



William H. Sewell Jr.

Lógicas da história

Teoria social e transformação social

Tradução de Caesar Souza

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

Sewell, William Hamilton
Lógicas da história : teoria social e transformação social / William H. Sewell Jr.;
tradução de Caesar Souza. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2017. – (Coleção Sociologia)

Título original : Logics of history : social theory and social transformation
Bibliografia
ISBN 978-85-326-5341-3

1. Ciências sociais e história 2. História –
Filosofia I. Título. II. Série.

16-07247

CDD-306

Índices para catálogo sistemático:
1. Teoria social : Sociologia 306

 EDITORA
VOZES

Petrópolis

Nada disso, é claro, implica que as culturas sejam sempre coerentes em toda parte ou não problemáticamente. Sugere, em troca, que a coerência é variável, contestada, sempre em mudança e incompleta. A coerência cultural, até onde existe, é tanto o produto do poder e das disputas por poder quanto da lógica semiótica. Mas é comum para a operação do poder – tanto os esforços de instituições centrais como os atos da resistência organizada a essas instituições – sujeitar a expansão semiótica potencial a uma certa ordem: para preservar valores essenciais (contestados), para impor disciplina aos dissidentes, para descrever fronteiras e normas; em suma, para dar um certo foco à produção e consumo do significado. Como analistas culturais, devemos reconhecer essas coerências onde existam e nos colocarmos a tarefa de explicar como são obtidas, mantidas e dissolvidas.

Não é mais possível assumir que o mundo esteja dividido em “sociedades” discretas, cada uma com sua correspondente e bem integrada “cultura”. Eu argumentaria vigorosamente em favor do valor do conceito de cultura em seu sentido não pluralizável, mas a utilidade do termo em seu sentido pluralizável me parece mais aberta à questão legítima. Todavia, penso que o conceito pluralizável de cultura também chega a algo que necessitamos reter: um sentido das formas e consistências particulares dos mundos de significado em diferentes lugares e tempos e um sentido que esses mundos de significado de algum modo unem, a despeito dos conflitos e resistências. Se chamamos essas paisagens de significado parcialmente coerentes de “culturas” ou do que quer que seja – mundos de significado, ou paisagens étnicas, ou hegemonias – me parece relativamente irrelevante, contanto que saibamos que sua delimitação seja somente relativa e constantemente em mudança. Nosso trabalho como analistas culturais é discernir o que as formas e consistências dos significados locais na verdade são, e determinar como, por que e até que ponto elas se unem.

6

História, sincronia e cultura Reflexões sobre o trabalho de Clifford Geertz*

Clifford Geertz é com certeza o antropólogo americano mais influente de sua geração. Embora outros – por exemplo, Marshall Sahlins ou Victor Turner – possam rivalizar sua posição dentro da antropologia, ninguém se aproxima de sua influência sobre leitores fora de sua disciplina¹. Como Renato Rosaldo observou certa vez, Geertz se tornou o “embaixador da antropologia”.

A posição de embaixador já existia quando Geertz emergiu como um superastro antropológico no começo da década de 1970. Havia sido ocupada previamente por Ruth Benedict e Margaret Mead. Mead, cujo serviço embaixatorial se sobrepôs ao de Geertz, obteve um enorme séquito popular, escrevendo uma coluna regular na *Redbook* e dando conselhos em várias mídias sobre tópicos tão abrangentes quanto a corrida ao armamento nuclear, delinquência juvenil, fome mundial e educação sexual. O papel embaixatorial de Geertz foi mais próximo ao de Ruth Benedict, que, como Geertz, estava mais interessada na relevância da antropologia em temas de filosofia social e moral do que em problemas sociais correntes. Como Geertz, Benedict era uma estilista literária talentosa com um pendor para *contes philosophiques* etnográficos – seus soberbos ensaios sobre os zuni, dobu e kwakiutl em *Patterns of Culture* (Padrões de cultura) estão certamente entre os clássicos de um gênero que Geertz tornou posteriormente seu. Mas Geertz e Benedict foram embaixadores para públicos um pouco diferentes. *Patterns of Culture* (Padrões de cultura) (1934), em particular, foi pensado para

* Este capítulo foi publicado originalmente como “Geertz, Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation”, em *Representations*, 59, p. 35-55. Direitos autorais de The Regents of University of California 1997; reimpresso com a permissão da University of California Press.

1. P. ex., uma rápida verificação do *Social Sciences Citation Index* (1996) de 1995 indica que Marshall Sahlins foi citado ligeiramente mais vezes do que Geertz em revistas de antropologia, mas que Geertz recebeu mais do que o dobro das citações em geral (aproximadamente 350 contra 150), incluindo citações em revistas em campos tão distantes quanto agricultura, enfermagem, estudos ambientais, negócios, trabalho social, ciência da informação, gerontologia e relações públicas.

o, e lido pelo, público instruído em geral (cf. tb. BENEDICT, 1946). Geertz pode muito bem ter visado a esse público, mas seu impacto maior foi na verdade sobre praticantes e alunos de outras disciplinas acadêmicas – as Ciências Sociais, os Estudos Literários, a Filosofia e outros².

A ascensão de Geertz à dignidade embaixatorial lhe deu um *status* icônico na academia americana. Isso também o tornou vulnerável à iconoclastia, particularmente em sua disciplina de Antropologia, onde ele é um alvo favorito de crítica entre antropólogos da mais variada procedência – foi atacado por positivistas, pós-modernistas assim como por materialistas³. Os positivistas criticam Geertz por abandonar os valores científicos da “previsibilidade, reprodutibilidade, verificabilidade e capacidade geradora de leis” em favor das qualidades mais “glamorosas” ou “atraentes” do método interpretativo⁴. Os pós-modernistas, em contraste, reprovam-no por não levar seu método interpretativo longe o bastante – em particular, por falhar em sujeitar sua própria prática etnográfica interpretativa à interpretação crítica (CRAPANZANO, 1986; CLIFFORD, 1988b; WATSON, 1989; 1991). Os materialistas, por fim, criticam-no por negligenciar a história, o poder e o conflito social (ROSEBERRY, 1982; ASAD, 1982; 1993, esp. capítulo 1).

Essa relação muito tensa entre Geertz e seus colegas antropólogos é um claro contraste de sua relação com historiadores, que adotaram seus esforços embaixatoriais cedo e calorosamente. Os historiadores em geral simplesmente o citavam favoravelmente e depois empreendiam a aplicação de seus métodos ou ideias em seus próprios trabalhos⁵. Com certeza, os historiadores são em geral muito menos inclinados que os antropólogos a se envolver em disputas teóricas,

2. Essa diferença entre as audiências de Benedict e Geertz provavelmente rellete os contornos mutáveis da vida intelectual americana mais do que de suas tendências específicas: a comunidade de público leigo e de intelectuais para a qual Benedict pôde escrever na década de 1930 dificilmente existe no presente – tem sido cada vez mais ou eliminada pela crescente comercialização da mídia ou englobada pelas universidades.

3. Uma vez mais, uma comparação com Marshall Sahlins é reveladora. Sahlins é tão frequentemente citado quanto Geertz por antropólogos e seu trabalho é altamente controverso. Cf. esp. o intercâmbio entre Obeyesekere (1992) e Sahlins (1995). Todavia, os onze volumes anuais de *Anthropological Literature* publicados entre 1984 e 1994 listam vinte e quatro trabalhos críticos sobre Geertz e somente dez sobre Sahlins.

4. As citações são de Shankman (1984: 264, 270), que é o crítico mais sistemático a partir de uma perspectiva positivista. Como é a norma nessa revista, o próprio artigo é seguido pelos comentários de uma variedade de estudiosos e de uma resposta do autor. Cinco dos quinze comentários publicados (os de Erika Bourguignon, Linda Connor, John R. Cole, A.D. Fischer e Robin Riddington) indicam que a desconfiança positivista de Shankman em relação a Geertz está longe de ser única entre os antropólogos. A bibliografia completa de Shankman é um bom guia para a literatura crítica sobre Geertz como a de 1984.

