faz facilmente passando por cima com vagas alusões às virtudes do concreto e da mente comum. Para uma ciência nascida em tribos indígenas, ilhas do Pacífico e linhagens africanas, e subseqüentemente apropriada a grandes ambições, isso tornou-se um importante problema metodológico, na maior parte das vezes muito mal manuseado. Os modelos que os próprios antropólogos elaboraram para justificar a mudança de verdades locais para visões gerais têm sido, de fato, tão responsáveis em minar o esforço como qualquer coisa que seus críticos — sociólogos obcecados com tamanhos de amostragem, psicólogos com medidas ou economistas com outras medidas — foram capazes de inventar contra eles.

Desses, os dois principais foram: o modelo “microcósmico” Jonesville-é-os Estados Unidos; e o modelo “experimento natural” a Ilha de Páscoa-é-um-caso-de-teste. Ou o paraíso num grão de areia ou os pontos mais afastados da possibilidade.

A falácia Jonesville-é-a-América em ponto pequeno (ou a América-é-Jonesville em ponto grande) é tão óbvia que a única coisa que exige explicação é como as pessoas conseguiram acreditar nisso e levar outros a acreditarem também. A noção de que se pode encontrar a essência de sociedades nacionais, civilizações, grandes religiões ou o que quer que seja, resumida e simplificada nas assim chamadas pequenas cidades e aldeias “típicas” é um absurdo visível. O que se encontra em pequenas cidades e vilas é (por sinal) a vida de pequenas cidades e vilas. Se os estudos localizados, microscópicos, fossem realmente dependentes de

tais premissas para sua maior relevância — se pudessem capturar o mundo amplo no pequeno — eles não teriam qualquer relevância.

Todavia, isso não ocorre realmente. O *locus* do estudo não é o objeto do estudo. Os antropólogos não estudam as aldeias (tribos, cidades, vizinhanças...), eles estudam *nas* aldeias. Você pode estudar diferentes coisas em diferentes locais, e algumas coisas — por exemplo, o que a dominação colonial faz às estruturas estabelecidas de expectativa moral — podem ser melhor estudadas em localidades isoladas. Isso não faz do lugar o que você está estudando. Nas remotas províncias do Marrocos e da Indonésia eu lutei com as mesmas questões com que outros cientistas sociais lutaram em lugares mais centrais — por exemplo, por que as alegações mais insistentes dos homens em favor de humanidade são feitas em termos de orgulho grupal? — e chegamos quase que à mesma conclusão. Pode acrescentar-se uma dimensão — especialmente necessária no atual clima de levante-se-e-resolva da ciência social —, mas isso é tudo. Se você tiver de discorrer sobre a exploração das massas, há um certo valor em ter visto um meeiro javanês revolvendo a terra durante um temporal tropical ou um alfaiate marroquino bordando *kaftans* à luz de uma lâmpada de 20 watts. Mas a noção que isso lhe dá (e que o coloca numa situação moral vantajosa, de onde você pode olhar para os menos privilegiados eticamente) é no seu todo uma ideia que somente alguém que ficou muito tempo no mato pode ter, possivelmente.

A noção de “laboratório natural” tem sido igualmente perniciosa, não apenas porque a analogia é falsa — que espécie de laboratório é esse onde *nenhum* dos parâmetros é manipulável? —, mas porque ela leva à noção de que os dados obtidos com os estudos etnográficos são mais puros, ou mais fundamentais, ou mais sólidos, ou menos condicionados (a palavra favorita é “elementar”) do que aqueles conseguidos através de outras espécies de pesquisa social. A grande variação natural de formas culturais é, sem dúvida, não apenas o grande (e desperdiçado) recurso da antropologia, mas o terreno do seu mais profundo dilema teórico: de que maneira tal variação pode enquadrar-se com a unidade biológica da espécie humana? Mas não se trata, mesmo metaforicamente, de uma variação experimental, uma vez que o contexto na qual ela ocorre varia simultaneamente com ela e não é possível (embora haja aqueles que tentam) isolar os *y*'s dos *x*'s para escrever a função adequada.

