

“Pessoa, tempo e conduta em Bali”, ou como se “fabricam” os nativos¹

Ypuan Garcia²

Universidade de São Paulo

RESUMO: Admitindo deliberadamente que a coerção produzida por certas imagens na antropologia contemporânea esmaeceu devido a um “espírito da época”, o “fim do modernismo”, o artigo que se segue visa a discutir o caminho que Clifford Geertz parece ter seguido com o intuito de descrever o mundo balinês. Debruço-me no ensaio “Pessoa, tempo e conduta em Bali”, realçando que a presença da fenomenologia de Alfred Schutz cria um solo onde a análise de Geertz pode ser preenchida com metáforas que evocam “consistência”, “organização”, “impessoalização” etc.

PALAVRAS-CHAVE: Crítica, interpretação, sociologia fenomenológica, representação, faitiche.

1. Introdução

O presente artigo não realiza uma redescrição da teoria nativa balinesa. Tal empreitada pode ser almejada por alguém que detenha alguma intimidade com essa província etnográfica. Pretendo, sobretudo, trazer à baila os deslocamentos que Geertz realiza para tornar os “outros” “gente como a gente”. A trama com certa frequência repete algumas passagens do ensaio, o que poderá parecer um pouco enfadonho para o leitor. Em todo caso, é uma de forma de mantê-lo situado nas nossas considerações.

A questão que aqui se propõe poderia supor um exercício de transposição daquilo que designaremos de “crítica”³ “pós-antropológica”, ou “pós-literária”⁴, para um texto, “Pessoa, tempo e conduta em Bali”, considerado “moderno”⁵ pela referida “crítica”. Seria preciso, então, sustentar a seguinte retórica: na “crítica pós-moderna”, a diversidade é assimilada pelo diálogo. Em outras palavras, a suposição da universalidade da cultura é mantida através do diálogo de muitas vozes que agora devem ser arrancadas do seu silêncio (Strathern, 1992)⁶.

Como pareceu apontar James Clifford (1986), a ideologia fundadora da escrita etnográfica, baseada na transparência da representação e na imediatidade da experiência de campo, deveria dar lugar a uma tendência em que a etnografia se fixaria no interior de poderosos sistemas de significado e posicionaria suas questões nas fronteiras das civilizações, culturas, classes, raças e gêneros. A preocupação com o encontro entre “culturas”, do qual decorreria toda etnografia, sucederia entre pessoas que possuiriam “identidades” conflitantes. Estas interfeririam na constituição das representações etnográficas (Clifford, 1986: 2). A cultura, portanto, seria novamente tematizada. Anteriormente, ela era exposta, por um lado, como uma totalidade em seus próprios termos, o que corroborava a eficácia das traduções; por outro lado, sendo atributo essencial da natureza humana, possuí-la era um aspecto decisivo para participar em uma cultura considerada como outra e tratá-la como um objeto (Strathern, 1980: 177). No momento atual, da “crítica pós-moderna”, a cultura é composta por representações e códigos contraditórios.

Recordando que a “crítica” investiu contra a objetividade e a transparência do discurso científico que permeavam as etnografias, interrogamo-nos, então, se o movimento em direção à dimensão política da pesquisa etnográfica permanece paralelo à insistência nas forças impessoais do poder, do gênero, da classe, da raça, da identidade etc. A indagação pode ser estendida, pois fortalece a irredutibilidade entre ciência

e política (Crawford, 1993; Latour, 1994 [1991]). A ciência fica ao lado do fato (realidade) e a política ao lado do feito (construção). A cesura redundante em uma escolha que exclui na teoria qualquer vinculação entre as duas esferas, logo é pertinente detectar as substituições de algumas metalinguagens por outras: a da empatia pelas relações de poder, o fato pela ficção, a objetividade pela subjetividade, o significado transparente pela retórica, a linguagem científica pela linguagem literária, o observador-participante pelo antropólogo como autor (Clifford, 1986, 1998 [1988]). O acento nas condições políticas e sociais de produção do relato etnográfico tem como corolário a explicação do saber pelo poder (Crawford, 1993; Latour, 1994).

Marilyn Strathern sublinha que, nos anos de 1980, o consenso que abrangia a disciplina foi combatido, principalmente em suas modalidades discursivas, ou seja, uma atenção mais detida à linguagem, veículo do discurso, revelaria a “prática da construção” (Strathern 1992: 64). Desse modo, “qualquer texto pode ser feito para mostrar seu enredo, sua estrutura, as afirmações que subjazem sua autoridade” (Strathern, 1992: 64). A linguagem, além de adquirir importância diferenciada em meio à contestação do modernismo, introduziu a possibilidade segundo a qual as palavras compunham textos, eram textualizáveis e poderiam ser “exibidas como retórica” (Strathern, 1992: 64).

A presente onda de criticismo na antropologia está muito preocupada com a relação entre o dito e o não dito, com dar voz a autores inaudíveis, com olhar as entrelinhas nos interstícios. O processo pode ser visualizado como descoberta de um espaço. Conceber o que se torna visível como espaço, ou conceber o espaço como ausência, vem de um conceito prévio de linguagem ou de cultura enquanto um conjunto de relações positivas, porém parciais entre “coisas” (Strathern, 1992: 68).

Não considerar a ideia de construção limita a concepção da cultura como a relação de elementos que compõem um todo, de que este todo seja passível de decomposição. Não haveria, portanto, o interesse nesses espaços, intervalos, supressões ou omissões até então não descobertos (Strathern, 1992: 68).

Se levássemos a sério a “crítica”, analisaríamos a afirmação de que todos os textos são passíveis de desconstrução e priorizaríamos a cesura entre dois modos de escrita: um realista, privilegiando a coerência e a homogeneidade nas traduções antropológicas; outro construtivista, referindo-se à multiplicação das vozes e as incongruências da escrita etnográfica. Em outras palavras, ficaríamos enroscados entre dois programas epistemológicos que divergiriam acerca da origem da ação, de algo que produziria efeito. A divisão imposta aos humanos e às coisas, no mundo moderno, criou na teoria a impossibilidade dos dois serem tomados em conjunto, de modo que a escolha entre o real (fato) e o construído (feito) dependeria irremediavelmente da denegação de um dos termos, uma “escolha cominatória” (Latour, 2002 [1996]: 17).

Busco reatar aquilo que a “crítica” rejeita ao se orientar, a meu ver, pelo que denominaremos de “antifetichismo”: “a *proibição* de apreender como se passa da ação humana que fabrica às entidades autônomas que ali se formam, que ali se revelam” (Latour, 2002: 69). O *faitiche*, no entanto, é o que permite, na prática, passar ininterruptamente da imanência à transcendência, da fabricação à realidade. Os *faitiches*, conforme Latour, podem ser definidos

como aquilo que oferece a autonomia que não possuímos a seres que não a possuem tampouco, mas que, por isso mesmo, acabam por nos concedê-la [...]. “Graças aos [*faitiches*]”, poderiam dizer os feiticeiros, os adeptos [do candomblé], os cientistas, os artistas, os políticos, “podemos produzir seres que nos superam [...] até certo ponto: divindades, fatos, obras, representações” (Latour, 2002: 69).

O *faitiche* é a união, em um único termo, sem qualquer abdicção, das palavras *fait* (fato) e *fetiche* (feito), permitindo declarar que nós somos “*ligeiramente superados*” por aquilo que nós construímos (Latour, 2002: 45).

Tim Ingold (1993, 2000) indica que o primado do construtivismo, em antropologia, aliado à universalização do relativismo, conduziu à constituição de um vínculo artificial entre “Nós” e “Eles” porque separou o mundo passivo da realidade e os modelos cognitivos (visões de mundo alternativas) que o vivificam. Retomar o ensaio clássico de Geertz não tem a ver com a asseveração da “crítica”, mas com um prolongamento de uma prática oficiosa que não se paralisa no divisor entre sujeito e objeto, mas retira sua força de seres que são, ao mesmo tempo, reais e construídos: “cultura”, “sociedade”, “sistema” etc.

O artigo divide-se em três seções que sistemicamente possuem uma vinculação tracejada no caminho que nos leva ao que pode ser chamado de prática de fabricação de objetos (Latour, 2002, *passim*). A primeira afasta-se da “crítica”, pois ela retira sua força daquilo que busca superar: o suposto de que o intérprete e a interpretação estejam desde sempre “aqui” e “lá”; a segunda, já no interior do ensaio de “Pessoa, tempo e conduta em Bali”, enfrenta o modo como Geertz estende para a sua análise as noções de Schutz⁷; a terceira, por fim, consiste na maneira que se pode fabricar objetos, menos com a pretensão de criar o sujeito que a possibilidade do criador conseguir *falar e fazer* coisas que seriam impossíveis sem a mediação da criatura.