5. Walters (1980) dá uma descrição da recepção inicial de Geertz pelos historiadores.

e também é verdadeiro que Geertz não serve como um marcador em conflitos geracionais entre historiadores. Além disso, a profissão de história nunca teve muitos positivistas convencidos, nem, ao menos até muito recentemente, muitos pós-modernistas convencidos. Apesar disso, parece estranho, refletindo, que alguma versão da crítica materialista a Geertz não tenha sido adotada por mais historiadores.

A crítica materialista, como elaborada, por exemplo, por William Roseberry em “Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology (Rinhas de galos balineses e a sedução da antropologia)” (1982), deveria ser bastante compatível com os compromissos teóricos e metodológicos da maior parte dos historiadores sociais e culturais. Roseberry argumenta que Geertz, ao conceitualizar cultura como um texto, adota uma posição efetivamente idealista, separando produtos culturais de sua produção histórica e das relações de poder e dominação nas quais são necessariamente capturados. Ele assinala que Geertz falha em indicar como a rinha de galo balinesa foi moldada pelas relações de gênero, pelas regulações legais do Estado colonial holandês e do indonésio, ou pelas políticas mutáveis de formação de *status* balinesa – os quais são todos referidos, mas nunca realmente tratados, no texto de Geertz⁶. A rinha de galos, afirma Roseberry, “passou por um processo de criação que não pode ser separado da história balinesa”, mas na descrição de Geertz está, de fato, separada dessa história por ser tratada como um texto (p. 1.022). Em vez de conceitualizar cultura como um texto, sugere Roseberry, deveríamos pensá-la “como um processo social material”, como “produção” em vez de um “produto”, constantemente nos perguntando como, por quem e para que fins está sendo produzida (p. 1.023-1.024). Isso, afirma Roseberry, “levaria a análise cultural a um novo nível” e tornaria “irrelevantes as velhas antinomias de materialismo e idealismo” (p. 1.026-1.027).

A maior parte das críticas específicas de Roseberry ao ensaio de Geertz sobre as rinhas de galo são obrigadas a estar em sintonia com as predileções dos historiadores. Contudo, sua proposta de superarmos as “antinomias entre o material e o ideal” pela adoção de um conceito “materialista” de cultura (p. 1.024) dificilmente parece promissora: normalmente não se pode superar uma antinomia simplesmente adotando um dos polos antinômicos⁷. Mas, em uma análise mais detalhada, o tema do materialismo vs. idealismo é completamente irrelevante ao ponto real de Roseberry, que tem mais a ver com diacronia vs. sincronia. O problema não diz respeito aos compromissos metafísicos de Geertz – na verdade,

6. A crítica de Roseberry (1982: 1.020-1.023) centra-se em “Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight” (1973b), de Geertz. Esse artigo é o exemplo único ou primário discutido em vários artigos críticos dedicados a Geertz, incluindo aqueles de Clifford e Crapanzano citados acima. Embora haja muito mais de Geertz do que o artigo sobre a rinha de galos, há uma certa justiça poética em críticas que tratam como uma representação sinédouca de Geertz um artigo no qual ele afirma que a rinha de galos representa sinédouicamente a cultura balinesa.

7. Para uma discussão de Roseberry conforme à minha, cf. Dirks (1996).

argumentarei mais adiante que suas credenciais metafísicas materialistas são impecáveis –, mas às suas práticas metodológicas. Ao tratarmos o comportamento cultural como um texto, diz Roseberry, fixamos seus sujeitos e ele a um olhar sincrônico, pondo entre parênteses a questão dos processos que o produziram a fim de desenvolver sua lógica interna.

Argumentarei que toda análise cultural *necessariamente* envolve um momento sincrônico desse tipo, mas argumentarei também que o momento sincrônico deveria ser dialeticamente relacionado igualmente a um momento diacrônico necessário. E estou de acordo com Roseberry que a prática de interpretação cultural de Geertz muitas vezes despreza o diacrônico – de que, como mostrarei, no trabalho de Geertz a dialética necessária entre o sincrônico e o diacrônico tende a ser seriamente truncada. Vários ensaios de Geertz, incluindo o artigo sobre a rinha de galos, caracterizam um evento no tempo histórico real, no qual indivíduos particulares em relações sociais e políticas específicas se envolvem em ações sociais interessadas – nesse caso, uma batida policial que dispersa os observadores de uma rinha de galos no vilarejo. Mas a introdução desses particulares temporais e sociais serve para Geertz como um mecanismo literário para levar o ensaio ao objetivo real: especificar a coerência sincrônica e esteticamente satisfatória que subjaz à prática cultural em questão. Geertz usualmente não retorna da análise sincrônica para enriquecer nossa compreensão sobre as circunstâncias históricas contingentes ou tensões sociais estruturadas que produziram o comportamento cultural originalmente⁸. Assim, embora acredite que a invocação de Roseberry do problema do materialismo e idealismo seja confusa, acho sua crítica a Geertz consideravelmente mais perturbadora do que as dos positivistas ou as dos pós-modernistas. Ela atinge os tipos de fraquezas que estão sujeitas a parecerem sérias a um historiador social.

Geertz e os historiadores

Todavia, os historiadores sociais, eu inclusive, temos sido enormemente receptivos ao trabalho de Geertz. A crítica de Roseberry coloca, portanto, um para-

8. A única exceção que vem à mente é um artigo escrito no início da carreira de Geertz, que trata de um funeral politicamente tenso: "Ritual and Social Change: A Javanese Example" (1973i). Esse artigo foi escrito em 1959, antes que Geertz tivesse se libertado de sua herança parsoniana, em uma época em que estava preocupado com a problemática da modernização. Embora agora esteja na moda equiparar a Teoria da Modernização a uma teleologia irreflexiva, Geertz a usou nesse artigo e em vários trabalhos iniciais para examinar as contradições de uma sociedade javanesa que, na década de 1950, estava experienciando os percalços da transição de um Estado colonial para um Estado independente. Cf., e.g., Geertz (1963a; 1963b; 1965). Em uma avaliação crítica excepcionalmente sutil do trabalho de Geertz, Diane J. Austin-Broos alude ao contraste entre o trabalho inicial de Geertz sobre Java, que foi empreendido a partir de uma perspectiva da modernização, mas tratou a cultura como ambígua e inmanipulável, e seu trabalho posterior sobre Bali e o Marrocos, que é caracterizado por uma "nova quietude" que resulta da "interpretação da vida como estética" (AUSTIN-BROOS, 1987: 156).

doxo: Por que tantos historiadores, que estão profissionalmente ocupados com questões acerca da mudança ao longo do tempo, deveriam ser tão fortemente influenciados por um antropólogo cujo trabalho é insistentemente sincrônico?

Em seu artigo pioneiro sobre "The Traffic in Women (O tráfico de mulheres)", Gayle Rubin agradece ao seu professor de graduação, Marshall Sahlins, pelo que ela chama "a revelação da antropologia" (1975: 157). A frase é apropriada. A revelação, presumo, é que nosso mundo é contingente em vez de necessário; que existem formas de vida radicalmente diferentes da nossa que são apesar disso completamente humanas, e que, conseqüentemente, nosso próprio futuro é potencialmente mais aberto do que usualmente imaginamos. Essa é a mensagem perene da antropologia ao mundo, e entregá-la é o dever fundamental de sua consagrada função embaixatorial, certamente como realizada por Benedict, Mead e Geertz. Na verdade, acho que praticamente todos os antropólogos foram inicialmente "atraídos" ou "seduzidos" para seu campo pela exaltação da descoberta simultânea da outridade radical e da compreensibilidade humana de culturas exóticas. A maioria aprendeu ao longo de sua formação profissional a suprimir essa excitação inicial do reconhecimento-na-diferença, para substituí-lo por um esforço para abarcar fatos exóticos em códigos supostamente universais, mas na verdade muito intelectualmente ocidentais. Geertz, como Benedict antes dele, esforçou-se para manter viva e para comunicar aos seus leitores a revelação da antropologia. É precisamente essa qualidade que o tornou tão efetivo como um embaixador.

