
SUBJETIVIDADE E CRÍTICA CULTURAL*

Sherry B. Ortner

University of California – Estados Unidos da América

Resumo: *Nos muitos trabalhos que tentam resgatar “o ator” em algum sentido, existe uma tendência a evitar questões de subjetividade, ou seja, “estruturas de sentimento” complexas (na expressão de Raymond Williams). Este artigo retorna ao trabalho de Max Weber e Clifford Geertz para considerar várias questões de subjetividade, incluindo tanto ansiedades existenciais fundamentais como construções sociais e históricas específicas de “consciência”. O artigo conclui com uma releitura de vários textos recentes sobre a consciência pós-moderna como uma configuração específica de ansiedades, ligadas a formações do “capitalismo tardio”.*

Palavras-chave: *ansiedade, capitalismo tardio, estruturas de sentimento, subjetividade.*

Abstract: *In the many works that try to bring back ‘the actor’ in some sense, there is a tendency to avoid questions of subjectivity, that is, complex ‘structures of feeling’ (in Raymond Williams’s phrase). This article returns to the work of Max Weber and Clifford Geertz to consider various issues of subjectivity, including both fundamental existential anxieties, and specific cultural and historical constructions of ‘consciousness’. The article concludes with a rereading of several recent texts on postmodern consciousness as a specific configuration of anxieties, tied in turn to formations of ‘late capitalism’.*

Keywords: *anxiety, late capitalism, structures of feeling, subjectivity.*

* Gostaria de agradecer Lila Abu-Lughod, Roy D’Andrade, Clifford Geertz, Steven Gregory, Paul Rabinow, Steven Sangren e Timothy D. Taylor pelos excelentes comentários críticos sobre versões anteriores deste artigo. Também recebi comentários valiosos quando apresentei este *paper* nos seguintes lugares: o Glasscock Center for the Humanities na Texas A&M; no encontro anual de 2003 da Society for Psychological Anthropology; no Departamento de Antropologia da UCLA; no Departamento de Antropologia e também no seminário de Sociologia Cultural Jeffrey Alexander em Yale; na conferência “Fronteiras borradas: Repensando ‘cultura’ no contexto das práticas interdisciplinares” no Instituto de Etnologia, Academia Sinica, Taiwan (com comentários formais por Ding-tzann Lii); e finalmente na École des Hautes Études en Sciences Sociales em Paris. Eu também quero agradecer James Rosenheim na Texas A&M, Allen Chun em Taiwan e Tassadit Yacine em Paris pela hospitalidade acima e além do dever.

Este é um artigo sobre a importância da noção de subjetividade para uma antropologia crítica.¹ Embora não haja uma ligação necessária entre questões de subjetividade e questões de poder e subordinação e, de fato, existam vários trabalhos tanto dentro como fora da antropologia que exploram a subjetividade como uma arena de investigação relativamente neutra, meu interesse particular será em prolongar aquelas linhas de trabalho que enxergam uma ligação próxima entre subjetividade e poder. Daí a significância de investigar a subjetividade como parte de uma “antropologia como crítica cultural” (Marcus; Fischer, 1986).

Por subjetividade irei me referir ao conjunto de modos de percepção, afeto, pensamento, desejo, medo e assim por diante, que animam os sujeitos atuantes. Mas eu sempre me refiro, da mesma forma, às formações culturais e sociais que modelam, organizam e provocam aqueles modos de afeto, pensamento, etc. Na verdade, este artigo vai se alternar entre o exame de tais formações culturais e os estados internos dos sujeitos atuantes.

Posto que a idéia de sujeito é, em si mesma, um pomo da discórdia, no entanto, eu começo com:

Uma breve história do debate sobre o sujeito

Poder-se-ia olhar o desdobramento da teoria social e cultural durante todo o século XX como uma luta sobre o papel do ser social – a pessoa, sujeito, ator ou agente – na sociedade e na história. Embora as origens da luta sobre a significância do sujeito pudessem ser localizadas muito anteriormente dentro da filosofia, a versão do século XX aparece como um debate principalmente entre as recém-surgidas ciências sociais, por um lado, e certas linhas de pensamento filosófico, por outro.² Na primeira metade do século, o debate se configurou como uma reação filosófica à emergência de teorias de “restrição” social (Durkheim) e “determinismo” social (Marx), com Sartre (1966), em especial, defendendo, ao contrário disso, em *O Ser e o Nada*, a primazia da “liberdade” humana.

¹ Uma versão prévia deste artigo apareceu em italiano como *Geertz, Soggettività, e Coscienza Postmoderna* (Ortner, 2004).

² Ver também Bourdieu (2000) e Fox (2003) para discussões nessa história.

Respondendo diretamente a Sartre, por sua vez, Lévi-Strauss empurrou Durkheim em direções novas e mais extremas, e também, em certa medida, mudou os termos do debate para além das categorias de liberdade/determinismo. Embora Durkheim argumentasse a favor de um nível do “social”, o qual poderia ser analisado com pouca referência aos sujeitos, o sujeito (que ele chamada de indivíduo), todavia, continuava como uma presença importante no edifício teórico, como aquilo sobre o qual e pelo qual a “sociedade” faz o seu trabalho, e que ocasionalmente resiste a alguma luta. Lévi-Strauss pegou a noção durkheimiana do fato social que existe acima e além do indivíduo, e que quase possui uma vida própria, e tentou purificá-la inteiramente da presença e necessidade de sujeitos. Assim, na “Abertura” de *O Cru e o Cozido*, ele escreveu:

Não pretendemos, portanto, mostrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia... E talvez, como sugerimos, convenha ir ainda mais longe, abstraindo todo sujeito para considerar que, de um certo modo, os mitos se pensam entre eles. (Lévi-Strauss, 1969, p. 12).

Aqui, não se trata mais, exatamente, de uma questão de liberdade ou restrição. Não é somente a idéia de que a liberdade do sujeito é ilusória, mas de que todo o pensamento humano, em si, é simplesmente um efeito, ou um meio, para o puro jogo da estrutura. Como Lévi-Strauss (1966, p. 247) afirmou em *O Pensamento Selvagem*, o objetivo das ciências humanas “não era constituir, mas dissolver o homem”. Como Nik Farrel Fox (2003, p. 24) resume numa biografia recente de Sartre,

[...] o estruturalismo embarcou numa crítica conjunta do humanismo e do antropocentrismo, invertendo as premissas humanistas ao priorizar a estrutura sobre o sujeito, o inconsciente sobre o consciente, e as análises objetivas de leis científicas sobre as epistemologias egobaseadas.

O atual panorama da teoria social e cultural deve ser visto contra este pano de fundo. Existem, na realidade, três linhas de discussão. A primeira é o próprio pós-estruturalismo, que enfaticamente larga o positivismo durkheimiano ainda presente em Lévi-Strauss (“as análises objetivas das leis científicas”) e coloca o foco ainda mais ativamente no “homem em dissolução”. Os termos da crítica sofrem outra pequena mudança aqui, já que a crítica do conceito de “homem” começa a enfatizar não só as suas qualidades ilusórias de um ponto

de vista filosófico (o *self* como um *locus* originário de coerência, intencionalidade, criatividade e assim por diante), mas sua especificidade ideológica. Nas mãos de pós-estruturalistas feministas (ex. Joan Scott, ver Scott, 1988), a questão é sua natureza mascarada de gênero: o que se coloca como “homem” no sentido universal, é, literalmente, homem no sentido de gênero – os homens. Nas mãos dos pós-estruturalistas pós-coloniais (ex. Gayatri Spivak, ver Spivak, 1988) a questão é a da localização da idéia de um homem supostamente universal no que é, na verdade, um projeto especificamente ocidental de dominação: os homens brancos (colonialistas).

Vendo nesses termos, pode-se entender o apelo continuado do pós-estruturalismo em muitos territórios acadêmicos, incluindo grandes áreas da antropologia. Contudo, seu anti-humanismo coloca problemas reais para uma antropologia que deseja entender não só os funcionamentos do poder, mas as próprias tentativas dos subalternos (no sentido gramsciano) de conseguir o privilégio de se tornarem sujeitos, em primeiro lugar.³

Devemos nos voltar então para uma segunda linha importante do pensamento pós-levistraussiano (mas não pós-estruturalista); que tenta restaurar um sujeito de alguma forma no centro da teoria social, mas ao mesmo tempo buscar reteorizar o sujeito de modos que não reintegrem o universalismo ilusório de “homem”. Aqui eu colocaria as várias versões da chamada teoria da prática, tal como visto no trabalho de Pierre Bourdieu, (ex., 1977, 1990, 2000), Anthony Giddens (especialmente 1979), Marshall Sahlins (especialmente 1981), William H. Sewell Jr. (1992) e vários dos meus próprios trabalhos (ex. Ortner, 1984, 1996, 1999a). Deixando de lado meu próprio trabalho, que, de qualquer forma, estou tentando levar adiante aqui, podemos ver que os vários pensadores recém-listados possuem uma variedade de teorias sobre o sujeito. Para Bourdieu, o sujeito internaliza as estruturas do mundo externo, tanto as defini-

