



Clifford Geertz

O SABER LOCAL

Novos ensaios em antropologia interpretativa

Tradução de Vera Joscelyne

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Geertz, Clifford

O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa
Clifford Geertz; tradução de Vera Joscelyne. 14. ed. – Petrópolis, RJ:
Vozes, 2014. – (Coleção Antropologia)
Título original: Local Knowledge.

2ª reimpressão, 2017.

ISBN 978-85-326-4457-2

1. Etnologia – Discursos, ensaios e conferências I. Título.

97-1995

CDD-306

Índices para catálogo sistemático:
1. Antropologia interpretativa: Sociologia 306
2. Etnologia: Sociologia 306

 EDITORA
VOZES

Petrópolis

Como pensamos hoje: a caminho de uma etnografia do pensamento moderno

I

“Pensamento”, diz meu dicionário (que, dada a ocasião*, e, bastante apropriadamente, o *American Heritage*), tem dois significados principais: (1) “o ato ou processo de pensar; cogitação”, e (2) “o produto do pensar; ideia; noção”. Para esclarecer o primeiro, amplia-se o conceito de “processo” listando uma série de, como diríamos, fenômenos psicológicos internos: “atenção”, “expectativa”, “intenção” e até mesmo “esperança”, dando a entender que a lista poderia incluir desde a memória e o sonho, até a imaginação e o cálculo, ou seja, tudo aquilo que, de alguma forma, possa ser definido como um “ato mental”. Para esclarecer o segundo, dá-se o significado de “produto”; nesse caso, temos, pomposa e indiscriminadamente, quase tudo aquilo que chamaríamos de cultura: “a atividade ou produção intelectual de uma época ou grupo social específico”. Pensamento é o que acontece dentro de nossas cabeças. E pensamento, principalmente quando vários deles são agrupados, é também o que sai de nossas cabeças.

Pelo menos na linguagem comum, não causa nenhuma surpresa que uma mesma palavra tenha significados discrepantes; a polissemia, termo usado pelos linguistas para essa ocorrência, é a condição natural das palavras. Cito esse exemplo neste momento, e não mais tarde, porque ele nos leva diretamente ao âmago do problema de unidade e diversidade que surgiu nas ciências sociais a partir dos anos 20 ou 30. Nessa época, a evolução dessas ciências deu lugar ao desenvolvimento simultâneo da visão radicalmente parcial que considerava o pensamento humano em seu sentido “psicológico”, de acontecimento interno – o primeiro significado do dicionário – e de uma visão pluralista que o considerava em seu sentido “cultural”, de fato social – o segundo significado do dicionário. A convivência dessas duas perspectivas discre-

* Este capítulo foi apresentado pela primeira vez como uma das palestras em um evento em comemoração ao bicentenário da Academia Americana de Artes e Ciências.

pantes criou problemas, que, com o tempo, foram se tornando cada vez mais sérios, e que hoje chegam mesmo a ameaçar a coerência dessas ciências. Com isso, seja qual for nosso local de trabalho – laboratórios, clínicas, favelas, centros de informática ou aldeias africanas – nós, cientistas sociais, vemo-nos finalmente obrigados a examinar o que é precisamente que pensamos sobre o pensamento.

Em meu ramo particular das ciências sociais, a antropologia, essa questão está presente há muito tempo e de uma forma especialmente enervante. Malinowski, Boas e Lévi-Bruhl, nas fases formativas da disciplina; Whorf, Mauss e Evans-Pritchard um pouco mais tarde; e Horton, Douglas e Lévi-Strauss no momento atual, nenhum deles conseguiu ignorar a questão. Inicialmente formulada como “o problema da mente primitiva”, mais tarde como o problema do “relativismo cognitivo”, e mais recentemente como “o problema da incomensurabilidade conceitual” – como sempre nesses assuntos, o que mais progride é a grandiosidade do jargão – a discordância entre uma visão mínimo denominador comum da mente humana (“até os papuas tiram a média, diferenciam objetos, e atribuem efeitos a causas”) e outra que prega que “outros animais, outros conceitos” (“os amazonenses acham que são periquitos, misturam o cosmos com a estrutura da aldeia e acreditam que a gravidez faz os homens ficarem inválidos”) não pode mais ser ignorada.

A formulação original do problema, a que chamaremos de “pensamento primitivo” – ou seja, enquanto nós, os povos civilizados, classificamos as coisas analiticamente, as relacionamos logicamente e as testamos sistematicamente, como é evidente em nossa matemática, física, medicina, direito etc., eles, os selvagens, perambulam em um emaranhado de imagens concretas, participações místicas, e paixões súbitas, como é visível em seus mitos e rituais, e em sua magia e arte –, vem sendo gradualmente superada, na medida em que adquirimos mais conhecimento sobre os pensamentos da outra metade (e vamos também aprendendo o quanto a razão é adquirida); embora essa visão ainda persista em alguns tipos de psicologia do desenvolvimento, em certos estilos de história comparativa, e em alguns círculos do corpo diplomático. O problema com essa perspectiva, como Boas e Malinowski, com seus respectivos métodos, dedicaram grande parte de suas carreiras tentando demonstrar, é que ela tenta interpretar elementos culturais como expressões individuais e não como instituições sociais. Seja qual for a conexão entre o pensamento como um processo e o pensamento como um produto, a escultura de Rodin – o pensador solitário ruminando fatos ou tecendo fantasias – não é a melhor forma de representá-la. Os mitos não são sonhos, nem as belezas racionais da verificação matemática garantia da sanidade dos matemáticos.

A segunda formulação do problema – o relativismo cognitivo – consistiu, a princípio, em uma série de tentativas mais ou menos desesperadas de evitar a falácia de que “cultura é a mente ampliada” e o provincialismo – “nós-lógicos, vocês-confusos” – que vinha a reboque. Produtos culturais específicos (as formas gramaticais dos

índios norte-americanos, os modelos de variações das estações nos assentamentos no Ártico, as técnicas de adivinhação africanas) eram relacionadas a determinados processos mentais (percepção física, sentido temporal, atribuição causal). O valor real das hipóteses específicas sugeridas – que os hopi acreditam que o mundo natural é composto de eventos e não de objetos; que os esquimós consideram o tempo cíclico e não sucessivo; que os azande têm uma concepção mecânica dos elos causais, mas explicam sua interseção em termos morais – pode não ser evidente, mas a vantagem desses estudos é que estabeleceram a distinção entre os meios através dos quais as pessoas, de acordo com sua condição e o local onde vivem, são obrigadas a pensar, e os processos de percepção, imaginação, recordação, ou outros mais, em que se envolvem quando decidem começar a pensar.