Se os historiadores têm sido particularmente suscetíveis aos encantos de Geertz, isso se deve parcialmente ao fato de que a história está fundada em uma sedução análoga. Nos passados que estudam, os historiadores encontram mundos estruturados diferentemente do nosso, mundos em que os motivos, senos de honra, tarefas diárias e cálculos políticos das pessoas são baseados em suposições não familiares sobre a sociedade humana e a ordem cósmica. Muitos dos maiores trabalhos de história – por exemplo, *The Civilization of the Renaissance in Italy* (A civilização da Renascença na Itália) (1958), de Jacob Burckhardt, *The Waning of the Middle Ages* (O declínio da Idade Média) (1954), de Johan Huizinga, *Feudal Society* (Sociedade feudal) (1964), de Marc Bloch, *A formação da classe operária inglesa* (1963), de E.P. Thompson, *Montaillou* (1978), de Emmanuel Le Roy Ladurie – nos revelam mundos dificilmente menos estranhos do que os de Bali, Zuni ou das Ilhas Trobriand. A história, como a antropologia, especializa-se na descoberta e na apresentação da variedade humana, mas no tempo em vez de no espaço. Ela revela que mesmo nossos ancestrais viveram vidas surpreendentemente diferentes da nossa. A marca da antropologia de Geertz, que tenta explorar a lógica cultural de sociedades exóticas, estava, portanto, pré-alinhada a uma importante forma de sensibilidade histórica.

A antropologia possuía uma pretensão adicional à história como estava sendo praticada no começo da década de 1970, quando Geertz publicou *A interpretação das culturas*. A emergência de Geertz como um superastro acadêmico ocorreu em uma época em que a história social estava tentando alcançar dominância na profissão de história. O surgimento da história social introduziu mudanças fundamentais no campo: uma mudança do estudo da alta política e das ações das elites políticas e culturais para o estudo das estruturas sociais e das ações das pessoas comuns. Nos Estados Unidos, a primeira onda da história social foi marcada, sobretudo, pela apropriação de teorias e métodos (particularmente métodos quantitativos) da sociologia, mas pelo começo da década de 1970 uma segunda geração de historiadores sociais americanos, entre eles eu, estávamos começando a sentir que abordagens puramente quantitativas nunca poderiam captar adequadamente as texturas e significados das vidas das pessoas comuns (cf. capítulo 2, acima). A antropologia, como praticada por Geertz, parecia oferecer um meio de ir mais fundo. Como a história social, ela estava focada não nas práticas dos líderes políticos e intelectuais, mas nas das pessoas comuns. E revelava – em seus rituais, convenções sociais e linguagem – vidas ricas com um simbolismo complexo e repletas de significado.

Mas os antropólogos tiveram uma enorme vantagem sobre os historiadores quando se tratou de estudar os tipos de pessoas cujos pensamentos e feitos dificilmente se encontram registrados por escrito. Eles podiam viver com eles, aprender suas línguas, conversar com eles, observar seus rituais e participar de suas rotinas diárias. Os historiadores que estudavam camponeses, trabalhadores, escravos, mulheres ou povos colonizados eram limitados ao que estava registrado por escrito e preservado em arquivos ou bibliotecas – muitas vezes não nas próprias palavras dessas pessoas, mas nas de seus “superiores” ou governantes. Mas aqui a teoria particular de Geertz sobre a cultura deu aos historiadores motivos para esperança – e para emulação. Geertz enfatizava continuamente que o significado não estava trancado nas cabeças dos atores, mas incorporado nos símbolos publicamente disponíveis. Ele insistia em que os sistemas de símbolos que constituem uma cultura “são tão públicos quanto o casamento e tão observáveis quanto a agricultura” (1973h: 91). Bons trabalhadores de campo etnográficos, dizia-nos Geertz, não realizam algum milagre de empatia com o povo de cujas vidas eles compartilham breve e incompletamente; eles não adquirem uma “capacidade sobrenatural de pensar, sentir e perceber como um nativo” (1983e: 56). O etnógrafo não “percebe o que seus informantes percebem. O que ele percebe, e isso bastante incertamente, é o que eles percebem ‘com’ – ou ‘por meio de’ ou ‘através de’”. Ele ou ela faz isso “procurando e analisando as formas simbólicas – palavras, imagens, instituições, comportamentos – em termos do que, em cada lugar, as pessoas de fato se representavam para si e uma para a outra” (p. 58).

Deveria ser aparente que uma tal conceitualização do estudo da cultura é epistemologicamente empoderadora para os historiadores sociais. É óbvio que

aqueles de nós que estudam os mortos não podem esperar compartilhar de suas experiências diretamente, como um etnógrafo ingênuo poderia imaginar que ela ou ele compartilhe diretamente das experiências de seus “nativos”. Mas algumas das formas simbólicas por meio das quais os mortos experienciaram seu mundo estão disponíveis para nós nos documentos que sobreviveram – muitas vezes fragmentados e de segunda mão, certamente, mas de modo algum irrecuperáveis. A conceitualização particular que Geertz faz da cultura como constituída de sistemas publicamente disponíveis forneceu uma importante garantia epistemológica aos historiadores sociais. Ela autorizou poderosamente o uso de métodos antropológicos em estudos das sociedades passadas.

Os usos da sincronia

O veio da revelação antropológica aberto aos historiadores pelos métodos de Geertz foi de caráter essencialmente sincrônico. O que Geertz analisa mais brilhantemente, ou descreve mais abundantemente, são o que ele frequentemente chamava “sistemas culturais” (1973e; 1973h; 1983b; 1983c). Retratar um conjunto de símbolos e as práticas em que são empregados como um sistema cultural é delinear como esses símbolos e práticas se sustentam mutuamente como um todo integrado. Por exemplo, o sistema cultural de uma religião é composto de duas ordens simbólicas complementares – um *ethos* (“a moral, o estilo estético e a disposição” de um povo) e uma visão de mundo (“sua imagem do modo como as coisas são na pura realidade”) – que implicam mutuamente uma a outra (1973h: 127). Assim, para os navajos, “uma ética que preza a deliberação calma, a persistência incansável e a precaução distinta complementa uma imagem da natureza como tremendamente poderosa, mecanicamente regular e altamente perigosa”. E para os hindus “um determinismo moral transcendental no qual o *status* social e espiritual de alguém em uma encarnação futura é um resultado automático da natureza de sua ação no presente, é complementada por uma ética ritualística do dever vinculada à casta” (p. 130). As religiões, em suma, sintonizam mutuamente as concepções de uma pessoa acerca do real com suas concepções sobre o modo apropriado de viver. É esse reforço mútuo que lhes dá seu caráter sistêmico. Mas esses sistemas de implicação mútua de modo algum se limitam à esfera da religião. Geertz argumenta em “Person, Time, and Conduct in Bali (Pessoa, tempo e conduta em Bali)” que as práticas balineses de designação se enquadram firmemente nos modos balineses de reconhecimento calendárico e que ambos reforçam um modo particular de conduta; os três domínios simbólicos “são unidos por uma lógica definível” (1973g: 404). Muitas vezes – seja o tema religiões, concepções de pessoas, hermafroditismo, práticas estéticas, ri-nhas de galo, ideologias, funerais de Estado ou progressos da realeza –, a versão de Geertz da análise cultural retorna constantemente ao tropo da cultura como sistemas entrelaçados e mutuamente sustentadores de significado.