2. O problema da “interpretação”

Na introdução, fomos da possibilidade deliberada de nos deixarmos paralisar pela “crítica” em direção à extensão das operações que nos permitem passar da fabricação à realidade, sem o congelamento proveniente da

incomensurabilidade entre fato e feito. Esta seção é, em primeiro lugar, uma tentativa de cotejar a “interpretação” como vínculo entre a teoria geertziana e a “crítica pós-moderna”. Remeter-nos-emos, em segundo lugar, outra vez mais, a Latour.

Mark Hobart (1999: 105), em uma coletânea dedicada ao exame da noção de “contexto” (Dilley, 1999), inicia seu ensaio argumentando que, em Bali, o significado e a estetização superabundam devido à “genealogia intelectual” que atingiu seu clímax em Clifford Geertz e James Boon, iniciada em Gregory Bateson e em Margareth Mead. O artigo apresenta a ilustração de uma nativa dançando no anúncio de um banco indonésio, o *Bumi Daya*. A imagem, que também é exibida na capa da obra onde o artigo foi publicado, é assim intitulada: “*The right rhythm for your business*” (“O ritmo certo para os seus negócios”) (Hobart, 1999: 106). Hobart, a partir do anúncio, evoca uma analogia entre a interpretação e a mercantilização. A inflação do significado em Bali seria, sobretudo, uma hipóstase produzida pela narrativa analítica de Geertz.

Há, na dança balinesa, um movimento de difícil execução, *magulu (w)angsul*, em que a cabeça deve mover-se de um lado para o outro suavemente enquanto é mantida na posição vertical. Hobart relata que o *magulu (w)angsul* é apreciado por causa de sua dificuldade. O êxito consistiria na manutenção da firmeza e da precisão, *tekek*, bem como o “discurso convincente”⁸ deveria ser dotado de definição e clareza, *seken*. O contentamento íntimo dos dançarinos, *sebeng bingar*, é alcançado quando o público sente excitação e regozijo, *buka girik*. A dança produziria um efeito vinculado não ao significado (*arti*), mas aos comentários que os balineses fariam, mordazmente, quer fosse executada com desenvoltura, quer fosse realizada com embaraço (Hobart, 1999: 105-106). Hobart é persuasivo porque cria um contraste que possibilita descrever a hipóstase da “interpretação” como conceito antropológico. O problema diz respeito à atribuição de essência às relações sociais, pois se instaura a

“evidência em si” de que são interpretáveis, de que existam intérpretes e de que textos são construídos”. Hobart contrapõe-se às premissas geertzianas acerca da textualização e da “interpretação”.

Ocorre, por assim dizer, o reconhecimento que novos modos de conhecimento vêm atravessando a antropologia nas últimas três décadas, o que dificulta cada vez mais a manutenção de certos conceitos e põe às claras o contorcionismo exigido para que eles se ajustem a algum terreno de pesquisa. Discute-se não o esvaziamento da “interpretação”, mas a perda da sua “capacidade de convencimento” (Velho, 2007: 330). Hobart questiona a ampliação universal da “interpretação” e do seu corolário: a imputação do significado.

Tratar a cultura, ou, ademais, a vida como um texto, evita o reconhecimento da textualização como uma prática cultural. Pessoas escrevem, falam, lêem e ouvem. Textualizam eventos e ações em circunstâncias que dependem da existência de práticas prévias de textualização. A tendência literária é, em si mesma, parte de tais práticas, mas solipsisticamente seus defensores hipostasiam práticas em objetos abstratos (textos) e imaginam que práticas particulares sejam constitutivas, essenciais ou mesmo universais (Hobart, 1999: 112).

A “interpretação” presume uma dupla explicação do conhecimento: a primeira tem a ver com a “descrição da natureza do conhecimento nativo”. A segunda, ao se distanciar da primeira, realça como se chega ao entendimento desta. O entendimento tem como assunção as relações intersubjetivas entre antropólogos e nativos. Os primeiros acessam privilegiadamente a vida dos segundos, que detêm uma relação primária (pré-objetiva/pré-conceitual) com seu mundo, ao passo que os antropólogos, uma relação secundária (objetiva/conceitual) com esse mundo considerado “outro”. A compreensão mútua decorre da ficção de que

ambos compartilham uma natureza comum, não obstante efetuem construções alternativas acerca dessa natureza (Hobart, 1999: 121-122)¹⁰.

A “contextualização” articula aquilo que escrevemos sobre o mundo dos outros: “textos existentes” (Hobart, 1999: 135). Se os textos são culturalmente construídos, repousa na afirmação que as formas culturais são “objetos autônomos de conhecimento” (Strathern, 1988: 30), podendo ser abordados comparativamente. As culturas, embora possuam singularidades irreduzíveis, são passíveis de equivalências e de tipologias por meio da conexão entre as suas diferenças e as suas similaridades. Ao fim e ao cabo, tanto “Nós” como “Eles”, ainda que de forma distinta e relativista, enfrentamos os mesmos problemas da existência humana (Strathern, 1988: 30).

Hobart, entretanto, ao “denunciar” a interpretação, cria um deslocamento que tem como fim “superar” Geertz, assentando o “diálogo”, sucedâneo do modelo do texto. A investigação se amplia não tanto pelas “sequências de questões razoavelmente previsíveis” e imutáveis, mas de acordo com as asseverações de que o conhecimento que alguém detém é “condicional”, e, por isso, “as respostas provisórias requerem que você continuamente repense as hipóteses por trás da pergunta” (Hobart, 1999: 125). A narrativa analítica de Hobart, já “prefigurada” nos escritos de Robin G. Collingwood, Mikhail M. Bakhtin e Valentin N. Volosinov, posiciona o “questionamento” no plano que advém da “filosofia crítica e do pensamento histórico [com implicações dialógicas]” (Hobart, 1999: 125):

*Qualquer entendimento verdadeiro é dialógico em natureza. Entender está para enunciação como uma linha de um diálogo está para a seguinte... Significar diz respeito a uma palavra em sua posição entre interlocutores; isto é, significar é compreendido apenas no processo de entendimento ativo, responsivo (Volosinov *apud* Hobart, 1999: 125).*

Hobart não escapa da “atitude crítica” dos modernos, a qual procura denunciar ou desvelar as “falsas aparências” da “crença ingênua” dos atores (Latour, 2001 [1999]). Ao contrário de se emancipar das cristalizações da textualização, ou do discurso, que elimina as interlocuções e autonomiza o texto, o dialogismo (ou modelo do diálogo), como demarca Clifford:

[...] ressalta precisamente aqueles elementos discursivos – circunstanciais e intersubjetivos – que Ricouer teve de excluir de seu modelo de texto. Mas se a autoridade interpretativa está baseada na exclusão do diálogo, o reverso também é verdadeiro: uma autoridade dialógica reprimiria o fato inescapável da textualização. Enquanto as etnografias articuladas como encontros entre dois indivíduos podem com sucesso dramatizar o dar-e-receber intersubjetivo do trabalho de campo e introduzem um contraponto de vozes autorais, elas permanecem *representações* do diálogo (1998 [1988]: 46).

A oposição entre os dois modos de autoridade não é muito clara, pois “[textos] dialógicos podem ser tão encenados e controlados quanto textos experimentais ou interpretativos” (Rabinow, 2002 [1986]: 86).

Hobart trata a “interpretação” como prática de fetichização, posto que o “texto” “[...] torna-se uma substância abstrata, empoderado com qualidades [...] fantásticas. Em resumo, torna-se um ‘agente transcendental’” (Hobart, 1999: 112), não obstante privilegie a natureza dialógica do entendimento. Não iremos adiante com Hobart. Transcendentalizar o “feito” em “fato” é da ordem da “sabedoria do passe”, daquilo que nos permite *fazer e falar*, um *faz-fazer* (Latour, 2001, 2002), em lugar de uma ilusão fetichista. A finalidade não é estabelecer uma denúncia, uma acusação, mas descrever, retomando Latour, práticas em que somos “ligeiramente superados” pelo que fabricamos (Latour, 2002: 45).

3. “Pessoa, tempo e conduta em Bali”

Na introdução, tentamos escapar da “crítica”; na primeira seção, a “interpretação” foi evocada com o intuito de delimitar tanto a sua fecundidade para a “crítica” quanto a sua limitação em face das transformações dos modos de pensar na disciplina. Seguimos Hobart, porém mudamos o itinerário quando ele substituiu a imagem da “interpretação” pela imagem do “diálogo”. Insistimos, em vez disso, no *faz-fazer* (Latour, 2001, 2002). Agora, dilataremos as “conexões”, à primeira vista não óbvias, que podemos “tentar identificar” no material balinês de Clifford Geertz (Velho, 2007: 328). Veremos o quanto a edificação conceitual do mundo social possibilita uma antropologia preenchida de sujeitos que constroem mentalmente uma realidade dada e independente, a partir das suas representações coletivas¹¹.