Uma vez estabelecida a distinção, no entanto, aqueles que o fizeram não foram tão bem-sucedidos quando se tratou de evitar o particularismo – “todos têm a psicologia que merecem” – a ela inerente. Se formas verbais, desenhos de acampamentos, ou rituais onde galinhas são envenenadas demonstram, de alguma forma, modos específicos de funcionamento da mente, torna-se profundamente difícil saber como indivíduos que pertencem a uma determinada cultura são capazes de penetrar o pensamento de indivíduos que pertencem a outra. Como todo o trabalho do relativismo cognitivo depende de sua suposta capacidade de realizar essa penetração, e até de realizá-la de uma forma séria, a ausência de uma resposta para essa pergunta por parte de seus defensores deixou-os – e ainda os deixa – em uma situação bastante constrangedora. “Os ‘tensores’ dos hopi (palavras que denotam intensidade, tendência, duração ou poder como fenômenos autônomos) conduzem a um raciocínio tão abstrato”, disse Whorf, “que está além de nossas forças acompanhá-lo”. “Sentimentos”, suspirou Evans-Pritchard, ao deparar-se, no Alto Nilo, com poemas sobre vacas e sacrifícios de pepinos, “como espectadores em um espetáculo de sombras, vendo sombras insubstanciais na tela [...] o que os olhos veem e o que ouvem os ouvidos não é o mesmo que a mente percebe.”

A situação tornou-se ainda mais difícil porque, como mencionei acima, ao mesmo tempo em que ocorria essa pluralização radical da corrente “pensamento-produto”, não só na antropologia como também em certas áreas da história, da filosofia, da literatura e da sociologia, uma série de teorias poderosamente unitivas que defendiam o “pensamento-processo” ganhava forças, principalmente na psicologia, na linguística e em originalidades mais recentes como a teoria dos jogos e a informática. E, é claro, existem divergências também entre essas próprias teorias. A única coisa que une Freud, Piaget, Von Neumann e Chomsky (para não falar de Jung e B.F. Skinner) é a convicção de que o funcionamento do pensamento humano é invariável através do tempo, do espaço, da cultura e das circunstâncias, e, além disso, de que eles já conhecem esse funcionamento. No entanto, essa simpatia geral por concepções universalistas da – para usar a palavra mais neutra que me ocorre – ideiação, naturalmente

começou a afetar também os pluralizadores. A identidade fundamental do funcionamento da mente no *homo sapiens* permaneceu como um artigo de fé subjacente, mesmo para os pluralizadores mais acirrados, em sua ansiedade de se desfazerem de qualquer noção relacionada com mentes primitivas e racismo cultural. O conteúdo dessa identidade, porém, limitava-se à mais geral das capacidades mais gerais, pouco mais que à habilidade para aprender, sentir, abstrair e comparar. Com o surgimento de exemplos mais circunstanciais desses assuntos, mesmo quando incompatíveis entre si e difíceis de aceitar em conjunto, essa atitude evasiva – tudo é geral em geral, mas particular em particular – começou a parecer cada vez mais forçada.

A reação daqueles (etnógrafos, sociólogos do conhecimento, historiadores da ciência, seguidores da linguagem comum) cujas condições de trabalho *en plein air* não lhes permitia ignorar que, por mais que os computadores funcionem, a gramática se erga, ou Eros se desdobre, o pensamento, da forma que o encontramos por aí, *in nature*, é qualquer coisa, menos invariável, foi tirar a questão do universo meio poeirento da “inteligência”, e reformulá-la nos termos supostamente mais flexíveis do “sentido”. Para os estruturalistas, Lévi-Strauss *cum suis*, o pensamento como produto transforma-se em uns quantos códigos culturais arbitrários, até bem variados, com seus jaguares, tatuagens e carnes que apodrecem, que, no entanto, quando decifrados corretamente e descritos em linguagem corrente, produzem invariantes psicológicas idênticas às do grupo do “pensamento-processo”. Mitologia brasileira ou a fuga de Bach, tudo é uma questão de contrastes perceptuais, oposições lógicas e transformações para manter associações. Para os neodurkheimianos, tais como Mary Douglas, embora, na antropologia social, história social e psicologia social, a crença seja tão generalizada que chega a ser ortodoxa, a facção do pensamento-produto e a do pensamento-processo se juntam uma vez mais em um ramo novo e melhorado do determinismo sociológico no qual sistemas de significados se transformam em um termo médio entre estruturas sociais, que variam, e mecanismos psicológicos, que não variam. Os princípios hebraicos que governam a dieta alimentícia, e que selecionam comidas continuamente, representam a consciência de uma comunidade hermética, que, ameaçada por todos os lados pela absorção social, é obcecada por limites. Para os teóricos da ação simbólica (um bando menor, mas sólido, a quem, com algumas restrições, eu daria meu apoio), o pensamento é resultado de uma manipulação intencional de formas culturais, e tanto atividades ao ar livre como arar a terra, ou mascatear, ou experiências muito íntimas como desejar ou arrepender-se são igualmente consideradas bons exemplos desse tipo de ação. Seja qual for o enfoque (e existem outros), o que antes era considerado uma questão de comparabilidade dos processos psicológicos de uma pessoa com os de outra, hoje é considerado uma questão da comensurabilidade das estruturas conceptuais de uma comunidade linguística com as de outra – o que torna tudo mais fácil, pois, hoje em dia, teríamos que negar muito mais coisas se tivéssemos que negar a existência dessa comensura-

bilidade. Essa mudança na formulação do problema fez com que alguns pesquisadores – tais como Victor Turner, Edmund Leach, Mircea Eliade ou Melford Spiro – se voltassem para aquilo que poderíamos chamar de epistemologia prática, por razões relativistas; e outros, tais como Thomas Kuhn, Michel Foucault, Nelson Goodman e este autor, por razões mais complexas.