Os famosos estudos que se propuseram mostrar que o complexo de Édipo funcionava ao contrário nas ilhas Trobriand, que os papéis do sexo estavam invertidos em Tchambuli e que faltava agressividade aos índios Pueblo (é característico que todos eles eram negativos — “mas não no Sul”), qualquer que seja a sua validade empírica, são hipóteses não “testadas e aprovadas cientificamente”. São interpretações, ou interpretações errôneas, como tantas outras, a que chegamos da mesma maneira que tantos outros, e tão inerentemente inconclusivas como tantas outras, e a tentativa de investi-las da autoridade da experimentação física não passa de uma prestidigitação metodológica. Os achados etnográficos não são privilegiados, apenas particulares: um outro país do qual se ouve falar. Vê-los como qualquer coisa mais (*ou qualquer coisa menos*) do que isso distorce a ambos e às suas implicações para a teoria social, muito mais profundas que o simples primitivismo.

Um outro país do qual se ouviu falar: o motivo por que essas descrições alongadas sobre distantes incursões aos carneiros têm uma relevância geral (e um etnógrafo realmente bom chegaria a ponto de dizer que espécie de carneiros eram) está no fato de fornecerem à mente sociológica material suficiente para alimentar. O que é importante nos achados do antropólogo é sua especificidade complexa, sua circunstancialidade. É justamente com essa espécie de material produzido por um trabalho de campo quase obsessivo de peneiramento, a longo prazo, principalmente (embora não exclusivamente) qualitativo, altamente participante e realizado em contextos confinados, que os megaconceitos com os quais se aflige a ciência social contemporânea — legitimidade, modernização, integração, conflito, carisma, estrutura... significado — podem adquirir toda a

espécie de atualidade sensível que possibilita pensar não apenas realista e concretamente *sobre* eles, mas, o que é mais importante, criativa e imaginativamente *com* eles.

O problema metodológico que a natureza microscópica da etnografia apresenta é tanto real como crítico. Mas ele não será resolvido observando uma localidade remota como o mundo numa chávena ou como o equivalente sociólogo de uma câmara de nuvens. Deverá ser solucionado — ou tentar sê-lo de qualquer maneira — através da compreensão de que as ações sociais são comentários a respeito de mais do que elas mesmas; de que, de onde vem uma interpretação não determina para onde ela poderá ser impelida a ir. Fatos pequenos podem relacionar-se a grandes temas, as piscadelas à epistemologia, ou incursões aos carneiros à revolução, por que eles são levados a isso.

VII

O que nos leva, finalmente, à teoria. O pecado obstruidor das abordagens interpretativas de qualquer coisa — literatura, sonhos, sintomas, culturas — é que elas tendem a resistir, ou lhes é permitido resistir, à articulação conceptual e, assim, escapar a modos de avaliação sistemáticos. Ou você apreende uma interpretação ou não, vê o ponto fundamental dela ou não, aceita-a ou não. Aprisionada na imediação de seu próprio detalhe, ela é apresentada como autovalidante ou, o que é pior, como validada pelas sensibilidades supostamente desenvolvidas da pessoa que a apresenta; qualquer tentativa de ver o que ela é em termos diferentes do seu próprio é vista como um travesti — como etnocêntrico, o termo mais severo do antropológico para o abuso moral.

É claro que isso não serve para um campo de estudo que, embora timidamente (embora eu não seja tímido quanto ao assunto, em absoluto), afirma-se como ciência. Não há razão alguma para que seja menos formidável a estrutura conceptual de uma interpretação cultural e, assim, menos suscetível a cânones explícitos de aprovação do que, digamos, uma observação biológica ou um experimento físico — nenhuma razão, exceto que os termos nos quais tais formulações podem ser apresentadas são, se não totalmente inexistentes, muito próximos disso. Estamos reduzidos a insinuar teorias porque falta-nos o poder de expressá-las.