Geertz faz sua argumentação proliferar no eixo central do debate que atravessou a antropologia norte-americana entre materialismo e idealismo. William Roseberry (1989) delimita que a publicação de *A interpretação das culturas*, em 1973, acentua a diferença entre esses dois polos que concorrem entre si no que diz respeito à definição da cultura. Fixa, ainda, o estatuto da antropologia: uma ciência experimental cujo primado não é a procura de leis (explicação), mas uma ciência “interpretativa” em busca por significados (Geertz *apud* Roseberry, 1989: 19).

Em “Pessoa, tempo e conduta em Bali” (1989a [1973]), Geertz vale-se de alguns tópicos da metodologia de Alfred Schütz. Coloca em movimento a “sociologia fenomenológica” (Wagner, 1979 [1970]) do filósofo austríaco. A intenção é, através da abordagem de Geertz, circunscrever alguns atributos, em uma prática de pesquisa, do que se designa por abordagem representacional. Em primeiro lugar, definiremos o que vem a ser a “sociologia fenomenológica”. Em segundo lugar, explicitaremos a relevância que ela possui na constituição da abordagem supracitada.

3.1. A “sociologia fenomenológica”

A “sociologia fenomenológica”, de acordo com Helmut Wagner (1979), é uma síntese reflexiva efetuada por Schutz das obras de Edmund Husserl e Max Weber. A análise fenomenológica consiste em uma descrição do vivido que começa por colocar “entre parênteses” ou “suspender” os pressupostos sobre o mundo (*epoche*). Na fenomenologia, através da “redução fenomenológica”, importa descrever a verdade como sinônimo de experiência vivida, “o modo originário da intencionalidade, isto é, o momento da consciência em que a própria coisa de que se fala se dá em carne e osso, em pessoa, à consciência” (Lyotard, 1986 [1954]: 40). A consciência não é uma interioridade que surge de si para si própria, mas intencionalidade entre o sujeito e o mundo em que está envolvida. O mundo não é exterioridade, porém ambiente; e o eu não é interioridade, mas existente (Lyotard, 1986: 56). A experiência da consciência humana é passível de ser descrita quando todas as suposições ontológicas acerca do mundo são suspensas. Encara-se a forma pura da consciência intencional (*noesis*) e do objeto intencionado (*noema*). Schutz, no entanto, não segue a “filosofia da consciência”, ou “fenomenologia transcendental”, de Husserl. Enxerga, de preferência, nos escritos de Weber algumas soluções para os impasses da intersubjetividade em Husserl. Em síntese, as intenções a serem reveladas não são apenas a experiência do próprio eu, mas como tais experiências derivam “de outros eus”, da vida social (Wagner, 1979: 9).

O intento da articulação dos dois autores é assegurar um fundo mais sociológico às questões relativas ao entendimento dos grupos sociais, que, de acordo com Schutz, Husserl não atacou com ímpeto (Wagner, 1979: 7-13). A intersubjetividade, em Schutz, provém de um mundo compartilhado, ou de uma vivência em comum, que não é vedado aos sujeitos em relação (Schutz, 1979 [1970]: 159)¹². Se a consciência não

é algo em si, mas se refere a uma exterioridade, ela tem no ambiente o fundamento para o estabelecimento da comunicação.

[...] a compreensão da outra pessoa ocorre apenas por meio de apresentação, sendo que todos têm como dadas “em presença originária” apenas as suas próprias experiências. Isso leva ao fato de que dentro do ambiente comum qualquer sujeito tem seu ambiente subjetivo particular, seu mundo privado, originalmente dado a ele, e a ele somente (Schutz, 1979: 161).

A distinção entre a “apresentação”¹³ e a “presença originária” é o modo em que o corpo é dado imediatamente à percepção. A apresentação forma imagens mentais que ordenam a suposta vida psicológica do outro, vedada à presença originária. A compreensão, ou *verstehen*, a qual voltaremos mais à frente, no

[...] ambiente comum [...] pressupõe que a mesma coisa que me é dada *agora* (mais precisamente, num Agora intersubjetivo), com um determinado colorido, pode ser dada a outro do mesmo modo, *depois*, no fluxo do tempo intersubjetivo, e *vice-versa* (Schutz, 1979: 161-162).

Com a sociologia weberiana, Schutz confere significação às ações dos sujeitos entre si, transformando-as em ações sociais. A conduta humana, portanto, possui um “significado subjetivo” que vai da forma que um sujeito significa suas ações ao modo que a sociologia imprime um significado a ações/significados desse mesmo sujeito, isto é, um metassignificação.

[O] sociólogo tenta encontrar o que seria uma média típica do significado que um número razoável de pessoas atribui ao mesmo tipo de ação; ou constrói um tipo extremo ou ideal de tal conduta, mostrando suas caracte-

terísticas “puras”. Essencialmente, qualquer tipo ideal de ação baseia-se na suposição de uma conduta estritamente racional por parte do ator ideal típico (Wagner, 1979: 10).

Schutz traz para a sociologia conceitos da fenomenologia que poderiam ser preenchidos, com algumas correções, pelas atitudes básicas da metodologia sociológica na vida cotidiana, como veremos adiante. A “sociologia fenomenológica” analisa os domínios do mundo social através dos quais o indivíduo orienta suas ações. Suscita o sistema de relevâncias sociais que perfazem as atenções do ator na vida cotidiana.

3.2. A “consistência” da representação

Distanciando-nos das diferenças que tradicionalmente acompanham a formulação dos conceitos de cultura e de sociedade na antropologia, exibí-los-emos estando dotados de equivalência. Desta deduzimos outra: entre “interpretação” e “representação”. Traremos à baila a definição de cultura estabelecida por Geertz no ensaio “O Impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem”: menos que um “complexo de padrões concretos de comportamento”, ela seria “um conjunto de mecanismos de controle” (1989c [1973]: 56)¹⁴. Um mecanismo que não se localiza na consciência individual, mas no domínio social ou público. “A perspectiva da cultura como ‘mecanismo de controle’ inicia-se com o pressuposto de que o pensamento humano é basicamente tanto social como público – que seu ambiente natural é o pátio familiar, o mercado e a praça da cidade” (1989c: 57)¹⁵. Não se perde nos nexos indecifráveis da consciência individual.

Concedendo ao social tal primazia, Geertz, ao reafirmar os princípios durkheimianos, termina por optar pela consistência da representação sob a veste da cultura (Durkheim, 1970 [1898]; Ingold, 2000). A experiên-

cia é subjugada à especificidade dos sistemas simbólicos que modelam as ações humanas em uma mesma situação ordinária. Se há alguma diferença substancial nas ações, ela é consequência da utilização de um sistema conceitual distinto. A cognição cultural só é acessível no âmbito da vida coletiva. A cultura permite aos indivíduos “fazer uma construção dos acontecimentos através dos quais ele[s] vive[m]” (Geertz, 1989c: 57) e, em correspondência com a sociedade, mantém os seus símbolos em uma ordem destacada desses mesmos indivíduos.

A cultura consiste em padrões de significados que dão sentido tanto às ações dos viventes como ao mundo. Sem portar tais significados, a orientação dos humanos seria impossível. A partir dessas considerações, Geertz emparelha sua análise à “fenomenologia científica da cultura”: “[...] um método desenvolvido para descrever e analisar a estrutura significativa da experiência (aqui, a experiência das pessoas) conforme ela é apreendida por membros representativos de uma sociedade particular, num ponto de tempo particular” (1989b: 229)¹⁶. Geertz insiste que há uma necessidade orientacional, inerente à humanidade, que pode ser verificada universalmente, porém com diversidade ímpar. O que ele pretende enfocar é o estudo da noção de pessoa dentro da especificidade em que os mecanismos culturais são construídos.

A fenomenologia de Schutz propicia a Geertz, metodologicamente, conceptualizar a noção de pessoa através de um eixo mais geral. Afinado às noções schutzianas de “consócios”, “contemporâneos”, “predecessores” e “sucessores” (Schutz, 1979, cap. 10, *passim*), Geertz (1989b) opera um esboço da dialética entre os conceitos de “experiência-próxima” e os de “experiência-distante”, elaborados por Heinz Kohut, que ele viria a sublinhar posteriormente¹⁷.

Geertz (1989b: 230-232) apreende das distinções entre as noções supramencionadas que os “consócios” são pessoas que compartilham uma relação direta, ou seja, participam um da biografia do outro no

tempo e no espaço. Os amantes, por exemplo, enquanto dura seu amor, ou os participantes de um jogo. As relações entre os consócios possuem alguma persistência. Os “contemporâneos” partilham apenas uma relação comum estabelecida a partir do tempo, não desfrutam da natureza das relações face a face, ao contrário, difundem-se “[...] no conjunto generalizado de pressupostos formalizados simbolicamente” (Geertz, 1989b: 230). Ancoram-se no anonimato das “relações sociais indiretas”, formatam-se àquilo que Schutz (1979: 223) designou de “orientação para o eles”: não há a imediatidade das relações face a face dos consócios, pois consiste na apreensão do comportamento do outro por tipos ideais. A predicação é o que caracteriza a “orientação para o eles”, então se tomo um trem e confio que o maquinista me conduzirá até o meu destino, o tipo ideal do “maquinista de trem” é a predicação de “[...] alguém que leva os passageiros [...] a seu destino” (Schutz, 1979: 223). Os “contemporâneos” inflexivelmente se relacionam a partir da expectativa que as suas ações correspondam à tipicidade que se espera do seu comportamento.

