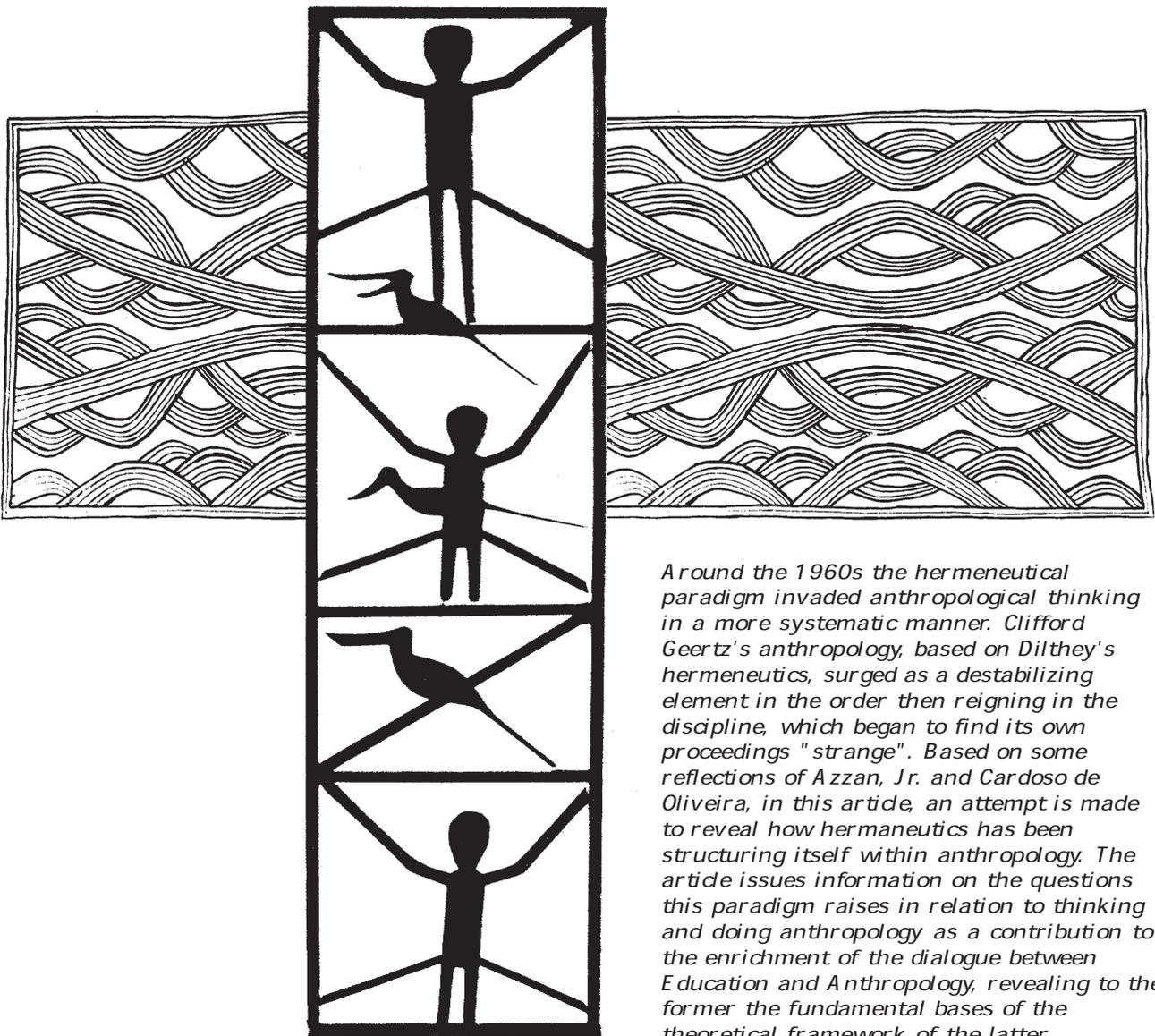


O paradigma hermenêutico invade de forma mais sistemática o pensamento antropológico por volta da década de 1960. A antropologia de Clifford Geertz, com base na hermenêutica de Dilthey, surge como um elemento destabilizador da ordem reinante na disciplina, que começa a "estranhar" os seus próprios procedimentos. Neste artigo, que tem por base reflexões de Azzan Jr. e Cardoso de Oliveira, o que se busca é revelar o modo como a hermenêutica vem se estruturando no interior da Antropologia. Ao informar acerca das questões que este paradigma mobiliza em relação ao pensar e ao fazer antropológico este trabalho se pretende uma contribuição para o enriquecimento do diálogo entre a Educação e a Antropologia, revelando à primeira as bases que fundamentam a matriz teórica desta última.