Ao mesmo tempo, deve admitir-se que há uma série de características de interpretação cultural que tornam ainda mais difícil o seu desenvolvimento teórico. A primeira é a necessidade de a teoria conservar-se mais próxima do terreno do que parece ser o caso em ciências mais capazes de se abandonarem a uma abstração imaginativa. Somente pequenos voos de raciocínio tendem a ser efetivos em antropologia; voos mais longos tendem a se perder em sonhos lógicos, em embrutecimentos acadêmicos com simetria formal. O ponto global da abordagem semiótica da cultura é, como já disse, auxiliar-nos a ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem os nossos sujeitos, de forma a podermos, num sentido um tanto mais amplo, conversar com eles. A tensão entre o obstáculo dessa necessidade de penetrar num universo não familiar de ação simbólica e as exigências do avanço técnico na teoria da cultura, entre a necessidade de apreender e a necessidade de analisar, é, em consequência, tanto necessariamente grande como basicamente irremovível. Com efeito, quanto mais longe vai o desenvolvimento teórico, mais profunda se torna a tensão. Essa é a primeira condição para a teoria cultural: não é seu próprio dono. Como não se pode desligar das imediações que a descrição minuciosa apresenta, sua liberdade de modelar-se em termos de uma lógica interna é muito limitada. Qualquer generalidade que consegue alcançar surge da delicadeza de suas distinções, não da amplitude das suas abstrações.

A partir daí, segue-se uma peculiaridade no caminho: como simples tema de fato empírico, nosso conhecimento da cultura... culturas... uma cultura... cresce aos arrancos. Em vez de seguir uma curva ascendente de achados cumulativos, a análise cultural separa-se numa sequência desconexa e, no entanto, coerente de incursões cada vez mais audaciosas. Os estudos constroem-se sobre outros estudos, não no sentido de que retomam onde outros deixaram, mas no sentido de que, melhor informados e melhor conceptualizados, eles mergulham mais profundamente nas mesmas coisas. Cada análise cultural séria começa com um desvio inicial e termina onde consegue chegar antes de exaurir seu impulso intelectual. Fatos anteriormente descobertos são mobilizados, conceitos anteriormente desenvolvidos são usados, hipóteses formuladas anteriormente são testadas, entretanto o movimento não parte de teoremas já comprovados para outros recém-provados, ele parte de tateio desajeitado pela compreensão mais elementar para uma alegação comprovada de que alguém a alcançou e a superou. Um estudo é um avanço quando é mais incisivo — o que quer que isto signifique — do que aqueles que o precederam; mas ele se conserva menos nos ombros do que corre lado a lado, desafiado e desafiando.

É por essa razão, entre outras, que o ensaio, seja de trinta páginas ou trezentas, parece o gênero natural no qual apresentar as interpretações culturais e as teorias que as sustentam e porque, se alguém procura tratados sistemáticos na área, logo se desaponta, principalmente se encontra algum. Mesmo artigos de inventário são raros aqui e, de qualquer forma, apenas de interesse bibliográfico. As principais contribuições teóricas não estão apenas nos estudos específicos — o que é verdade em praticamente qualquer área —, mas é muito difícil abstraí-las desses estudos e integrá-las em qualquer coisa que se poderia chamar “teoria cultural” como tal. As formulações teóricas pairam tão baixo sobre as interpretações que governam que não fazem muito sentido ou têm muito interesse fora delas. Isso acontece não porque não são gerais (se não são gerais, não são teóricas), mas porque, afirmadas independentemente de suas aplicações, elas parecem comuns ou vazias. Pode-se, e isso é de fato como a área progride conceitualmente, assumir uma linha de ataque teórico desenvolvida em ligação com um exercício de interpretação etnográfica e utilizá-la em outro, levando-a adiante a uma precisão maior e maior relevância, mas não se pode escrever uma “Teoria Geral de Interpretação Cultural” ou se pode, de fato, mas parece haver pouca vantagem nisso, pois aqui a tarefa essencial da construção teórica não é codificar regularidades abstratas, mas tornar possíveis descrições minuciosas; não generalizar através dos casos, mas generalizar dentro deles.