Os “predecessores” e os “sucessores” são indivíduos que não compartilham de uma comunidade no tempo, assim não podem interagir. Os “predecessores” podem ser conhecidos por aqueles que os sucedem e até mesmo exercer alguma influência na vida destes últimos. Os “sucessores”, por outro lado, não podem ser conhecidos, pois estão situados no porvir (Geertz, 1989b: 231-232). Essas disjunções, empiricamente, não são claras e tampouco estanques. Sendo um tipo de objetificação do observador, fundada na separação entre sujeito e objeto, tais noções não correspondem ao que é vivido concretamente pelos sujeitos. As objetificações, entretanto, são um dado universal, em Geertz, porque a generalidade dos “símbolos significantes”, que permite capturar os componentes da vida social, concentra-se na sua imposição sobre a compreensão das obrigações morais, dos grupos sociais, dos companheiros,

das instituições públicas etc. (Geertz, 1989b: 233). Ao longo do ensaio, a dominância da representação, devido a sua “consistência”, pode ser resumida com alguma brevidade, a partir de cinco ordens descritivas.

Na primeira, seguindo os termos schutzianos, Geertz indica que a povoação, entre os balineses, é o solo em que se verifica a predominância dos “consócios”. Dentro de uma povoação, o nome pessoal não é duplicado, logo “[...] cada pessoa, por menos saliente que seja o seu nível social, possui pelo menos rudimentos de uma identidade cultural completamente única” (Geertz, 1989b: 235). Os nomes pessoais, entre os balineses, todavia, não são importantes publicamente ou socialmente. Vejamos o que o social aqui acarreta, especificamente, no paralelismo entre pessoa e estrutura social. Na elaboração da definição de pessoa, em Bali, não há demora em apontar a constância da representação nos termos das regularidades do sistema cultural. A individualidade tem importância residual porque, de acordo com injunções religiosas, deve ser evitada. Ela é privada. Se um balinês morre, o nome desaparece com ele. Os atributos biográficos perdem-se na efemeridade “da sua existência como ser humano” (Geertz, 1989b: 235). O que resiste à morte é um sem número de convenções com certa durabilidade.

Na segunda, quanto à terminologia de parentesco, o “sistema” balinês “define os indivíduos num idioma basicamente taxonômico, não face a face, como ocupantes de regiões num campo social, e não como sócios numa interação social” (Geertz, 1989b: 238-239). O ponto nevrálgico da observação resulta na tomada dos “símbolos significantes” que a terminologia de parentesco absorve. O que ela coordena na sua “estrutura conceptual” é a mediação conveniente para situar os indivíduos em harmonia com as outras camadas que sustentam a definição-pessoa em Bali. Eis alguns deles: política, religião e estratificação (Geertz, 1989b: 239). Em geral, a proposição que se une à noção de sistema é aquela da imutabilidade do tempo, ou seja, a repetição da forma que caracteriza

a estrutura social. Guiando-nos por Ingold, o procedimento de Geertz criou um tipo de inversão no ato da tradução, que “[...] substituiu a pessoa como umnexo de relações sociais pela pessoa como portadora de um conjunto de regras cognitivas” (Ingold, 1993: 218-219).

Os “símbolos significantes” e a perenidade das representações, ao mesmo tempo, organizam a experiência, sublinhando o primado da consciência representativa sobre a inconsistência das individuações. A tecnonímia balinesa, por exemplo, coaduna-se com o “*status* procriativo”, e o último aponta a importância da procriação e da “continuidade reprodutiva, a preservação da capacidade da comunidade de se perpetuar” (Geertz, 1989b: 243). As honrarias que isso implica se reproduzem na “hierarquia social”. Esta abrange tanto as pessoas sem filhos como aquelas que são “bisavós de”, passando pelas que são “pai (mãe) de” e “avô (avó) de”. O “*status* procriativo” é um aspecto decisivo na conformação da “identidade social”. Institui, ademais, um “estado estável” ou “sincrônico” da condição geral da pessoa em Bali (Geertz, 1989b: 243).

Na terceira, os títulos de “*status*” não abarcam grupos, mas o indivíduo. A pessoalização “[...] independe de quaisquer fatores estruturais sociais” (Geertz, 1989b: 246). A finalidade dessa asserção é manter-se congruente à natureza da padronização que delimita os títulos. Em outras palavras, o sistema que torna funcional o título de *status* é estritamente de prestígio. Ele abrange uma série de classificações sociais que sinalizam para o tipo de conduta que o indivíduo terá em qualquer situação da vida cotidiana ou “pública”. A conduta independe do laço que se desdobra na relação em questão, pois a polidez é um gradiente tão fundamental que se mistura menos à elegância que a parâmetros “metafísicos”. Entenda-se “metafísico” por religioso, o que modela e se reflete na “interação cotidiana”. O sistema de etiqueta expressa o sistema de títulos de *status*.

Os dois sistemas, concomitantemente, açambarcam um tipo de desigualdade humana que, antes de ser política, econômica ou moral, é

completamente religiosa. A coincidência entre o “valor espiritual” e a “posição social” ocorre com categorizações prescritas no “Sistema *Varna*”. O sistema *Varna*, em resumo, possui conformidade com a atribuição de poder e riqueza, bem como da estima. O *Varna* engloba os títulos, e os títulos englobam os homens individualmente. O que se fabrica, em geral, é uma ordenação entre o mundo terreno e o religioso em uma padronização permanente (Geertz, 1989b: 247).

Na quarta, a compreensão metodológica da fenomenologia schutziana, da qual Geertz se apropria, atravessa também o tipo de categoria de que uma pessoa é imbuída no cumprimento de uma tarefa. O assunto aqui é de função social: “os homens são aquilo que eles fazem” porque são preenchidos fisicamente por suas atribuições, sejam elas de carteiro, médico, motorista etc. (Geertz, 1989b: 251). Na vida pública que, em Bali, é separada da vida privada, os indivíduos são consumidos pelo papel que o título implica, ao passo que os mesmos afirmam que “[...] o papel que desempenham é a essência de sua verdadeira personalidade” (Geertz, 1989b: 252). Com efeito, o título público e o papel social que ele prescreve são alcançados por uma ligação estrita entre os títulos de *status* e a organização destes nas categorias *Varna*. As idiosincrasias dos homens vinculados aos papéis se esmaecem, dado que a vida social é um reflexo distorcido da ordem “metafísica” ou religiosa.

Geertz pontua uma transcendência que inscreve outra: a tipologia da “identidade pessoal” é concernente à transcendência das categorias culturais, que não mudam, e a partir delas os homens assentam sua posição. Insinua, ainda, que há uma ordem simbólica que sobrepuja a agência dos atores, confundindo-se com as propriedades sobrenaturais e imutáveis do sagrado. Não há alguma coisa como uma “presença”, que pontifique um “aqui e agora” (Latour, 2004 [2002]) da religião na vida dos balineses, mas uma “ausência” que acentua um domínio que transpassa os humanos. Mais uma vez, a cultura prescreve um sistema de

noções imutáveis, uma hierarquia espiritual que dá acesso aos títulos e que prescreve a sua importância.

Na quinta, as relações entre “consócios”, “predecessores” e “sucessores”, conforme Geertz, instituem âmbitos importantes da vida balinesa, porém essas formas de interação não são tão tematizadas nas relações entre os nativos a ponto de possuírem algum lugar na sua abordagem cultural. À vista disso, “[o] estilo cerimonioso da interação” (Geertz, 1989b: 256) introduz fundamentalmente que a “definição-pessoa”, em Bali, tematiza o anonimato e a abstração que, à moda dos “contemporâneos”, incita à impessoalização ou à eternização, cuja gênese é encontrada em “[...] uma ordem metafísica persistente” (Geertz, 1989b: 256). Geertz destaca que, na análise das relações mediatas dos “contemporâneos”, há lugar para a discussão da noção de pessoa, já que entre os “consócios” (“o presente evanescente”) a intermitência das relações face a face parece quando abandona esse nível. Os “predecessores” (“passado determinante”) e sucessores (“futuro moldável”) não fazem muito pelo entendimento da vida balinesa, pois envolvem um relevo diacrônico que nela não é observável (Geertz, 1989b: 257). A harmonia entre tempo e pessoa, em Bali, é resumida, por Geertz da seguinte forma:

[...] uma simples contemporaneidade necessita de um presente absoluto no qual viver; um presente absoluto só pode ser habitado por um homem que se torna contemporâneo. Em Bali, há um cerimonial durante as interações que interrompe todo fluxo pessoalizador e emocional [...] um correlato lógico de uma tentativa em andamento de bloquear a visão dos aspectos mais criaturais da condição humana (Geertz, 1989b: 265).