Analisar a cultura desse modo é uma operação intelectual sincrônica. Embora uma descrição ou análise sincrônica seja muitas vezes disfarçada como uma “foto instantânea” que “congela” o tempo ou uma “fatia” do tempo, isso não é muito correto. Uma descrição dessas é, ao contrário, aquela em que o tempo é *suspense* ou *abolido* analiticamente de modo que as coisas que na verdade ocorrem no fluxo do tempo sejam tratadas como parte de um momento ou época uniforme no qual simplesmente coexistem. Do mesmo modo que “sinótico” significa que todas as visões estão presentes em um único olhar – como em uma daquelas pinturas renascentistas em que as cenas remotas da vida e martírio de um santo são descritas em uma única paisagem contínua –, “sincrônico” significa que diferentes tempos são apresentados em um momento contínuo. Em outros termos, na descrição sincrônica, atos de significação cultural, em vez de serem tratados como uma sequência temporal de afirmação e objeção, ou como vinculados por cadeias causais de antecedente e conseqüente, são vistos como um universo mutuamente definido e mutuamente sustentador do (ao menos momentaneamente, até que se quebre o encanto analítico) significado imutável.

Um tal procedimento de suspensão do tempo pareceria na superfície ser não histórico, mas esse não é necessariamente o caso. O termo “histórico” na verdade possui dois significados distintos no discurso contemporâneo. Por um lado, possui o significado adjetival óbvio derivado de sua raiz “história” – ou seja, designa eventos que ocorrem ao longo do tempo, como em “sequência histórica”, “continuidade histórica” ou “narrativa histórica”. Mas histórico também implica “no passado”, põe-se a uma distância do mundo contemporâneo, como em “romance histórico”, “costume histórico” ou “importância histórica”. Na verdade, eu argumentaria que esse é o significado primário do termo tanto na linguagem cotidiana como na acadêmica, uma vez que é somente quando conectado a nomes que implicam fluxo temporal, como sequência, continuidade ou narrativa, que “histórico” implica a passagem contínua do tempo. Conseqüentemente, quando admoestamos alguém a “pensar historicamente”, formulamos uma mensagem ambígua. Nossa intenção pode ser dizer “reconheça mais consciente e explicitamente a ‘passadidade’ do passado sobre o qual você está pensando”, ou “situe o evento sobre o qual você está pensando em uma sequência temporal de transformações”, ou ambos.

Esses dois significados de “histórico” e “história” – os quais podemos chamar “história como contexto temporal” e “história como transformação” – são as faces sincrônica e diacrônica da história. História como contexto temporal é histórico no sentido de que é situado em alguma era passada, mas está ocupado não com o processo de mudança durante esse tempo, e sim com o caráter e atmosfera distintos do que podemos chamar um *bloco* de tempo. Na verdade, convencemos nossos leitores – e nós mesmos – de que compreendemos verdadeiramente a passadidade desse tempo ao mostrarmos como um grande número

de diferentes crenças, práticas, juízos e formas de ação foram vinculados por alguma lógica comum, mas agora alheia.

Tanto história como transformação como história como contexto são reconhecidos na prática e na formação de historiadores profissionais. Consideraríamos incompetente qualquer historiador que não fosse capaz de argumentar de ambos os modos. Mas, como na linguagem ordinária, é na verdade o modo sincrônico que é privilegiado em juízos históricos, não o diacrônico. Um trabalho histórico que não faz qualquer esforço (ou somente o esforço mais momentâneo) para expor ou explicar uma transformação histórica, mas retrata efetivamente o contexto de algum mundo da vida passado pode ser aclamado como uma obra-prima. Pense sobre *The Structure of Politics at the Accession of George III* (A estrutura da política na adesão de George III) (1929), de Louis Namier, *Carnival in Romans* (O carnaval de Romans) (1979), de Emmanuel Le Roy Ladurie, os trabalhos já mencionados de Huizinga (1954) ou Burckhardt (1958), ou o ensaio de Robert Darnton sobre “The Great Cat Massacre (O grande massacre de gatos)” (1983) – um trabalho que foi fortemente influenciado por Geertz. Em contraste, uma história que descreveu uma série de mudanças ao longo do tempo, mas falhou em indicar a distância entre o mundo da vida que está sendo descrito e o presente seria simplesmente descartado como “anacrônico” – o equivalente dos historiadores ao “etnocêntrico” dos antropólogos e, talvez, o termo mais recriminado no léxico de juízos do historiador.

É significativo que “anacronismo”, que significa “no tempo errado”, seja um termo indispensável ao vocabulário do historiador e possua conotações inequivocamente negativas, enquanto “acronismo”, uma palavra excelente que significa “fora do tempo” e não possui conotações negativas, não seja, de modo algum, uma parte do vocabulário crítico do historiador. Aqui, como qualquer bom geertziano esperaria, a linguagem é usada pelos historiadores para nos contar algo sobre a forma e significado de seu mundo da vida⁹. Ela nos diz, surpreendentemente talvez, que a sincronia adequadamente realizada é mais importante para a boa análise histórica do que a diacronia adequadamente realizada. Aos olhos dos profissionais, é mais importante para um historiador saber como suspender o tempo do que como descrever sua passagem. Os métodos sincrônicos de Geertz, portanto, podem ser justamente aquilo do que os historiadores necessitam.

Mas se a linguagem dos historiadores indica que eles valorizam a adequação sincrônica em detrimento da diacrônica, muitos também se interessam pela história como transformação. Aqui, Geertz é de pouca assistência direta, mas indistintamente seus métodos sincrônicos permanecem extremamente valiosos¹⁰. Eu

9. Sobre o uso de linguagens acadêmicas de juízo para compreender as preocupações de diferentes disciplinas, cf. Geertz (1983f: 157-158).

10. De fato, suas primeiras monografias sobre a modernização indonésia, citadas na nota 8, podem ter sido de assistência direta. Mas eram tão similares em estilo aos estudos já sendo feitos por

argumentaria que o estudo da história como transformação tem sido tipicamente perturbado por um excesso de diacronia. Não é sem razão que historiadores sociais insurgentes, sejam os “novos historiadores sociais” americanos ou os historiadores franceses da Escola dos *Annales*, consistentemente se definiam em relação à “história narrativa” (cf. capítulo 2, acima). E ainda que fossem os historiadores sociais (e seus sucessores, os historiadores culturais) que vencessem essas batalhas, o hábito antigo dos historiadores de tentarem se narrar a partir de áreas conceituais restritas dificilmente desapareceu. Se penso nos vários artigos de história que orientei revistas a não publicarem ao longo de meu longo serviço como par revisor, sua falha mais comum era, sem dúvida, tentarem resolver – ou evitar – um problema conceitual refugiando-se nas fontes arquivais e juntando uma narrativa “do que na verdade aconteceu”. Minha pesquisa etnográfica nas rotinas diárias da “historilândia (*historyland*)”, em outras palavras, diz-me que deixar o elemento sincrônico fora da análise histórica – negando-me a parar durante um tempo suficiente para desenvolver a estrutura de um determinado momento histórico – permanece uma falha extremamente comum da pesquisa e da escrita históricas¹¹.

Uma apreciação própria da sincronia é o segredo da história diacrônica efetiva. Eu argumentaria que nenhuma descrição de uma transformação histórica pode ser cogente a menos que realize uma oscilação dialética entre pensamento sincrônico e diacrônico. Deveríamos, na minha opinião, prestar atenção mais literal à palavra “transformar”, cujas duas raízes – “trans” e “formar” – sinalizam precisamente a junção necessária de diacronia e sincronia. A menos que possamos nos representar e a nossos leitores a *forma* de vida em um momento ou era histórico, a menos que possamos descrever sistematicamente os significados e práticas interligados que dão a ela um caráter particular, como devemos explicar sua transformação – ou, igualmente, mesmo reconhecer quando e como ela foi transformada? Uma descrição típica da mudança histórica mostra como mudanças iniciais em algum setor ou setores particulares de um mundo da vida têm efeitos ramificadores em outros, com a consequência última de que o mundo da vida como um todo é apresentado de uma forma diferente. Uma descrição desse tipo pode ser convincente apenas se as relações pré-transformação já foram cogentemente demonstradas: de outro modo as afirmações sobre efeitos ramificadores de mudanças inicialmente locais parecerão não substanciais. Nenhuma descrição da mudança será julgada profunda, satisfatória, rica ou persuasiva a menos que seja baseada em uma análise anterior de relações sincrônicas.

historiadores sociais que não foram muito notadas. Foram os últimos ensaios, mais sincrônicos, que capturaram as imaginações dos historiadores.

