

HERMENÊUTICA E PARADIGMAS ANTROPOLÓGICOS

Alexandre Cunha

Departamento de Antropologia/UFPA

Resumo: Elabora-se um panorama da hermenêutica, explicitando as formulações constitutivas do paradigma por Schleiermacher, Dilthey e posteriormente por Heidegger, Wittgenstein e Gadamer até a antropologia interpretativista de Geertz, analisando alguns dos seus textos básicos e de outros interpretativistas. Procura-se estabelecer um diálogo crítico com os paradigmas representacionais que têm sua matriz em Kant e ao qual se filiam o funcionalismo, o marxismo e o estruturalismo. Ao final, expõe-se a pragmática pós-interpretativista em confronto com o paradigma hermenêutico.

Palavras-chave: hermenêutica, interpretativismo, representação, pragmática, dialogia, paradigmas.

HERMENEUTICS AND ANTHROPOLOGICAL PARADIGMS

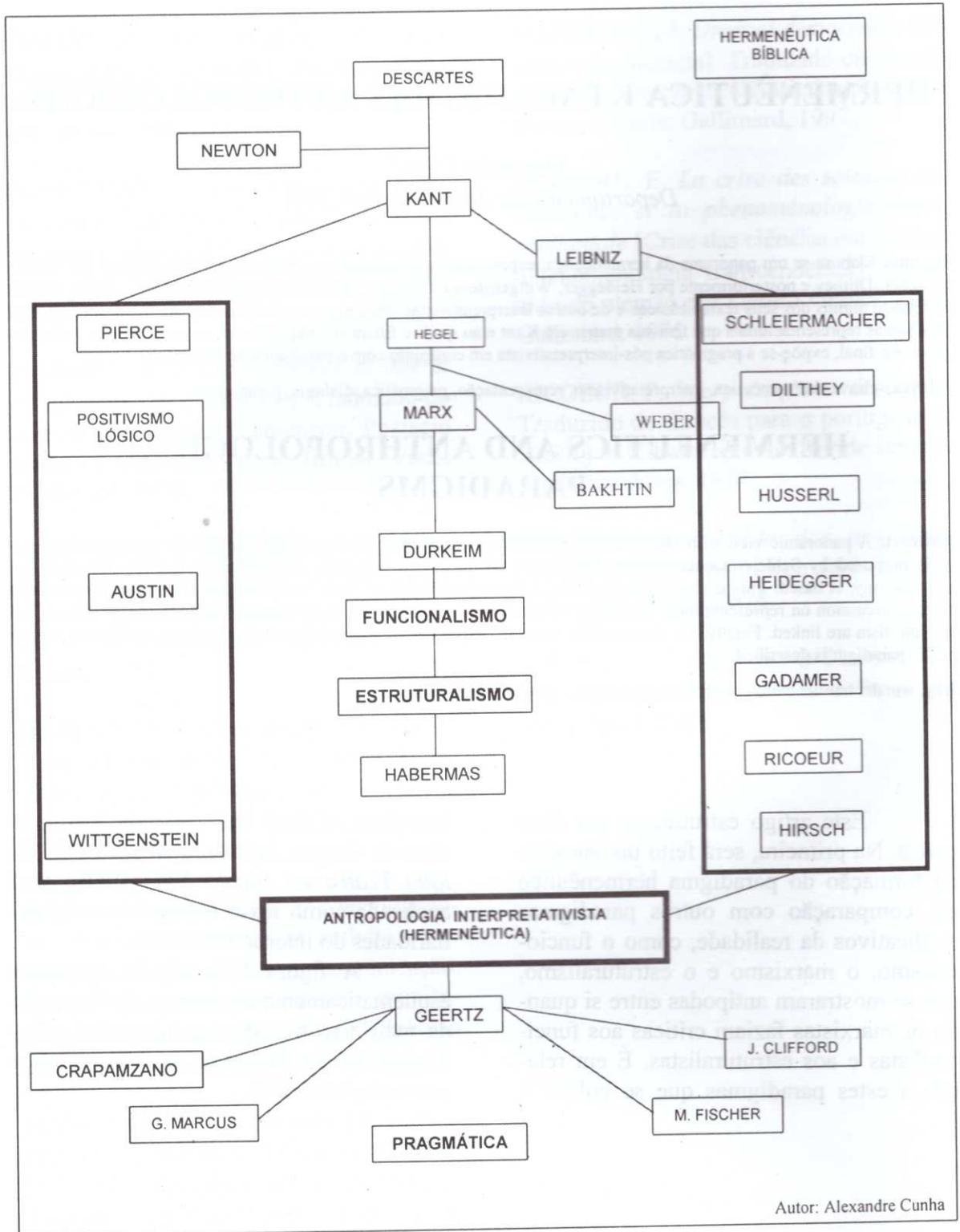
Abstract: A panoramic view of hermeneutics is provided by explicating the theoretical foundations on which the paradigm proposed by Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Wittgenstein, Gadamer, and including Geertz's interpretative anthropology, is based. This is done by undertaking a thorough analysis of their basic writings. I also seek to present a critical discussion on representational paradigms which originated with Kant, and to which functionalism, marxism, and structuralism are linked. Finally, the nature of the recurrent debate between post-interpretative pragmatics and the hermetic paradigm is described.