³ Como Abdul Jan Mohamed e David Lloyd (1987, p. 16) colocaram numa discussão sobre “discurso minoritário”: “[...] Onde o ponto de partida do pós-estruturalismo se encontra dentro da tradição ocidental e trabalha para desconstruir suas formações identitárias ‘de dentro’, a diferença crítica é que as minorias, em virtude de seu próprio ser social, devem começar por uma posição de não-identidade objetiva a qual é enraizada na sua marginalização econômica e cultural perante o ‘Ocidente’. A não-identidade a qual o intelectual ocidental crítico tenta (re)produzir, é, para as minorias, um dado da sua existência social. Mas como tal dado ainda não é de forma alguma um índice de liberação... Ao contrário, a não-identidade das minorias permanece o signo do dano material para o qual a única resposta coerente é a luta, não o distanciamento irônico.”

das culturalmente como as objetivamente reais. Essas estruturas internalizadas formam um *habitus*, um sistema de disposições que inclinam os atores a agir, pensar, e sentir de maneiras consistentes com os limites da estrutura. Enquanto há aspectos do conceito de *habitus* que podem ser mapeados numa noção de subjetividade no sentido de “sentimentos” – talvez poder-se-ia resumir assim – a principal ênfase da argumentação de Bourdieu sobre *habitus* é nas formas pelas quais este estabelece uma gama de opções e limites para o ator social. Sahlins, também influenciado pelo pensamento francês estruturalista, e também ao mesmo tempo resistindo ao seu anti-humanismo, constrói um sujeito muito similar ao de Bourdieu, bastante conduzido estruturalmente. Por outro lado, já que Sahlins escreve sobre agentes históricos reais (ex. Capitão Cook), sua descrição das ações desses agentes às vezes os mostra como sendo subjetivamente mais complexos que ele capta no seu relato teórico de suas ações.

Para Giddens e Sewell Jr., por outro lado, enquanto os sujeitos são entendidos como sendo totalmente produzidos, cultural e estruturalmente, existe também uma ênfase na importância de um elemento de *agency* em todos os sujeitos sociais. Contra a insistência de Bourdieu na natureza do conhecimento social profundamente internalizada e largamente inconsciente nos sujeitos atuantes, Giddens enfatiza que os sujeitos são sempre, ou ao menos parcialmente, “conhecedores”, e assim, capazes de agir a favor e contra as estruturas que os formaram. E contra o pesado determinismo estrutural de Bourdieu, Sewell Jr. (1992, p. 15) lança sua perspectiva de historiador para argumentar que “no mundo das lutas e estratégias humanas, muitos pensamentos, percepções e ações consistentes com a reprodução de padrões sociais existentes falham em acontecer, e vários inconsistentes acontecem o tempo inteiro.”

Todos esses pensadores que, de uma maneira ou outra, resgataram o sujeito atuante para a teoria social, causaram um impacto significativo no meu próprio pensamento, e eu já escrevi sobre a importância de seus trabalhos em outros contextos. Tendo dito isso, deixe-me sugerir que existe uma falta, uma área de fragilidade particular em todos os trabalhos deles que abre espaço para este artigo: a tendência a minimizar a questão da subjetividade, ou seja, a visão do sujeito como existencialmente complexo, um ser que sente e pensa e reflete, que faz e busca significado.⁴

⁴ Ver um ensaio excelente de Throop e Murphy (2002) que levanta algumas das mesmas questões. Ver também Meneley (1999).

Por que isso importa? Por que é importante restaurar a questão da subjetividade à teoria social? Em parte, é claro que é importante porque é uma das dimensões principais da existência humana, e ignorá-la teoricamente é empobrecer o sentido de humano nas chamadas ciências humanas. Mas é também importante politicamente, como eu disse no início deste artigo. Em particular, eu vejo a subjetividade como a base da *agency*, uma parte necessária do entendimento de como as pessoas (tentam) agir no mundo mesmo se agem sobre elas. *Agency* não é uma vontade natural ou originária; ela é moldada enquanto desejos e intenções específicas dentro de uma matriz de subjetividade – de sentimentos, pensamentos e significados (culturalmente constituídos).

Vou começar com uma definição preliminar. Por subjetividade eu sempre vou me referir a uma consciência cultural e historicamente específica. Ao usar a palavra consciência eu não tenho a intenção de excluir várias dinâmicas inconscientes, como visto, por exemplo, no inconsciente freudiano ou no *habitus* bourdiano. Mas o que quero dizer é que subjetividade é sempre maior que estas coisas, e de duas maneiras. No nível individual, vou supor, com Giddens, que os atores sempre são no mínimo parcialmente “sujeitos cognoscentes”, que eles possuem algum grau de reflexividade sobre eles mesmos e seus desejos, e que eles possuem alguma “penetração” nos meios nos quais são formados por suas circunstâncias.⁵ Eles são, em resumo, conscientes no sentido psicológico convencional, algo que tem de ser enfatizado como um complemento, e não em substituição, à insistência de Bourdieu na inacessibilidade, para os atores, da lógica subjacente de suas práticas. No nível coletivo, uso a palavra consciência tal como é usada tanto por Marx como por Durkheim: como a sensibilidade coletiva de um conjunto de atores socialmente inter-relacionados. Consciência é, nesse sentido, sempre ambigüamente parte das subjetividades pessoais das pessoas e parte da cultura pública, e essa ambigüidade segue durante muito do que vem a seguir. Em alguns momentos, estarei abordando subjetividade mais no sentido psicológico, em relação aos sentimentos, desejos, ansiedades, inten-

⁵ James Scott (1990, especialmente Capítulo 4) toma a questão da capacidade de conhecimento dos sujeitos dominados, e argumenta fortemente contra a visão deles como hegemonizados no sentido gramsciano profundo, ou sujeitados num sentido foucaultiano profundo. Eu sou simpática à posição dele, mas acho que ele vai longe demais. Eu estou mais perto de concordar com Giddens nesse ponto; Giddens argumenta que “não há circunstância na qual as condições de ação possam se tornar *totalmente* opacas aos agentes” (1979, p. 144, grifo meu).

ções e assim por diante, mas, em outros momentos, estarei focando em formações culturais de larga escala.

A questão das subjetividades complexas no sentido mais psicológico (o que não quer dizer a-cultural) é mais freqüentemente vista em estudos de grupos dominados. Questões não só de *agency* (e “resistência”), mas de dor ou medo ou confusão, assim como vários modos de superar esses estados subjetivos, tem sido centrais nesse tipo de trabalho. Exemplos incluiriam Lila Abu-Lughod (1986, 1993) sobre as estruturas de sentimento de mulheres beduínas tal como expressadas em poesia e narrativas; José Limón (1994) sobre o sentido de fragmentação entre americanos de origem mexicana pobres; Ashis Nandy (1983) sobre a desorientação e reorientação de “eus” indianos sob o colonialismo; Purmina Mankekar (1999) sobre as complexas reações de mulheres indianas a épicos televisivos; Tassadit Yacine (1992) sobre a natureza de gênero do medo entre os Kabyla.⁶ Em todos esses casos, há uma exploração de como a condição de sujeição é subjetivamente construída e experimentada, tanto como as maneiras criativas pelas quais ela é – mesmo que episodicamente – superada.

Além desse tipo de investigação no nível dos atores individuais ou grupos de atores, há também, é claro, uma tradição de pesquisa e interpretação num nível cultural (e político) mais amplo, que diz respeito às maneiras nas quais formações culturais particulares moldam e provocam subjetividades. Neste ponto, queria passar para esse nível. Começarei retornando a alguns trabalhos clássicos de Clifford Geertz. Escrevendo na mesma época que Lévi-Strauss, Bourdieu, Sahlins e outros discutidos anteriormente, Geertz foi o único dos grandes pensadores sociais e culturais a tratar da questão da subjetividade no sentido discutido aqui, e devemos dar séria atenção ao seu trabalho.

Um outro olhar para o conceito de cultura de Geertz

Em alguns ensaios célebres nos anos 1960 e 1970, Geertz se aproximou da filosofia e da teoria literária para articular uma abordagem especificamente cultural da subjetividade, e, pode-se dizer, uma teoria da cultura especificamen-

⁶ Yacine foi aluno de Bourdieu. Acho interessante o fato dela ter colocado seu próprio trabalho etnográfico nessa área de subjetividade, que faltava no campo de trabalho dele.

te orientada pela subjetividade.⁷ Ambas são tão fortemente relacionadas que não se pode discutir uma sem a outra. Começarei com cultura.

Existem duas dimensões identificáveis na teoria de cultura de Geertz. Por um lado, há o conceito americano clássico de cultura, identificado com Boas, Mead, Benedict e etc., e definido substantivamente como a visão de mundo e *ethos* de um grupo particular de pessoas. Por outro lado, há uma teoria filosófico/literária do *processo* cultural, inspirada particularmente por Wittgenstein, a qual enfatiza a construção de significado e de subjetividades, através de processos simbólicos embutidos no mundo social.

Como qualquer um a par da literatura antropológica das últimas décadas sabe, o conceito de “cultura” tem sofrido um severo ataque. Eu discuti o debate sobre cultura em outras circunstâncias (Ortner, 1999b), mas não é possível levar adiante uma discussão do trabalho de Geertz sem abordá-lo novamente. Contudo, irei conduzir a discussão numa direção um pouco diferente aqui.