11. A menção a “historilândia” é, certamente, uma referência ao imortal “History and Anthropology: The State of Play” (1980) de Bernard Cohn.

Sistemas culturais como fato material

O conceito de Geertz do sistema cultural propõe um encaixe muito apertado entre agregados de símbolos e as disposições, motivações, afetos e atividades publicamente disponíveis que esses símbolos formam. É esse assumido aperto do ajuste que torna sua teorização da cultura problemática para explicar a mudança cultural. Geertz nunca levanta explicitamente a questão de por que os sistemas culturais determinam tão estreitamente o comportamento humano. Mas penso que as suposições básicas podem ser encontradas em dois ensaios escritos na década de 1960: “Religion As a Cultural System (Religião como sistema cultural)” (1973h) e, especialmente, “The Growth of Culture and the Evolution of Mind (O crescimento da cultura e a evolução da mente)” (1973d), um dos ensaios mais brilhantes e subestimados em *A interpretação das culturas*. Nesses ensaios, Geertz argumenta que a padronização cultural deve ser entendida como um análogo da programação genética.

Embora discorde das conclusões de Geertz sobre o caráter predominantemente determinante dos sistemas culturais, considero sua meditação prolongada sobre a relação de genes e símbolos como o ponto de partida necessário para qualquer teoria da cultura. Essa meditação, além disso, fornece a justificação das credenciais metafísicas materialistas de Geertz que prometi anteriormente. Ela faz isso ao demonstrar que “mente” – aparentemente um conceito suspeitosamente “idealista” – tem uma base biológica substancial na evolução humana. Apresentarei, portanto, a Teoria Fundamental de Geertz sobre a padronização simbólica do comportamento em algum detalhe nesta seção, antes de criticá-la e modificá-la na próxima. “Sistemas ou complexos de símbolos”, escreve Geertz em “Religião como sistema cultural”,

são fontes extrínsecas de informação. Por “extrínseco” tenho em mente somente que – diferente dos genes, por exemplo – elas repousam fora das fronteiras do organismo individual como tal naquele mundo intersubjetivo das compreensões comuns em que todos os indivíduos humanos nascem, que perseguem suas carreiras e que abandonam após sua morte. Por “fontes de informação” tenho em mente somente que – como os genes – elas fornecem um plano ou modelo em termos de quais processos externos a eles podem receber uma forma definida. Assim como a ordem das bases em uma cadeia de DNA forma um programa codificado, um conjunto de instruções ou uma receita para a síntese das proteínas estruturalmente complexas que moldam o funcionamento orgânico, os padrões da cultura fornecem esses programas para a instituição dos processos sociais e psicológicos que moldam o comportamento público (1973h: 92).

Essa analogia entre genes e cultura não é uma mera metáfora, afirma Geertz: ela possui uma base na evolução humana da biologia:

[A] comparação de gene e símbolo é mais do que uma analogia forçada do tipo “hereditariedade social” familiar. Ela é na verdade uma relação substancial, pois é precisamente devido ao fato de que processos geneticamente programados são tão altamente generalizados em [humanos], quando comparados aos outros animais, que os culturalmente programados são tão importantes; somente porque o comportamento humano é tão frouxamente determinado por fontes intrínsecas de informação que as fontes extrínsecas são tão vitais (p. 92-93).

A cultura humana, ou os sistemas de símbolos, fornece uma fonte suplementar de informação que não é apenas uma conveniência aos humanos, mas uma necessidade psicológica de nossa característica biológica.

Em oposição a uma visão anterior de que a cultura surgiu na evolução humana somente após o enorme córtex cerebral ter-se desenvolvido, Geertz, seguindo a direção de antropólogos como S.L. Washburn e W.W. Howells, argumenta persuasivamente que a cultura e o cérebro humano evoluíram simultaneamente. No pleistoceno, os primeiros hominídeos começaram a manufaturar e usar ferramentas primitivas e, relacionadamente, a se envolver em comunicação simbólica. Pressões evolucionárias, portanto, selecionaram os tipos de estruturas neurais que tornaram esse comportamento possível, permitindo com isso que padrões culturais mais sofisticados se desenvolvessem, os quais por sua vez aumentaram as pressões seletivas favorecendo o desenvolvimento cerebral. Por fim, quando o cérebro anterior havia permitido à cultura se acumular a ponto de “seu papel como um fator adaptativo dominar seu papel como um fator seletivo”, as mudanças orgânicas nas estruturas neurais cessaram efetivamente. Dessa época em diante, tendo há muito adquirido a linguagem, a religião, a regulação moral e o tabu do incesto, o *homo sapiens* tem permanecido neurologicamente mais ou menos constante. Em suma, foi o desenvolvimento da cultura que originou o cérebro anterior grande, que distingue nosso sistema nervoso do sistema nervoso dos primeiros hominídeos (1973d: 69).

Não apenas a cultura e o cérebro anterior evoluíram juntos, mas permanecem organicamente vinculados hoje. “O sistema nervoso humano não o capacita meramente a adquirir cultura, mas exige positivamente que ele o faça de modo a funcionar” (p. 68). A cultura, informação extrínseca codificada em símbolos, é uma condição de nossa viabilidade como espécie. Isso é verdadeiro porque o grande e surpreendentemente complexo cérebro humano não responde a estímulos produzindo respostas comportamentais específicas, mas, ao contrário, com afetos altamente gerais:

Quanto menos desenvolvido o animal, maior sua tendência a responder a um estímulo “ameaçador” com uma série intrinsecamente conectada de atividades executadas que, tomadas em conjunto, constituem uma resposta comparativamente estereotipada... “fuja” ou “lute”. A resposta intrínseca humana a um tal estímulo tende a consistir, no entanto, de

uma excitabilidade de “medo” ou “fúria” difusa, variavelmente intensa, acompanhada por algumas, se tantas, sequências comportamentais automaticamente predeterminadas e bem-definidas. Como um animal assustado, um ente humano assustado pode correr, esconder-se, bradar, dissimular, acalmar-se, ou, desesperado pelo pânico, atacar; mas em seu caso o padrão preciso desses atos abertos é guiado predominantemente por modelos culturais em vez de genéticos (p. 75).

O único modo de os humanos produzirem comportamento específico apropriado às mudanças produzidas por seu ambiente é usarem os múltiplos códigos culturais que sua estrutura neural particular tornou possíveis. Como as respostas geneticamente programadas dos humanos são muito generalizadas, eles necessitam de informação extrínseca fornecida pela cultura a fim de executar as diversas tarefas da vida – sejam aquelas de responder a ameaças, construir abrigo, reproduzir a espécie, buscar companhia, matar outras espécies por comida ou construir regulações políticas. Os humanos progredem, e somente podem progredir, recolhendo e manipulando informações (inclusive informações sobre como recolher informações) que são armazenadas não na estrutura fisiológica do corpo, mas no espaço intersubjetivo da prática significativa humana e nos objetos – livros, mapas, vestuário, ferramentas, bens sagrados, ilustrações, o ambiente construído – que dão a ela sua forma material.