Com isso, o fato de que o pensamento é espetacularmente múltiplo como um produto, e maravilhosamente singular como um processo, tornou-se um paradoxo vivo e cada vez mais poderoso nas ciências sociais, conduzindo a teoria nas direções mais inesperadas – algumas até razoáveis. Mas isso não é tudo. A natureza desse paradoxo foi sendo cada vez mais associada aos enigmas da tradução, ou seja, à forma pela qual um determinado significado em um sistema de expressão é expresso em outro sistema – hermenêutica cultural, não mecânica conceitual. Nesse novo envólucro, o problema não é necessariamente mais maleável do que era antes; mas pelo menos torna-se mais fácil defendê-lo, pois o enigma de como um seguidor de Copérnico entende um seguidor de Ptolomeu, ou um francês da Quinta República, outro francês do *ancien régime*, ou um poeta, um pintor, passa a ser idêntico ao enigma de como um cristão entende um muçulmano, um europeu, um asiático, um antropólogo, um aborígine, ou vice-versa. Agora somos todos nativos, e os que não estejam por perto são exóticos. Aquilo que antes parecia ser uma questão de descobrir se selvagens eram capazes de distinguir fatos de fantasias, hoje parece ser uma questão de descobrir como é que os outros, além-mar ou do outro lado do corredor, organizam seu universo de significados.

II

O assunto que eu gostaria de explorar aqui é exatamente esse – como é possível entender essa diversidade do pensamento moderno que mencionamos acima. Não que eu pretenda realmente produzir aqui esse entendimento. Tal façanha está bem além da minha capacidade, e bem além da capacidade de qualquer pessoa. Como a poesia ou a paleontologia, essa é uma tarefa que requer um grupo de estudiosos trabalhando permanentemente com aquilo que Kuhn, com sua mania de inventar termos que irritem os adeptos da leitura rápida, chama de “uma matriz disciplinar”. Na verdade, meus comentários farão referência justamente à formação desse tipo de matriz, em uma tentativa de esboçar as características que, em minha opinião, ela deveria ter. Clamar por uma etnografia do pensamento, que é o que estarei fazendo a seguir, é defender uma definição específica do que é o pensamento, por meio da defesa de uma forma também específica de pensar sobre ele.

Dar o nome de etnografia ao estudo do pensamento como este se apresenta no aqui e agora da vida moderna parece ser uma forma de reivindicar esse estudo para minha própria matriz indisciplinar, a antropologia. Nem de longe é essa a minha in-

tenção. Praticamente todos sabem mais sobre esse assunto do que nós antropólogos, ainda confusos com nossas brigas de galo e pangolins. Minha intenção é apenas dar ênfase a uma certa característica desse estudo do pensamento: ele é (ou pelo menos deveria ser) um empreendimento histórico, sociológico, comparativo, interpretativo, e um pouco escorregadiço. E seu objetivo é tornar assuntos obscuros mais inteligíveis, dando-lhes um contexto informativo. O que une Victor Turner, brincando com o simbolismo da cor em ritos de passagem, Philippe Ariès, desfilando imagens funéreas da morte ou retratos escolares da infância, e Gerald Holton, extraindo temas de gotas de óleo, é a crença que a ideação, sutil ou não, é um artefato cultural. Como classe ou poder, é algo que só pode ser caracterizado se interpretarmos suas expressões através das atividades que as sustentam.

Há um número de implicações práticas que fluem quase que diretamente desta noção de que o pensamento (qualquer tipo de pensamento: o de Lord Russell ou do barão Corvo, o de Einstein ou de algum caçador esquimó) deve ser compreendido “etnograficamente”, ou seja, através de uma descrição daquele mundo específico onde este pensamento faz algum sentido. No entanto, de uma forma mais difusa, essa noção estimula também alguns temores, poderosos, absorventes, e, pelo menos até o momento, extremamente difíceis de controlar. Aquilo que para alguns, herdeiros que são da tradição do fato social e de seus impulsos pluralizantes, parece uma introdução a formas mais eficientes de pensar sobre o pensamento, para outros, herdeiros da tradição dos acontecimentos internos e de suas inclinações unificadoras, parece uma explosão nos alicerces da razão.

No caso das implicações mais diretas, a mais evidente é que, como essa visão do pensamento envolve um certo tráfico com as formas simbólicas disponíveis em uma ou outra comunidade (linguagem, arte, mitologia, teoria, ritual, tecnologia, direito, e aquele conglomerado de máximas, receitas, preconceitos e histórias plausíveis que os entendidos chamam de senso comum), a análise dessas formas passa a ser uma parte essencial de sua interpretação, e não apenas um exercício ancilar. A sociologia do conhecimento – para usar essa rubrica, demasiado kantiana para meu gosto – que é a que mais frequentemente se invoca nesses casos, não se trata de emparelhar os vários tipos de consciência com os vários tipos de organização social e depois desenhar flechas causais que partem de algum dos cantos da segunda categoria na direção da primeira – como diz Stevens, “racionalistas usando chapéus quadrados”, sentados em salas quadradas, pensando pensamentos quadrados, deveriam tentar usar sombreros”. Ao contrário, trata-se de considerar a cognição, emoção, motivação, percepção, imaginação, memória, e outras coisas mais, como sendo, elas próprias, sem quaisquer intermediários, “coisas sociais”.

* A palavra “quadrado” tem aqui um sentido duplo: o sentido mais corrente, de forma geométrica, no caso dos chapéus e da sala, e o sentido vulgar, cujo equivalente em português também seria “careta”, no caso dos pensamentos. “Usar um chapéu” também significa praticar uma profissão [N.T.].

Como exatamente realizar essa tarefa, como analisar o uso de símbolos como ações sociais, escrevendo assim uma psicologia do ar livre, é, sem dúvida, um empreendimento extremamente difícil que foi mais ou menos ignorado por quase todos os estudiosos do assunto desde Kenneth Burke, J.L. Austin e Roland Barthes até Gregory Bateson, Jurgen Habermas e Erving Goffman. O que está claro – se é que alguma coisa está clara – é que realizar essa tarefa significa tentar navegar no paradoxo plural/unificado, produto/processo, vendo a comunidade como se fosse uma fábrica na qual os pensamentos são construídos e desconstruídos, e a história como se fosse o território que eles capturam ou entregam; e, portanto, é também dar atenção a assuntos tão complexos como a representação da autoridade, a demarcação de limites, a retórica da persuasão, a expressão de compromissos, e o registro da discordância.