Se o conceito de Geertz de cultura tem duas linhas, é bem claro que a linha problemática é a primeira, americana, de sentido, ou seja, a idéia de que grupos particulares “possuem” culturas particulares, cada um com a sua, e que esta cultura é “compartilhada” por todos os membros do grupo. As críticas a esse sentido de cultura tomam várias formas. Por um lado, o conceito de cultura é muito indiferenciado, muito homogêneo: dadas várias formas de diferença social e desigualdade social, como podem todos em determinada sociedade compartilhar a mesma visão de mundo, e a mesma orientação em relação a tal visão?⁸ Por outro lado, e esta era a crítica mais fatal, a homogeneidade e a falta de diferenciação no conceito de cultura, coloca-o muito próximo do “essencialismo”, a idéia de que “os Nuer” ou “os balineses” possuíam alguma essência única que os tornava do jeito que eram, a qual, além disso, explicava muito do que faziam e como faziam. Podem-se ver os perigos dessa posição quando se olha para as formas de representação da “cultura árabe” ou “cultura

⁷ Estarei olhando quase que somente para os ensaios fundamentais de Geertz neste artigo. Para uma abordagem recente de seu trabalho como um todo, ver Inglis (2000). Para uma entrevista recente muito interessante, ver Panourgiá (2002). Para uma coleção de ensaios recentes refletindo sobre seu trabalho e estendendo-o, ver Ortner (1999c).

⁸ Meu próprio trabalho empírico respondeu primariamente a essa versão da crítica, e tem por um longo tempo colocado ênfase na articulação das formas culturais com diferenciação e desigualdade social. Ver especialmente Ortner (1999a, 2003).

muçulmana” que tem sido difundidas no mundo pós-11 de setembro. Geertz, é claro, nunca se filiou a este tipo de pensamento. Seu interesse na compreensão das diferenças culturais era precisamente o oposto, como uma maneira de inaugurar “conversas” entre demarcações culturais. Mas o conceito em si provou ser mais politicamente escorregadio do que parecia anteriormente.

Geertz defende o que estou me referindo como o conceito americano de cultura em *After the Fact* (1995), principalmente com o fundamento de que a cultura é real, e que os críticos estão enterrando suas cabeças na areia ao negá-lo. Eu concordo, mas a crítica exige uma defesa mais articulada, nos termos das políticas envolvidas no uso do conceito. Assim, embora reconhecendo os perigos bem reais de “cultura” no seu potencial para essencializar e demonizar grupos inteiros de pessoas, deve-se também reconhecer seu valor crítico e político, tanto para entender os funcionamentos do poder, e para a compreensão dos recursos dos sem-poder.

Olhando pela dimensão do poder, pode-se reconhecer uma formação cultural como um corpo de símbolos, significados, *ethos* e visão de mundo relativamente coerente e, ao mesmo tempo, entender tais significados como ideológicos e/ou como parte das forças e processos de dominação. Talvez a figura mais importante a recolocar o conceito de cultura nessa direção tenha sido Raymond Williams, com sua adaptação da noção gramsciana de hegemonia.⁹ O trabalho de Williams inaugurou uma virtual revolução acadêmica, parte da criação do enorme, fértil e ingovernável campo chamado “estudos culturais”. Enquanto a versão americana dos estudos culturais veio a ser dominada pela teoria literária (francesa, em sua maior parte), na Grã-Bretanha ela era muito mais antropológica, envolvendo trabalho de campo etnográfico (especialmente o clássico de Paul Willis, *Learning to Labor* [1977]), e produtivamente colocando como arma de combate a visão de cultura de Williams como hegemonia, ou seja, como uma conjugação do conceito americano de cultura e o conceito marxista de ideologia (Williams, 1977, p. 108-109).¹⁰ As discussões sobre cultu-

⁹ Williams pode ser pensado como tendo efetuado a aproximação entre a antropologia e a literatura pelo lado da literatura, como Geertz fez pelo lado da antropologia.

¹⁰ Crehan (2002) criticou a adaptação de Williams da noção de hegemonia de Gramsci, e também o uso extensivo da versão de Williams do conceito na antropologia. Ela levanta questões interessantes mas estas não podem ser exploradas aqui.

ra pós-moderna como parte da grande hegemonia do capitalismo tardio, a serem consideradas mais adiante neste artigo, ilustram esse tipo de trabalho.

Olhando pelo lado dos menos poderosos, cultura, no sentido antropológico americano, mas novamente por um lado mais crítico, perpetua-se nos estudos de “cultura popular”. Esses são estudos de mundos locais de sujeitos ou grupos que, sejam dominados ou marginalizados, buscam criar vidas com significados para eles mesmos: culturas raciais/étnicas (ex. Limón, 1994), culturas de classes trabalhadoras (ex. Lipsitz, 1994), culturas jovens (ex. Amit-Talai; Wulff, 1995; Taylor, 2001; Thornton, 1995) e assim por diante. Tal como na antropologia clássica americana, a cultura é, aqui, vista como sendo compartilhada por um grupo, parte de sua forma de vida coletiva, incorporando sua história, identidade, visão de mundo e *ethos* compartilhados. Estudos de cultura popular, nesse sentido, também possuem uma tendência a introduzir, implícita ou explicitamente, uma perspectiva bakhtiniana, vendo cultura como incorporando algum tipo de resistência, algum tipo de travessura, ou, alternativamente, como divertida e prazerosa, parte da criação de uma vida nas margens das estruturas de dominação. *Yo’ Mama’s Dysfunktional!*, de Robin Kelley (1997), sobre cultura popular afro-americana, é um maravilhoso exemplo desse tipo de trabalho.

Em suma, “cultura”, mesmo no velho sentido americano, não é *inerentemente* um conceito conservador ou perigoso; há uma espécie de erro de categoria em vê-la como tal. É um conceito flexível e poderoso, que pode ser usado de várias formas diferentes, incluindo, o que é mais importante, como parte de uma crítica política.

O conceito de cultura no estilo americano era, contudo, apenas uma dimensão da teoria de Geertz. O outro era um conjunto de idéias sobre como processos culturais funcionam e o que eles fazem. Geertz argumentava que a cultura deveria ser entendida como formas simbólicas públicas, formas que tanto expressam como modelam *significado para os atores* engajados no fluxo contínuo da vida social. E embora a idéia de “significado” também possa se dispersar em várias direções diferentes, o interesse específico de Geertz tem sido nas formas de subjetividade que os discursos e práticas sociais tanto refletem como organizam. O que nos leva de volta à subjetividade e consciência.

A construção cultural da subjetividade

Em dois dos seus mais famosos artigos, *Pessoa, Tempo e Conduta em Bali* (1973c) e *Um Jogo Absorvente: Notas sobre a Briga de Galos Balinesa*

(1973d), Geertz fornece mostras poderosas do seu método de trabalho, interpretando formas culturais balinesas – termos pessoais, sistemas de calendário, regras de etiqueta, eventos de briga de galos – pelos modos de consciência que incorporam.

É importante manter o método interpretativo e a preocupação com a subjetividade (consciência histórica e cultural) juntos. Existem formas de análise cultural hoje, na sua maioria inspiradas por Foucault ou outras linhas de pensamento pós-estruturalista, que enfatizam as maneiras pelas quais os discursos constroem os sujeitos e as posições dos sujeitos, e que, assim, possuem uma semelhança superficial com a interpretação geertziana. Mas os sujeitos em questão naqueles tipos de análise são definidos em grande parte em termos de localizações (“posições do sujeito”) políticas (geralmente subordinadas) e identidades políticas (geralmente subordinadas) – subalternas (no sentido britânico/histórico) a mulher, o outro racializado e assim por diante. Esse não é, de forma alguma, um exercício sem importância, mas é diferente da questão da formação de *subjetividades*, estruturas complexas de pensamento, sentimento, reflexão, e similares, que fazem dos seres sociais sempre algo mais do que meros ocupantes de posições particulares e portadores de identidades particulares.¹¹

Geertz deixa claro que liga sua forma de pensar sobre a subjetividade a Max Weber, e não há lugar melhor para começar do que com a discussão de Weber sobre as maneiras pelas quais o protestantismo modelou a consciência dos primeiros sujeitos modernos. Começando pela doutrina protestante da predestinação e sua aceitação da distância e inacessibilidade de Deus, Weber argumenta que o protestantismo calvinista incutiu nos seus sujeitos uma estrutura de sentimentos particular: “Na sua extrema desumanidade essa doutrina deve, acima de tudo, ter tido uma conseqüência para a vida de uma geração que se entregou a sua consistência magnífica. Tal era o sentimento de uma solidão interna sem precedentes do indivíduo.” (Weber, 1958, p. 104).

Weber constrói um quadro das maneiras pelas quais o protestantismo intensificou as ansiedades religiosas com o tempo. Por exemplo, o calvinismo permitiu o fim da prática da “confissão privada” dos pecados, com o resultado de que “as maneiras para realizar uma descarga periódica do sentido emocional do pecado foram tiradas de cena” (Weber, 1958, p. 106). E, é claro, a fonte máxima

¹¹ Ver por exemplo minha discussão de Shahbano, em Ortner (1995).

de ansiedade religiosa era a situação psicologicamente insustentável de ter o destino pré-traçado, e não ter meios de descobrir para que tal destino apontava.