O bloqueio é amparado por “convenções” e “conveniências” que se reúnem ao redor de “uma preocupação espiritual profunda” (Geertz, 1989b: 266). O “estilo comportamental balinês” exalta a exterioridade

e a aparência. É uma etiqueta, junto da arte e da religião, que agrada aos deuses, ao outro e a si mesmo. Geertz segue o curso das tematizações sobre o comportamento que se acrescentam às conclusões que ele faz delas. O *Lek*, erroneamente traduzido por “vergonha balinesa”, deve ser tomado como um regulador das relações interpessoais, sendo definido como “terror do palco” (Geertz, 1989b: 268). Desdobra-se em um medo ou nervosismo da falha em cumprir e controlar o seu papel ao longo das relações na vida cotidiana.

O relevo da análise de Geertz, de um ponto de vista fenomenológico, é consistente com as características formalizadoras da predicação ou da representação. As predicações, todavia, são as objetificações dos atos performativos que as produzem. Nesse caso, o social, irmão gêmeo da padronização e do mundo público, corrobora o distanciamento entre os indivíduos, realçado pela etiqueta. O *Lek* é o dispositivo que encerra o indesejável colapso da “performance pública” e da “distância social”. Quando ocorre uma falha na etiqueta,

os homens tornam-se consócios indesejáveis, presos no embaraço mútuo, como se tivessem penetrado inadvertidamente na privacidade um do outro. O *Lek* é imediatamente a consciência da possibilidade onipresente de ocorrer tal desastre interpessoal e, como terror do palco, uma força motivadora para evitá-lo (Geertz, 1989b: 269).

O tom da descrição é representacional porque não contempla a imediatidade existencial do *Lek*¹⁸. Se chegássemos às últimas consequências com as ponderações de Geertz acerca da polidez balinesa, não haveria, durante o trabalho de campo, acesso a tal esfera das vivências, pois a “intimidade” não avançaria no terreno das relações interpessoais¹⁹. Essas cinco ordens descritivas tendem à constituição de uma análise preenchida com termos que evocam uma “consistência” quase intransponível.

Geertz, em um momento posterior do ensaio, não dá primazia às configurações cristalizadas das formas culturais, visto que não comportam algum significado intrínseco ou uma propriedade lógica, como a “doçura é a propriedade do açúcar” e a “fragilidade é a propriedade do vidro”. No plano experiencial, está investida a preeminência que Geertz concede aos atores de impor significados aos “objetos”, “atos” e “processos”. Estes não têm “propriedades intrínsecas”, mas significados impostos pelos homens que habitam o mundo social, embora, ao mesmo tempo, os homens “estão sob a direção dos símbolos [com os quais] eles percebem, sentem, raciocinam, julgam e agem” (Geertz, 1989b: 256). Há muito aqui do “paradoxo” moderno, como já ressaltou Latour: “Quem fala no oráculo é o humano que articula ou o objeto-encantado?” (2002: 17). Os símbolos são considerados, por um lado, produtos da ação humana e, por outro lado, condicionadores da ação humana posterior. A ênfase de Geertz é no efeito que as “estruturas simbólicas balinesas” exercem sobre os sujeitos. A sensação é significativa porque é apreendida pelo pensamento, cujo aparato se revela na “durabilidade” da representação. A correlação das estruturas simbólicas sintetiza-se do seguinte modo:

Uma interação cerimoniosa apóia as percepções padronizadas dos outros; as percepções padronizadas dos outros apoiam uma concepção de “estado estável” da sociedade; a concepção de estado estável da sociedade apóia uma percepção taxonômica do tempo (Geertz, 1989b: 272).

Por mais que questione o logicismo e o psicologismo, a sensação, em Geertz, não é “vívda”, mas “interpretada”. Não há solo para as especificidades do vivido nessa análise. O relato se concentra nas predicções, em lugar das antepredicções (Merleau-Ponty, 1971 [1945]; Schutz, 1979) que os balineses experienciam, porém essa divisão é efetuada na escrita do antropólogo.

Resumidamente, os “símbolos significantes” são “[...] os veículos materiais da percepção, da emoção e da compreensão” (Geertz, 1989b: 275). O antepredicativo ou pré-objetivo só é vivenciado pessoalmente. Schutz (1979: 219) esboça que toda experiência dos “contemporâneos” é predicativa por natureza, portanto não passa pelo estrato pré-predicativo. Insistindo no lastro representacional, Geertz fundamenta sua análise nas inferências que se desenvolvem nesse plano, em vez da imediatidade que caracteriza o pré-objetivo. O exame da noção de pessoa dirige-se às “formas de pensamento observáveis”, pelas quais é possível “[...] alcançar uma teoria cultural plausível” (Geertz, 1989b: 275). Assim, como indicaremos abaixo, a congruência de um exame representacional molda-se à natureza das práticas oficiais, e não oficiosas, de pesquisa.

4. A prática de fabricação de objetos

A princípio, narramos o caminho que seguiríamos ao escapar do impasse entre realidade e construção; em seguida, realçamos o problema da “interpretação” enquanto ponto de partida para o “diálogo”; por fim, alcançamos o ensaio de Geertz e buscamos delinear como a “sociologia fenomenológica” inventa um relevo plano para a análise – um terreno representacional povoado por metáforas que organizam e que conferem consistência à tradução. Esta seção, a última, destrinchará uma forma peculiar de produzir objetos.

Um dos artifícios oficiosos de relatos como o de Geertz é não se furtar em nenhum momento de pôr realidade e construção em sinonímia (Latour, 2002). Uma das considerações iniciais de seu texto, em uma das primeiras notas, consiste em delinear o quanto seu relato é fabricado²⁰. Esta fabricação supera seu produtor com o estabelecimento de uma ordem cultural que, universalmente, orienta a natureza humana. Em

acréscimo, observaremos abaixo, tanto a “impessoalidade”, subjacente às relações entre os balineses, quanto os próprios balineses podem ser fabricados, enquanto criaturas que obedecem as ordens do seu criador. As criaturas, todavia, ganham autonomia e *fazem* que o criador *fale* (Latour, 2002) delas como se fossem estofadas de uma natureza humana universal, aquela propalada pelos modernos: estofadas de razão, de mente, de representação, de cultura, de sociedade, de natureza. Tanto a equivalência entre sujeito e objeto quanto a dignidade deste são, simultaneamente, estabelecidas. Os dois compartilham de uma mesma existência e de um mesmo mundo social. Mas, com a maior serenidade, Schutz tratará, mais abaixo, de nos mostrar esse *fazer*, o qual Geertz começa a revelar da seguinte forma:

Na discussão subsequente, serei forçado a esquematizar drasticamente as práticas balinesas e a *representá-las* como muito mais homogêneas e bastante mais consistentes do que elas são realmente. Particularmente as afirmativas categóricas, tanto da variedade positiva como negativa (“todos os balineses ...”; “nenhum balinês...”) devem ser lidas como tendo afixada a elas a qualificação implícita “... até onde vai o meu conhecimento” [...] (Geertz, 1989b: 233, n. 7; ênfase minha)²¹.

Geertz não supõe que se engana ou “acredita ingenuamente” no objeto que ele criou (Latour, 2001, 2002). De preferência, avanta em que proporção ele deve fabricar os fatos sociais balineses, de maneira que eles se congelem. A artificialidade da esquematização, entretanto, é antecedida pelo acento na “natureza social do pensamento” (Geertz, 1989, *passim*), o que torna o “triângulo cultural de forças” um “híbrido”, algo que está no meio (Latour, 1994).

Seguindo a “sociologia interpretativa” de Schutz (1979, cap. 13, *passim*), é correto afirmar que os conceitos originam-se no mundo da vida

cotidiana. Schutz equilibra-se na seguinte asserção: tanto o senso comum quanto a *doxa* científica realizam operações mentais que constroem “sínteses”, “generalizações”, “formalizações” e “idealizações específicas” (Schutz, 1979: 268). O que difere o senso comum da ciência não é o mundo do qual procede as suas respectivas construções mentais, mas o “nível de organização do pensamento” (Schutz, 1979: 268). Uma teoria que seguisse “a experiência do senso comum do mundo social” seria apoiada

[nos] objetos de pensamento construídos pelo senso comum dos homens que vivem sua vida diária dentro do seu mundo social. Assim, os construtos das ciências sociais são, por assim dizer, construtos de segundo grau, ou seja, construtos dos construtos feitos pelos atores no cenário social, cujo comportamento o cientista social tem de observar e explicar de acordo com as regras de procedimento da sua ciência [...]. *Verstehen* [compreensão] é, pois, primeiramente, não um método usado pelo cientista social, mas a forma particular de experiência através da qual o pensamento do senso comum toma conhecimento do mundo social e cultural (Schutz, 1979: 268-269).