Key words: hermeneutics, interpretative, writings, pragmatics, paradigms.

Este artigo estrutura-se em duas partes. Na primeira, será feito um sumário da formação do paradigma hermenêutico em comparação com outros paradigmas explicativos da realidade, como o funcionalismo, o marxismo e o estruturalismo, que se mostraram antípodas entre si quando os marxistas faziam críticas aos funcionalistas e aos estruturalistas. É em relação a estes paradigmas que se coloca o

interpretativismo. Na segunda parte, a obra de Geertz, intitulada *Negara - o Estado Teatro no Século XIX* (1980), será analisada como texto exemplar das peculiaridades do interpretativismo.

A figura 1, a seguir, apresenta esquematicamente o processo de formação da matriz teórica dos mencionados paradigmas, desde Descartes até a pragmática pós-interpretativista.



Autor: Alexandre Cunha

Figura 1-A formação dos paradigmas: Funcionalismo: Estruturalismo: Hermenêutica:

O funcionalismo, o marxismo e o estruturalismo, ao se depararem com o real, buscam a função, as condições infra-

estruturais e a estrutura inconsciente, respectivamente. Dessa forma, ao se defrontarem com o real aparente, que assume a forma representacional, buscam o que está

por trás das representações. Esta é uma palavra cara à antropologia, sendo definida até então como seu objeto de estudo (Durkheim, 1989; Levi-Strauss, 1976). Assim, pode-se observar que esses paradigmas apresentam uma visão dicotômica da realidade, sendo que este modelo do real tem sua matriz em Kant, com a sua divisão em *nomeno*, a coisa em si, e fenômeno, como a realidade se manifesta à sensibilidade (Kant, 1991). De Kant pode-se recuar até Descartes com sua concepção de *res cogitans* (Descartes, 1983). São modelos causais e explicativos de acordo como o modelo das ciências da natureza.

O paradigma hermenêutico interpretativista tem sua matriz em Dilthey (recuável até a hermenêutica bíblica). Este autor estabeleceu a diferença entre as ciências da natureza, explicativas, e as ciências do *zeist*, do *sentido*, compreensivas (Dilthey, 1984). Schleiermacher havia enunciado a questão da **compreensão** ao destacar a compreensão do outro que se coloca diante do eu, como o problema central da interpretação ou da hermenêutica. Acerca do sentido, Wittgenstein (1989), no século XX, mostra que este é dado pelo contexto e afirma a noção de coisa mental herdeira do cartesianismo como inexistente.

Como desdobramento da tradição sumarizada acima, por volta do início da década de 70, surgiu o interpretativismo na antropologia, fundamentalmente na obra *As Interpretações da Cultura* de Geertz (1978), seguindo-se ao estruturalismo que, teoricamente, situa-se na transição entre a antropologia representacional e a antropologia hermenêutica. A primeira mudança surge no modelo de realidade, quando Geertz diz que a tarefa do antropólogo não seria decifrar códigos mas interpretá-los (Geertz, 1978). Pode-se dizer que o modelo decifrador expressa-se no funcionalismo pela analogia dos órgãos (a parte de um todo), no marxismo, pelo

modelo do *edifício* (Marx, 1978), com seus alicerces invisíveis (a infraestrutura); e no estruturalismo, pelo paradigma inconsciente mais real ou pela binariedade estruturante.