Palavras-chave: teoria antropológica, hermenêutica, compreensão e explicação, antropologia interpretativa.



Around the 1960s the hermeneutical paradigm invaded anthropological thinking in a more systematic manner. Clifford Geertz's anthropology, based on Dilthey's hermeneutics, surged as a destabilizing element in the order then reigning in the discipline, which began to find its own proceedings "strange". Based on some reflections of Azzan, Jr. and Cardoso de Oliveira, in this article, an attempt is made to reveal how hermeneutics has been structuring itself within anthropology. The article issues information on the questions this paradigm raises in relation to thinking and doing anthropology as a contribution to the enrichment of the dialogue between Education and Anthropology, revealing to the former the fundamental bases of the theoretical framework of the latter.

Key words: anthropological theory, hermeneutics, comprehension and explication, interpretative anthropology

Antropologia e Hermenêutica

Subsídios para o Debate sobre o Novo Paradigma do Pensamento Antropológico

Álvaro
Banducci Júnior

Antropólogo, Professor do
Curso de Ciências Sociais da
UFMS. Doutorando em
Antropologia Social - USP.

Introdução

Este estudo, que pretende, se pretende uma contribuição para elucidar e estreitar o diálogo entre os domínios da Educação e da Antropologia, visa fornecer subsídios para a reflexão acerca dos pressupostos teórico-metodológicos que fundamentam a reflexão e a prática antropológicas recentes.

O método antropológico tem servido, nas últimas décadas, de inspiração para diversas áreas do conhecimento social, incluindo a Educação. O encontro dessas diferentes disciplinas com a Antropologia tem contribuído para levantar novos temas e caminhos para a investigação social ao mesmo tempo em que tem conduzido a alguns impasses metodológicos. No caso específico da Educação o problema, a que aludem frequentemente seus críticos, refere-se ao uso de procedimentos técnicos próprios da Antropologia, porém, desvinculados do contexto epistêmico no qual foram construídos. Como ressalta Valente "na problematização do emprego de 'técnicas' da Antropologia pela Educação, estão ausentes as referências à produção matricial" (Valente, 1996: 55). Sabendo-se que esta matriz teórica não se constitui com base no consenso, a simples transposição de técnicas investigativas de um campo científico a outro, sem uma referência sólida às teorias e pressupostos que as fundamentam, tende a limitar o alcance da pesquisa, conduzindo muitas vezes à deformação de procedimentos e à banalização do método.

Tendo em vista estas considerações, este trabalho constitui-se num esforço por informar acerca do debate teórico que fundamenta o fazer antropológico contemporâneo e, assim, contri-

buir para enriquecer o diálogo entre esta disciplina e outras áreas do conhecimento social. Trata-se de uma reflexão sobre a presença do "paradigma hermenêutico"¹ no contexto da Antropologia. Partindo da noção de "compreensão", tal como ela foi concebida pela hermenêutica romântica em contraste com a vertente dialética ricoeuriana, busca entender de que modo este paradigma, que tem naquele

fundada numa lógica indutiva, contrapõe-se o método compreensivo preocupado em interpretar os fenômenos sociais.

O problema da compreensão está colocado desde cedo para a hermenêutica. Scheleiermacher define esta última como a 'arte da compreensão', como uma técnica que permite a boa interpretação de um texto falado ou escrito. Mas será através de Dilthey que o problema ganhará maior

c o n s i s t ê n c i a
epistemológica, já que, preocupado em encontrar uma objetividade para as ciências do espírito, no mesmo grau da que existe nas ciências da natureza, ele formula, pela primeira