Toda a estratégia de Weber para construir ligações entre o protestantismo e o “espírito do capitalismo” repousa em mostrar o quanto práticas e doutrinas protestantes específicas tanto induziam a essas ansiedades como prescreviam soluções para elas. As soluções – “intensa atividade mundana”, “conduta [em assuntos mundanos] que servisse para aumentar a glória de Deus”, “autocontrole sistemático” (Weber, 1958, p. 112, 114, 115), além de outras – por sua vez produziam não só um certo tipo de sujeito religioso, mas, como Weber celeberramente argumenta, um primeiro sujeito capitalista também. Não vou seguir adiante na argumentação de Weber sobre esta conexão. Meu ponto aqui é simplesmente que este sujeito produzido cultural/religiosamente, é definido não só por uma posição particular numa matriz social, econômica e religiosa, mas por uma subjetividade complexa, um conjunto complexo de sentimentos e medos, que são centrais para todo o argumento.

Tanto para Weber, como para Geertz: culturas são sistemas públicos de símbolos, significados, textos e práticas, que tanto representam um mundo como moldam sujeitos de forma que se encaixem no mundo tal como representado. Geertz (1973a) coloca as bases teóricas desse argumento em *Religião como Sistema Cultural*, onde também fornece alguns exemplos. Mas as maiores mostras, tanto do argumento como do seu método, são encontradas em duas prolongadas interpretações de formas culturais balinesas.

A primeira, *Pessoa, Tempo e Conduta em Bali* (Geertz, 1973c), é uma leitura de múltiplas ordens simbólicas balinesas – talvez se pudesse chamá-las de discursos – para tentar chegar ao tipo de subjetividade que elas tanto refletem como moldam. Estas incluem as “ordens balinesas de definição da pessoa” (nomes pessoais, nomes por ordem de nascimento, termos de parentesco, títulos de *status* e assim por diante); discursos balineses sobre o tempo; e regras e padrões de etiqueta social balinesa. Geertz faz uma interpretação detalhada de todas essas formas, primeiro individualmente e, então, em termos do quanto elas reforçam umas às outras, sempre com a idéia de tentar entender o tipo de consciência que elas convergem para produzir.

Ele argumenta (pulando para a conclusão de uma análise enormemente complexa) que os discursos sobre a pessoa são da maneira que são para produzir um tipo de “anonimização das pessoas” e que os sistemas de calcular o tempo são como são para produzir uma “imobilização do tempo” (Geertz, 1973c, p. 398). Ambos, ele argumenta, devem ser vistos como tentativas culturais para

“bloquear a visão dos aspectos mais criaturais da condição humana – individualidade, espontaneidade, mortalidade, emocionalidade, vulnerabilidade – da vista”; eles convergem, assim, com uma paixão cultural pela “cerimonialização da relação social” a qual, idealmente, ao menos, tem o mesmo efeito: de manter muitas relações numa “distância sociológica média” (Geertz, 1973c, p. 399).

Num determinado nível, tudo isso tanto representa como induz um certo estilo cultural, o que Geertz (1973c, p. 402) chama de “teatralidade cênica”. Mas Geertz vai além, em direção às formas de subjetividade subjacentes envolvidas, ao examinar a categoria/estado emocional balinês de *lek*, a qual ele traduz como “terror do palco... é um nervosismo difuso, habitualmente controlado, embora virtualmente paralisante em certas situações, ante a perspectiva (e o fato) da interação social, uma preocupação crônica, geralmente penetrante, de que não se possa agir com a *finesse* exigida” (Geertz, 1973c, p. 402). A elaborada arquitetura cultural, os discursos e práticas conectados, os termos pessoais, os calendários, as regras de etiqueta, tanto alimentam como suavizam esse conjunto de ansiedades:

O que se receia – moderadamente na maioria dos casos, intensamente em alguns outros – é que a performance pública que é a etiqueta seja tosca, que a distância social que a etiqueta mantém sofra um colapso e que a personalidade do indivíduo penetre dissolvendo sua identidade pública padronizada... 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, 1973c, p. 402)

O que é interessante sobre a estrutura de sentimento articulada aqui é sua complexidade reflexiva. Formas culturais – discursos, práticas – produzem um certo tipo de atitude cultural – com o propósito de manter as pessoas a uma certa distância, ou da cerimonialização da relação social – e ao mesmo tempo, um conjunto de ansiedades sobre a habilidade de realizá-la plenamente. A subjetividade em questão tem uma certa forma cultural, mas também uma maneira de habitar tal forma, a qual é reflexiva e ansiosa, em relação às possibilidades das próprias falhas de cada um.

O segundo dos grandes ensaios de Geertz (1973d) sobre cultura e subjetividade é *Um Jogo Absorvente: Notas sobre a Briga de Galos Balinesa*. Generalizando, a abordagem à discussão é similar à de “Pessoa, Tempo e Conduta”. Geertz primeiro estabelece cuidadosamente a centralidade da briga de galos na vida social, no pensamento cultural e nas paixões individuais balinesas. Ele então executa uma interpretação virtuosística da briga de galos como um

texto público. Ele despende um longo tempo na organização social da participação e das apostas, argumentando que a briga de galos, especialmente a “absorvente”, ou socialmente significativa, é “fundamentalmente uma dramatização de preocupações de status” (Geertz, 1973d, p. 437). Mas, então, ele pergunta, o que significa para os atores balineses que a dramatização pública das rivalidades de *status* tome a forma de “uma galinha destruindo a outra em pedaços?” (Geertz, 1973d, p. 449). Sua argumentação segue sua distinção de *modelo de/modelo para*, sem a evocar explicitamente. Por um lado – *o modelo de* – a briga de galos é lida como um texto, um conjunto de representações e ordenamentos de temas culturais que os dota de significados particulares:

O que ela faz é o mesmo que fazem *Lear* e *Crime e Castigo* para outras pessoas com outros temperamentos e outras convenções: ela assume esses temas – morte, masculinidade, raiva, orgulho, perda, beneficência, oportunidade – e, ordenando-os numa estrutura globalizante, apresenta-os de maneira tal que alivia uma visão particular da sua natureza essencial. Ela faz um construto desses temas e, para aqueles historicamente posicionados para apreciarem este construto, torna-os significativos – visíveis, tangíveis, apreensíveis – “reais” num sentido ideacional. (Geertz, 1973d, p. 443-444).

Ao mesmo tempo é mais que um texto, ou melhor, textos fazem mais do que simplesmente articular e demonstrar significados. Dessa maneira, e este é o aspecto *modelo para*, “assistir a brigas de galos e participar delas é, para os balineses, um tipo de educação sentimental” (Geertz, 1973d, p. 449). É nesse contexto que Geertz apresenta sua teorização mais explícita da formação da subjetividade. Primeiro, ele fala sobre as maneiras em que participar da briga de galos “abre a subjetividade do homem para ele mesmo” (Geertz, 1973d, p. 451). Mas então ele muda para posição mais forte, construtivista:

Entretanto... E porque essa subjetividade não existe propriamente até que seja organizada dessa forma, as formas de arte originam e regeneram a própria subjetividade que elas se propõem exibir. Quartetos, naturezas mortas e brigas de galos não são meros reflexos de uma sensibilidade preexistente e representada alegoricamente; eles são agentes positivos na criação e manutenção de tal sensibilidade. (Geertz, 1973d, p. 451).

No coração dessa sensibilidade se encontra novamente um conjunto de ansiedades, diferentes, embora não desconectadas, daquelas trazidas à tona

em *Pessoa, Tempo e Conduta*. Nesse caso, as ansiedades giram ao redor de questões da irrupção da animalidade na vida humana. Geertz (1973d, p. 420) nos conta que os balineses são revoltados e/ou ameaçados, mas também fascinados, por manifestações de animalidade no mundo humano, incluindo a maioria dos animais em si, comportamento humano semelhante ao animal e demônios cruéis que sempre tomam formas animais.

Enfatizo a centralidade das ansiedades nas análises de subjetividade de Geertz, em parte, porque se relaciona muito proximamente à discussão de Weber centrada na ansiedade da ética protestante. Mas Geertz dá um papel ainda maior para a ansiedade no seu sistema analítico do que vimos até agora; é um dos eixos centrais, não só de subjetvidades culturais particulares, mas da condição humana como um todo, ou seja, da condição de ser uma criatura cultural. Para ver isso, precisamos retornar ao ensaio que inaugurou seu projeto teórico, *Religião como Sistema Cultural* (Geertz, 1973b). Geertz usa o ensaio sobre religião para discutir o que ele vê como o medo mais básico do ser humano, o medo do caos conceitual. Ele inicia citando o que Williams James (apud Geertz, 1973b, p. 99, grifo do autor) diz sobre o sujeito:

[O homem] pode adaptar-se, de alguma forma, a qualquer coisa que a sua imaginação possa enfrentar, mas ele não pode confrontar-se com o Caos. Uma vez que a concepção é sua função característica e seu predicado mais importante, seu maior medo é encontrar algo que não possa construir – o “sobrenatural”... Assim, nossos bens mais valiosos são sempre os símbolos de *orientação* geral na natureza, na terra, na sociedade e naquilo que estamos fazendo.