O modelo interpretativista tirado de Leibniz é tanto monádico quanto não causal, de círculos ou quadrados concêntricos, no qual o todo reproduz a parte e a parte reproduz o todo (Leibniz, 1983). Analogicamente, é como as concepções da biologia molecular, na qual a célula em vez de ser somente uma parte especializada e funcional do corpo, tem em si, como um exemplar, as informações necessárias à produção e ao controle das substâncias capazes de reproduzir todo o organismo, possibilitando as experiências de clonagem largamente difundidas na mídia. Em vista disso, o que vai ser o real para o interpretativismo é um exemplo cuidadosamente preparado que reproduz o todo e é reproduzido por este. É interessante observar que conceitos de paradigmas anteriores, como “manifestações, atores”, são impróprios para descrever o real. Como exemplo, a briga de galos balinesa deve ser vista como um comentário metassocial sobre a organização social do *status* e do valor, “sua função, se assim podemos chamá-la, é interpretativa: é uma leitura balinesa da experiência balinesa (...) uma história que fala aos balineses dos próprios balineses” (Geertz, 1978, p.316). Assim, a compreensão etnográfica está ligada indissolavelmente a um processo tradutório, sendo tanto achada quanto perdida na tradução.

Segundo Geertz, ao apreender-se outra cultura, “fazemo-lo não olhando por trás das aparências que nos vinculam a ela, mas olhando através delas” (p. 319). A tradução é uma metáfora inerente a esse processo, mas tem uma ambivalência, *traduttore, traditore*; é uma arte impossível, porém deve ser feita para se saber o que é que não se sabe, para se apreender

aquilo que nas outras culturas resiste à tradução nos termos da cultura do pesquisador. Desta forma, a leitura geertziana das manifestações culturais só pode ser considerada um diálogo, num sentido especializado e abstrato, tendo mesmo de ser vista como uma espécie de apropriação cultural, cujo efeito é demonstrar a força e o domínio alegórico do etnógrafo em vez de lhe permitir uma real reflexão acerca do emaranhado de envoltórios hermenêuticos. A interpretação de qualquer cultura, assim como a feitura de um texto científico ou outro, que versa sobre textos e contextos, traria a dimensão da intertextualidade modificante e modificável dos diversos pares do diálogo, configurando-se como intervenção na outra cultura, assim como reatualizando a dimensão do "encontro etnográfico", transferindo e indexando comportamentos.

Essa análise hermenêutica pode ser observada na obra de Geertz, *Negara - o Estado Teatro no Século XIX* (1980), como referência antropológica para a discussão dessa problemática. Compreende-se que essa obra pode ser dividida em duas partes significativas. A primeira, da introdução até o capítulo terceiro, configura-se como um debate com outras visões teóricas sejam as formuladas pela teoria antropológica ou as formuladas por outras vertentes do pensamento científico. Na segunda parte, que inclui o quarto capítulo e a conclusão, Geertz formula explicitamente a sua concepção do "real", e do ritual como expressão simbólica.

Geertz, explicitamente, escreve que o seu estudo "foi construído de forma a poder ser lido de vários modos" (1980, p. 11). Diferente de outras etnografias, o autor não julga estar descrevendo e "congelando" no texto o real, a verdade única, numa ilusão objetivista bem marcada em certas variantes do funcionalismo ou do marxismo antropológico. O texto, segundo ele, por ser construído de elementos da

retórica antropológica, apresenta-se diametralmente deslocado de dois momentos dos diversos encontros etnográficos na acepção de Crapanzano (1977). O primeiro momento refere-se à experiência intersubjetiva do antropólogo com seus informantes e o segundo, à construção do texto, no qual as várias leituras em suas diversas ordens permitem a fragmentação do tipo clássico de narrativa. A monografia, por exemplo, como obra aberta, dirige-se ao leitor, pois no prefácio Geertz "propõe-se atingir várias audiências" (1980, p. 11), as quais, como consumidoras, realizam a outra destinação do texto, como mercadoria, como troca simbólica, em um outro universo de significação.

O confronto da audiência com a fala, o segundo momento, conflui para o horizonte hermenêutico de Schleiermacher, ao perceber que no acercamento entre o leitor e o texto – que é julgado semelhante ao confronto entre o antropólogo e seus informantes – uma coisa é a formulação do discurso, outra é a tarefa de compreender aquilo que é dito: "As hermenêuticas lidam somente com a arte da compreensão, não com a apresentação daquilo que tem sido compreendido" (Schleiermacher, 1999, p. 73). Esta diferenciação entre expressar e compreender abre uma nova base à hermenêutica como teoria da compreensão. Esta talvez seja a principal contribuição de Schleiermacher, ao perceber que o fato da compreensão não é algo natural, mas que deve ser questionado. Como explica-se o fato de qualquer expressão lingüística ser compreendida, visto que toda situação de compreensão pertence a uma relação de diálogo?