vez, a distinção que nutriu o debate teórico acima mencionado, no interior das ciências sociais e da história. Dilthey estabelece a oposição entre "compreensão" da história, relativa às ciências do espírito, e "explicação" da natureza, própria das ciências naturais; dualismo este que irá se transformar na aporia central da hermenêutica. Para ele, a diferença entre explicar e compreender decorre da diferença de estatuto entre a coisa natural e o espírito, o que era ignorado pelo positivismo, de onde se produz distintas formas de conhecimento. Ao contrário do conhecimento natural, em que o homem atinge fenômenos distintos dele, no conhecimento humano o homem conhece o homem e este conhecimento se dá, de acordo com os pressupostos de Dilthey, mediante a capacidade daquele que conhece penetrar a vida psíquica de outrem². Nesses termos, se o explicar está relacionado com a "regressão causal de um fenômeno particular a leis gerais" (Coreth, 1973: 49), o compreender "significa uma apreensão mais alta de sentido, que ultrapassa qualquer explicação causal" (Ibid., p. 49), pois, em relação ao objeto das ciências do espírito, ainda que conhecidas todas as causas que o produzam, nem por isso, como afirma Coreth, estariam conhecidos seu conteúdo de sentido e valor³ (Ibid., p. 49). Este conteúdo, no entanto, somente se objetiva, torna-se passível de inter-

A sociologia e a história de inspiração hermenêutica nascem da convicção de que as ciências do homem possuem não apenas um objeto distinto das ciências naturais como também um método.

conceito seu elemento chave, se configurou e o sentido que adquiriu na antropologia em sua vertente "interpretativa". Tendo por base as reflexões de Azzan Jr. e Cardoso de Oliveira, este texto procura avaliar, por fim, de que modo o projeto hermenêutico vem se realizando no interior da disciplina.

A compreensão hermenêutica

No final do século passado e início deste a reflexão hermenêutica, que vinha se estruturando no âmbito da filosofia, começa a exercer influência sobre alguns pensadores das ciências sociais. A noção de *Verstehen* (compreender), que teve sua origem no contexto teológico, e mais tarde se estendeu à filologia e jurisprudência, irá contaminar o pensamento de historiadores e sociólogos, como é o caso de Max Weber, surgindo como uma reação germânica ao positivismo francês e inglês que dominavam o pensamento social da época (Cf. Outhwaite, 1985: 11). Em contraste com a ambição positivista de elevar as ciências do espírito ao *status* das ciências naturais, a partir da formulação de leis gerais de explicação dos fenômenos sociais, a sociologia e a história de inspiração hermenêutica nascem da convicção de que as ciências do homem possuem não apenas um objeto distinto das ciências naturais como também um método; à explicação causal,

¹ A noção de "paradigma hermenêutico" é tomada de Cardoso de Oliveira tal como ele a concebe, em contraste com Thomas Kuhn, no momento em que discute sua concepção de matriz disciplinar da Antropologia, conforme se verá adiante.

² Como afirma Ricoeur, tratando do psiquismo em Dilthey: "o homem não é radicalmente um estranho para o homem, porque fornece sinais de sua própria existência. Compreender esses sinais é compreender o homem" (Ricoeur, 1988: 25).

³ A palavra "compreensão", conforme define Coreth, subentende a idéia de "apreensão de sentido" e sentido, segundo ele, "é o que se apresenta à compreensão como conteúdo, como o inteligível ou compreensível" (Coreth, 1973: 51-2).

pretação, na medida em que se traduz em signos firmados pela escrita ou outro procedimento de inscrição semelhante à escrita (Cf. Ricoeur, 1988:26). É através dela que se fixam as expressões da vida. O texto cristaliza a tradição histórica na qual foi produzido.

O acesso a essa tradição é possível porque as sociedades criam seus próprios órgãos de compreensão. Ao escrito subjaz a própria comunidade, i. é., as impressões que ela constrói de si mesma, sua forma particular de pensamento que se constitui conforme os momentos históricos específicos. O sentido do texto pode ser compreendido porque nele está impresso todo um contexto histórico-cultural resultado das impressões com que a sociedade moldou o autor. Desse modo, quando Dilthey fala de compreensão do texto ele está se referindo ao acesso à totalidade histórica, que ocorre, no entanto, mediante a capacidade de se atingir o psiquismo estranho, ou seja, a compreensão de outrem que se exprime através do texto. Assim, a hermenêutica de Dilthey, mais que em direção ao texto, dirige-se rumo ao autor.

