

Tradução

OS PERIGOS DO GEERTZISMO***Giovanni Levi****

O livro de Robert Darnton¹ é importante não tanto por seus resultados – que antes me parecem muito discutíveis – quanto pela filosofia que o inspira de modo mais ou menos consciente. De fato, Darnton se debruçou sobre a sua escrivania com os ouvidos sensíveis ao clima cultural e com a intenção de escrever um livro de sucesso. A sua receita era, realmente, a de trabalhar de um modo fortemente meteorológico, de aceitar a inspiração do debate que está em voga sobre a crise das ciências sociais. Assim, gostaria de ir além das declarações explícitas do autor para discutir, essencialmente, um ponto: porque nasceu um livro como esse.

Para além das intenções do autor, eu dizia: porque o elenco de nomes por ele citados não reporta a nenhum dos protagonistas do debate, senão

* Tradução de “I pericoli del geertzismo”. *Quaderni Storici*, 58, ano XX, n. 1, abril 1985. pp. 269-277. Este artigo foi publicado em uma seção de discussões da revista, juntamente com o artigo de Philip Benedict, *Storia interpretativa o storia quantitativa?* (pp. 257-269). Os dois artigos resenhavam o livro de Robert Darnton, *The great cat massacre* (Nova York: Basic Books, 1984). Tradução de Henrique Espada R. Lima Filho. Revisão técnica da tradução: Alessandra El Far e Fraya Frehse.

** Università de Venezia – Cà Foscari.

¹ R. Darnton. *The great cat massacre and other episodies in French Cultural History*. Nova York: Basic Books, 1984. As citações do livro de Darnton presentes no texto são tiradas da tradução brasileira: Darnton, R. *O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1996 (2^a. ed., 3^a. reimpressão).

àquele que ele usa como filtro em direção ao mundo da discussão teórica, Clifford Geertz. Um agradecimento, além dos dirigidos às instituições, está de fato como epígrafe do livro: um curso universitário em 1972 sobre a história das mentalidades é desenvolvido em conjunto com um seminário sobre história e antropologia, “thanks to the influence of Clifford Geertz”.

Ocorre-nos, portanto, a voltar ao inspirador. Como procurarei mostrar, o trabalho de Darnton é, em muitos aspectos, a síntese extrema de um certo modo de imaginar a antropologia de Geertz: talvez porque é a transposição mecânica para a história dos problemas nascidos na antropologia, na relação desta com interlocutores vivos. E não podemos evitar perguntar se os franceses da Idade Moderna que Darnton estuda não são, em certos aspectos, interlocutores em piores condições de reagir do que os marroquinos e os indonésios de Geertz.

Clifford Geertz move-se no âmbito da reflexão hermenêutica, uma rica corrente de filósofos que coloca no centro do próprio interesse o fenômeno da interpretação. Se, até o romantismo, a interpretação era essencialmente o problema técnico de identificar as regras que devem guiar a leitura de certos textos – religiosos e jurídicos em primeiro lugar –, a hermenêutica, como problema filosófico geral, desenvolve-se em relação à quebra de continuidade da tradição europeia representada pela Revolução Francesa: a questão de penetrar nos produtos espirituais de outra época e de outros povos torna-se um problema, a Bíblia e os textos jurídicos deixam de ser os objetos privilegiados e imóveis de toda interpretação.²

A corrente de influências que Geertz também se propõe é, de fato, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur: uma progressiva identificação da própria existência com o fenômeno da interpretação dos produtos culturais (ou das manifestações vitais, para usar os termos de Dilthey)³, com os textos aos quais aplicá-la.

² Cf. G. Vattimo. *Introdução à K.O. Apel, Comunità e comunicazione*. Turim: Rosenberg e Sellier, 1977.

³ Citado em P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*. Paris: Éd. du Seuil, 1969, p. 79.

É uma polêmica essencial no âmbito das ciências humanas: contra o modelo objetivista, que reduz todas as coisas a objetos de manipulação e o homem a um sujeito manipulador, e que uniformiza as ciências humanas com base nos padrões das ciências da natureza, o último Heidegger propunha a via oposta, a da mediação hermenêutica que nos prepara ao retorno talvez impossível do ser, contra o pensamento da idade da técnica. A proposta era a de uma substancial identificação da história com a linguagem, o meio pelo qual advém a iluminação do homem pelo ser: o homem fala uma linguagem, mas na realidade não dispõe dela; é a linguagem que dispõe dele, traçando as linhas das suas possíveis experiências, delimitando as alternativas, e assim por diante. Mas, para além da tensão finalista de Heidegger, é a versão da hermenêutica de *Verdade e método* de Gadamer (1960)⁴ que inspira a reflexão metodológica de Clifford Geertz.