É importante entender um pouco mais o pensamento de Schleiermacher, a base das posteriores formulações hermenêuticas de Dilthey, de Gadamer (1997) e do interpretativismo de Geertz, ou mesmo da própria tentativa de constru-

ção de uma ciência do social ou da história. Para Schleiermacher, compreender é voltar a experimentar os processos mentais do autor do texto. Dessa forma, a interpretação consiste em dois momentos interconectados: o "gramatical" e o "psicológico", "assim, compreensão de um discurso sempre envolve dois momentos: compreender o que é dito no contexto de uma linguagem dentro das suas possibilidades e compreender isto como um fato dentro do pensamento de um falante" (Schleiermacher, 1999, p. 74).

De acordo com Schleiermacher, o princípio que sustenta a interpretação é o do círculo hermenêutico,

O vocabulário e a história da época de um autor, juntos, formam um todo através do qual seus escritos podem ser compreendidos como uma parte e vice-versa. O conhecimento total sempre envolve um aparente círculo em que cada parte só pode ser compreendida de dentro do todo ao qual ela pertença, e vice-versa (p. 84).

Compreendem-se as partes individuais com referência à totalidade e reciprocamente o sentido do todo está dependente dos sentidos individuais. Há uma interação entre a parte e o todo, cada um tira a sua significação do outro, tornando a interpretação um círculo.

Como superar a contradição compreensiva entre o conceito e seu contexto? Somente desenvolvendo concepções provisórias que combinem intuição e comparação, "Com base neste conhecimento de fundo (...) o intérprete desenvolve uma concepção provisória, em termos (...) a interpretação técnica envolve dois métodos: um divinatório e um comparativo" (p. 96). Visto que a comunicação é uma relação dialógica, estas concepções provisórias implicam uma comunidade de significação partilhada tanto pelo nativo como pelo intérprete, ou seja, pelo que

fala e pelo que ouve. Isto coloca a segunda questão na forma como está expressa no prefácio de Geertz: a comensurabilidade na relação entre o antropólogo e o seu objeto de pesquisa, "Os meus principais informantes balineses (...) e a minha gratidão para com eles é incomensurável" (Geertz, 1980, p.12). Esta relação entre o informante e o antropólogo explicita a própria posição hermenêutica do autor pela relevância do "conhecimento local", o que não possibilitaria a decodificação dos signos de uma cultura por outra, tornando o trabalho antropológico uma relação de tradutibilidade interpretativa.

As colocações de Geertz, aproximam-se das concepções de Schleiermacher, o qual concebia a interpretação como uma arte que, ao pretender reconstituir o que o autor experimentou, não tem como objetivo atribuir motivos ou causas à expressão do falante - como faria, por exemplo, a interpretação psicanalítica - mas restaurar o próprio pensamento do outro através da interpretação das suas expressões, sejam lingüísticas ou culturais.

Geertz observa a Indonésia de hoje e a sente como "uma sinopse imemorial do seu próprio passado". O presente congela a tradição, a história e, como na metáfora arqueológica, tudo parece estar ali, resumindo "num relance milhares de anos da história humana" (1980, p.13). Este retrato que ele faz da história encontra-se na base do projeto hermenêutico de visão da temporalidade desde Dilthey, como horizonte dinâmico que o viandante histórico leva consigo. Esta mesma concepção é encontrada em Gadamer com a idéia de tradição.

O horizonte é efetivamente algo em que fazemos nosso caminho e que faz o caminho com nos outros.

O horizonte se afasta ao passo de quem se move. Também o horizonte do passado, do que vive toda uma vida humana e que está assim sob a

forma de tradição, se encontra em perpétuo movimento (Gadamer, 1997, p. 375).

Igualmente, nos escritos de Heidegger a noção da temporalidade conectando horizontalmente futuro, passado e presente, revela que o passado do ser não é algo inerte, gasto, como o uso comum levaria a supor, mas sim o agente dinâmico da futu-ridade, num deslocar-se contínuo contrário ao tempo idealizado ou da eternidade na concepção platônica (1988).

Pode-se afirmar que a essa atitude interpretativa se contrapõe uma posição gnoseológica, em que a problemática de conhecimento das ciências humanas adquire já o estatuto da pré-interpretação na relação intrínseca entre sujeito e objeto, formando um modelo de dois círculos, representando sujeito e objeto, que se cortam tangencialmente, interpretando-se numa área comum aos dois círculos. Desta forma, o mundo do informante é tão simbolicamente estruturado como o mundo da cultura do pesquisador, instituindo uma dupla hermenêutica no encontro etnográfico ou na fusão de horizontes do sujeito e do objeto e modelando o que Apel (1980) chama de "comunidade de comunicação de idéia", em que só é objetivo o que pode ser compartilhado intersubjetivamente, de tal forma que a comunidade estudada tem que contribuir para a construção do seu objeto. O acesso do antropólogo ao que estuda é mediado pela visão do que estuda.