Ainda que não seja objetivo deste trabalho acompanhar o desenvolvimento do conceito de compreensão e explicação no interior das diferentes perspectivas filosóficas de base hermenêutica, vale ressaltar que, à definição formulada por Dilthey, uma série de posições irá se estruturar no decorrer deste século, nas quais estes conceitos ganharão novas dimensões que colocarão em cheque o dualismo ("compreensão" da história e "explicação" da natureza) estabelecido por aquele autor. Heidegger, por exemplo, conduz seu debate para uma perspectiva distinta de Dilthey. Se este último, está preocupado em estabelecer uma epistemologia para a hermenêutica, Heidegger ao contrário, desenvolve uma ontologia. Para este autor, o fundamento do problema ontológico deve ser procurado ao lado da relação do ser com o mundo, ou melhor, do ser no mundo, e não do ser com o outro. Com isto Heidegger irá despsicologizar o compreender. Como resalta Ricoeur, a problemática das ciências do espírito aparece para Dilthey a partir de um argumento de Kant, segundo o qual, "o conhecimento das coisas culmina em algo desconhecido, na própria coisa. Em compensação, no caso do psiquismo, não há coisa em si; o que o outro é, também somos. Por conseguinte, o conhecimento do psiquismo leva uma inegável vanta-

gem sobre o conhecimento da natureza. Heidegger, que leu Nietzsche, não possui mais esta inocência. Ele sabe que o outro, tanto quanto eu mesmo, me é mais desconhecido do que qualquer fenômeno da natureza" (Ricoeur, 1998: 32).

De acordo com Ricoeur, se Heidegger supera o pensamento de Dilthey ao conduzir a reflexão hermenêutica rumo a uma ontologia, que discute a possibilidade do compreender com base na perspectiva do ser no mundo, ele porém não faz o caminho de volta, ou seja, não conduz sua filosofia no sentido de uma epistemologia, sem o que, segundo o filósofo francês, não há diálogo com a ciência, apenas a filosofia dirigida a si mesma (Ibid., p. 36).

Se em Dilthey as ciências do espírito e as ciências naturais diziam respeito a campos epistemológicos diferenciados, em Ricoeur estas ciências, e o dualismo metodológico a elas correspondente (explicação e interpretação), apesar de guardarem suas especificidades, são concebidos segundo uma perspectiva mais sutil, i. é., segundo uma dialética que tende a complementá-los. Nestes termos Ricoeur entende por dialética "la considération selon laquelle expliquer et comprendre ne constitueraient pas les pôles d'un rapport d'exclusion, mais les moments relatifs d'un processus complexe qu'on peut appeler interprétation" (1986:162). A noção de interpretação, no sentido de exegese textual, congrega os conceitos de explicação e compreensão.

Para Ricoeur, "na explicação explicamos ou desdobramos o âmbito das proposições e significados, ao passo que na compreensão compreendemos ou apreendemos como um todo a cadeia de sentidos parciais" (Ricoeur. "Teoria da Interpretação" apud Azzan Jr, 1993: 23). O

O conhecimento hermenêutico para Ricoeur resulta da interpretação de duas instâncias: a compreensão e a explicação... e as se complementam.

conhecimento hermenêutico para ele resulta da interpenetração dessas duas instâncias; a compreensão e a explicação tendem a sobrepor-se e a transitar uma para a outra, elas se complementam. A explicação é reclamada pela compreensão como uma forma de mediação exigida pelo discurso. A leitura de um discurso, como resalta Ricoeur, diferentemente do escutar, regula-se por meio de códigos que se tor-

nam compreensíveis somente por intermédio da explicação, já que ela visa a sua estrutura analítica (Cf. Ricoeur, 1986: 166). Por outro lado, se a explicação constrói sistemas que possuem apenas existência "virtual", sem se constituir em realidade própria do discurso, é preciso fazer o caminho inverso, em direção à sua atualidade. Neste trajeto é a explicação que redama a compreensão, que se volta para a unidade intencional do discurso

Compreender é refazer o sentido, criando novas referências que não aquelas projetadas pelo autor.

Nesta perspectiva, a noção de círculo hermenêutico se consolida em Ricoeur. Não mais no trânsito entre o indivíduo e o todo, como em Dilthey, mas na "interação dialética entre explicação e compreensão, num vaivém entre elas que pressupõe a superação de ambas numa hermenêutica que as ultrapassa" (Azzan Jr., 1993: 37). O exercício interpretativo daí decorrente fica mais evidente se recorremos à noção de "arco interpretativo", formulada por Ricoeur, segundo a qual, no processo de conhecimento partimos de um pólo em que exercitamos uma interpretação ingênua⁴ (naïve) até atingirmos, no extremo oposto, a interpretação sábia (savante), indutiva, numa trajetória mediada pela explicação. Não há, portanto, segundo este pensador, como dissociá-las no processo interpretativo, tal como ele o compreende.