Partindo de Dilthey e Heidegger, Gadamer “mostra como, para reconhecer teoricamente a experiência de verdade que acontece nas ciências do espírito, deve-se elaborar uma noção de verdade que não é de modo algum aparentada com a da conformidade entre uma proposição e uma coisa”;⁵ a verdade acontece, as experiências são feitas.

“O conhecimento histórico não pode ser descrito segundo o modelo de um conhecimento objetivo, já que ele próprio é um processo que tem todas as características de um evento histórico. A compreensão deve ser entendida no sentido de um ato da existência, e é então um ‘projeto lançado’. O objetivismo é uma ilusão.”⁶

O saber do homem em relação aos produtos culturais é o conjunto dos pontos em que acontece a verdade, na medida em que são os momentos da mediação histórica entre as formas do passado (ou do “outro”) e a experiência presente e futura. Não se pode, portanto, reduzir a interpretação e a sua verdade a uma correspondência entre proposição e texto: o próprio texto sofre uma contínua modificação, mostra a multiplicidade dos seus significados, e os

⁴ H.G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960). Milão: Fabbri, 1972.

⁵ G. Vattimo, *Introdução*, cit. p. XIV.

⁶ H.G. Gadamer, *Il problema della coscienza storica* (1963). Nápoles: Guida, 1969, p. 78.

historiadores são “membros da cadeia ininterrupta através da qual o passado chega até nós”. Nós esperamos que os textos nos ensinem alguma coisa; reconhecido o caráter estrangeiro daquilo que nos chega de fora, a atitude hermenêutica pressupõe não uma neutralidade objetivista, mas uma tomada de consciência que designe as nossas opiniões e os nossos preconceitos e os qualifique como tais. “É exatamente assumindo esta atitude que se dá ao texto a possibilidade de aparecer no seu ser diferente e de manifestar a sua própria verdade, contra as idéias preconcebidas que lhe opusemos antes.”⁷

Geertz faz ecoar exatamente essas posições:

“que o pensamento seja espetacularmente múltiplo como produto e admiravelmente singular como processo, não apenas tem se tornado um paradoxo estimulante nas ciências sociais, mas a natureza desse paradoxo vem sendo considerada, cada vez mais, como um problema paralelo ao do *puzzle* da ‘tradução’. Somos então todos nativos, e cada um que não seja imediatamente um de nós é exótico. O que parecia antes ser o dever de descobrir se os selvagens poderiam distinguir o fato do imaginário, agora parece ter se tornado o dever de descobrir como os outros, para além dos oceanos ou da porta ao lado, organizam um mundo significativo que lhes é próprio.”⁸

Devo dizer que essa reconstrução de ascendentes é evidente, mas não confessada, em Geertz; lendo *Local knowledge*, as páginas de Gadamer e de Ricoeur são aquelas que, acho eu, mais parecem ecoar. Apel não é citado, mas Habermas o é com frequência. A polêmica de Ricoeur contra Wittgenstein é deixada de lado. Mas não era sua intenção entrar em um debate de filósofos, como não pode ser aqui a minha intenção discutir a complexa relação entre o debate hermenêutico e o pensamento de Geertz. O problema é o da fundação de uma antropologia hermenêutica que, a partir de premissas filosóficas como aquelas rapidamente citadas acima, enfrente os temas

⁷ *Idem, ibid.*, p. 84.

⁸ C. Geertz, *Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology*. Nova York: Basic Books, 1983. As referências sucessivas a Geertz serão feitas também para os ensaios de *The interpretation of cultures*. Nova York: Basic Books, 1973, com respeito ao qual todavia *Local knowlwdge* representa uma relação ainda maior com a filosofia hermenêutica.

essenciais do debate antropológico: o da tradução do pensamento “outro”, o da transformação de produtos culturais em texto.

E é exatamente este processo de transformação de fragmentos de realidade em texto⁹ que exige algum esclarecimento. Porque, naturalmente, não se trata de uma proposta banal de extensão do método hermenêutico, desde os objetos escritos aos quais é tradicionalmente aplicado até a realidade espiritual ou cultural no seu conjunto. Há fortes implicações de método e de orientação.