Geertz (1973b, p. 100) continua apontando os diferentes tipos de medos incorporados nesse medo do caos:

Há pelo menos três pontos nos quais o caos – um tûmulo de acontecimentos ao qual faltam não apenas interpretações, mas interpretabilidade – ameaça o homem: nos limites de sua capacidade analítica, nos limites do seu poder de suportar e nos limites de sua introspecção moral. A perplexidade, o sofrimento e um sentido de paradoxo ético obstinado, quando se tornam suficientemente intensos ou suportados durante muito tempo, são todos eles desafios radicais à proposição de que a vida é compreensível e de que podemos orientar-nos efetivamente dentro dela, através do pensamento.

Essas ansiedades de interpretação e orientação são vistas como parte da condição humana genérica, fundada na dependência humana em ordens sim-

bólicas para funcionar dentro do mundo. Geertz (1973a) argumentou num artigo anterior que os sistemas simbólicos não são adicionados à existência humana, mas constitutivos delas. Porque os seres humanos são criaturas relativamente abertas, e vastamente desprogramadas, se comparados à maioria dos animais, eles literalmente dependem de sistemas simbólicos externos – incluindo a linguagem, especialmente, mas mais em geral, a “cultura” – para sobreviver.

Esse ponto fundacional mais amplo, a respeito das ansiedades humanas centrais, ansiedades sobre a fragilidade da ordem e do significado, teve uma nova virada numa grande área dos estudos culturais, os estudos da “condição pós-moderna”, que tem sido argumentada como sendo uma poderosa nova configuração da cultura dominante.

Da interpretação da cultura à crítica cultural: duas leituras da consciência pós-moderna

Nesta seção final, apresentarei leituras de dois trabalhos sobre as formações culturais/subjetivas do capitalismo tardio, com um número de objetivos. Primeiramente, quero demonstrar o ponto no qual a preocupação com estruturas de subjetividade complexas persiste além dos ensaios fundacionais de Geertz dos anos 1960, florescendo em certos tipos de trabalho até os dias de hoje. O método geertziano de interpretar formas culturais públicas para chegar na *consciência coletiva* é ainda visível, mas, nas mãos dos autores a serem discutidos aqui, tornou-se o que pode ser chamado da “virada Raymond Williams” – da interpretação da cultura à crítica cultural.

Existe, na verdade, uma certa ironia aqui, a saber, que enquanto o “culturalismo” de Geertz tem sido cada vez mais classificado como conservador, tem sido também a base para uma abordagem radical para os estudos culturais. Raymond Williams fertilizou uma versão do conceito de cultura americano reconhecidamente geertziano com uma concepção marxista de ideologia para tentar entender as maneiras nas quais a cultura forma e deforma subjetividades – o que ele chamou “estruturas de sentimento” – em contextos históricos específicos de poder, desigualdade, *comoditização*, e similares. Nas discussões dos dois trabalhos que seguem, ambos nessa tradição crítica dos estudos culturais, quero mostrar não só a dívida geral para com os métodos interpretativos geertzianos, mas também alguns surpreendentes ecos de elementos mais específicos da visão de mundo de Geertz, particularmente a centralidade das questões da ansiedade sobre significado e ordem.

O primeiro dos trabalhos em questão é o ensaio clássico de Fredric Jameson, *Pós-Modernismo, ou a Lógica Cultural do Capitalismo Tardio*, que foi publicado (muito apropriadamente) em 1984. Esse foi o ponto inaugural para uma linha de pensamento sobre cultura contemporânea que ainda continua, e o segundo trabalho a ser discutido, *A Corrosão do Caráter: as Consequências Pessoais do Trabalho no Novo Capitalismo*, de Richard Sennett (1998), representa um desenvolvimento posterior e mais recente de algumas das mesmas questões.¹² Devo dizer antes de continuar que, embora eu ache ambos os trabalhos bastante interessantes, não necessariamente concordo com tudo o que há neles. O que vem a seguir não pretende ser uma exploração substantiva da condição pós-moderna ou uma aprovação total dos dois trabalhos. Eu apresento-os aqui primariamente para ilustrar uma certa forma de análise cultural contemporânea, que é centrada, assim como o trabalho de Geertz, em questões de (ansiosa) subjetividade e que transforma a interpretação cultural à la Geertz em crítica cultural.

Jameson, primeiro, vê o pós-modernismo como um conjunto de novos estilos emergentes na arquitetura, pintura, literatura, filme e teoria acadêmica, e, ao mesmo tempo, uma nova forma de consciência emergente, com características particulares. Tanto os estilos como a consciência são explicitamente ligados ao “capitalismo tardio” em uma série de maneiras – através da *comoditização* da “produção estética”, como “a expressão interna e superestrutural de uma nova onda de dominação militar e econômica americana através do mundo”, e como um análogo da “grande rede comunicacional global multinacional¹³ e descentralizada na qual nos achamos presos” (Jameson, 1984, p. 4, 5, 44).

Jameson lê a cultura/consciência pós-moderna (assim como em Geertz, ou da mesma forma em Durkheim ou Marx, a fronteira entre os dois é confusa)

¹² Não é minha intenção privilegiar não-antropólogos aqui. Eu escolho os trabalhos de Jameson e Sennett porque eles ilustram da melhor maneira o que quero apontar sobre a abordagem de Geertz à subjetividade. Antropólogos têm abordado vários aspectos do capitalismo tardio, especialmente a globalização (Appadurai, 1996; Hannerz, 1996; Ong, 1999). Sobre questões específicas da consciência pós-moderna, entre os trabalhos mais próximos estariam os de Traube (1992), Martin (1994) e Comaroff e Comaroff (2001).

¹³ Para mostrar com que rapidez a linguagem da teoria e da política muda, o termo “globalização” ainda não era de uso corrente quando Jameson escreveu seu ensaio.

de uma variedade de formas culturais públicas e textos. Ele começa com uma comparação de uma pintura de sapatos de camponês de Van Gogh, e a pintura de Andy Warhol, *Diamond Dust Shoes*. Ele argumenta que a pintura de Van Gogh pode, talvez deve, ser lida como uma resposta a uma condição real e particular no mundo, “todo o mundo objetivo da miséria agrícola”, enquanto a pintura de Warhol não permite esse tipo de leitura: “Não há em Warhol a possibilidade de completar o gesto hermenêutico e restaurar a estas quinquilharias aquele contexto vivido mais amplo” (Jameson, 1984, p. 7, 8). Warhol incorpora, segundo Jameson (1984, p. 9, ordem dos termos rearranjada), “talvez o aspecto formal mais supremo de todos... o achatamento ou falta de profundidade pós-modernistas”. Esta falta de profundidade é a primeira dos grandes “aspectos constitutivos do pós-moderno”, que também inclui “um conseqüente enfraquecimento da historicidade, tanto na nossa relação com a História pública e nas novas formas de nossa temporalidade privada... [e] todo um novo tipo de tom emocional basal – que [ele chama] ‘intensidades’” (Jameson, 1984, p. 6).

Jameson continua comparando o trabalho de Warhol à pintura de Edvard Munch, *O Grito*, “uma expressão canônica das grandes temáticas modernistas da alienação, anomia, solidão, fragmentação social e isolamento” (1984, p. 11). Essas temáticas, no entanto, são fundadas no que Jameson chama de “modelos de profundidade” do sujeito, modelos que presumem vários tipos de subjetividades complexas, incluindo a distinção entre um ser interno e um mundo externo. Sob o pós-modernismo, no entanto, “a profundidade é substituída pela superfície” e “a alienação do sujeito é deslocada pela fragmentação deste último” (Jameson, 1984, p. 12, 14).¹⁴ A interpretação é então reforçada por uma fotografia de Wells Fargo Court, um prédio que aparenta ser “uma superfície não suportada por volume algum” (Jameson, 1984, p. 13).

O sujeito pós-moderno, para resumir, foi drenado de subjetividade no sentido moderno. Formas culturais pós-modernas, incluindo aquelas linhas de teoria cultural que postulam a irrelevância/morte do sujeito, refletem esta subjetividade achatada e ao mesmo tempo aumentam o senso de desorientação do sujeito. É para aí que Jameson vai com sua famosa interpretação do Westin

¹⁴ Com base num pequeno conjunto de entrevistas conduzidas nos Estados Unidos, Claudia Strauss (1997) questionou a argumentação de Jameson, e minhas reformulações de tais argumentos feitas em 1991, sobre o eu fragmentado. Não é claro que esses tipos de entrevistas com indivíduos possam ser usadas para responder aos pontos de Jameson e aos meus, que são lançados num nível cultural, mas nos levaria fora demais da discussão abordar essas questões aqui.