De acordo com Ricoeur o ato de compreender é uma imposição do texto, uma vez que o

sentido objetivado não guarda qualquer relação com a intenção do autor. Nesses termos compreender é refazer o sentido, criando novas referências que não aquelas projetadas pelo autor⁵. Com isso, compreender se torna um movimento do sentido rumo à referência, e o interpretar se volta para o texto e não mais para o autor.

Com base nos pressupostos de Ricoeur, Cardoso de Oliveira irá analisar o lugar da interpretação na Antropologia. Segundo ele, a interpretação é inerente ao processo de conhecimento antropológico, já que a descrição é, em si mesma, uma interpretação. Desse modo, se o conceito de interpretação

engloba as categorias explicação e compreensão, estas teriam a função de adjetivar a interpretação tal como ela aparece na disciplina⁶. Teríamos assim, segundo Cardoso de Oliveira, duas modalidades de interpretação - a explicativa e a compreensiva⁷ - que mantêm uma relação dialética entre si (Cf. Cardoso de Oliveira, 1995: 11). O exercício da dupla interpretação, ainda que próprio de uma ciência como a Antropologia, aparece, tal como o entendo, como uma possibilidade recente de conhecimento na disciplina, trazendo consigo uma série de conseqüências que discutiremos adiante.

Hermenêutica e Antropologia

O pensamento hermenêutico invade a antropologia de forma mais sistemática e efetiva, trazendo novas perspectivas metodológicas para a ciência, por volta dos anos sessenta, tendo

⁴ Como dirá Cardoso de Oliveira: "quase uma intuição daquilo que nos é dado à percepção" (1995: 11).

⁵ Como ressalta Ricoeur, "toda interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural revoluta, à qual pertence o texto, e o próprio intérprete. Ao superar essa distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido de estranho, pretende torná-lo próprio; quer dizer, faz-lo seu" (1978: 18). Esse processo somente se realiza porque na leitura criamos algumas referências que, como diz Azzan Jr., não são independentes daquilo "de que" são referência. Trata-se de um processo no qual o intérprete, ao devolver um referente ao texto, permite a sua compreensão. Como diz Azzan Jr., "o texto, quando interpretado por nós, perde suas referências ostensivas, mas ao mesmo tempo cria, para nossa interpretação, novas referências ostensivas atualizadas e possibilitadas por nossa leitura. (...) Elas são possibilitadas por nosso 'engajamento' no ato de ler. Graças a esse engajamento referendamos novamente aquilo que já havia perdido sua referência, bem como abrimos um mundo possível de sentido" (1993: 25).

⁶ Entendendo os conceitos de explicação e compreensão a partir de sua disciplina, Cardoso de Oliveira os define como "modalidades de interpretação até certo ponto complementares, a primeira voltada para a identificação de regras e de padrões susceptíveis de um tratamento proposicional, a segunda voltada para a apreensão do campo semântico em que se movimenta uma sociedade particular; uma apreensão aliás, comumente feita por todos nós no exercício da 'observação participante'" (Cardoso de Oliveira, 1995: 14).

⁷ Para Cardoso de Oliveira, a interpretação explicativa surge na Antropologia em "decorrência de análises formais ou formalizantes, portanto sob o signo de procedimentos nomológicos" (1995:14). A interpretação compreensiva, por sua vez, é aquela "por meio da qual se procura dar conta de significações apreensíveis" (Ibid., p. 14).

como expoente central o antropólogo norte-americano Clifford Geertz. É ele quem introduz na antropologia a crítica ao cientificismo que havia sido construída desde Dilthey pela hermenêutica e que se conforma como elemento desestabilizador da ordem reinante na disciplina.