A *verstehen*, conforme vimos na terceira seção, tem por primado a subjetividade do ator e, de modo similar, o que ele significa com a sua ação. Não se deve reduzir a *verstehen* aos atos dos sujeitos, mas os juntar a uma sociologia da compreensão que pretende “[...] descobrir o que o ator significa em sua ação, em contraste com o significado que essa ação tem para o parceiro do ator ou para um observador neutro” (Schutz, 1979: 270). O ponto de partida da “interpretação subjetiva” (ou “sociologia interpretativa”), inspirada em Weber, é a inclusão do “[...] significado subjetivo que uma ação tem para o ator” (Schutz, 1979: 270). No entanto,

[os] construtos científicos de segundo grau, formados de acordo com as regras de procedimento válidas para todas as ciências empíricas, são construtos objetivos típicos, idealizados e, como tais, de tipo diferente dos desenvolvidos no primeiro grau, o do senso comum, o qual tem de substituir (Schutz, 1979: 271)²².

Schutz observa que o cientista social não tem lugar no mundo social, pois “[está] numa situação científica” (Schutz, 1979: 272). Como resultado disso, a ele é vedado entrar como consócio em qualquer relação. O registro da explicação científica “[...] substitui sua situação biográfica enquanto ser humano no mundo” (Schutz, 1979: 273).

Peculiarmente, Schutz admite que tal distanciamento da vivência e o questionamento da “atitude ingênua ou natural” (o mundo como “coisa em si”), colocando em suspenso os seus preconceitos, faz-se com o intuito de descrever a sua essência. A “redução fenomenológica” revela-se como se fosse um dos pressupostos básicos do trabalho científico. O próprio Schutz, contudo, utiliza a “redução” para contrapor “atitude científica” e “atitude natural” (do senso comum), em lugar de pôr entre parênteses a “atitude natural” do pensamento científico, tal como a disjunção entre sujeito e objeto:

[o] observador participante, ou o que trabalha no campo, estabelece contato com o grupo estudado como um homem entre semelhantes, só que o sistema de relevâncias que lhe serve de código de seleção e interpretação é determinado pela atitude científica temporariamente deixada de lado, para logo ser retomada (Schutz, 1979: 273).

Verifica-se a positividade dos “padrões de interação social” que são inventados a fim de que, sob um conjunto de condições “definidas pelo cientista social”, os indivíduos ajam de modo racional: “Através desse

arranjo, o comportamento padrão, tal como os chamados papéis sociais, comportamentos institucionais, etc., pode ser estudado isoladamente” (Schutz, 1979: 276). A construção de tipos e atores fictícios desloca-se até a margem que é eficaz aproxima-los da vida diária.

Em outras palavras, o tipo ideal que o cientista social inventa é o “habitual”, isto é, não se dirige à pessoa concretamente vivida em uma “interação social face a face”, mas ao anonimato das “relações sociais indiretas” (Schutz, 1979, cap. 10, *passim*). A cisão é a mesma que opera na explicação dos “consócios” e dos “contemporâneos”. A criação do tipo, segundo Schutz, tanto na observação direta quanto na indireta, fixa-se “[...] no aspecto conceitual das formas externas de comportamento ou seqüências de ação [...]” (Schutz, 1979: 284)²³. Na experiência concreta, manifesta-se a relevância das relações sociais diretas e indiretas em um grupo. Quando Geertz deduz que entre os balineses o cosmo dos “contemporâneos” é preponderante, há na representação o movimento que se articula com a afirmação de que o “[...] pensamento humano é rematadamente social” (Geertz, 1989b: 225). O epíteto social corresponde à sincronia da ordem simbólica, facultando-lhe obter uma superfície mais “ampla” e “estável” para a análise. Recusando o psicologismo, cai no sociologismo que caracteriza a formulação dos construtos sociológicos em Schutz. As noções generalizantes, entre os “contemporâneos”, predominam do mesmo modo que os padrões:

À objetividade ideal de um construto cultural não corresponde um contexto de significado subjetivo na mente de um indivíduo real que pudéssemos encontrar face a face. Em vez disso, correspondendo ao significado objetivo do objeto cultural, encontramos sempre o tipo ideal de pessoa abstrato e anônimo de seu produtor [...] (Schutz, 1979: 287).

Realçando essa prática explícita de fabricação de objetos, podemos supor que Geertz deve *fazer* os balineses, que deverão permitir que ele *fale* através de um patamar comunicacional baseado na cultura, com a qual ele dotou a sua criação. O *attachement* ao objeto (Latour, 2000) é o que move Geertz, simultaneamente, a apresentar o seu material com esta consistência e a não conseguir ofuscar a fabricação dos fatos sociais balineses.

Torna-se difícil estabelecer qualquer diferenciação entre a vida nativa e os pressupostos do antropólogo, pois a cognição cultural funciona dos dois lados. A objetividade da predicação e da “teoria nativa” confirma a “impessoalidade” do mundo dos “contemporâneos”, produzindo o “tipo ideal de pessoa abstrato e anônimo” (Schutz, 1979: 287). Indica, ademais, que o comportamento, sendo sustentado por uma ordem simbólica, incide em um “contexto de significado objetivo”, em uma “relação meios-fim” (Schutz, 1979: 287) através da qual a noção de pessoa em Bali é compreendida. É no terreno da representação que Geertz inventa o “triângulo cultural de forças balinês”: pessoa, tempo e conduta. Afinal, “[q]uanto mais anônimo é o meu parceiro, mais posso usar os signos “objetivamente”” (Schutz, 1979: 225).

Em termos gerais, escapar da “crítica” é uma tentativa de não adotar uma retórica da ruptura em relação a um período da disciplina que, agora, é motivo de questionamento. Não se trata, por assim dizer, de se apoiar em um juízo de valor, mas acentuar a produtividade de uma abordagem, de maneira que não tenhamos de fazer uma escolha entre programas adversários, o realismo e construtivismo, e, portanto, sejamos conduzidos a inventar divisões que deixam escapar algo bem mais instigante: a possibilidade de “sermos ligeiramente superados pelo que construímos”.

Notas

- ¹ Este artigo é uma reelaboração do primeiro, do segundo e do terceiro capítulos de minha dissertação de mestrado, defendida, em 2006, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – UFRJ (Costa, 2006). Agradeço a Otávio Velho e Homero Moro Martins pelos comentários acerca deste desdobramento do texto. Não posso, contudo, esquecer que a primeira versão, apresentada na dissertação, foi lida e discutida atentamente por Affonso Celso Thomaz Pereira, Leonardo Ayres Padilha e Uirá Garcia. Por fim, sou grato a Otávio, meu orientador naquela ocasião, e aos demais membros da banca examinadora, Amir Geiger, Clara Mafra (*in memoriam*) e Marcio Goldman, pelas generosas sugestões para o trabalho.
- ² Doutorando no Departamento de Antropologia Social da USP. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). E-mail: ypuangarcia@gmail.com
- ³ A utilização do substantivo feminino “crítica” refere-se ao estilo que constituiu a denúncia ao período moderno da antropologia pelos partidários de uma suposta crise que abalou a disciplina (Latour, 2001 [1999]). A “crítica” é aquela que “acusa” sob as “falsas aparências” os jogos de poder e dominação que conformaram a “feitura dos dados” na antropologia (Latour, 2001, 2002 [1996]). Não obstante Bruno Latour utilize a expressão “crítica moderna” (Latour, 1994 [1991], 2001), ampliamo-la como um artefato moderno e pós-moderno. Menos que afastamentos e descontinuidades, sublinhamos aproximações e continuidades entre as duas concepções.
- ⁴ As expressões são empregadas por James Clifford (1986: 5). Lançaremos mão do termo “pós-moderno”, porque pretendemos exagerar as proposições da “crítica”. A alcunha, por mais que seja rejeitada por alguns dos autores que aderiram à “tendência”, aqui se ancora em um sentido mais próximo de Latour (1994: 50): pós-moderno porque visa superar o moderno, assim como este ultrapassou o pré-moderno. Desse modo, deparar-nos-íamos, ironicamente, com uma “revolução copernicana” na disciplina, que cortaria definitivamente os laços com o seu passado moderno (Crawford, 1993).
- ⁵ As imagens “modernas” do texto poderiam ser distribuídas do seguinte modo: a distinção integral da modernidade e das outras formas de vida; a produção da cesura entre sujeito e objeto, fundada na agentividade do primeiro e na passividade do segundo; a insistência na totalidade, na coerência e na estabilidade dos sistemas

sociais; e, por último, a defesa da transparência das informações contidas nas traduções (Ardener, 1985; Eriksen e Nielsen, 2001).