Clifford Geertz discute essa analogia em confronto com outra teoria social recente: a do jogo, do teatro. Que se possa descrever a conduta humana em analogia com o jogo e o contra-jogo, ou com o ator e os espectadores, parece mais plausível do que descrever as pessoas que agem como se fossem frases. Mas a vantagem dessa última analogia é a de permitir considerar as ações como discurso, de interpretar com base no conceito, formulado por Ricoeur, de “inscrição”, isto é, de fixação de significado. A ação, o evento, o dito passam, mas o significado inscrito permanece: “o grande mérito da extensão da noção de texto é que ela chama a atenção para esse fenômeno da fixação do significado para além do fluxo dos eventos: a história em relação ao acontecimento, o pensamento em relação ao pensar, a cultura em relação ao comportamento”. O estudo do significado fixado é separado do estudo dos processos sociais que o fixam: isso é o que Geertz chama uma nova filologia.

“Aqueles que propõem que ‘a vida é como o jogo’ tendem a considerar a interação face a face, a corte ou as *cocktail parties* como o terreno mais fértil para as suas análises; aqueles que sustentam que ‘a vida é como um palco’ são atraídos pelas emoções coletivas, pelas insurreições ou os carnavais; desse modo, aqueles que sustentam que ‘a vida é como um texto’ estão propensos para as formas imaginativas: máximas espirituosas, provérbios, artes populares.”¹⁰

A textualização é, portanto, o processo por meio do qual o comportamento não-escrito, o discurso, as crenças, as tradições orais ou rituais vêm

⁹ Sobre isso, cf. P. Ricoeur, “The model of the text: meaningful action considered as a text”. *Social Research*, XXXVIII, 1971, pp. 529-562.

¹⁰ C. Geertz, *Local knowledge*, pp. 30-33; e p. 151.

constituir um conjunto, e um conjunto potencialmente significante, extraído de uma situação discursiva imediata e em ação. E é um pré-requisito essencial da interpretação, na medida em que o texto assume, assim, uma relação mais ou menos estável com o contexto dentro do qual o significado múltiplo implícito na significação literal é decifrado.

O problema é aquele, colocado por Ricoeur, da relação entre texto e mundo. Um mundo não pode ser captado diretamente: é sempre captado graças a uma inferência sem fim que tem como base as suas partes; e as partes devem ser conceitual e perceptivelmente separadas do fluxo da experiência. Desse modo, a textualização é um movimento circular que isola e depois contextualiza um fato na sua realidade englobante.

A posição de Ricoeur (ressaltada por Geertz, que sobrepõe compreensão histórica e compreensão antropológica) implica também considerar irrelevantes as diferenças entre pesquisa de campo e pesquisa de arquivo. Para Ricoeur, é o discurso que tem como aspecto intrínseco a imediata situação de comunicação: o texto não é a mesma coisa que a sua leitura. Para entender o discurso, é preciso estar na presença do sujeito que fala; mas, para que o discurso se torne texto, é preciso que tenha se tornado autônomo com relação à situação imediata: a interpretação é diferente da interlocução. O texto pode ser transportado, e a etnografia se produz longe do campo. A experiência de pesquisa, central para o antropólogo dos anos 30-60, é transformada em um conjunto textual, separado da ocasião discursiva em que se produz.

“Um ritual ou um evento textualizado não é mais estreitamente conectado com a produção daquele evento da parte de atores específicos. Ao contrário, tais textos tornam-se provas de um contexto englobante, uma realidade ‘cultural’. Mas, uma vez que autores e atores são separados das suas produções, deve ser inventado um autor generalizado para dar conta do mundo ou do contexto no qual os textos são artificialmente recolocados. Esse autor generalizado aparece sob vários nomes: ‘ponto de vista nativo’, os trobriandeses, os nuer, os dogon, os balineses.”¹¹

¹¹ J. Clifford, “On ethnographic authority”. *Representations*, I, 1983, p. 132. Mas todo o artigo é de grande interesse para os problemas aqui discutidos.