Intelectualmente inviáveis sem a cultura, os humanos também seriam emocionalmente inviáveis. Geertz observa que “o ente humano é o mais emocional, bem como o mais racional dos animais” (p. 80)¹². Ele pode ter acrescentado o mais emocional devido ao mais racional. A difusão ou incerteza emocional da resposta neural humana aos estímulos é o reverso da existência do aparato neural complexo que nos torna capazes de raciocinar. A resposta a estímulos pode ser difusa porque nosso cérebro racional torna possível uma flexibilidade tremenda e adaptativamente útil no modo como lidamos com um problema; deve ser difusa para que possamos lidar com um problema de modo flexível em vez de uma maneira estereotipada. Mas isso torna o humano “um animal peculiarmente tenso”, sujeito a todo tipo de excitação emocional, sem padrões inerentes para guiarem respostas à excitação (p. 80). São os padrões culturais que fornecem o controle necessário dos estímulos emocionalmente perturbadores. Eles dão “forma específica, explícita, determinada ao fluxo contínuo geral, difuso de sensações corporais”, desse modo, “impondo as mudanças contínuas na senciência, à qual estamos inerentemente sujeitos, uma ordem reconhecível, significativa, de modo que possamos não somente sentir, mas saber o que sentimos para agirmos apropriadamente” (p. 80).

Essa provisão da forma específica para a emoção humana difusa e perturbadora é, de acordo com Geertz, precisamente do que tratam as religiões. Elas nos

12. Geertz cita essa frase de Hebb e Thompson (1954).

forneem concepções e práticas que nos capacitam a viver com a ameaça contínua do caos. Em "Religião como sistema cultural", Geertz especifica três fontes dessa ameaça: eventos ou problemas que parecem além de nossas capacidades de explicação, sofrimentos que parecem impossíveis de suportar e paradoxos éticos que parecem impossíveis de resolver. O que o simbolismo religioso faz não é negar a existência do sobrenatural, do sofrimento ou do mal, mas fornecer conceitos que os tornam pensáveis (como o mistério divino, a imitação de Cristo ou o pecado original) e as práticas rituais que lhes dão uma realidade experiencial (como a Eucaristia, a Unção dos Enfermos e a Penitência). A doutrina religiosa, espelhada e experienciada em atos rituais, não nos poupa, por exemplo, do sofrimento: ela nos ensina "como sofrer, como tornar o sofrimento físico, a perda pessoal, o fracasso mundano ou a contemplação impotente da agonia alheia algo tolerável, suportável – algo, como dizemos, sofrível" (1973h: 104). Em suma, nossa organização neural necessita, assim como torna possível, a formação tanto de nossas vidas cognitivas como emocionais pelos sistemas de símbolos.

Essa deserção das origens evolucionárias e da necessidade biológica da cultura humana é uma peça brilhante de argumentação materialista. Ela transcende a dicotomia material/ideal não por meio de alguma fórmula verbal, mas por uma descrição substancial, cientificamente fundamentada, da inescapável complementaridade de "material" e "ideal" na condição humana. Ela nos capacita a reconhecer o enraizamento simultâneo da cultura (ou "mente") nas necessidades corporais e sua irredutibilidade às necessidades corporais. Ela nos capacita a buscar a lógica autônoma dos sistemas culturais sem nos preocuparmos com o fato de que estamos nos tornando "idealistas" e, portanto, perdendo o contato com o mundo "real". Se Geertz estiver certo, como acredito firmemente que está, os sistemas semióticos não são idealistas, ilusórios ou imaginários; eles são tão integrais à vida de nossa espécie como a respiração, a digestão ou a reprodução. Os materialistas, isso sugere, deveriam parar de se preocupar e começar a amar o símbolo.

Como os sistemas culturais mudam

A Teoria da Cultura que Geertz constrói sobre essa fundação ontológica impressionante fornece ferramentas maravilhosas para analisar as relações culturais sincrônicas, mas ferramentas desajeitadas para explicar a mudança cultural. Isso significa que um historiador que queira tirar vantagem das noções sincrônicas de Geertz, mas também queira investigar transformações culturais, deve modificar os conceitos de Geertz na prática. Isso é precisamente o que os historiadores – ou antropólogos inclinados historicamente – devem esperar: ao final, praticamente nada da Teoria Social que utilizamos em nosso trabalho foi desenvolvida para lidar com problemas de mudança histórica. O problema prioritário postulado pela maior parte da Teoria Social tem sido o de explicar

a ordem ou estrutura social. Isso é verdadeiro, por exemplo, não somente para Geertz, mas para quase toda a antropologia antes de 1980; da tradição inteira de durkheimianos; de Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Michel Foucault e Pierre Bourdieu; de Talcott Parsons, Robert Merton e Erving Goffman. E mesmo aqueles teóricos que fizeram da explicação da mudança uma problemática central – principalmente Karl Marx, Max Weber e sucessores como Louis Althusser, Jürgen Habermas ou Immanuel Wallerstein – empregaram usualmente noções de temporalidade tão teleológicas que seus conceitos devem ser extensivamente revisados para serem úteis aos historiadores¹³.

O que é necessário é uma crítica teórica que reconheça e adote o que é mais valioso em Geertz – por exemplo, sua epistemologia da pesquisa etnográfica, seu poderoso senso das relações sincrônicas e sua fundação ontológica do conceito de cultura na biologia humana – mas que modifique suas teorias de modo a tornar a possibilidade da mudança nos sistemas culturais não uma reconsideração ou uma externalidade, mas integral à própria noção de cultura¹⁴.

Um ponto de partida útil para uma tal crítica é a famosa declaração de Geertz de que os símbolos são tanto "modelos de" como "modelos para a" realidade. Eles são "modelos para" no sentido de que são modelos para a produção da realidade – sejam ideais arquiteturais que guiam a construção de casas ou formas codificadas de masculino e feminino de comportamento público que guiam a construção de homens e mulheres. Mas eles são ao mesmo tempo "modelos de" realidade: os princípios arquiteturais usados para a construção de casas são também usados para dar sentido ou julgar construções existentes, e a diferença entre o comportamento público dos homens e das mulheres é tomada como um índice da diferença entre os sexos. Essa dupla qualidade dos símbolos, assinala Geertz, torna-os diferentes dos genes, que são somente modelos para, não modelos de (1973h: 93).

Essa é uma observação excepcionalmente prolífica, mas em minha opinião Geertz falha em explorar algumas de suas implicações mais interessantes. Ele conclui que a duplicidade "modelo de" e "modelo para" dos símbolos significa

13. Fiz tentativas de revisões como essas nos capítulos 3 e 4, acima. Assim como Marshall Sahlins (e.g. 1981; 1985). O trabalho da Teoria Social Clássica que incorpora mais completamente o que considero como uma apreciação da contingência pelo historiador é o de Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1958). Mas mesmo aqui a possibilidade da contingência cede à teleologia; uma vez estabelecido, o capitalismo se torna, na frase memorável de Weber, uma "jaula de ferro" (p. 181).

14. O mais recente livro de Geertz, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* (1995), está muito mais ocupado com temas de diversidade, poder, conflito e transformação social do que estiveram seja *Interpretation of Cultures* ou *Local Knowledge*. Um tipo de meditação autobiográfica poética sobre mudanças na antropologia e no mundo ao longo da carreira de Geertz, o trabalho aborda esses temas obliquamente ao longo da narrativa em vez de tratá-los diretamente. Mas do modo como o leio, o livro é na verdade muito compatível com as críticas e revisões de suas teorias anteriores que expliquei aqui.

que eles dão “forma cultural objetiva à realidade social e psicológica tanto ao se moldarem a ela como ao moldá-la a eles” (p. 93). Ele assume, em outras palavras, que os modelos do mundo social simplesmente refletirão a realidade que os modelos para o mundo social produziram e, correlativamente, que os modelos para o mundo social simplesmente produzirão no mundo as “realidades” que os modelos do mundo social descrevem. Ele assume uma relação de espelhamento ou circularidade, de complementaridade e sintonia mútua.