Fischer, criticando a forma de apreensão fragmentária do *insight* interpretativista, assim se pronuncia: "em última análise, é insatisfatório porque deixa de responder àquela obrigação para com o lado científico, sistematizante e generalizante da empresa antropológica" (1985, p. 63). Ao mesmo tempo, diz que Geertz gera ambigüidade entre o nível êmico e ético, pois "tanto a compreensão dentre os atores sociais como a compreensão trans-

cultural (o texto etnográfico) são construídas de maneira semelhante; entretanto, para fins científicos, geralmente deve-se mantê-los distintos (p. 63). Além desta crítica à cientificidade, Fischer assinala que há um abandono das fronteiras histórico-sociais entre as diversas formas culturais pela ênfase nas micro-análises: "Realmente, qualquer forma de 'descrição densa' ou micro-análise torna-se trivial se não for colocada dentro de esquemas macro-sociológicos e históricos mais abrangentes" (p. 64). Ou seja, em última análise, está clamando por referências teóricas mais abrangentes. Após isto, formula a sua proposta antropológica de uma "hermenêutica crítica", assim caracterizada:

a) dinâmica: mais interessada em mudança cultural e social do que em formas culturais como texto; b) politicamente democrática: textos ricos para dizer alguma coisa ao povo descrito; c) objetiva: para captar as formas públicas que não sejam impressões idiossincráticas, mas que possam ser confirmadas por outros observadores e participantes" (p. 65).

Em síntese, um paradigma do modelo científico dinâmico não alienante que provoque um aumento da consciência crítica tanto no antropólogo como no informante. Em suas observações, há sempre um lugar de fala transcendente, instituidor do correto pois todo discurso envolve um terceiro "para corrigir um ou dois interlocutores em assunto de cultura" (p. 67), possibilitando o acercamento do veraz.

A crítica à posição hermenêutica de Geertz é melhor explicitada por alguns antropólogos, dentre os quais destacam-se Paul Rabinow, Luís Roberto C. de Oliveira e Roberto Cardoso de Oliveira. Este último, dirige sua crítica nessa mesma direção, classificando o interpretativismo entre as categorias de desordem que, em sua ação perversa, ameaçaria a objetividade científica ao libertar os elementos já

domesticados pelos paradigmas da ordem nas teorias anteriores, quais sejam, a intersubjetividade, a individualidade e a historicidade:

O quarto paradigma da nossa matriz disciplinar, que chamei de hermenêutico, abre seu espaço na antropologia primeiramente por uma negação radical daquele discurso cientificista exercitado pelos três outros paradigmas" (Oliveira, 1988, p. 970).

Dessa forma, a exigência postulada por Fischer "de esquemas históricos mais abrangentes" implica concepção de uma linearidade temporal já dada, eterna, quando factualmente Geertz mostra a interconecção do horizonte de Bali com "todas as correntes culturais" (Geertz, 1985, p. 13), inclusive com o colonizador europeu e o seu papel coadjuvante através do comércio no teatro histórico balinês e na "modificação" de algumas das suas instituições. Entretanto, o holandês não é o primeiro ou o mais importante civilizador na história de Bali, seu Estado - O Negara - começa com um mito colonizador, não se constituindo, na sua expressão, em uma "ilha da história", mas também não devendo pagar tributo insanável ao europeu por este encontro diminuto nos seus três milênios da história que ainda se encontram abertos para a futuridade.

Ao mesmo tempo, Geertz faz uma crítica à ciência objetiva que embute conceitos de outras realidades, tentando saber o que não faz parte dos dados, projetando as idéias científico-culturais sobre outros contextos, querendo "saber o que não se pode saber" ao vestir os conceitos de "Despotismo Oriental" ou ao construir analogias com a Europa clássica e feudal para essa dada configuração cultural. Este mesmo tipo de observação, faz Sahlins na obra *Ilhas de História*, ao estabelecer a diferença entre a história que se quer e a que existe "Culturas diferentes, histórici-

dades diferentes, tento mostrar porque, para sociedades de um certo tipo, as histórias de reis e batalhas são privilegiadas historicamente" (Sahlins, 1990, p. 11).