Bonaventure Hotel em Los Angeles.¹⁵ Movendo a nós, leitores, através de seus espaços impossivelmente confusos, Jameson (1984, p. 44) fala das maneiras em que o hotel “finalmente foi bem-sucedido em transcender as capacidades do corpo humano individual... cognitivamente para mapear sua posição num mundo externo mapeável”. Ele continua para localizar a ansiedade central que é modelada por esse tipo de ambiente:

Pode ser agora sugerido que esse ponto de disjunção alarmante entre o corpo e seu ambiente construído... pode em si mesmo ser colocado como símbolo e analogia daquele dilema ainda mais acentuado que é a incapacidade das nossas mentes, ao menos no presente, de mapear a grande rede comunicacional global multinacional e descentralizada na qual nos achamos presos como sujeitos individuais. (Jameson, 1984, p. 14).

Jameson aqui tanto expôs em linhas gerais o que ele vê como uma nova formação de cultura/consciência, como criticou-a como “a lógica cultural do capitalismo tardio”. Não é uma ideologia no sentido comum do termo, um conjunto de idéias e perspectivas imposto por classes dominantes, mas uma *cultura* vista como ideologia, como a “expressão superestrutural” de novas formas de poder no mundo. Além disso, seus aspectos centrais constituem um pesadelo geertziano, desordenador, desorientador, exaurido de significado e afeto. Sujeitos pós-modernos são desorientados no tempo (o “enfraquecimento da historicidade”) e espaço (metaforicamente vagando nos corredores labirínticos de lugares como o Westin Bonaventure). Na falta de um vocabulário de profundidade e complexidade subjetiva (o fim dos “modelos profundos”), suas vidas emocionais são reduzidas a explosões emocionais incoerentes (“intensidades”) e humores sem forma (“euforia”).

Dada essa interpretação, fundada em ansiedades de orientação e significado, Jameson é consistente nos termos dos tipos de políticas que ele reivindica ao final. Embora existam gestos na direção de políticas radicais convencionais,

¹⁵ Tendo recentemente me mudado de Nova Iorque para Los Angeles, devo dizer que há algo estranho para um nova-iorquino no *design* de muitos prédios em LA. Aqui eu me refiro especificamente a apartamentos domiciliares. Muitos deles, por exemplo, não têm uma porta de entrada óbvia, ou algum espaço de entrada reconhecível ou *lobby*. No meu próprio prédio e em muitos outros nesta vizinhança deve-se entrar pela garagem, ou por uma porta lateral não-óbvia, que o coloca direto num corredor de apartamentos. Isto tudo é para dizer que o Westin Bonaventure pode ser “pós-moderno”, mas também pode representar uma versão exagerada de alguma arquitetura local.

o chamado final de Jameson não é em direção às barricadas, mas a práticas de ordenamento conceitual do mundo e, especificamente, a prática de “mapeamento cognitivo”: “A forma política do pós-modernismo, se é que há alguma, terá como sua vocação a invenção e a projeção de um mapeamento cognitivo global”; durante tal mapeamento “nós poderemos de novo começar a compreender nosso posicionamento como sujeitos individuais e coletivos e reganhar uma capacidade de agir e lutar, a qual está, no presente, neutralizada pela nossa confusão espacial bem como social” (Jameson, 1984, p. 54).

O ensaio de Jameson pode ser criticado com vários fundamentos. Particularmente, é bastante não-fundamentado socialmente. A pós-modernidade nos sentidos que ele discutiu não é ligada a grupos, classes ou formas de prática (ex. trabalho) particulares. Parece flutuar livre de qualquer localização na base social, parte do éter do modo de produção capitalista tardio como um todo. Fred Pfeil (1990) ofereceu uma crítica brilhante do ensaio nesses termos, e o livro de Sennett, a ser discutido mais adiante, evita muitos desses problemas. O argumento de Sennett é desenvolvido mais sobre material do tipo etnográfico do que de textos, e essa é parte da diferença entre eles.¹⁶ Mas deixando de lado os defeitos do ensaio de Jameson, meu ponto central para os atuais propósitos é enfatizar o quanto Jameson e Sennett podem ser proveitosamente lidos em termos das questões (geertzianas) de cultura e subjetividade, atualizadas por Raymond Williams, que são centrais para este artigo.

O livro de Sennett (1998), *A Corrosão do Caráter: as Conseqüências Pessoais do Trabalho no Novo Capitalismo* é, como o ensaio de Jameson, uma exploração das novas formas de consciência que emergem sob as condições do capitalismo tardio. Os textos para a discussão dele não são pinturas ou prédios, mas locais de trabalho, estruturas de autoridade e responsabilidade em locais de trabalho, e a fala das pessoas sobre o trabalho. Se, para Jameson, o “capitalismo tardio” é amplamente visto na forma do multinacionalismo, “lá fora” e difícil de compreender, para Sennett o capitalismo tardio é amplamente visto na corporação e no local de trabalho, “aqui”, mas igualmente difícil de compreender.¹⁷

¹⁶ É possível distinguir certos tipos de trabalhos em estudos culturais textualmente baseados que são mais bem-sucedidos em lidar com o problema da localização social, mesmo sem dados/ pesquisa etnográfica. Ver, por exemplo, Traube (1992) e Bordo (1993), também sobre a consciência pós-moderna.

¹⁷ O terceiro grande lugar para se mapear a cultura e consciência pós-modernas é a família, e para tal ver o maravilhoso *Brave New Families*, de Judith Stacey (1990).

Sennett (1998) argumenta que as condições de trabalho mudaram radicalmente sob o capitalismo tardio, e que isso tem tido efeitos profundos na consciência, que ele chama de “caráter”. Ele resume essas condições modificadas com a frase “sem longo prazo”. Isso significa, em primeiro lugar e principalmente, que os empregos são inseguros, em parte por causa da opacidade crescente das organizações, de forma que as pessoas nunca sabem bem o que é esperado delas, e em parte por causa das práticas de *downsizing* e “reengenharia” de corporações, constantemente tirando as pessoas do trabalho, embora não haja evidência de que essas práticas realmente aumentem a produtividade ou os lucros. “Sem longo prazo” significa também que o trabalho em si mesmo não é embutido na “profissão” de alguém, uma relação de longa duração com uma companhia que pode se tornar parte da identidade da pessoa, mas é repartido em “projetos” (decididamente não-sartreanos) que podem ser terceirizados, se necessários, para contratados que também não têm relacionamentos de longo prazo com a corporação. Isso significa, mais além, uma tremenda tendência contra trabalhadores mais velhos (acima de 50; em alguns lugares, acima de 40; na publicidade, acima de 30); pessoas que estão há muito tempo na companhia são vistas como muito envolvidas em histórias do passado, muito ligadas a maneiras antigas de fazer as coisas, muito dispostas a retrucar um chefe mais jovem e assim por diante. Ainda em outros usos, “sem longo prazo” refere-se às máquinas de produção, que são e devem ser reprogramáveis em curto prazo, o famoso princípio da produção imediata (Harvey, 1989). Em resumo, o princípio do “sem longo prazo” se ramifica numa miríade de maneiras através da cultura corporativa do capitalismo tardio.

Dentro desse corpo de discurso, a girada positiva do “sem longo prazo” é fornecida pela palavra “flexível”. Pessoas devem ser flexíveis, máquinas devem ser flexíveis, corporações devem ser flexíveis. O livro de Sennett, como um todo, é sobre os tipos de subjetividades produzidas sob o regime da flexibilidade. Mais cuidadoso do que Jameson ao localizar quem são os sujeitos em questão, Sennett mostra como a flexibilidade se coloca em jogo em várias localizações de classe. Por um lado, ele realiza várias visitas a um simpósio anual de muito alto nível em Davos, Suíça, para presidentes de grandes corporações. Ele conclui que pessoas como Bill Gates ou outros membros da espécie “Hohem-Davos” sentem-se à vontade com e, de fato, florescem dentro da mentalidade de flexibilidade: “A capacidade de deixar o passado pra trás, a confiança para aceitar a fragmentação: estes são dois traços de caráter que aparecem

em Davos entre pessoas que se sentem verdadeiramente em casa no novo capitalismo” (Sennett, 1998, p. 63). Mas como ele imediatamente continua, “aqueles mesmos traços de caráter se tornam mais autodestrutivos para aqueles que trabalham mais abaixo no regime flexível... [Eles] corroem o caráter dos empregados mais comuns que tentam jogar por estas regras” (1998, p. 63).

Embora do ponto de vista dos donos e executivos o local de trabalho flexível seja mais produtivo, do ponto de vista daqueles que trabalham “lá embaixo” a organização e/ou a carreira de alguém dentro dele parece “incoerente” (1998, p. 48), “sem forma” (1998, p. 57), “ilegível” (1998, p. 86). Sennett aponta um número de exemplos diferentes, bem individualizados, de como isso se dá para pessoas em diferentes tipos de ambientes de trabalho e em diferentes níveis organizacionais. Em um exemplo, trabalhadores de uma padaria que havia sido completamente computadorizada, e com muitos trabalhadores de horário flexível em diferentes turnos, eram “indiferentes” ao seu trabalho (e nenhum deles exceto o encarregado eram realmente padeiros). Em outro nós conhecemos Rose, uma mulher mais velha que foi trabalhar numa agência de publicidade. Ela rapidamente aprendeu que a *performance* no trabalho “contava menos para os empregados do que os contatos e a habilidade de tecer relações” (1998, p. 79); ela se sentia vulnerável e continuamente em risco, em parte porque ela não possuía tais habilidades, e em parte porque não havia uma forma clara de avaliar seu próprio progresso (1998, p. 84). Um terceiro exemplo é de uma fábrica com a cada vez mais popular organização do trabalho em “time”; aqui, onde os chefes representam a si mesmos como só mais um outro membro do time, os trabalhadores sentem a obscura ação do “poder sem autoridade” (1998, p. 114), enquanto os gerentes praticam as habilidades de “ação profunda” e as “máscaras da cooperatividade” (1998, p. 112). Mesmo sem *downsizing*, ninguém fica muito tempo num mesmo trabalho.