O que Geertz falha em explorar é que a duplicidade dos símbolos também levanta a possibilidade de uma *disjunção* entre seus aspectos “modelo de” e “modelo para”, uma disjunção que abre para os atores um espaço para reflexão crítica sobre o mundo. A disjunção poderia ser aberta em qualquer um dos dois lados do símbolo. Dizer que símbolos são modelos de realidade significa que são o produto de tentativas humanas para dar sentido a, ou representar, o mundo. A dimensão “modelo de” do símbolo implica a atividade humana do pensamento ou consciência, o próprio processo de intelecção que nossos cérebros enormes e respostas difusas a estímulos tornam possível e imperativo. Esse processo de representação certamente emprega os símbolos disponibilizados pela cultura, mas esses símbolos podem ser usados de um modo criativo ou aberto. Damos sentido a e avaliamos construções ao usarmos o estoque existente de princípios arquiteturais, mas ao fazermos isso podemos ser levados a descobrir, a elaborar formalmente, e a integrar a teorias arquitetônicas princípios até aqui não reconhecidos que descobrimos nas construções que avaliamos. O resultado pode ser uma mudança nos princípios arquiteturais (cf. VENTURI et al., 1977). Como o mundo é sempre muito mais diverso do que nossas representações dele, as representações são sempre potencialmente suscetíveis à mudança.

Existe também a possibilidade de disjunção no lado do “modelo para”. A “realidade social”, como insistiria Geertz, é produzida ao moldar a ação humana no mundo de acordo com modelos culturais. Mas o mundo pode se mostrar muito recalcitrante a nossas tentativas de moldá-lo. Por fim, toda tentativa de aplicar um modelo ocorre em uma situação não muito semelhante àquelas nas quais o modelo foi inicialmente construído. Assim, mesmo que assumamos que as pessoas sempre tentam reproduzir conscientemente aquilo que sabiam, o que produzem na verdade está sujeito a diferir – às vezes, significativamente – do que é intencionado. Uma tentativa de produzir homens e mulheres cujas formas de comportamento público se encaixem no padrão existente pode se mostrar impossível se novas formas de emprego abrem para mulheres – digamos, em indústrias têxteis – nas quais formas “femininas” existentes de comportamento público não são mais adequadas. Quando isso ocorre, abre-se uma lacuna que pode ser fechada somente por alguma mudança na codificação de gênero das formas de comportamento público (cf. DUBLIN, 1979). Como o mundo resiste tão frequentemente a nossas tentativas de mol-

dá-lo, os símbolos culturais que modelam o mundo (em ambos os sentidos) são, uma vez mais, suscetíveis a mudanças¹⁵.

O que isso implica é que não podemos assumir de um modo não problemático que os aspectos “modelo de” e “modelo para” dos símbolos ou dos sistemas de símbolos espelharão automaticamente um ao outro. Que frequentemente espelhem, ou mesmo que os humanos normalmente tentem fazer com que espelhem, pode muito bem ser verdadeiro; não estou menos inclinado que Geertz a acreditar que as pessoas normalmente tentem impor coerência em seu mundo. Mas como os exemplos dados acima pareceriam indicar, essa tentativa de impor coerência pode ser uma força para *transformação* de sistemas culturais não menos do que uma força para a estabilidade. O duplo caráter dos símbolos, longe de constituir uma garantia de estabilidade, garante que qualquer que seja a estabilidade atingida, ela pode ser apenas *im*permanente.

As ideias de Geertz sobre as relações entre a cultura e a estrutura neural humanas podem também ser interpretadas como implicando um certo potencial para a instabilidade nos sistemas culturais. Elas fazem isso porque implicam uma variação considerável entre indivíduos em resposta a um determinado problema. Como os humanos reagem a estímulos ambientais de formas difusas ou gerais em vez de formas específicas biologicamente programadas, eles devem buscar informações extrínsecas a fim de encontrar soluções para desafios. Em alguns casos, códigos culturais são tão altamente estereotipados que essa busca por informações será muito breve, determinada e uniforme para todas as pessoas diante dos mesmos estímulos. Mas isso certamente não é sempre o que ocorre. Como as respostas neurais iniciais são difusas, como muitas vezes há ambiguidade sobre qual código cultural pode ser aplicado, e como há uma flexibilidade considerável sobre precisamente como ele pode ser aplicado, qualquer estímulo tende a ser confrontado por um número significativo de respostas, algumas das quais podendo ser muito inovadoras. Se, por alguma razão, uma resposta inovadora se sobressai – por exemplo, porque é particularmente bem-sucedida em lidar com o problema em questão ou porque a pessoa que responde inovadoramente é poderosa ou influente –, os códigos culturais podem ser permanentemente alterados. O tipo de espelhamento reprodutivo do padrão cultural e da ação social que Geertz implicitamente assume como a norma pode na verdade ser a norma. Mas o modelo ontológico explícito de Geertz da atividade cognitiva humana parece implicar que divergências importantes do espelhamento reprodutivo estão sujeitas a ocorrer também.

15. Aqui meus argumentos estão muito próximos e foram fortemente influenciados pelos de Marshall Sahlins: “As circunstâncias da ação humana não estão sob uma obrigação inevitável de se conformar às categorias pelas quais certas pessoas as percebem. No caso de não se conformarem, as categorias recebidas são potencialmente reavaliadas na prática, e funcionalmente redefinidas” (1981: 67). Cf. o capítulo 7, abaixo.

Um argumento similar pode ser feito sobre as implicações emocionais do modelo de Geertz sobre a pessoa. Ele enfatiza que os humanos são peculiarmente tensos, que sem a assistência dos padrões culturais um humano “seria funcionalmente incompleto [...] um tipo de monstro sem forma, sem senso de direção nem poder de autocontrole, um caos de impulsos espasmódicos e emoções vagas” (1973h: 99). Geertz vai dessa noção sobre a instabilidade emocional fundamental da condição humana a uma descrição de como a cultura fornece os controles que são somaticamente ausentes. Ele assinala, muito astutamente, em minha opinião, que o controle nem sempre, ou inclusive primariamente, toma a forma de repressão, mas, ao contrário, de canalização das emoções em formas conhecíveis – seja a coragem confiante dos índios das planícies, o contrito sentimento de culpa dos manus, ou o quietismo dos javaneses.

Mas se a resposta emocional humana orgânica ao ambiente é tão difusa e instável, parece dificilmente plausível que mesmo os padrões culturalmente distintos, esteticamente atraentes e afetivamente poderosos de autoexpressão emocional que Geertz analisa em muitos de seus artigos poderiam consistentemente gerar padrões de comportamento que são genuinamente constantes ao longo do tempo¹⁶. Em troca, podemos esperar que a qualidade fundamentalmente errante da emoção humana leve à experimentação ocasional com novas formas de padronização emocional, à insatisfação periódica com os sistemas morais e religiosos existentes e surtos de intensa atividade política, religiosa e artística. Aqui, como o próprio Geertz muitas vezes faz, podemos voltar ao legado teórico de Max Weber, que insistia no papel crucial do carisma em certos casos de profunda mudança histórica. A emergência de profetas, heróis, congregações de discípulos ou bandos de revolucionários pode atrelar energias emocionais difusas a forças sociais específicas e historicamente potentes¹⁷. Tanto as dimensões emocionais como cognitivas da Teoria da Mente de Geertz implicam que os sistemas culturais não serão reproduzidos automaticamente. Um animal tão tenso e tão prodigiosamente talentoso como o ente humano está sujeito a produzir episódios importantes de transformação cultural.