Ao voltar-se à questão colocada por Fischer sobre a necessidade de "esquemas macro-sociológicos e históricos mais abrangentes", nota-se que, na introdução, Geertz considera esta problemática quando distingue duas formas de descrever a história: "como uma série de grandes acontecimentos" ou como "fases do desenvolvimento cultural". A primeira transforma a história em períodos estanques, enquanto que a segunda apresenta a mudança como um processo relativamente contínuo. Neste momento, Geertz apresenta o mesmo tipo de crítica formulada por Weber (1971) a este tipo de historiografia, ou seja, a impossibilidade de apontar o ponto exato da transição entre uma fase e outra. Entende-se que isto a torna repetitiva - no caso brasileiro, a transição campo/cidade desde a década de vinte até hoje - por ser esquemática. Mas, para o autor, estas duas formas "em vez de colocarem o acento na crônica analítica daquilo que as pessoas fizeram, acentuam os padrões formais ou estruturais da atividade cumulativa" (Geertz, 1980, p. 120). Daí, então, a justificação teórica das micro-análises e das descrições densas. Trata-se, novamente, de diferentes concepções de tempo, seja como linha em que se fixam acontecimentos ou através da qual sequenciam-se processos abstratos, seja como temporalidades no sentido heideggeriano. Estes esquemas, quando entendidos como "quadros para a percepção da história e não segmentos da realidade", podem ser utilizados validamente. Entretanto, no caso concreto sob estudo de Geertz, os paralelos com as realidades ocidentais só tornariam a história conjectural, mas isto não quer dizer que aqueles esquemas não tenham validade em outros contextos.

A reconstrução hermenêutica dos materiais da cultura de Bali "interpretados em termos de processos ecológicos, etnográficos e sociológicos", proposta por Geertz, permite a cientificidade de sua escrita, de uma história ainda por escrever. Será possível uma clara noção disto voltando aos fundamentos hermenêuticos em Dilthey, na sua insistência em separar ciências do espírito de ciências da natureza cujo significado era a percepção de que não seria possível empregar os métodos das segundas às primeiras, que tinham como objeto de estudo a vida. O autor não negava a cientificidade das ciências do espírito, entretanto não via a possibilidade de seguir Mill (1917) generalizando os métodos das ciências naturais para toda ordem de realidade. Dilthey defendia que a dinâmica da vida não poderia sujeitar-se às normas de causalidade e à rigidez do pensamento mecanicista, categorias consideradas estáticas, intemporais e abstratas; o oposto da vida.

O diálogo com as outras teorias, uma metáfora sobre a quase totalidade do pensamento antropológico, constitui uma parte significativa da obra *Negara*. No trecho "esse estudo não se pode basear no pressuposto de que, por uma estranha sorte, a ilha tenha sido poupada à História" (p. 18), Geertz pressupõe uma crítica ao estruturalismo com sua elisão da história, seu *a priori* de toda a experiência concreta e a segmentação das sociedades em quentes e frias, expressa na metáfora do "museu", citada por ele.

Em vários pontos de sua monografia, Geertz critica a noção difundida por um certo marxismo de ver a estrutura político-ideológica como mero reflexo de determinadas forças materiais-econômicas. Na verdade, antes de reproduzirem os dados da realidade, são simples **constructos** da cultura ocidental. Neste sentido, ele mostra a insuficiência do conceito de "despotismo oriental" para

explicar a complexidade do Estado em Bali, pois

... muito menos revela qualquer dominação abrangente por parte de um 'aparelho estatal unicentrado', sob a direção de um déspota absoluto, "Este facto tem sido especialmente obscurecido pela imagem do 'despotismo oriental' aplicada ao Estado balinês (...) Era nessa pirâmide de poder periclitante e não, repita-se, num qualquer despotismo centralizado e faraônico, que consistia o Estado, o *negara*" (p. 38, 65, 84).

Da mesma maneira, expressa a não aplicabilidade do conceito de feudalismo ocidental posto que "não se aplica ao *Negara*, em que o controle sobre a terra e sobre as pessoas era exprimido em instituições distintas e não coordenadas" (p. 89), pois não havia justaposição entre domínio da terra e do território.