Generalizar dentro dos casos é chamado habitualmente, pelo menos em medicina e em psicologia profunda, uma inferência clínica. Em vez de começar com um conjunto de observações e tentar subordiná-las a uma lei ordenadora, essa inferência começa com um conjunto de significantes (presumíveis) e tenta enquadrá-los de forma inteligível. As medidas são calculadas para as previsões teóricas, mas os sintomas (mesmo quando mensurados) são escrutinados em busca de peculiaridades teóricas — isto é, eles são diagnosticados. No estudo da cultura, os significantes não são sintomas ou conjuntos de sintomas, mas atos simbólicos ou conjuntos de atos simbólicos e o objetivo não é a terapia, mas a análise do discurso social. Mas a maneira pela qual a teoria é usada — investigar a importância não aparente das coisas — é a mesma.

Somos levados, assim, à segunda condição da teoria cultural: ela não é, pelo menos no sentido estrito do termo, profética. O diagnosticador não prediz o sarampo; ele decide que alguém o tem ou, no máximo, *antecipa* que alguém pode tê-lo em breve. Mas essa limitação, que é bem real, tem sido habitualmente mal compreendida e, ao mesmo tempo, exagerada, uma vez que foi assumida como significando que a interpretação cultural é apenas *post facto*: que, como o camponês na antiga história, primeiro fazemos os buracos na cerca e depois pintamos os olhos do touro em torno deles. É difícil negar que existe muito disso em torno de nós, às vezes em lugares importantes. Todavia, deve negar-se que seja esse o resultado inevitável de uma abordagem clínica ao uso da teoria.

É verdade que no estilo clínico da formulação teórica a conceptualização é dirigida para a tarefa de gerar interpretações de assuntos já sob controle, não para projetar resultados de manipulações experimentais ou para deduzir estados futuros de um sistema determinado. Todavia, isso não significa que a teoria tenha apenas de se ajustar a realidades passadas (ou, mais cautelosamente, a gerar interpretações convincentes); ela tem de sobreviver — sobreviver intelectualmente — às realidades que estão por vir. Embora formulemos nossa interpretação de uma série de piscadelas ou um caso de incursão aos carneiros após a sua ocorrência, às vezes muito tempo depois, o arcabouço teórico em termos dos quais é feita tal interpretação deve ser capaz de continuar a render interpretações defensáveis à medida que surgem novos fenômenos sociais. Apesar de se iniciar qualquer esforço para uma descrição minuciosa, além do óbvio e do superficial, a partir de um estado de confusão geral a respeito do que, diabo, está acontecendo — tentando colocar os pés no chão — ninguém começa (ou não deveria) intelectualmente vazio. As ideias teóricas não aparecem inteiramente novas a cada estudo; como já disse, elas são adotadas de outros estudos relacionados e, refinadas durante o processo, aplicadas a novos problemas interpretativos. Se deixarem de ser úteis com referência a tais problemas, deixam também de ser usadas e são mais ou menos abandonadas. Se continuam a ser úteis, dando à luz novas compreensões, são posteriormente elaboradas e continuam a ser usadas.⁵

Tal visão de como a teoria funciona numa ciência interpretativa sugere que a diferença, relativa em qualquer caso, que surge nas ciências experimentais ou observacionais entre “descrição” e “explicação” aqui aparece como sendo, de forma ainda mais relativa, entre “inscrição” (“descrição densa”) e “especificação” (“diagnose”) — entre anotar o significado que as ações sociais particulares têm para os atores cujas ações elas são e afirmar, tão explicitamente quanto nos for possível, o que o conhecimento assim atingido demonstra sobre a sociedade na qual é encontrado e, além disso, sobre a vida social como tal. Nossa dupla tarefa é descobrir as estruturas conceptuais que informam os atos dos nossos sujeitos, o “dito” no discurso social, e construir um sistema de análise em cujos termos o que é genérico a essas estruturas, o que pertence a elas porque são o que são, se destacam contra outros determinantes do comportamento humano. Em etnografia, o dever da teoria é fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo — isto é, sobre o papel da cultura na vida humana.