É aqui, quando o imaginário torna-se político ou algo pior, que o desconforto daqueles – para quem a mente (ou o id) é uma coisa especial, a gruta secreta de Ryle, a essência vítrea de Rorty – aumenta seriamente – um desconforto expresso em uma série de maneiras nem sempre concordantes: como medo do particularismo, ou do subjetivismo, ou do idealismo, e, é claro, fazendo um sumário desses medos todos em uma espécie de *Grande Peur* intelectualista, o medo do relativismo. Pois se o pensamento está realmente assim, exposto no mundo, quem ou o que poderá garantir sua generalidade, sua objetividade, sua eficácia e sua veracidade?

Esse medo do particularismo, que considero uma certa neurose acadêmica (algo que, suponho, já é evidente a essa altura); existe principalmente em meu próprio campo de trabalho, a antropologia, onde os que entre nós se dedicam a casos específicos e normalmente peculiares recebem advertências constantes de que estão reduzindo as possibilidades de obter um conhecimento geral e que, portanto, deveriam buscar alguma ocupação realmente científica como sexologia comparativa ou energética cultural; mas esse medo aparece também com algum vigor na história, onde um de seus profissionais disse uma vez que o medo é que, simplesmente conhecendo tudo em particular, acabe-se não sabendo nada em particular. A acusação de subjetivista, que um certo tipo de sociólogo e de historiador talvez atraia com mais frequência que os demais, é que, se interpretarmos ideologias ou teorias inteiramente em termos dos horizontes conceituais daqueles que as têm, ficamos sem meios para julgar sua validade, ou saber em que grau uma delas representa um avanço em relação à outra. Quanto à acusação de idealismo, parece que o que querem dizer não é que o acusado aderiu a alguma doutrina filosófica identificável, *esse est percipi*, ou outra qualquer, mas simplesmente que, se prestarmos demasiada atenção a manifestações superficiais, tais como símbolos e as demais, as realidades mais profundas, ou seja, neurônios e as demais, serão encobertas por aparências pouco importantes. São esses os pecados, além de acusações mais globais como laxismo moral e confusão lógica (neste ponto, geralmente citam Hitler como exemplo) que o relativismo evoca. A visão segundo a qual o pensamento está onde for encontrado,

que é encontrado em todos os tipos de modelos culturais e tamanhos sociais, e que esses modelos e tamanhos é tudo que temos para iniciar nosso trabalho, passa a ser considerada como uma afirmação de que não há nada a falar sobre ele, a não ser coisas como “em Roma, deve-se agir como os romanos”, ou que cada macaco deve ficar em seu galho, ou ainda que cada louco tem sua mania, principalmente do lado norte dos Pireneus, e não do lado sul.

Entretanto, tem-se, sim, muito a dizer sobre o pensamento. E, como mencionei anteriormente, muito ainda a dizer sobre a tradução, o processo pelo qual um significado é – ou não – transferido de uma linguagem para outra; sobre intersubjetividade, isto é, como indivíduos isolados conseguem, ou não, criar coisas semelhantes, de maneiras também relativamente semelhantes; sobre como se transforma a estrutura do pensamento (em revoluções e outras situações parecidas); sobre como são demarcadas suas várias províncias (“hoje vamos dar nome aos campos”); sobre como suas normas são mantidas, seus modelos adquiridos, seu trabalho dividido. A etnografia do pensamento, como qualquer outro tipo de etnografia – da fé, do matrimônio, do governo, do câmbio –, é uma tentativa não de exaltar a diversidade, mas sim de tratá-la com seriedade, considerando-a um objeto de descrição analítica e de reflexão interpretativa. Nessas circunstâncias ela não constitui uma ameaça nem à integridade de nossa fibra moral, nem àquilo que linguistas, psicólogos, neurologistas, primatólogos ou artífices da inteligência artificial possam conseguir descobrir sobre a uniformidade das percepções, do afeto, do aprendizado ou do processamento de informações. Pode, sim, constituir uma ameaça ao preconceito que prega que as forças prístinas (pedindo emprestado a expressão de Theodore Schwartz) que todos nós temos em comum são mais capazes de revelar nossa forma de pensar do que as versões e visões (usando agora a expressão de Nelson Goodman) que, nesta época ou naquele outro lugar, construímos socialmente.

III

A influência que aquilo que um dos pesquisadores desse tipo descobriu pode ter sobre aquilo que pesquisadores do outro tipo fazem é um problema nada fácil de resolver para a tradução; problema esse que, se for bem negociado e se as comunidades envolvidas estabelecerem conexões conceituais, poderá trazer uma mudança considerável para o pensamento de ambas. No entanto, em vez de enveredar por esta trilha, que certamente envolveria demasiados detalhes técnicos, e que pode até ser uma discussão prematura, quero, aqui, tornar o enfoque etnográfico um pouco mais transparente, delineando como ele se comporta quando o utilizamos no estudo do tema principal de nossas discussões nesse momento: a vida prismática e peculiar da mente. Meu argumento de que o lado que defende a diversidade, que atrai as raposas do trabalho de campo, tem tanto para dizer quanto o lado que defende a unidade,

que atraí os porcos-espinhos das hipóteses, certamente exige, se não uma demonstração, pelo menos um pouco mais de detalhe sobre suas premissas metodológicas e procedimentos de pesquisa.

A primeira dessas premissas, e a mais importante, é que as várias disciplinas (ou matrizes disciplinares) humanistas, científico-naturais, ou sociocientíficas, que compõem o discurso disperso da academia moderna, são mais que simples posições intelectuais vantajosas. São, para invocar uma fórmula de Heidegger, modos de estar no mundo; ou formas de vida, para usar uma expressão wittgensteiniana, ou ainda variedades da experiência intelectual, adaptando James. Da mesma forma que os papuas ou os amazonenses habitam o universo que eles imaginam, também o fazem os físicos da alta energia, ou os historiadores do Mediterrâneo na época de Felipe II – ou, pelo menos, assim crê um antropólogo. É quando começamos a entender isso – ou seja, que quando decidimos decifrar o imaginário de Yeats, ou envolver-nos com buracos negros, ou medir o efeito que níveis de instrução têm sobre o padrão econômico, não estamos assumindo uma simples tarefa técnica, e sim trabalhando com uma estrutura cultural que define a maior parte de nossas vidas – que a etnografia do pensamento moderno começa a parecer um projeto altamente necessário. Os papéis que acreditávamos desempenhar, no fim das contas, são opiniões que descobrimos ter.