Não sei dizer se um dos principais limites práticos a que essa perspectiva induz a pesquisa etnológica e histórica pode ser absolutamente ineliminável: entretanto, é pelo menos muito freqüente em Geertz e em Darnton que esse contexto de referência seja erigido como um fundo imóvel. E, por outro lado, Gadamer nos adverte que “a verdadeira intenção do conhecimento histórico não é explicar um fenômeno concreto como caso particular de uma regra geral(...). O seu verdadeiro fim – mesmo quando usa conhecimentos gerais – é, antes de mais nada, compreender um fenômeno histórico na sua singularidade, na sua unicidade”.¹² É um pouco como um círculo vicioso, no qual o texto nos torna capazes de tomar consciência dos nossos preconceitos e de descobrir um mundo “outro” significativo, mas no qual o contexto global é dado de saída e não muda até o fim: a unicidade de um texto talvez possa fornecer uma capacidade de compreensão maior do contexto, mas não mudar-lhe substancialmente os elementos. É, em suma, um processo circular no qual os critérios de verdade e de relevância, todos fechados na atividade hermenêutica constitutiva, parecem – ao menos para a minha obsoleta mentalidade materialista – arbitrários demais.

Como se vê, aqui estão refletidos os limites, no fundo irracionalistas e estetizantes, de Gadamer¹³: a falta de um sentido global da história que não seja o seu crescimento hermenêutico sobre si própria, porque todo evento histórico é por sua natureza uma mediação entre passado (o “outro”), presente e futuro; cada interpretação de textos é uma aplicação de alguma preferência ou situação presente. Não há, em suma, nenhum critério para escolher entre interpretações válidas ou não, senão o seu potencial de dar lugar a novos processos hermenêuticos, de ativar um contínuo diálogo com o passado e com o “outro”, que todavia não reduza os textos a objetos separados do sujeito.

Mas é tempo de retornar ao nosso texto, ao livro sobre o *Cat massacre*: “esse tipo de História Cultural – diz Darnton – pertence às ciências interpretativas” (p. xvii). Eis aqui um dos méritos do livro, ao menos a meus

¹² H.G. Gadamer, *Il problema*, p. 34.

¹³ Um juízo desse tipo sobre Gadamer em E.D. Hirsch jr., *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria* (1967). Bolonha: Il Mulino, 1973.

olhos: a sua aplicação um pouco mecânica desses princípios contribui para esclarecer a sua origem. A crise da representação e da tradução entre culturas diferentes está hoje mais do que nunca na ordem do dia, e Darnton nos propõe uma hipótese experimental – e, repito, em parte inconsciente ou ao menos implícita – de resposta. Propõe-nos também uma versão brutal: onde Geertz nos explica as preferências de campo de aplicação do esforço hermenêutico da parte daqueles que entendem “a vida como texto”, Darnton lê, com um tom um pouco paternalista, que “as pessoas comuns (...) em vez de tirarem conclusões lógicas, pensam com as coisas ou com qualquer material que sua cultura lhes ponha à disposição, como as histórias ou cerimônias” (p. xiv). Onde Gadamer nos diz que “é a experiência do xeque (quando não compreendemos nada do texto, ou quando a resposta dada por ele contradiz as nossas antecipações) que revela a possibilidade de um uso linguístico não-habitual”,¹⁴ Darnton lê: “analisando o documento onde ele é mais opaco, talvez se consiga descobrir um sistema de significados estranho” (p. xv); onde é a singularidade que deve ser colocada em foco, Darnton nos diz: “[o livro] não oferece estudos de casos típicos... Não vejo porque a história cultural deva evitar o excêntrico, ou abraçar a média; porque não se pode calcular a média dos significados nem reduzir os símbolos ao seu mínimo denominador comum” (pp. vi-xvii).

Certamente não se fará justiça à riqueza de episódios sobre a história cultural da França que Darnton apresenta detendo-nos em conclusões formuladas apenas com base em alguns aspectos gerais: todavia, estes me parecem particularmente indicativos daquilo que já discutimos antes. Em primeiro lugar, a rigidez dos contextos de referência.

No primeiro capítulo examinam-se os contos de fada. Em polêmica com as leituras psicanalíticas de Fromm e de Bettelheim, Darnton propõe para esses textos uma leitura realista: “apesar de ocasionais toques de fantasia, portanto, os contos permanecem ancorados no mundo real” (p. 54); “expressam um fato básico da vida dos camponeses, de forma hiperbólica” (p. 55); “por trás das fantasias e do divertimento escapista dos contos populares, existe um substrato de realismo social” (p. 59). E essa realidade social e

¹⁴ H.G. Gadamer, *Il problema*, p. 83.