À parte alguns detalhes de orientação, ligados a assuntos mais de apoio, é dessa maneira que a teoria funciona nos ensaios aqui colecionados. Um repertório de conceitos muito gerais, feitos-na-academia e sistemas de conceitos — “integração”, “racionalização”, “símbolo”, “ideologia”, “*ethos*”, “revolução”, “identidade”, “metáfora”, “estrutura”, “ritual”, “visão do mundo”, “ator”, “função”, “sagrado” e, naturalmente, a própria “cultura” — se entrelaçam no corpo da etnografia de descrição minuciosa na esperança de tornar cientificamente eloquentes as simples ocorrências.⁶ O objetivo é tirar grandes conclusões a partir de fatos

⁵Admito que isso parece uma idealização. Como as teorias raramente são decisivamente desaprovadas no uso clínico, tornando-se apenas crescentemente canhestras, improdutivas, deslocadas ou vazias, muitas vezes elas persistem depois que todos perdem o interesse nelas, exceto um punhado de pessoas (embora *estas* sejam sempre muito passionais). Com efeito, no que concerne à antropologia, é quase sempre um problema maior conseguir ideias já exauridas na literatura do que conseguir nela ideias produtivas e, desta forma, grande parte da discussão teórica é mais crítica do que construtiva, mais do que se poderia desejar, e carreiras inteiras se têm devotado a apressar a morte de noções moribundas. À medida que o campo avança, seria de esperar que essa espécie de controle intelectual de ervas daninhas se tornasse uma parte menos proeminente de nossas atividades. Todavia, no momento, continua sendo verdade que as antigas teorias tendem menos a morrer do que ir para segundas edições.

⁶O grosso dos capítulos seguintes refere-se à Indonésia e não ao Marrocos, pois eu havia justamente começado a examinar meu material sobre a África do Norte recolhido mais recentemente, em sua maioria. O trabalho de campo na Indonésia foi levado a efeito em 1952-1954, 1957-1958 e 1971; no Marrocos, foi feito em 1964, 1965-1966, 1968-1969 e 1972.

pequenos, mas densamente entrelaçados; apoiar amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva empenhando-as exatamente em especificações complexas.

Assim, não é apenas a interpretação que refaz todo o caminho até o nível observacional imediato: o mesmo acontece com a teoria da qual depende conceptualmente tal interpretação. Meu interesse na estória de Cohen, como o de Ryle nas piscadelas, surgiu na verdade de algumas noções muito gerais. O modelo da “confusão de línguas” — a visão de que o conflito social não é algo que acontece quando, a partir da fraqueza, da indefinição, da obsolescência ou da negligência, as formas culturais cessam de funcionar, mas, ao contrário, algo que acontece quando, como as piscadelas imitadas, tais formas são pressionadas por situações não usuais ou intenções não habituais de operar de formas não usuais — não é uma ideia que me surgiu com a estória de Cohen. Foi uma ideia que adaptei a ela, instruído por colegas, estudantes e predecessores.

Esse “recado numa garrafa”, de aspecto tão inocente, é mais do que um retrato das estruturas de significado dos negociantes judeus, dos guerreiros berberes e dos procônsules franceses, ou mesmo da sua interferência mútua. É um argumento no sentido de que remodelar o padrão das relações sociais é reordenar as coordenadas do mundo experimentado. As formas da sociedade são a substância da cultura.

VIII

Há uma estória indiana — pelo menos eu a ouvi como indiana — sobre um inglês a quem contaram que o mundo repousava sobre uma plataforma apoiada nas costas de um elefante, o qual, por sua vez, apoiava-se nas costas de uma tartaruga, e que indagou (talvez ele fosse um etnógrafo; é a forma como eles se comportam), e onde se apoia a tartaruga? Em outra tartaruga. E essa tartaruga? “Ah, “Sahib; depois dessa são só tartarugas até o fim.”

De fato, essa é a situação das coisas. Não sei até quando seria proveitoso meditar sobre o encontro de Cohen, do xeque e de “Dumari” (talvez o período já tenha sido excedido), mas sei que, por mais que tenha feito, não cheguei nem perto do fundo da questão. Aliás, não cheguei próximo do fundo de qualquer questão sobre a qual tenha escrito, tanto nos ensaios abaixo como em qualquer outro local. A análise cultural é intrinsecamente incompleta e, o que é pior, quanto mais profunda, menos completa. É uma ciência estranha, cujas afirmativas mais marcantes são as que têm a base mais trêmula, na qual chegar a qualquer lugar com um assunto enfocado é intensificar a suspeita, a sua própria e a dos outros, de que você não o está encarando de maneira correta. Mas essa é que é a vida do etnógrafo, além de perseguir pessoas sutis com questões obtusas.