O desenvolvimento de métodos de pesquisa destinados a explicar essas abstrações típicas do *métier*, tornando-as mais inteligíveis àqueles que as veem como uma língua estrangeira ou até como algo pior (e até mesmo para os que as têm, pois estes as veem como simplesmente inevitáveis) tem, certamente, precedentes que o orientem. Formas de reduzir o espanto diante de maneiras pouco comuns de ver o mundo, sempre foi algo assim como uma especialidade de pelo menos uma corrente de minha própria disciplina: aquela cujo objetivo é tornar tevanos, turcos ou truqueses, menos semelhantes àquelas pistas misteriosas que são fornecidas com adivinhações. Porém existem outros que trataram do assunto: historiadores, por exemplo, principalmente aqueles que querem saber mais do que a forma pela qual chegamos a ser tão mais inteligentes do que éramos antes; críticos literários, especialmente aqueles que já leram algo mais que Twain e Melville no original; e, mais recentemente, até filósofos, a quem ocorreu que se a gramática glosa o mundo para os que falam a língua inglesa (ou, estando tão perto, a germânica), deveria fazer o mesmo para os que falam chinês. Entretanto, até o momento, o que se aprendeu sobre como atingir a curva da experiência de outro e transmitir pelo menos alguma coisa dessa experiência para outros cujas próprias curvas tenham inclinações diferentes, não teve muito resultado quando se tratava de juntar, em ligações intersubjetivas, historiadores e sociólogos, psiquiatras e advogados, ou, curando diferenças antigas, entomologistas e etnógrafos.

De qualquer forma, no meu próprio campo de trabalho, várias outras metodologias relevantes para um entendimento etnográfico do pensamento moderno

poderiam ser mencionadas. No entanto, tentarei ser breve, e limitar-me a citar, de forma bastante sucinta, apenas três: o uso de dados convergentes; a explicação de classificações linguísticas; e a observação do ciclo vital.

Dados convergentes seriam, a meu ver, as descrições, medidas, observações, e outras coisas semelhantes, que têm tipos e graus de precisão e generalidade diferentes, ou até mesmo variados. Fatos fora do comum, que são coletados em momentos oportunos e retratados de várias formas, e que, apesar disso, têm a capacidade de elucidar-se mutuamente, simplesmente porque as vidas dos indivíduos que eles descrevem, medem ou observam, têm uma forte conexão entre si. Em uma frase excelente de Alfred Schutz, “são pessoas que envelhecem juntas”. Nesse sentido eles diferem do tipo de dados que obtemos através de pesquisas de opinião, ou de levantamentos e censos, que produzem fatos sobre grupos de indivíduos que só têm aquela conexão específica: todas as mulheres que se graduaram em economia nos anos 60; os números de artigos publicados sobre Henry James em períodos de dois anos, desde a Segunda Grande Guerra, e assim por diante. Na antropologia, o foco em comunidades naturais, grupos de pessoas que estão ligadas entre si de múltiplas maneiras, possibilita a transformação daquilo que parece ser apenas uma coleção de material heterogêneo em uma rede de entendimentos sociais que se reforçam mutuamente. E, já que os estudiosos modernos não são nem um pouco mais isolados que os bosquímanos, é possível que o mesmo se aplique também a eles.

Na verdade, quando chegamos ao âmago das coisas, sem deixar-nos confundir por termos genéricos como “literatura”, “sociologia” ou “física” a maior parte das comunidades acadêmicas da vida real não são muito maiores que a maioria das aldeias de camponeses e vivem em um isolamento quase semelhante. Até mesmo algumas disciplinas inteiras poderiam enquadrar-se nessa descrição: aparentemente, ainda é verdade que qualquer matemático criativo (aqueles homens que um esteta do século XV sutilmente desprezou, chamando-os de “pessoas que silenciam seu intelecto com demonstrações”) conhece todos os outros, e que a interação – ou diríamos a solidariedade durkheimiana – entre eles, daria inveja aos zulus. Em certa medida, isso parece ser verdade também com relação aos físicos do plasma, aos psicolinguistas, aos especialistas sobre o Renascimento, e a um número de outros grupos que, em uma adaptação de uma frase antiga de Boyle, foram chamados de “faculdades invisíveis.” Nessas unidades ou, diríamos, aldeias intelectuais é possível coletar dados convergentes, pois, na maioria dos casos, o relacionamento entre seus habitantes não é puramente intelectual, mas também político, moral, e intensamente pessoal (e hoje em dia, e cada vez mais, também marital). Laboratórios e institutos de pesquisa, sociedades acadêmicas, departamentos universitários mais importantes, círculos literários e artísticos, facções intelectuais, todos se enquadram nesse modelo: comunidades de indivíduos unidos por conexões múltiplas, onde o que descobrirmos sobre A nos diz também algo sobre B, porque conhecendo-se tão bem e por tanto tempo, A e B são personagens nas biografias um do outro.

O segundo tema metodológico que parece viável transferir da etnografia em geral para a etnografia do pensamento, o interesse em categorias linguísticas não é, evidentemente, um tema específico da antropologia; como se diria na gíria atual, todo o mundo “está nessa” de linguagem hoje em dia. A preocupação antropológica, no entanto, vem do seu início, e das longas discussões sobre “maná”, “tabu”, “potlatch”, “labola” e outros conceitos semelhantes, e tem uma peculiaridade especial. Tem a tendência de concentrar-se em palavras-chave que, quando têm seu significado decifrado, iluminam toda uma forma de viver no mundo.

Como estou condicionado a interessar-me por esses assuntos, os vocabulários utilizados pelas várias disciplinas para falar de si mesmas para si mesmas, naturalmente me fascinam, como instrumentos que permitem acesso ao tipo de visão do mundo que está em ação dentro delas. Sejam eles matemáticos, discursando, como provadores de vinho, sobre as diferenças, aparentemente óbvias para eles mesmos, mas invisível para todos os demais, entre demonstrações “profundas”, “elegantes”, “belas”, “vigorasas” e “sutis”; ou físicos, invocando palavras de aprovação ou censura tão estranhas como “tato” ou “folhear”; ou críticos literários invocando a presença relativa de uma propriedade misteriosa (pelo menos para estranhos) a que dão o nome de “realização”, em cujos termos os seguidores de um determinado empreendimento acadêmico representam seus objetivos, seus juízos, suas justificativas, e outras coisas mais, tudo isso, a meu ver, quando compreendido de forma adequada, contribui e muito para que possamos captar a função exata daquela disciplina ou empreendimento.