Uma razão para os sistemas culturais de Geertz parecerem impenetráveis à mudança é o fato de poucos de seus trabalhos explorarem diferenças ou variações nas crenças, valores, ou línguas adotadas por diferentes grupos dentro das sociedades. Sobre essa questão, as práticas de antropólogos culturais têm divergido claramente das de Geertz ao longo das últimas duas décadas: o exame da

16. Para essas análises, cf., e.g., Geertz (1960; 1968; 1973b; 1973c; 1973g; 1973j; 1983c; 1983d; 1983e).

17. Cf. Weber (1958; 1978, esp. 1: 241-254; 2: 1.111-1.156). Émile Durkheim ([1912] 1965) também possui coisas extremamente interessantes para dizer sobre o papel da emoção na vida social. Para uma tentativa de usar algumas das noções de Durkheim na análise da transformação cultural, cf. o capítulo 8, abaixo. Para um argumento confirmado sobre o lugar das emoções na história, cf. Reddy (2001).

diferença cultural se tornou uma de suas maiores preocupações. Provavelmente a mais importante fonte do interesse na diferença tenha sido a antropologia feminista, que problematizou a aparente unidade dos sistemas culturais ao demonstrar que na perspectiva das mulheres as culturas parecem muito diferentes do que na perspectiva dos homens¹⁸. Mas o interesse na diferença tem sido central também na “antropologia reflexiva”, que tem defendido a representação etnográfica de múltiplas vezes, e na antropologia do colonialismo, que tem focado as negociações culturais carregadas entre governantes europeus e seus súditos coloniais¹⁹. Os historiadores sociais, é claro, têm estado interessados em questões de diferença por algum tempo: “a história a partir de baixo”, como praticada desde a década de 1960, esforçou-se explicitamente para resgatar as vozes dos pobres e marginalizados e relacionar suas experiências culturais às experiências daqueles das classes dominantes²⁰. Na verdade, as práticas antropológicas mais recentes de multivocalidade têm sido claramente influenciadas em parte pelo exemplo da história social²¹.

Como grande parte desse trabalho antropológico e histórico demonstra, a mudança cultural muitas vezes surge do conflito, da comunicação, da rivalidade ou do intercâmbio de grupos com diferentes padrões culturais e relações sociais. A diferença de grupo implica a possibilidade dos desafios conscientes a práticas ou valores que poderiam de outro modo ser reproduzidos automaticamente, e das negociações ou conflitos contínuos sobre significados. Além disso, a diferenciação social interna também torna possível o desenvolvimento de novos complexos culturais nos nichos sociais específicos. Usualmente dá-se o caso de inovações culturais não ocorrerem uniformemente ao longo de uma sociedade inteira, mas serem concentradas ou se originarem em situações sociais e geográficas específicas. A possibilidade de uma revolta de trabalhadores, que assombrava os políticos europeus durante a maior parte dos séculos XIX e XX, inicialmente surgiu de uma disputa muito particular entre tecelões e comerciantes de seda em Lion em 1831; as inovações culturais que consideramos como renascentistas estiveram notavelmente concentradas na cidade de Florença; a transformação do budismo xerpa no começo do século XX foi iniciada por alguns comerciantes ricos e monges²².

18. Quatro exemplos entre muitos são Wiener (1976), Abu-Lughod (1986), Martin (1987), Ortner (1996).

19. O manifesto melhor conhecido da antropologia reflexiva é Clifford e Marcus (1986). Cf. tb. Marcus e Fischer (1986). O antropólogo pioneiro do colonialismo é Cohn (1987; 1996).

20. Talvez os exemplos mais celebrados sejam Thompson (1963) e Genovese (1974).

21. Sobre a história a partir de baixo e a antropologia, cf. Rosaldo (1990).

22. Sobre a importância de Lion no desenvolvimento das revoltas dos trabalhadores, cf. Sewell (1980: 206-207). Sobre a religião xerpa, cf. Ortner (1989).

Geertz certamente não nega a existência ou importância da diferença interna, mas usualmente parentesa essa diferença em seus textos. A diferença que ele enfatiza é aquela *entre* sociedades ou povos – entre a “bravura do índio das planícies, a obsessividade dos hindus, o racionalismo dos franceses, o anarquismo berbere, o otimismo americano” (1973f: 53). É notável quão frequentemente Geertz faz asserções sobre “os balineses”, “os javaneses”, “os berberes”, “os franceses”, “os hindus”, “os manus” ou “os zunis” sem considerar a possibilidade de que existem diferenças culturalmente importantes dentro dessas categorias – de perspectiva, crença e comportamento, ou de riqueza, gênero, poder e *status*.

Todavia, aqui novamente, há recursos teóricos no trabalho de Geertz para conceitualizar a diferença cultural no nível intrassociedade assim como no intersociedade. Por exemplo, Geertz argumenta que o tipo de diversidade cultural que torna possíveis esses diferentes mundos da vida – como o dos índios das planícies, dos hindus, dos manus e o dos franceses – é uma consequência da inescapável confiança dos humanos nos códigos culturais extrínsecos. Embora o equipamento neural da espécie humana seja em toda parte essencialmente o mesmo, os códigos culturais que provêm nossas mentes com conteúdo específico são fundamentalmente diversos. “Ser humano”, declara Geertz, “não é, portanto, ser uma pessoa comum; é ser um tipo particular de pessoa e, é claro, as pessoas diferem: ‘Outros campos’, dizem os javaneses, ‘outros gafanhotos’”. De acordo com Geertz, é a vocação particular do antropólogo para estudar os diferentes modos de ser humano; é somente ao compreender os particulares dessas formas de vida que “descobriremos o que é, ou pode ser”, ser humano (p. 53).

A isso, eu acrescentaria três pontos. Primeiro, a produção cultural de diferentes formas de vida ocorre em muitos níveis, não apenas no nível da “sociedade” ou do “povo”. Diferenças entre as formas de vida de camponeses e proprietários de terras, trabalhadores e estudantes, homens e mulheres, sacerdotes e nobres ou entre escravos e senhores são um objeto de escrutínio antropológico tão legítimo quanto aquelas entre “sociedades”. Segundo, examinar as relações entre essas diferentes categorias de pessoas – seja de conflito, dominação, intercâmbio, emulação ou diferenciação autoconsciente – é uma tarefa crucial para a análise cultural. E, terceiro, o valor de estudar relações entre categorias de pessoas é tão grande para o que convencionalmente chamamos “sociedades” como para classes, gêneros ou grupos de *status*. As “sociedades” estão se interpenetrando e constituindo mutuamente categorias sociais, a esse respeito, análogas a classes, gêneros ou grupos de *status* que as constituem. E elas também são animadas por relações de conflito, dominação, intercâmbio, emulação e diferenciação autoconsciente de uma em relação à outra.

Geertz fornece na verdade uma boa metáfora para o tipo de análise cultural dinâmica, relacional, diferenciada que estou defendendo aqui. Em “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture (Uma descrição densa:

por uma teoria interpretativa da cultura)”, ele explica e extrai lições da intrincada história marroquina do vendedor ambulante judeu, Cohen, uma tribo de cavaleiros berberes e um oficial colonial francês – uma história cuja “confusão de línguas” ele considera paradigmática para a situação que o intérprete etnográfico enfrenta (1973j: 9). Nessa instância, a confusão de línguas surge do encontro de três “povos” no sentido antropológico tradicional: o judeu, o berbere e o francês. Mas a metáfora poderia facilmente ser estendida. Mal-entendidos, conflitos e negociações ocorrem o tempo todo entre pessoas que compartilham língua, religião, território ou um senso de identidade étnica, mas diferem em *status*, gênero, classe, idade, poder, casta ou ocupação. E é precisamente nesses vários episódios de confusão de línguas – onde os encontros sociais contestam significados culturais ou os tornam incertos – que os sistemas culturais são transformados. Uma vez que admitimos a diversidade social, não podemos mais ver os sistemas culturais como sempre autorreforçadores: em troca, devem também ser vistos como sítios de conflito, diálogo e mudanças.

Para darmos sentido às transformações históricas, portanto, devemos adotar uma teoria de cultura diferente da de Geertz. Mas em vez de como Roseberry e muitos outros críticos antropológicos de Geertz, penso que estaríamos errando gravemente se respondêssemos com a completa rejeição à sua teoria. Em troca, penso que deveríamos nos *apropriar* de suas categorias teóricas – empregando-as, medindo seus pontos fortes e fracos, reformulando-as a partir de dentro, mas também suplementando-as onde necessário com enxertos de outros. Ainda há riquezas, intuições e poder analítico não explorados no trabalho de Geertz para fazer dele uma inspiração contínua para a análise histórica.