Além da crítica teórica, Geertz elabora uma metodologia específica, que está mais claramente evidenciada em algumas partes de sua obra, quando traça a estrutura de poder em Bali. Em vez de assumir uma postura dedutivista, partindo do geral para o particular, elabora sua metodologia mostrando sempre que a realidade empírica extravasa os quadros conceituais, "reduzir uma riqueza de significados concretos a uma parada monótona de generalidades" (p. 133). Desta maneira, sua proposta de interpretação da cultura, "uma descrição e formas simbólicas específicas e uma contextualização no seio da estrutura significante total" (p. 133), é a réplica do círculo hermenêutico. Sua concepção dos dados integra os símbolos do imaginário nas manifestações totais da cultura pelo seu caráter polissêmico, não os relegando para um escaninho oposto à prática como simples ideologia. Desta forma, mostra como Wittgenstein, na crítica ao conceito de "coisa mental", que as idéias são públicas, veiculando significados e, por isso, a possibilidade de inter-

pretação empírica e corrigível. Assim, os objetos da cultura não são idealidades e sim manifestações textuais para serem lidas e interpretadas.

Por último, deve-se reproduzir a caracterização do Estado balinês reconstruído por Geertz e que seria o objeto de sua monografia. Segundo ele, este Estado era expressivo da forma como a sociedade estava organizada não se inclinando para os diferentes papéis que o Estado tem em outros contextos, mas para o espetáculo, para a cerimônia, para a dramatização pública das obsessões da cultura balinesa, a desigualdade social e o orgulho do status. Trata-se de um "Estado-teatro", onde a política é ação simbólica, caracterizando uma concepção alternativa de política e poder. As manifestações mais expressivas da cultura balinesa "não eram meios para fins políticos: eram os próprios fins, aquilo para que o Estado servia" (p. 25). Da mesma forma, "o poder servia a pompa e não o contrário" (p. 25). Trata-se de uma crítica à visão funcional da política e do poder, incorporada também pelo marxismo, e da passagem para uma percepção semiótica do Estado. Isto configura uma sociedade mimética e altamente exemplar onde suas manifestações formam imagens dentro de um campo de imagens. Desde a linhagem real, a aldeia, o Estado, a política de irrigação, o espetáculo, a cerimônia, a realeza são paradigmas de um "centro exemplar" traduzível num modelo de círculos concêntricos como se pode afirmar através de algumas citações:

a linhagem real Tabanam é melhor entendida (e assim a vêem os balineses) como um conjunto de círculos concêntricos, uma estrutura em nível de linhas de centro e periferia, hierarquizadas em termos de sua suposta distância em relação ao centro dos centros e em cada *subak*. A todos os níveis, haveria uma réplica adequadamente agendada deste ciclo cerimonial do 'centro exemplar',

imagens de espelho sobre imagens de espelho que constituíam a vida religiosa balinesa e, já agora, a vida social balinesa em geral assinava mais uma hierarquia de exemplos, cada exemplo inferior como uma versão mais rudimentar do mais imediatamente acima" (p. 77, 107, 137, 161).

A tradução desses conceitos para um "ponto de vista" ocidental ou para uma expressão conceitual escrita, não deve levar ao vício da analogia simples, seja com o neoplatonismo, seja com o cartesianismo, mas com as imagens de "dentro e fora" presentes em muitos aspectos da cultura balinesa.

O tópico central da monografia é a crítica a alguns paradigmas universais, pelo menos para a nossa ciência ocidental, como a concepção de política como poder. Ao contrário, a política deve ser vista como resultado de uma determinada tradição e uma interpretação do real entre outras. Isto implica uma concepção dos dados e da realidade, que é central no pensamento de Geertz. Segundo ele, não existe uma natureza bruta universal dos fatos e o antropólogo procuraria por entre as aparências o *a priori* de toda experiência no sentido kantiano e levistraussiano (1970) em relação ao qual são organizadas as ações e percepções dos nativos, dado que o seu agir construtivo do real independe de qualquer referente.

Ao nível das análises antropológicas, há três momentos: o da sintaxe, o da semântica e o da pragmática. Podem ser distribuídos correlativamente por três posturas teóricas: o estruturalismo, o interpretativismo, e o pós-interpretativismo. Desta forma, a pragmática supera o nível semântico de análise, pois, ao interpretar significados, o antropólogo ainda coloca-se de fora, como se fosse possível uma atitude contemplativa do objeto. A compreensão do "ponto de vista" do nativo também o questiona pois o ato de pesquisa

antropológica é dialógico, instituindo o que Peirano classifica no seu livro *Uma Antropologia no Plural* (1991), de substituição da noção de "observação participante" pelo conceito de "confronto etnográfico". Portanto, não deve haver um saber antropológico que não seja auto-reflexivo.