Mesmo as classificações mais amplas e grandiosas, que contêm elementos do tipo “definições persuasivas”, podem ser submetidas a essa forma de análise, incluindo aqui até mesmo a famosa divisão entre “ciência” e “humanidades.” Em nossa enorme subárea intermediária, a “terceira cultura” que Snow esqueceu, o fato de que tendemos a classificá-la como Social, ou Comportamental, ou Vital, ou como Ciências Humanas (ou até a recusar completamente esse galardão de “ciência”) revela bastante coisa sobre o que achamos que o empreendimento é, ou pelo menos sobre o que deveria ser, ou ainda, sobre o que deveríamos incansavelmente evitar que se tornasse. As diferenças “dura/branda”, “pura/aplicada”, “madura/imatura”, nas ciências, ou “artes criativas/estudos críticos”, nas humanidades, também têm implicações ideológicas semelhantes, implicações essas que merecem maior reflexão que a que lhes é dada normalmente, se não levarmos em consideração as explosões ocasionais contra os tecnocratas das reuniões consultivas governamentais, ou os mandarins do New Haven.

Meu terceiro tema, o interesse no ciclo vital não é exatamente biológico por natureza, embora se origine de uma certa sensibilidade às bases biológicas da existência humana. Tampouco é exatamente biográfico, embora coloque os fenômenos sociais, culturais e psicológicos no contexto de trajetórias de vida. Ritos de passagem, de-

finições de papéis relativos à idade ou ao gênero, elos entre gerações (pais/filhos, mestres/aprendizes) sempre foram elementos importantes na análise etnográfica porque, ao demarcar posições e relacionamentos que a grande maioria das pessoas vivenciam, eles parecem fornecer pelo menos alguns pontos razoavelmente estáveis, no redemoinho do material com que trabalhamos.

Essa forma de ver o mundo pode contribuir para uma reflexão sobre o pensamento de várias maneiras. Dessas, mencionarei apenas duas.

A primeira é o modelo extremamente peculiar de trajetória que marca as disciplinas acadêmicas: ou seja, nessas disciplinas começamos no centro do objeto de estudo e só depois avançamos na direção das extremidades. O treinamento que permite acesso à comunidade tem lugar no centro, ou no cume. No entanto, a maior parte dos membros dessa comunidade não se encontram nesse centro ou nesse cume, nem mesmo próximos a eles, e sim em alguma região mais abaixo ou até distante deles – dependendo da imagem que adotarmos. Para dar um exemplo mais concreto, na minha profissão, a grande maioria de doutorados ainda são concedidos somente por umas sete ou oito universidades; mas só uma proporção mínima daqueles que os recebem trabalham nessas universidades. É claro que existem alguns doutorados em outras instituições, e talvez tenha até havido uma difusão maior nos últimos anos, embora estatísticas recentes não demonstrem esse fato. Apesar disso, ainda é verdade que a maioria das pessoas tem um tipo de trajetória na qual passam vários anos em lugares considerados centrais, e mais tarde, em vários graus e velocidades diferentes, adquirem, para usar o jargão “mobilidade descendente”, ou pelo menos sentem como se tivessem “piorado de vida”. E, em outras disciplinas, o fenômeno ainda é mais acentuado. Os departamentos de física de todo o país estão semeados de pessoas que “estiveram no Instituto de Tecnologia de Massachusetts (ou da Califórnia) por uns tempos”; estudar história inglesa na Universidade de Princeton e depois ensiná-la no estado de Louisiana pode imprimir uma tonalidade específica à vida de qualquer um.

Para demonstrar como esse modelo é estranho (sem querer falar de sua justiça) basta examinar, por exemplo, a polícia, onde todos começam nos postos mais baixos, e sobem, de grau em grau, até os postos mais altos; ou a carreira militar, com suas duas castas, de oficiais e recrutas; ou a Igreja Católica, onde a maioria das pessoas passam trinta ou quarenta anos no mesmo nível hierárquico, porque não existe praticamente nenhum posto intermediário entre pároco e bispo. Que eu saiba, até hoje ninguém investigou as consequências que este modelo peculiar de incorporar pessoas ao mundo acadêmico possa ter para o pensamento. Estou convencido, no entanto, de que alguém devia fazê-lo, e de que aquilo que poderíamos chamar de “síndrome da expulsão do Paraíso” tem mais peso na formação de nossas atitudes mentais (e é também em grande parte responsável pela natureza de nossos ritos – reuniões profissionais, por exemplo) do que nos permitimos admitir.

O segundo tema que quero mencionar, e que é bastante relacionado com o primeiro, é a diferença (ou suposta diferença) que existe entre os ciclos de maturação nos vários campos acadêmicos. A matemática é, sem dúvida, um caso extremo dessa diferença, pelo menos na visão popular: parece que matemáticos florescem com dezoito anos e são descartados com vinte e cinco. O outro caso extremo é certamente a história, onde homens de cinquenta anos podem não ser considerados suficientemente maduros para enfrentar algum trabalho importante. Dizem que um visitante ao Instituto de Estudos Superiores – onde pode-se observar praticamente toda a coleção de ciclos, funcionando simultaneamente, e em uma cacofonia espantosa –, tomando o chá uma bela tarde com um matemático e um historiador, perguntou-lhes como andavam as coisas no Instituto naqueles dias. “Ah, veja com seus próprios olhos”, disse o historiador, acenando na direção dos jovens imberbes que ocupavam o recinto, “isto aqui ainda é um jardim de infância para matemáticos.” “E um abrigo para historiadores”, disse o matemático.