- ⁶ A contestação da modernidade produziu um sem número de efeitos na literatura contemporânea da disciplina, embaralhando autores que são mencionados como referências que circulam em inúmeros escritos. Refiro-me a Marilyn Strathern (antropologia reflexiva, Goldman, 2009), Tim Ingold (antropologia ecológica) e Bruno Latour (antropologia simétrica). Longe de considerá-los um “único ser”, a reflexão os dispõe nos limites em que possamos suspender um tripé em que modos de pensar distintos possuem um nexos que os vincula: a impossibilidade de manter uma antropologia baseada em um “pensamento de sobrevoos”. O artigo não é o terreno para a problematização das bases desse tripé, mas das conexões que o faz, por um esforço deliberado, ficar de pé. Para o leitor mais atento, a juntura de Ingold e Latour pode, por exemplo, parecer forçosa e descuidada. Ingold não deixa de declarar que a “[...]a teoria do ator-rede não é realmente uma teoria. É apenas um modo de reafirmar coisas” (Jones, 2002: 10). Ingold (2007, 2008), contudo, chega a sublinhar que ambos estão seguindo questões que sugerem mais aproximações que diferenças radicais. Strathern (2011 [1996]), por seu turno, expõe o prolongamento finito que a “rede” sofre enquanto narrativa analítica quando contraposta a atores que lançam mão dessa “imagem” e a cortam em um ponto. Latour (2005) retoma o conceito de rede que dava, poucos anos antes, em suas palavras, sinais de esgotamento (Latour, 2000: 204).
- ⁷ Escolhi grafar o nome de Alfred Schütz, ao revés do que acontece na língua alemã, sem o trema. Segui a tradução brasileira da coletânea de artigos do filósofo austríaco organizada por Helmut Wagner. No ensaio de Geertz, a grafia aparece sem aquele sinal ortográfico, algo que também ocorre na versão original. Considerando que me remeti aos textos em português e em inglês, preservei a forma como está exibido em ambos.
- ⁸ No original, “*good speech*” (Hobart, 1999: 105).
- ⁹ A textualização consistiria na inscrição da ocorrência única de um discurso social em seu contexto, sob a forma de um relato que pode ser visitado novamente, para além das suas contingências, por outros leitores. O etnógrafo “inscreve” o discurso social: “ele o anota”. A escrita conserva ou fixa um significado (Geertz, 1989d [1973]: 29).
- ¹⁰ Indo mais adiante com a argumentação, pode-se vislumbrar que a interpretação é tridimensionalizada: em primeiro lugar, a “pré-interpretação” (um “pré-texto” e/ou

“inter-texto”) é conceptualizada como atividade necessária da cognição humana; em segundo lugar, a “pós-interpretação” configura um exercício que o analista empreende por meio do suposto de que “outros” interpretam ou interpretarão (“círculo hermenêutico”) o texto; em terceiro lugar, a “sobreinterpretação” é uma máquina de fazer das conexões coisas autoevidentes porque são contextualizáveis (Hobart, 1999: 110; Veayne, 1996). Em seguida retomaremos isto. O problema da “sobreinterpretação” é supor que o “intérprete” (o antropólogo) tenha algo mais a dizer, visto que os “nativos” não podem dizer por si mesmos (Hobart, 1999: 113).

- ¹¹ A definição de representação que assinalamos, aparentada com a de interpretação, é mentalista, ou seja, aquela que produz um universo de seres dotados de intencionalidade, cuja ação transforma uma realidade dada e externa em ideia. O problema das representações, sejam elas mentais ou individuais, é elaborar uma série de emancipações que vai desde a divisão entre mente e natureza (ou corpo) até a separação entre mente e sociedade (Durkheim, 1970 [1898]). A vida psíquica transforma-se em um epifenômeno da vida coletiva e constitui um solo confiável para as traduções antropológicas. Um solo consistente o bastante para transmitir fidedignamente, nas traduções, as informações do que havia de mais “impessoal” e duradouro na vida nativa: as representações coletivas.
- ¹² A ampliação da fenomenologia na antropologia traspassa a obra de Geertz e alcança os escritos de Thomas J. Csordas (1990). A distinção forte entre ambos passa pela intensificação, nas análises do último, dos processos somáticos, nos modos de prestar atenção com o corpo, fundados na fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty (1971 [1945]). Em termos gerais, Geertz e Csordas permanecem às voltas com a tensão entre os processos de subjetivação e de objetivação que constituem o modo específico que o conceito de cultura foi desenvolvido na antropologia norte-americana (sobre a ênfase na transposição da fenomenologia para a antropologia, ver Jackson, 1983; Katz e Csordas, 2003; Good, 2012).
- ¹³ Diferente da “apresentação”, a “apresentação” é “[uma] experiência real que remete a outra que não é dada através da percepção” (Schutz, 1979 [1970]: 310).
- ¹⁴ Os artigos “Pessoa, tempo e conduta em Bali” e o “O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem” foram publicados, originalmente, no ano de 1966.
- ¹⁵ Geertz posiciona a cultura ao lado das ideias e a estrutura social ao lado das relações. Estas são econômicas, políticas e sociais, isto é, entre grupos. A cultura informa essas relações, formando, por assim dizer, uma relação de segunda ordem, à proporção

que não é explícita, mas implícita (Geertz, 1989b: 227). Em todo caso, o aspecto extrínseco do pensamento “[...] faz do estudo da cultura uma ciência positiva [...]”. É por intermédio dos padrões culturais, amontoados ordenado de símbolos significativos, que o homem encontra sentido nos acontecimentos através dos quais ele vive. O estudo da cultura, a totalidade acumulada de tais padrões, é, portanto, o estudo da maquinaria que os indivíduos ou grupos de indivíduos empregam para orientar a si mesmos num mundo que de outra forma seria obscuro” (Geertz, 1989b: 227-228).

- ¹⁶ O propósito que guia o artigo, nas palavras de Geertz, é analisar o “tom afetivo da vida balinesa” não sendo tão psicológica quanto fenomenológica (Geertz, 1989b: 266). A marca que se imprimiu, entretanto, foi sociológica.
- ¹⁷ No artigo, intitulado “Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico” (Geertz, 1997 [1983]), discutia-se as implicações epistemológicas da publicação dos “diários” de Bronislaw Malinowski.
- ¹⁸ Hobart chega a afirmar que o *Lek* não seria da ordem de um estado interno, mas proliferaria por meio de manifestações sensíveis, qual seja, na fala e nos movimentos. A referência ao *Lek* não seria atravessada pela significação. Geertz, por conseguinte, sobreporia a interpretação às ações (Hobart, 1999: 118).
- ¹⁹ Fredrik Barth situa as considerações de Geertz no equívoco de quem guia a análise a partir de um “ponto de vista externo”: “No norte de Bali, percebi logo no início do trabalho de campo, quando descobri que na comunidade de balineses mulçumanos onde eu trabalhava empregava-se a tecnonímia [...] tal como representados na obra de Geertz, especialmente em seu trabalho “Pessoa, tempo e conduta em Bali” (Geertz, 1966). Nesse trabalho, Geertz interpretava a tecnonímia como uma dentre uma série de padrões culturais através dos quais os balineses constroem a noção de pessoa (*personhood*) e representam uns aos outros como contemporâneos estereotipados, companheiros abstratos e anônimos que evitam encontros próximos entre os seus respectivos “eus” (*selves*) singulares e inseridos na temporalidade. Tentei discretamente sugerir essa interpretação ao pequeno círculo de pessoas que tinha como interlocutores em Bali. A incompreensão inicial deles rapidamente transformou-se em uma segura tentativa de explicar como as coisas realmente são. Passaram a mostrar-me como ao contrário do que sugerira, eles empregam esse costume para lisonjear os orgulhosos pais e avós quando nasce o primeiro filho, destacando esse evento pessoal, que naquele momento tem para essas pessoas grande importância [...]. Longe de tornar anônimas e estereotipadas

as pessoas, trata-se de enfatizar uma realização individual de maneira a lisonjear, a atizar a vaidade do outro, e também para evocar, entre amigos íntimos, a memória compartilhada desse importante evento da vida [...] o significado dessa prática, o que ela expressa na relação social na qual é efetivamente empregada, e a orientação que revela para nós, pessoas de fora, são de modo geral o oposto do que sugere a interpretação de Geertz, feita a partir de um *ponto de vista externo* [...]” (Barth, 2001 [1989]: 130-132).

²⁰ A citação estará disposta no final deste parágrafo.