Observa-se também, na monografia, uma forma característica de conceber o real como o degrau zero de referência, com a mesma caracterização que Gadamer dá à palavra, "não é um 'signo' de que nos apropriemos; também não é algo existente que possamos modelar ou ao qual atribuíamos significado, fazendo com que o signo torne visível outra coisa (...). A palavra é sempre já significativa" (Palmer, 1989, p. 206). O real, a cultura, é sempre já significativa para Geertz. Assim, o objeto da antropologia deixa de ser as "representações", como postulavam Durkheim e Lévi-Strauss. Seguindo o paradigma de Kant, pode ser, no limite, as representações das representações das representações.

Dessa forma, as expressões culturais não sendo "nem ilusões nem mentiras" (Geertz, 1980, p. 171), como se fossem assimiladas ao conceito corrente de ideologia vista do lugar do dominado como ilusão, ou do dominante, como mentira; "nem prestidigitação" (p. 171), no sentido de realidade aparente, ilusória, que precisa ser transposta; "nem faz de conta", como se os atores vivessem um grande discurso de simbolizações decodificáveis, mas sendo, na expressão de Geertz "era o que existia" (p. 171), o dado sem referente. Sua concepção do nativo não é de alguém vivendo em um mundo transcendente, ilusório, desconhecido, ao qual o antropólogo vem desvendar e decodificar com os parâmetros dos seus conceitos, todos culturais, mas de nativos que estão procurando atingir fins concebíveis por eles mesmos, "com os meios de que

dispunham" (p. 171). Se existe alguém iludido, este é o antropólogo. É por isso que Fischer lhe cobra a disjunção entre a compreensão do antropólogo e a do nativo.

Julga-se que o efetivo "encontro contemplativo" é onde o silêncio do antropólogo diz tudo, mesmo quando o comportamento dos nativos contraria as pré-concepções existentes. Entretanto, a solução não é trocar as antigas crenças por outras realisticamente verdadeiras, como pediria Fischer, mas compreender os constructos desses antropólogos, tornando-os nativos não para o similar estranhamento, como o feito ao outro nativo, na base de tornar o **familiar estranho** (Da Matta, 1978), procurando o submerso de suas ilusões, operando um "truque" - ou seja, mostrando algo no lugar de outra coisa, como o discurso de um antropólogo americano sobre outra cultura, poder, reinos, ondas etc. - mas, circunscrever o nosso agir-pesquisar (dos pesquisadores) numa efetividade histórica e fática desvendando-nos como agentes.

Ressalta-se que Geertz atenta para o caráter construtivista e retórico de sua monografia, mas sem discutir tal ordem de questão, que poderia ser expressada como um discurso de determinada ordem, audível enquanto elocução, fala que metafórica ou metonimicamente nos impele a sentir, pensar, agir, a construir nosso mundo de valores e atos no interior da nossa cultura, com artefatos previamente dados, e na interlocução com os outros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APEL, K. O. *Towards a transformation of philosophy* [Para a transformação da filosofia]. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

- CRAPANZANO, V. The writting of ethnography. *Dialectical anthropology*, v.1, n. 2, p. 69-73, 1977.
- DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- DA MATTA, R. O Ofício do Etnólogo, ou como ter "Antropological Blues". In: NUNES, E. O (Org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.
- DILTHEY, W. Estruturação do mundo histórico pelas ciências do espírito. In: *Textos Hermenêuticos*. Porto: Rés, 1984.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989. 535p.
- FISCHER, M. Da antropologia interpretativa à antropologia crítica. In: *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- GADAMER, H. *Verdade e método*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GEERTZ, C. *Negara, the theatre state in nineteenth-century Baly* [Negara, o estado teatro no século XIX]. Princeton: Priceton University Press, 1980.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1988.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- LEIBNIZ, G. W. *A monalodogia*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- _____. *O pensamento selvagem*. São Paulo:, Nacional e EDUSP, 1970.
- MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Alfa-Omega, 1978.
- MILL, S. *Sistema de lógica: inductiva y deductiva* [sistema de lógica: indutiva e dedutiva]. Madrid: Daniel Tono, 1917.
- OLIVEIRA, R. C. *A categoria de (des)ordem e a pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988. Cap. 4.
- PALMER, R. E.. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- PEIRANO, M. *Uma antropologia plural*. Brasília: Editora da UNB, 1991.
- SAHLINS, M.. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- SCHLEIERMACHER, F. E. *Los discursos sobre hermeneutica* [Os discursos sobre hermenêutica]. Pamplona: UNIV. NAVARA, 1999.
- WEBER, M.. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.