Certamente o assunto não é assim tão simples, e exige conceitos mais sutis que os expostos acima para determinar suas características. Pessoalmente, não tenho qualquer proposta mais substantiva a defender com relação a esse assunto específico, nem quanto aos outros que abordei aqui, de forma tão cursiva. Quis apenas argumentar que as noções de maturação (e pós-maturação) que os “nativos” das várias disciplinas possuem, ao lado das ansiedades e expectativas que essas próprias noções provocam, moldam, através de um processo interno, grande parte da atitude “mental” de cada um desses “nativos”. Elas dão, à visão do mundo dessas pessoas, uma tonalidade diferente, em termos de seus ciclos de vida e padrões etários, e da estrutura de sentimentos como esperança, medo, desejo e desilusão, tonalidade que permeia toda essa visão e que deveria ser estudada também em químicos ou filósofos, e não somente nos índios Pueblo, ou nos pigmeus andamanes, como já foi feito.

Poderíamos continuar enveredando por esse caminho, tentando ajudar aqueles que pensam a entenderem o que é exatamente que andam fazendo quando pensam. No entanto, como nosso interesse aqui é, ao mesmo tempo, muito mais específico e muito mais geral – a unidade e a diversidade da vida da mente – é preciso chegar a algumas conclusões com respeito às implicações de uma perspectiva do pensamento que o vê como atividade social, com origens, organização e objetivos distintos.

Especificamente, é preciso que a esperança quase eterna de que uma cultura superior integrada possa vir a existir uma vez mais (se é que existiu alguma vez), com âncora nas classes cultas e estabelecendo uma norma intelectual única para a sociedade em geral, dê lugar a um tipo de ambição bem mais modesta, que espere apenas que estudiosos, artistas, cientistas, e profissionais liberais e (ousaremos tanto?) administradores, que são tão radicalmente diferentes, não só em suas opiniões, ou mesmo em suas paixões, mas nas próprias origens de suas experiências, possam recomeçar a descobrir alguma coisa para dizerem uns aos outros de vez em quando.

Aquela frase famosa que, segundo contam, Harold Nicholson disse a uma senhora em uma rua de Londres em 1915, como resposta, quando esta lhe perguntou por que, ainda tão jovem, não estava fora do país, defendendo a civilização – “Minha senhora, eu *sou* a civilização” – não pode mais ser dita hoje em dia, nem mesmo nos círculos mais fechados e eruditos do universo acadêmico. O máximo que podemos esperar, e se isso acontecer será um fenômeno raríssimo, um milagre *útil* é que possamos descobrir maneiras de ter algum acesso às vidas vocacionais uns dos outros.

IV

Uma pergunta que persegue todos aqueles que pensam com alguma seriedade sobre a vida intelectual de nossos dias é onde foi parar o “geral” da “cultura geral” e como podemos trazê-lo de volta para evitar que nossos centros de ensino produzam uma raça de bárbaros altamente treinados, algo assim como os “especialistas sem alma, sensualistas sem coração” de Weber. No entanto, a maior parte dos debates que surgem sobre esse assunto parece estar condenada à esterilidade de uma oscilação permanente de posições igualmente defensáveis, mas um tanto ou quanto acadêmicas, e isso porque todas elas partem do princípio que o que deve – ou não deve – ser restaurado é uma espécie de humanismo difuso ou, como Max Black disse em algum lugar, “revisto, para que seja relevante aos problemas urgentes de nossa época, e não aos de cavalheiros de Atenas ou de cortesãos do Renascimento.” Por mais atraente que possa parecer essa revisão (e eu, particularmente, não a acho nada atraente) ela é simplesmente inviável.

O traço mais característico da consciência moderna, como venho insistindo quase obsessivamente, é sua enorme variedade. Para nossa época, e para épocas futuras, a imagem de uma orientação ou perspectiva geral, uma *Weltanschauung*, que tenha origem em estudos humanísticos (ou até em estudos científicos) e que direcione a cultura é uma quimera. Não só a classe que apoiava esse “humanismo” unitário deixou de estar presente, tendo desaparecido com uma série de outras coisas como banheiras de tamanho adequado e táxis confortáveis, mas desapareceu também, e isso é ainda mais importante, aquele consenso sobre livros antigos e maneiras antigas que era a base da autoridade acadêmica. Estou certo de que, se o tipo de trabalho sobre uma etnografia do pensamento cujo esboço apresentei acima, for realmente realizado, só poderá reafirmar essa conclusão. Ele aprofundará ainda mais a sensação que hoje temos de que existe atualmente uma multiplicidade de maneiras de pensar, pois ampliará nossa percepção dessa variedade, fazendo com que essa ultrapasse o território meramente profissional de objetos de estudo, metodologia, técnica, tradição acadêmica, e outras coisas mais, e abranja a estrutura total de nossa vida moral. Quando isso acontecer, a ideia de criar um “novo humanismo”, de forjar um tipo de ideologia ampla com “o melhor que se está pensando e dizendo”, incorporando-a

ao currículo, parecerá não só inviável como totalmente utópica. Ou, possivelmente, até um pouco angustiante.

No entanto, se uma percepção mais precisa do grau de profundidade com que as especificidades de nossas vocações penetram em nossas vidas, ou a descoberta de que só uma pequena parte dessas vocações é realmente apenas uma profissão que exercemos, e de que a maior parte delas é um mundo que habitamos, destruir a esperança de que alguma nova *culture générale de l'esprit* possa fortalecê-las, não é preciso que nos contentemos com a anarquia, a habilidade de obter subsídios, e o mais alto grau de solipsismo. O obstáculo maior à integração da vida cultural é a dificuldade em fazer com que pessoas que vivem em mundos diferentes possam influenciar-se reciprocamente de uma forma genuína. Se é verdade que existe uma consciência coletiva, e que esta consiste na interação de uma multiplicidade desordenada de perspectivas nem sempre comensuráveis, a vitalidade dessa consciência coletiva dependerá, então, de que sejam criadas as condições para que essa interação possa ocorrer. O primeiro passo para a criação dessas condições é a aceitação de que existem diferenças, e diferenças profundas; o segundo é compreender quais são essas diferenças; e o terceiro é construir algum tipo de vocabulário capaz de formulá-las publicamente – um vocabulário através do qual econométricistas, epigrafistas, citoquímicos e iconólogos possam explicar um ao outro, de uma maneira verossímil, o que são e o que fazem.