Há uma série de caminhos para fugir a isso — transformar a cultura em folclore e colecioná-lo, transformá-la em traços e contá-los, transformá-la em instituições e classificá-las, transformá-la em estruturas e brincar com elas. Todavia, isso *são* fugas. O fato é que comprometer-se com um conceito semiótico de cultura e uma abordagem interpretativa do seu estudo é comprometer-se com uma visão da afirmativa etnográfica como “essencialmente contestável”, tomando emprestada a hoje famosa expressão de W. B. Gallie. A antropologia, ou pelo menos a antropologia interpretativa, é uma ciência cujo progresso é marcado menos por uma perfeição de consenso do que por um refinamento de debate. O que leva a melhor é a precisão com que nos irritamos uns aos outros.

Isso é muito difícil de constatar quando a atenção de alguém é monopolizada por apenas uma das partes do argumento. Os monólogos têm pouco valor aqui, pois não há conclusões a serem apresentadas; há apenas

uma discussão a ser sustentada. Aliás, se os ensaios aqui reunidos têm alguma importância, é menos pelo que dizem do que pelo que testemunham: um enorme aumento no interesse, não só na antropologia como nos estudos sociais em geral, no papel das formas simbólicas na vida humana. Isso significa que aquela pseudoentidade impalpável e mal definida, que mais de uma vez nos contentamos em deixar a cargo dos filósofos e críticos literários remexer, voltou ao cerne da nossa disciplina. Até mesmo os marxistas citam agora Cassirer, e até os positivistas citam Kenneth Burke.

Em meio a tudo isso, minha própria posição tem sido tentar resistir ao subjetivismo, de um lado, e ao cabalismo de outro, tentar manter a análise das formas simbólicas tão estreitamente ligadas quanto possível aos acontecimentos sociais e ocasiões concretas, o mundo público da vida comum, e organizá-la de tal forma que as conexões entre as formulações teóricas e as interpretações descritivas não sejam obscurecidas por apelos às ciências negras (mágicas). Nunca me impressionei com o argumento de que, como é impossível uma objetividade completa nesses assuntos (o que de fato ocorre), é melhor permitir que os sentimentos levem a melhor. Conforme observou Robert Solow, isso é o mesmo que dizer que, como é impossível um ambiente perfeitamente asséptico, é válido fazer uma cirurgia num esgoto. De outro lado, também não me impressionaram as alegações de que às linguísticas estruturais, a engenharia de computação, ou qualquer outra forma avançada de pensamento possibilitar-nos-á compreender os homens sem conhecê-los. Nada concorrerá mais para o descrédito de uma abordagem semiótica da cultura do que permitir que ela deslize para uma combinação de intuição e alquimia, não importa quão elegantemente se expressem essas intuições ou quão moderna a alquimia se apresente.

Na busca das tartarugas demasiado profundas, está sempre presente o perigo de que a análise cultural perca contato com as superfícies duras da vida — com as realidades estratificadoras políticas e econômicas, dentro das quais os homens são reprimidos em todos os lugares — e com as necessidades biológicas e físicas sobre as quais repousam essas superfícies. A única defesa contra isso e, portanto, contra transformar a análise cultural numa espécie de esteticismo sociológico é primeiro treinar tais análises em relação a tais realidades e tais necessidades. É por isso que eu escrevi sobre nacionalismo, violência, identidade, a natureza humana, a legitimidade, revolução, etnicismo, urbanização, *status*, a morte, o tempo e, principalmente, sobre as tentativas particulares de pessoas particulares de colocar essas coisas em alguma espécie de estrutura compreensiva e significativa.

Olhar as dimensões simbólicas da ação social — arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum — não é afastar-se dos dilemas existenciais da vida em favor de algum domínio empírico de formas não emocionalizadas; é mergulhar no meio delas. A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que outros deram — apascentando outros carneiros em outros vales — e assim incluí-las no registro de consultas sobre o que o homem falou.