Esse caráter desordenador do paradigma hermenêutico pode ser melhor visualizado se tomarmos como referência a noção de matriz disciplinar, tal como foi concebida e arquitetada por Cardoso de Oliveira em relação à Antropologia⁸. Para este autor existem duas tradições - a intelectualista e a empirista - na qual se situam as escolas antropológicas. Ao proceder o cruzamento dessas tradições com duas perspectivas que têm por base a categoria tempo - as perspectivas sincrônica e diacrônica - Cardoso de Oliveira obtém uma matriz com quatro domínios distintos nos quais se inserem os principais paradigmas que compõem a disciplina. Assim, no primeiro domínio resultante desses intercruzamentos, aparece o "paradigma racionalista", caracterizado pela tradição intelectualista associada a uma perspectiva sincrônica; no segundo, produto do cruzamento entre a tradição empirista e a mesma perspectiva sincrônica, aparece o "paradigma estrutural-funcionalista"; no terceiro domínio se forma o "paradigma culturalista", de tradição empirista mas associada à perspectiva diacrônica; por fim, do cruzamento da tradição intelectualista com a perspectiva empirista, tem-se o "paradigma hermenêutico"⁹ (Cf. Cardoso de Oliveira, 1988: 17).

Os três primeiros domínios dessa matriz disciplinar compreendem, tal como os denomi-

na Cardoso de Oliveira, os "paradigmas da ordem". Segundo ele, é sobre esta temática que seus representantes se debruçam, tanto que constroem suas análises pautados em noções como "organização social", própria da Escola Francesa de Sociologia; "padrões e regularidades culturais", comum na antropologia americana de base culturalista; ou "estrutura e função social", como ocorre no estrutural-funcionalismo britânico (Cf. Cardoso de Oliveira, 1988: 92-3). Da mesma forma que a idéia de ordem, a busca da razão e da objetividade irá caracterizar os três primeiros paradigmas, que tinham como projeto criar e fundamentar uma nova disciplina científica dentro da tradição da razão iluminista. O tempo, ou melhor, a história, aparece aí senão como algo a ser evitado em nome da objetividade, como propõe o estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown numa reação à "história especulativa" praticada pelos evolucionistas, ao menos segundo uma perspectiva que a neutraliza, como ocorre em Lévi-

A busca da razão e da objetividade irá caracterizar os "paradigmas da ordem", cujo projeto era criar uma nova disciplina científica dentro da tradição iluminista.

Strauss, preocupado em aceder à estrutura inconsciente e sincrônica. Mesmo a antropologia boasiana, que no início do século XX reintroduz a história no horizonte da disciplina, o faz, como ressalta Cardoso de Oliveira, com o objetivo precípuo de encontrar a objetividade dos fatos sócio-culturais. Não há, segundo o autor, uma preocupação com a temporalidade do sujeito cognoscente, "neutralizado por uma simples questão de método" (Cardoso de Oliveira, 1988:

⁸ O autor define matriz disciplinar como "a articulação sistemática de um conjunto de paradigmas, a condição de coexistirem no tempo, mantendo-se todos e cada um ativos e relativamente eficientes" (Cardoso de Oliveira; 1988:15). Desse modo, ressalta ele, diferentemente do que afirma Thomas Khun em relação aos paradigmas das ciências físicas, que se sucedem por meio de "revoluções científicas", "nas ciências humanas e particularmente, na antropologia, os paradigmas sobrevivem, vivendo um modo de simultaneidade, onde todos *valem* à sua maneira (própria de conhecer), à condição de não se desconhecem uns aos outros, vivenciando uma tensão da qual, [na opinião do autor], nenhum de nós pode se furtar de levar em conta na atualização competente de sua disciplina e de seu destino" (Ibid., p.: 22-3).

⁹ A fim de melhor visualizar a matriz disciplinar concebida por Cardoso de Oliveira, convém reproduzir, ainda que de forma simplificada, o esquema que o autor formulou para discutir sua concepção (Cf. Cardoso de Oliveira, 1988):

Tempo \ Tradição	INTELECTUALISTA	EMPIRISTA
SINCRONIA	Paradigma Racionalista (1)	Paradigma Estrutural-funcionalista (2)
DIACRONIA	Paradigma Hermenêutico (4)	Paradigma Culturalista (3)

20). Do mesmo modo, se a antropologia culturalista resgata o indivíduo, ofuscado nas antropologias de Durkheim e Radcliffe-Brown, seu enfoque se dará na questão da "organização cultural da personalidade", o que acaba por "culturalizar" o indivíduo (Ibid., p. 96).