Para mostrar que esse problema da profunda diferença entre mentes que se formam em diferentes *métiers* não é só invenção minha, alguma maquinação de um antropólogo tentando vender seus produtos, deixem-me citar, para concluir, textos de dois editoriais publicados no *New York Times* há alguns anos. O primeiro é uma carta, escrita por um professor-adjunto de matemática em Rutgers, jovem e aparentemente brilhante, em resposta a um editorial do *Times* sobre sua disciplina. O jornal, com seu estilo tradicional de apocalipse sóbrio, tinha dado ao editorial o título de “Crise na matemática”. A “crise”, segundo o *Times*, era que duas equipes de pesquisadores independentes, uma americana e a outra japonesa, tinham apresentado duas evidências mutuamente contraditórias tão longas e complicadas que qualquer reconciliação entre elas era inviável. “Isso não pode estar certo”, disse a pessoa que escreveu a carta, que sendo, ele próprio, membro da equipe americana, deveria saber o que estava dizendo. Em sua opinião, a crise era muito mais séria do que uma simples divergência metodológica:

A questão [das evidências] está em aberto há pouco mais de um ano [escreveu ele] – um fato nada incomum quando se trata de discussões entre economistas, biólogos ou mesmo físicos; o conflito chamou a atenção justamente porque quase não se ouve falar de polêmicas deste tipo na matemática. De qualquer forma, [a equipe japonesa] descobriu um erro em sua evidência em julho de 1974.

O problema não é que o texto das evidências seja demasiado longo ou excessivamente complicado – o nosso, por exemplo, tinha apenas treze páginas; e sim que a teoria homotópica é um campo tão abstrato e de tão pouco interesse fora da matemática que só uma outra pessoa teve a paciência de verificar, por conta própria, as evidências. Um pouco por isso, acabei tendo a minha própria “crise na matemática.” Precisamente porque não há possibilidades de “talvez” na matemática, e porque a matemática pura tornou-se tão inexoravelmente desligada da realidade, decidi que não tenho mais condições para passar por outra vitória desse tipo. No outono vou fazer medicina.

A outra citação vem de um pequeno artigo, sem qualquer relação com o anterior, escrito por um professor do Instituto Fermi da Universidade de Chicago, que foi publicado no mesmo jornal mais ou menos uma semana mais tarde e cujo título era “O que fazem os físicos: organizar o cosmos”. O que lhe afligiu foi o fato de não só os estudantes de física, mas todos nós, considerarmos a física como uma disciplina “clara, e bem-definida”. A física não é bem assim, diz ele, com uma certa rispidez, e a vida também não é bem assim. Ele dá, a seguir, alguns exemplos disso, com relação à física – algo assim como uma formiga-padrão, em um balão-padrão que se expande – e conclui:

A física é como a vida: não existe perfeição. Nunca está terminada. É sempre uma questão de tornar-se melhor, de tornar-se ainda melhor, e de quanto tempo e interesse devota-se realmente a ela. Será que o universo é realmente curvo? Não é tão simples assim. Teorias vêm e vão. Uma teoria não é simplesmente certa ou errada. Ela vive em uma espécie de situação sociológica que se modifica quando surgem novas informações. “Será que a teoria de Einstein está certa?” Pode-se fazer uma pesquisa de opinião e examinar o resultado. Einstein está um pouco na moda no momento. Mas quem sabe se sua teoria diz “a verdade”? Tenho a impressão de que as pessoas acham que a física possui uma espécie de pureza, de correção, de verossimilidade. Nunca vi tais atributos nela. Para mim, a física é aquilo que se faz entre o café da manhã e o jantar. Ninguém nunca falou nada sobre “verdade”. Talvez a “verdade” tenha saído de moda. O que na realidade pensamos é: “Bem, essa ideia parece má, ou parece boa, para a relatividade.”

A física é confusa: como no caso da vida, seria bem mais fácil se não o fosse. É uma atividade humana e portanto temos que utilizar avaliações humanas e aceitar as limitações humanas.

Pode ser que essa maneira de pensar necessite mais flexibilidade mental e maior capacidade para suportar a incerteza do que aquelas que, normal e instintivamente, temos.

Não é que exista uma enfermidade metafísica na matemática e um aconchego doméstico na física. A impressão contrária poderia ser facilmente obtida se citássemos o que dizem os matemáticos – que, ao lado dos pescadores e músicos, talvez sejam os últimos verdadeiros poetas – sobre as recompensas estéticas de seu trabalho e o que dizem os físicos sobre a desordem irritante do mundo encantador e colorido das partículas subdivididas em quarks, de onde a organização – seja esta cósmica ou não – parece ter desaparecido totalmente. O importante é que a prática de uma arte na qual não existe “talvez”, ou, ao contrário, de uma cujo credo seja, precisamente, o “talvez”, influencia nossa visão geral do mundo. Não é somente uma proposição da teoria homotópica que parece ser mais inalcançável à medida que se aperfeiçoa, e mais perfeita à medida que se torna mais inalcançável; nem somente a teoria da relatividade que tem a capacidade de parecer uma posição sociológica, que vai se modificando à medida que dados mais recentes são obtidos. A reação a esses fatos obrigatórios da vida acadêmica, como mencionei anteriormente, certamente não é uniforme. Alguns indivíduos escolhem um lugar limpo e bem-iluminado, e a outros a limpeza e a boa iluminação causam repugnância; alguns se sentem atraídos pela confusão do cotidiano, outros sonham fugir dela. E citações de especialistas em Milton ou de etnomusicólogos, se conseguíssemos convencê-los a escrever cartas honestas para os jornais, seriam provavelmente tão veementes quanto as que reproduzimos acima.

No entanto, sabemos muito pouco sobre essas reações. E muito pouco sobre o que sentem ou fazem, hoje em dia, aqueles cuja vida gira em torno de uma atividade determinada, seja ela criativa, pedagógica ou acadêmica. E enquanto não soubermos mais sobre essas vidas, qualquer tentativa de propor – e muito menos de responder – perguntas sérias sobre o papel que desempenha esta ou aquela disciplina na sociedade contemporânea – e na educação contemporânea – está condenada a diluir-se em generalidades apaixonadas, herdadas de um passado no qual esse papel foi tão pouco analisado como o é no presente. E é essa ignorância – e não as experiências psicológicas, as investigações neurológicas, ou os modelos computadorizados – o principal adversário de uma perspectiva etnográfica no estudo do pensamento.