Sennett (1998, p. 117) resume os efeitos corrosivos das muitas manifestações do capitalismo flexível da seguinte maneira:

A cultura da nova ordem perturba profundamente a auto-organização... Pode divorciar trabalho fácil e superficial da compreensão e engajamento, como aconteceu com os padeiros de Boston. Pode fazer do constante correr riscos um exercício na depressão, como aconteceu com Rose. Mudança irreversível e atividade múltipla e fragmentada podem ser confortáveis para os mestres do novo regime, como a corte em Davos, mas pode desorientar os servos do novo regime.

Sennett chega, assim, vindo de uma direção diferente, a conclusões muito parecidas com as de Jameson. A “diminuição de afeto” de Jameson aparece como a “indiferença” dos empregados da padaria; a “falta de profundidade” de Jameson aparece nas “máscaras de cooperatividade” que representam as habilidades primárias do gerente contemporâneo; a ênfase de Jameson na desorientação espacial é a ênfase de Sennett na desorientação temporal: “A seta do tempo está quebrada; não possui trajetória numa economia política de curto prazo, continuamente reengenhada, que odeia a rotina. As pessoas sentem a falta de relações humanas duradouras e propósitos duráveis... registrando desconforto e ansiedade” (1998, p. 98).

A crise da consciência pós-moderna¹⁸ é, novamente, uma crise de orientação dentro de um mundo não-interpretável, ou ilegível, como Sennett chama. No seu capítulo final Sennett escreve sobre a necessidade de solidariedade humana e comunidade para efetivamente lidar politicamente com o mundo. Mas como com Jameson, há de certo modo uma necessidade mais fundamental, uma necessidade de ferramentas conceituais, cognitivas e simbólicas para reorientar e reconstituir o eu dentro desse novo regime. Assim, onde Jameson fala de mapeamento cognitivo, Sennett escreve sobre a importância da narrativa, das pessoas poderem ser capazes de narrar suas vidas de uma maneira coerente e significativa. A capacidade de autonarração coerente está constantemente sob ataque no capitalismo tardio, e deve ser preservada ou restaurada; o penúltimo capítulo leva em conta as tentativas de alguns executivos da IBM desempregados, vítimas do *downsizing*, de narrar o que aconteceu com eles e o porquê disto, de forma a ajudá-los a aceitar as novas condições de suas vidas.¹⁹

Tanto Jameson quanto Sennett estão desempenhando o que Raymond Williams chamou “análise de época”, na qual “um processo cultural é apreendido como um sistema cultural, com certos aspectos dominantes: cultura feudal ou cultura burguesa” (Williams, 1977, p. 121) ou, neste caso, cultura pós-mo-

¹⁸ Sennett rejeita o termo “pós-moderno”, mas ele está claramente falando sobre os mesmos fenômenos que Jameson coloca sob o termo.

¹⁹ Na verdade eu não concordo com a interpretação de Sennett das histórias deles. Mas eu concordo completamente com seu ponto geral, sobre a ruptura e reconstituição da narrativa; em verdade eu escrevi um artigo, o qual por várias razões nunca publiquei, tratando do mesmo ponto (Ortner, 1991). Ver também o maravilhoso livro infantil de Salman Rushdie, *Haroun and the Sea of Stories* (1990).

derna. Mas, enquanto isso pode ser – e é – muito eficiente, nunca é o suficiente, e deve-se, como Williams argumenta, buscar pelas contracorrentes que existem dentro de qualquer formação cultural. Antes de concluir este artigo, então, eu quero olhar brevemente tais contracorrentes.

O que Williams estava enfatizando como contracorrentes era a questão de formações culturais alternativas coexistindo com a hegemônica, o que ele chama de “residual” e “emergente” (Williams, 1977, p. 121-2). Para os objetivos do presente argumento, no entanto, não vou olhar para formações culturais alternativas (embora certamente elas estão lá para serem encontradas); ao invés disso quero retornar à questão das subjetividades complexas. Afirmo anteriormente que considero as pessoas como “conscientes” no sentido de serem, ao menos parcialmente, “sujeitos conhecedores”, autoconscientes e reflexivos. Subjetividades são complexas porque são culturalmente e emocionalmente complexas, mas também por causa do trabalho de reflexividade em andamento, monitorando a relação do eu com o mundo. Sem dúvida há sujeitos culturais que totalmente incorporam, na forma de poder, a cultura dominante (o “Homem-Davos”) e, sem dúvida, existem sujeitos culturais que foram totalmente sujeitados, na forma de despoderamento, pela cultura dominante. De modo geral, no entanto, eu suponho no nível mais fundamental que para a maioria dos sujeitos, na maior parte do tempo, isso nunca funciona totalmente, e existem contracorrentes de subjetividade tanto como de cultura.

Assim, enquanto os dois trabalhos acima examinados são, primeiramente, relatos da formação dominante, podemos achar neles evidências desses tipos de contracorrentes subjetivas. Lembremos de Rose, a mulher mais velha que entrou numa agência de publicidade, relatada por Richard Sennett. Rose era, para Sennett, não uma vítima do achatamento pós-moderno, em primeiro lugar, mas uma informante. Ele usa a experiência dela para escrever sobre os atores manipuladores, e sobre a cultura que os recompensa na firma; ele apresenta as reações dela na maior parte em termos das maneiras pelas quais ela registra o que acontece. E o fato é que Rose deixou a firma. Ela foi, de certo modo, “desgastada” por toda a experiência, mas retornou à sua antiga vida (ela possuía um bar que Sennett freqüentava, e o havia alugado no período em questão), e retornou com uma consciência crítica aumentada sobre “pirralhos astutos de *uptown*” e o mundo de organizações de moral repugnante como esse (Sennett, 1998, p. 78). Poder-se-ia falar desse episódio em termos da *agency* de Rose, e isso não seria inexato. Mas a própria idéia de *agency* pressupõe uma subjetividade complexa por detrás, na qual um sujeito parcialmente

internaliza, parcialmente reflete sobre – e finalmente, nesse caso, reage contra – um conjunto de circunstâncias no qual se encontra.²⁰

Não há indivíduos no ensaio de Jameson, então não posso extrair uma história como a de Rose para contar. Mas há um momento no texto de Jameson no qual podemos ver os efeitos de uma subjetividade crítica funcionando. Assim, depois de comunicar poderosamente ao leitor os arranjos espaciais desorientadores do Westin Bonaventure Hotel, Jameson nos diz que “codificação em cores e sinais direcionais foram incluídos”, obviamente em reação às pessoas reclamando que estavam se perdendo. Jameson desdenha dessas ferramentas de orientação cognitiva, vendo-as como evidência de uma “tentativa lamentável e reveladora, e de certo modo desesperada, de restaurar as coordenadas de um espaço mais antigo” (Jameson, 1984, p. 44). Talvez sim. Mas eu também gosto de pensar nelas como pôsteres políticos (na minha imaginação, alguém sai colocando-os durante a noite), tanto fornecendo um caminho através do labirinto, como expressando a mensagem de que arquitetos arrogantes e o grande capital nunca conseguem nos derrubar completamente.

Novamente pode-se pensar em termos da *agency* daqueles que fazem demandas bem-sucedidas por sinais direcionais e codificação em cores no Bonaventure. Mas a *agency* – infelizmente – tem sido associada com o assunto problemático do humanismo, e assim é muito facilmente dispensada. O que prefiro enfatizar aqui, então, são as complexidades da consciência mesmo em face das formações culturais mais dominantes. Isso não é para dizer que os atores podem ficar “fora da cultura”, porque, claro, eles não podem. Mas é para dizer que uma consciência cultural completa é ao mesmo tempo sempre multinivelada e reflexiva, e sua complexidade e reflexividade constituem as bases para questionar e criticar o mundo no qual nos encontramos.

Algumas conclusões muito breves

Concorde-se ou não com as perspectivas de Jameson e Sennett sobre a consciência pós-moderna, os autores nos mostram que uma leitura crítica do mundo contemporâneo envolve o entendimento não só das novas formações

²⁰ Na verdade, no contexto dessa história, o primeiro ato de *agency* de Rose foi pegar o emprego. Toda a história de Rose é fascinante, mas não posso me deter nela aqui.

políticas, econômicas e sociais, mas da sua nova cultura, uma cultura que, por sua vez, é lida por ambos em termos dos tipos de subjetividades que tende produzir. Isso nos retorna à tese principal deste artigo, que eu gostaria de resumir brevemente aqui.