²¹ Um(a) parecerista anônimo(a), a quem sou grato, assinalou, de forma bastante perspicaz, que a citação, menos que a “[...] confissão de que ‘Geertz fabricou os, desde então, fatos sociais balineses’ [...] poderia antes ser lida como a admissão retórica da simplificação como um procedimento de pesquisa efetivo [...] e inevitável”. Ainda que concorde com sua ponderação, uma vez que o excerto do ensaio nos conduz também a isso, fica uma alternativa posta pelo próprio Geertz, que, na terceira seção da versão original, ao se remeter a Schutz, sublinha o seguinte: “Para nossos próprios propósitos, um de seus exercícios [de Schutz] na fenomenologia social especulativa – a desagregação da noção generalizante [no original, *blanket notion*] de “companheiros” em “predecessores”, “contemporâneos”, “consócios” e “sucessores” – fornece-nos um ponto de partida especialmente valioso” (Geertz, 2000 [1973]: 365). Na tradução, amplamente difundida no Brasil, a locução “Para nossos próprios propósitos” (“*For our own purposes*”) foi deslocada para o final da frase (Geertz, 1989b: 230). O termo “*blanket notion*” foi traduzido como “noção amortecedora” (Geertz, 1989b: 230). A questão, ainda assim, não está encerrada, posto que Geertz afirma, no mesmo parágrafo, que as “desagregações” põem em relação as seguintes “concepções”: “de identidade pessoal”, “de ordem corporal”, “do estilo comportamental” (Geertz, 1989b: 230). Além disso, os balineses são caracterizados a partir desses “propósitos”, aspectos de uma ordem, deliberadamente, abstrata.

²² Geertz faz apontamento semelhante ao evidenciar que: “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, judaica 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 [...]. 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.)” (1989d: 25).

- ²³ Prossigamos com Schutz: “O boneco ‘tipo ideal de pessoa’ nunca... é um sujeito ou centro de atividade espontânea. Não tem por missão dominar o mundo e, em última análise, não tem mundo algum. Seu destino é regulado e determinado por seu criador, o cientista social, numa harmonia preestabelecida tão perfeita quanto o mundo criado por Deus, como Leibnitz [*sic*] o imaginou. Pela graça de seu construtor, lhe é atribuída a espécie de conhecimento de que ele precisa para desempenhar o trabalho em função do qual foi trazido ao mundo científico” (1979: 282-283).

Referências bibliográficas

ARDENER, Edwin

- 1985 “Social anthropology and the decline of modernism”. In OVERING, J. (org.), *Reason and morality*. London, Tavistock Publication, pp. 47-70.

BARTH, Fredrik

- 2001 [1989] “A análise da cultura nas sociedades complexas”. In LASK, T. (org.), *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Ed. Contra Capa, pp. 108-139.

CLIFFORD, James

- 1986 “Introduction: partial truths”. In CLIFFORD, J. & MARCUS, G. E. (orgs.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California Press, pp. 1-26.
- 1998 [1988] *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século xx*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.

COSTA, Ypuan Garcia

- 2006 *Jamais Fomos Representacionalistas*. Rio de Janeiro, dissertação, UFRJ.

CRAWFORD, Hugh T.

- 1993 *An interview with Bruno Latour*. The Johns Hopkins University Press/Society for Literature and Science.

CSORDAS, Thomas J.

1990 "Embodiment as a paradigm for anthropology". *Ethos*, vol. 18 (1): 5-47.

DILLEY, Roy

1999 "Introduction: The problem of context". In _____. (ed.), *The problem of context*. New York and Oxford, Berghahn Books, pp. 1-46.

DURKHEIM, Émile

1970 [1898] "Representações individuais e representações coletivas". In _____. *Sociologia e Filosofia*. Rio de Janeiro, Forense, pp. 13-42.

ERIKSEN, Thomas H. & NIELSEN, Finn S.

2001 *A History of Anthropology*. London, Pluto Press.

GEERTZ, Clifford

1989a [1973] *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara.

1989b "Pessoa, Tempo e Conduta em Bali". In _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, pp. 225-277.

1989c "O Impacto do Conceito de Cultura sobre o Conceito de Homem". In _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, pp. 45-66.

1989d "Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura". In _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, pp. 13-41.

1997 [1983] "Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico". In _____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes, pp. 85-107.

2000 [1973] "Person, Time, and Conduct in Bali". In _____. *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books, pp. 360-411.

GOLDMAN, Marcio

2009 "Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica". *Análise Social*, vol. XLIV (190): 105-137.

GOOD, Byron J.

2012 "Phenomenology, Psychoanalysis, and Subjectivity in Java". *Ethos*, vol. 40 (1): 24-36.

HOBART, Mark

1999 "As They Like It: Overinterpretation and Hyporeality in Bali". In DILLEY, R. (Ed.), *The problem of context*. New York e Oxford, Berghahn Books, pp. 1-46.

INGOLD, Tim

- 1993 “The art of translation in a continuous world”. In PÁLSON, G. (org.), *Beyond boundaries: understanding, translation and anthropological discourse*. Oxford/ Providence, Berg, pp. 210-230.
- 2000 *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London, Routledge.
- 2007 “Up, across and along”. In _____. *Lines: a brief history*. London, Routledge, pp. 72-103.
- 2008 “Bindings against boundaries: entanglements of life in an open world”. *Environment and Planning A*, 40 (8): 1796–1810. Disponível em: <http://www.envplan.com/epa/fulltext/a40/a40156.pdf>. Consultado em junho de 2012.

JACKSON, Michael

- 1983 “Knowledge of the body”. *Man*, 18 (2): 327-345.

Jones, Andrew

- 2002 “From the perception of archaeology to the anthropology of perception: an interview with Tim Ingold”. *Journal of Social Archaeology*, vol. 3 (1): 5-22.

KATZ, Jack & CSORDAS, Thomas J.

- 2003 “Phenomenological ethnography in sociology and anthropology”. *Ethnography*, vol. 4 (3): 275-288.

LATOUR, Bruno

- 1994 [1991] *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro, Ed. 34.
- 2000 “Factures/fractures: de la notion de réseau à celle d’attachement”. In MICOUD, A. & PERONI, Michel (orgs.), *Ce que nous Relie*. La Tour d’Argues, Éditions de l’Aube, pp. 189-207.
- 2001 [1999] *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru/SP, Edusc.
- 2002 [1996] *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(it)iches*. Bauru/SP, Edusc.
- 2004 [2002] ““Não congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião”. *Mana*, vol. 10, n. 2: 349-375.
- 2005 *Reassembling the social: An introduction to Actor-Network-Theory*. New York, Oxford University Press.

LYOTARD, Jean-François

- 1986 [1954] *A fenomenologia*. Lisboa, Edições 70.

MERLEAU-PONTY, Maurice

1971 [1945] *Fenomenologia da percepção*. Rio de Janeiro, Freitas Bastos.

RABINOW, Paul

2002 [1986] “Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia”. In _____. *Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp. 71-107.

ROSEBERRY, William

1989 “Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology”. In _____. *Anthropologies and histories: essays in culture, history, and political economy*. New Brunswick and London, Rutgers University Press, pp. 17-29.

SCHUTZ, Alfred.

1979 [1970] *Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz*, (WAGNER, H. (org.)). Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

STRATHERN, Marilyn.

1980 “No nature, no culture: the Hagen Case”. In MACCORMACK, C. & STRATHERN, M. (orgs.), *Nature, culture and gender*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 174-222.

1988 “A place in the feminist debate”. In _____. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesian*. Berkeley, University of California Press, pp. 22-40.

1992 “Between a Melanesianist and a feminist”. In _____. *Reproducing the future: essays on anthropology, kinship and the new technologies*, Manchester, Manchester University Press, pp. 64-89.

2011 [1996] “Cortando a rede”. *Revista Ponto Urbe - Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, n. 8, ano 5. Disponível em: <http://www.pontourbe.net/edicao8-traducoes/165-cortando-a-rede>. Consultado em outubro de 2012.

VELHO, Otávio

2007 *Mais Realistas do que o Rei: Ocidentalismo, Religião e Modernidades Alternativas*. Rio de Janeiro, Topbooks.

VEYNE, Paul

1996 “L’Interpretation et L’Interprète. A propos des Choses de La Religion”. *Enqueté*, 3: 241-272.

WAGNER, Helmut R.(org.)

1979 [1970] “Introdução”. In SCHUTZ, A., *Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro, Zahar, pp. 3-50.

“Person, Time, and conduct in Bali”, or how natives are “fabricated”

ABSTRACT: By deliberately assuming that the coercion produced by certain images in contemporary anthropology has collapsed, due to the “spirit of the age”, that is, “the end of modernism”, this article aims at discussing the ways followed in Clifford Geertz’s effort to describe the Balinese world. I focus on the article “Person, time, and conduct in Bali”, stressing that the presence of Alfred Schutz’s phenomenology creates safe ground where Geertz analysis can be filled with metaphors evoking “consistency”, “organization”, “impersonalisation” etc.

KEY-WORDS: Critique, interpretation, phenomenological sociology, representation, *faitiche*.

Recebido em dezembro de 2013. Aceito em agosto de 2014.