cultural no *Ancien Régime* é muito similar nos vários países, mesmo se diferentes estilos culturais mudam o tom e os elementos do mesmo relato, de nação para nação: “embora cada história se prenda à mesma estrutura, as versões das diferentes tradições produzem efeitos inteiramente diversos – burlescos, nas versões italianas; horríficos, nas alemãs; dramáticos, nas francesas; e humorísticos, nas inglesas” (p. 69). Porque os estilos culturais existem:

“o espírito francês existe (...) e transmite uma visão particular do mundo – um senso de que a vida é dura, de que é melhor não se ter nenhuma ilusão sobre o desprendimento dos demais seres humanos, que a clareza das idéias do raciocínio rápido é necessária para proteger o pouco que se pode extrair do ambiente em torno, e que a retidão moral não vai levar a pessoa a parte alguma. O espírito francês leva ao distanciamento irônico.” (pp. 88-89)

Como se vê, não são os contos que iluminam para nós uma visão do mundo: a interpretação é fechada sobre si mesma porque o “estilo cultural” dos vários países é dado e, de modo esquemático, reduzido a uma fórmula, como o próprio autor reconhece (pp. 80-81). Os contos são assim interpretados, de modo funcionalista, como instrumentos para chamar a atenção de adultos e crianças, alertando para “a loucura de se esperar qualquer coisa, além de crueldade, de uma ordem social cruel” (p. 59). E essas culturas indefinidas são a expressão dos “caracteres nacionais” (p. 70). É evidente que me refiro aos estudos sobre o caráter nacional da antropologia americana dos anos 40 (Gorer, Benedict, Mead). Uma nova história, enfim, que não se cansa de usar instrumentos teóricos discutíveis e obsoletos.

Não é difícil notar ainda uma referência alusiva a Clifford Geertz que, por exemplo, em um artigo de extraordinária inteligência como “Centers, kings and charisma: reflections on the symbolics of power”¹⁵ nos fornece ainda descrições para formular os caracteres culturais (eis os atores-autores generalizados dos quais falava James Clifford) da Inglaterra elisabetana, da Java de Hayam Wuruk, do Marrocos de Hassan: contextos imóveis nos quais é inserido o estudo do carisma e do poder simbólico. Mas Geertz é Geertz: o perigo é o geertzismo. Um outro aspecto é a perda do sentido das

¹⁵ C. Geertz, *Local knowledge*, pp. 121-146.

relevâncias: pequenos episódios podem ser reveladores de atitudes culturais importantes, mas na hermenêutica com fim em si mesma que parecemos ver em Gadamer, e que reencontramos muitas vezes em Darnton, a falta de um critério geral de validade e de relevância nasce de um deslocamento das perspectivas. Pequenos episódios tornam-se aparentemente importantes, porque já conhecemos o esquema global no qual inseri-los e lê-los: a pesquisa não acrescenta nada ao já conhecido, e o confirma debilmente e de modo supérfluo. É exatamente o caso do ensaio que dá título ao volume, “Workers revolt: the great cat massacre of the Rue Saint Severin”. O assassinato dos gatos da mulher do mestre por parte dos trabalhadores tipográficos exprime a revolta de um grupo social ainda corporativamente subordinado aos *bourgeois*: “Seria absurdo considerar o massacre dos gatos como um ensaio geral para os massacres de setembro da Revolução Francesa, mas a irrupção anterior de violência realmente sugeria uma rebelião popular, embora permanecesse restrita ao nível do simbolismo” (p. 131). As relações entre mestres e trabalhadores, o simbolismo dos gatos, a visão de mundo do povo e da burguesia estão dados, contexto imóvel que não é modificado; o que o artigo explica é, então, a morte violenta de um gato qualquer, em um quadro já conhecido de cultura carnavalesca e de revolta operária, estabelecido através de estudos bem mais importantes e inovadores.

Em resumo: contexto e relevância são assumidos *a priori* nos capítulos desse livro. O resto é muitas vezes o garboso caligrafismo de uma filosofia da história fechada em um círculo vicioso. Interpretei esses ensaios como um “texto”: mas, com um procedimento diferente do da hermenêutica de Darnton, deixei de lado – talvez em demasia – a singularidade da obra, para colocar em evidência a exemplaridade de um modo irremediavelmente “outro” de ler a história social em relação ao meu próprio e àquele, espero, de muitos leitores de *Quaderni Storici*.*

* Mantive no texto a referência aos *Quaderni Storici* por considerá-la indicativa da inserção desta crítica formulada por Levi dentro do contexto do debate historiográfico italiano no período. (N.T.)