Argumentei a favor da importância de uma robusta antropologia da subjetividade, tanto como os estados mentais de atores reais fincados no mundo real, como as formações culturais que (ao menos parcialmente) expressam, modelam e constituem esses estados mentais. Clifford Geertz, levando adiante o trabalho importantíssimo de Max Weber, é central nesse ponto por causa do que chamei anteriormente de sua teoria da cultura orientada para a subjetividade. Indo além de Geertz, no entanto, eu tenho me interessado particularmente em entender a subjetividade nas suas relações com as (mutáveis) formas de poder, e especialmente – como nos exemplos de Jameson e Sennett – as formas sutis de poder que saturam a vida cotidiana, através de experiências de tempo, espaço e trabalho. Resumindo, tenho me preocupado em explorar os caminhos nos quais uma antropologia da subjetividade pode ser a base de uma crítica cultural, nos permitindo propor questões afiadas sobre a formação cultural de subjetividades dentro de um mundo de relações de poder amplamente desiguais, e sobre as complexidades das subjetividades pessoais dentro de tal mundo.

Traduzido do inglês por Nicole Reis

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. *Veiled sentiments: honor and poetry in a Bedouin society*. Berkeley: University of California Press, 1986.

ABU-LUGHOD, Lila (1993) *Writing women's worlds: Bedouin stories*. Berkeley: University of California Press, 1993.

AMIT-TALAI, Vered; WULFF, Helena (Ed.). *Youth cultures: a cross-cultural perspective*. London: Routledge, 1995.

APPADURAI, Arjun. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

BORDO, Susan. "Material girl": the effacements of postmodern culture. In: BORDO, Susan. *Unbearable weight: feminism, Western culture, and the body*. Berkeley: University of California Press, 1993. p. 245-276.

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Trad. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

BOURDIEU, Pierre. *The logic of practice*. Trad. R. Nice. Stanford: Stanford University Press, 1990.

BOURDIEU, Pierre. *Pascalian meditations*. Trad. R. Nice. Stanford: Stanford University Press, 2000.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. Millennial capitalism: first thoughts on a second coming. In: COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. (Ed.). *Millennial capitalism and the culture of neoliberalism*. Durham: Duke University Press, 2001. p. 1-56.

CREHAN, Kate. *Gramsci, culture and anthropology*. Berkeley: University of California Press, 2002.

FOX, Nik Farrell. *The new Sartre: explorations in postmodernism*. New York: Continuum, 2003.

GEERTZ, Clifford. The growth of culture and the evolution of mind. In: GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973a. p. 55-83.

GEERTZ, Clifford. Religion as cultural system. In: GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973b. p. 87-125.

GEERTZ, Clifford. Person, time and conduct in Bali. In: GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973c. p. 360-411.

GEERTZ, Clifford. Deep play: notes on the Balinese cockfight. In: GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973d. p. 412-453.

GEERTZ, Clifford. *After the fact: two countries, four decades, one anthropologist*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

GIDDENS, Anthony. *Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis*. Berkeley: University of California Press, 1979.

HANNERZ, Ulf. *Transnational connections: culture, people, places*. New York: Routledge, 1996.

HARVEY, David. *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Blackwell, 1989.

INGLIS, Fred. *Clifford Geertz: culture, custom and ethics*. Cambridge: Polity Press, 2000.

JAN MOHAMED, Abdul R.; LLOYD, David. Introduction: minority discourse – what is to be done? *Cultural Critique*, v. 7, p. 5-18, Fall 1987.

JAMESON, Fredric. Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism. *New Left Review*, v. 146, p. 53-92, July-August 1984.

KELLEY, Robin D. G. *Yo' mama's dysfunctional!': fighting the culture wars in urban America*. Boston: Beacon Press, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *The savage mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *The raw and the cooked: introduction to a science of mythology*. Trad. J. e D. Weightman. New York: Harper and Row, 1969.

LIMÓN, José E. *Dancing with the Devil: society and cultural poetics in Mexican-American South Texas*. Madison: University of Wisconsin Press, 1994.

LIPSITZ, George. "Ain't nobody here but us chickens": the class origins of rock and roll. In: LIPSITZ, George. *Rainbow at midnight: labor and culture in the 1940's*. Urbana: University of Illinois Press, 1994. p. 303-333.

MANKEKAR, Purmina. *Screening culture, viewing politics: an ethnography of television, womanhood and nation in postcolonial India*. Durham: Duke University Press, 1999.

MARCUS, George E.; FISCHER, Michael M. J. *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

MARTIN, Emily. *Flexible bodies: tracking immunity in American culture from the days of polio to the age of AIDS*. Boston: Beacon Press, 1994.

MENELEY, Anne. Introduction: possibilities and constraints in the shaping of subjectivities. *Social Analysis*, v. 43, n. 3, p. 3-5, 1999.

NANDY, Ashis. *The intimate enemy: loss and recovery of the self under colonialism*. Delhi: Oxford University Press, 1983.

ONG, Aihwa. *Flexible citizenship: the cultural logics of transnationality*. Durham: Duke University Press, 1999.

ORTNER, Sherry B. Theory in Anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History*, v. 26, n. 1, p. 126-166, 1984.

ORTNER, Sherry B. *Narrativity in culture, history, and lives*. Ann Harbor: University of Michigan, 1991.

ORTNER, Sherry B. Resistance and the Problem of ethnographic refusal. *Comparative Studies in Society and History*, v. 37, n. 1, p. 173-193, 1995.

ORTNER, Sherry B. Making gender: toward a feminist, minority, postcolonial, subaltern, etc., theory of practice. In: ORTNER, Sherry B. *Making gender: the politics and erotics of culture*. Boston: Beacon Press, 1996. p. 1-20.

ORTNER, Sherry B. *Life and death on Mt. Everest: Sherpas and Himalayan mountaineering*. Princeton: Princeton University Press, 1999a.

ORTNER, Sherry B. Introduction. In: ORTNER, Sherry B. (Ed.). *The Fate of 'Culture': Geertz and beyond*. Berkeley: University of California Press, 1999b. Berkeley: University of California Press. p. 1-13.

ORTNER, Sherry B. (Ed.). *The Fate of 'Culture': Geertz and beyond*. Berkeley: University of California Press, 1999c.

ORTNER, Sherry B. *New Jersey dreaming: capital, culture and the class of '58*. Durham: Duke University Press, 2003.

ORTNER, Sherry B. Geertz, soggettività, e coscienza postmoderna. In: CIMMINO, L.; SANTAMBROGIO, A. (Ed.). *Antropologia e interpretazione: il contributo di Clifford Geertz alle scienze sociali*. Perugia: Morlacchi, 2004.

PANOURGIÁ, Neni. Interview with Clifford Geertz. *Anthropological Theory*, v. 2, n. 4, p. 421-431, 2002.

PFEIL, Fred. "Making flippy-floppy": postmodernism and the baby-boom PMC. In: PFEIL, Fred. *Another tale to tell: politics and narrative in postmodern culture*. London: Verso, 1990. p. 97-125.

RUSHDIE, Salman. *Haroun and the sea of stories*. London: Granta Books, 1990.

SAHLINS, Marshall. *Historical metaphors and mythical realities: structure in the history of the Sandwich Islands Kingdoms*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.

SARTRE, Jean-Paul. *Being and nothingness: a phenomenological essay on ontology*. New York: Washington Square Press, 1966.

SCOTT, James. *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990.

SCOTT, Joan. *Gender and the politics of History*. New York: Columbia University Press, 1988.

SENNETT, Richard. *The corrosion of character: the personal consequences of work in the new capitalism*. New York: W.W. Norton & Company, 1998.

SEWELL Jr., William H. A theory of structure: duality, agency and transformation. *American Journal of Sociology*, v. 98, n. 1, p. 1-29.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak? In: NELSON, C.; GROSSBERG, L. (Ed.). *Marxism and the Interpretation of culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 271-313.

STACEY, Judith. *Brave new families: stories of domestic upheaval in late Twentieth Century America*. New York: Basic Books, 1990.

STRAUSS, Claudia. Partly fragmented, partly integrated: an anthropological examination of "Postmodern Fragmented Subjects". *Cultural Anthropology*, v. 12, n. 3, p. 362-404, 1997.

TAYLOR, Timothy. *Strange sounds: music, technology, and culture*. New York: Routledge, 2001.

THORNTON, Sarah. *Club cultures: music, media and subcultural capital*. Cambridge: Polity Press, 1995.

THROOP, C. Jason; MURPHY, Keith M. Bourdieu and Phenomenology: a critical assessment. *Anthropological Theory*, v. 2, n. 2, p. 185-207, 2002.

TRAUBE, Elizabeth. Secrets of success in postmodern society. In: TRAUBE, Elizabeth. *Dreaming identities: class, gender, and generation in the 1980's Hollywood movies*. Boulder: Westview Press, 1992. p. 67-97.

WEBER, Max. *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. Trad. T. Parsons. New York: Scribners, 1958.

WILLIAMS, Raymond. *Marxism and literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

WILLIS, Paul. *Learning to labor: why working class kids get working class jobs*. New York: Columbia University Press, 1977.

YACINE, Tassadit. Anthropologie des affects: la peur dans les rapports hommes-femmes. In: YACINE, Tassadit. *Amour, phantasmes, et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*. Paris: L'Harmattan-Awal, 1992.

Recebido em 12/12/2006
Aprovado em 16/01/2007