O quarto e último paradigma da matriz dis-

autoridade do observador torna-se objeto de crítica. O sujeito cognoscente, situado no mesmo tempo histórico de seu objeto, não está imune ao seu horizonte de saber e acaba mesmo por integrá-lo e não apenas por conhecê-lo de forma distanciada. A relação que se estabelece entre os sujeitos da pesquisa antropológica, o pesquisador e o pesquisado, sob a perspectiva hermenêutica é dialógica. Imerso numa única temporalidade, o fazer etnográfico resulta no encontro de horizontes, ou, numa lingua-

gem hermenêutica numa "fusão de horizontes", em que, ao abrir-se para a integração do Outro, os saberes, do observador e do observado, se influenciam, proporcionando o exercício da intersubjetividade¹⁰.

Com o paradigma hermenêutico a Antropologia se volta para si mesma e começa a "estranhar" os seus próprios procedimentos.

ciplinar, e também o mais recente, o "paradigma hermenêutico", irá se constituir num elemento desordenador do pensamento antropológico tradicional ao enfatizar justamente aqueles elementos desestabilizadores dos demais paradigmas, que por eles foram negligenciados ou descartados como destituídos de cientificidade, quais sejam: o indivíduo, a história e a subjetividade. Cardoso de Oliveira irá denominar então o "paradigma hermenêutico" como o "paradigma da desordem", pois ele "abre seu espaço na antropologia primeiramente por uma negação radical daquele discurso cientificista exercitado pelos três outros paradigmas; em segundo lugar, por uma reformulação daqueles três elementos que haviam sido domesticados pelos paradigmas da ordem: a subjetividade que, liberada da coerção da objetividade, toma sua forma socializada, assumindo-se como *inter-subjetividade*; o indivíduo, igualmente liberado das tentações do psicologismo, toma sua forma personalizada (portanto o indivíduo socializado) e não teme assumir sua individualidade; e a história, desvencilhada das peias de naturalistas que a tornavam totalmente exterior ao sujeito cognoscente, pois dela se esperava fosse objetiva, toma sua forma interiorizada e se assume como *historicidade*". (Cardoso de Oliveira; 1988:97).

Com o paradigma hermenêutico a Antropologia se volta para si mesma e começa a "estranhar" os seus próprios procedimentos. A relação sujeito/objeto, definida segundo os critérios de objetividade do positivismo, passa a ser questionada e, como consequência, a

Geertz e a Antropologia Interpretativa

Quem primeiramente traz essa reflexão crítica e realiza os primeiros exercícios de compreensão no contexto da antropologia é o antropólogo americano Clifford Geertz, que desenvolve a partir dos anos 60 o que se denominou Antropologia Interpretativa. Nos artigos reunidos em seu livro "A interpretação das Culturas" ele começa por definir as bases nas quais irá constituir sua trajetória rumo a aplicação dos princípios hermenêuticos no interior da disciplina. Contrapondo-se à perspectiva positivista e sua preocupação em formular proposições nomológicas, Geertz, ao definir cultura já no início da obra, deixa claro o rumo que seguirá a sua antropologia: "O conceito de cultura que eu proponho (, diz ele,) é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas uma ciência interpretativa, à procura do significado" (Geertz, 1978:15). Para ele, os fenômenos culturais, antes de serem objeto de codificação, são de fato símbolos a cujos signifi-

¹⁰ A esse respeito, Cardoso de Oliveira lembra que o antropólogo em nenhum momento deve renunciar à sua posição dentro de seu próprio horizonte, que é o de sua disciplina, sob o risco de cair no subjetivismo em lugar de praticar a intersubjetividade (Cf. Cardoso de Oliveira, 1996b).

cados o antropólogo procura ter acesso através da interpretação¹¹.

A busca de significados, mais que comportamentos, a preocupação com casos e não com a formulação de leis, definem a guinada interpretativa na antropologia de Geertz. Como afirma Azzan Jr., que traça um paralelo entre o trabalho de Geertz e o estruturalismo de Lévi-Strauss, buscando identificar as tradições explicativa e compreensiva tal como elas se configuram na antropologia recente, no momento em que o antropólogo americano define cultura como teia de significados, como texto, ou quando se propõe desenvolver uma interpretação dos significados para os sujeitos da ação, torna visível os princípios metodológicos segundo os quais aproxima sua teoria de uma abordagem "compreensiva" (Cf. Azzan Jr., 1993: 94). A abordagem de Geertz está voltada para o mundo conceptual em que vivem os sujeitos, o que ele pretende é "conversar com eles" (Cf. Geertz, 1978: 35), realizar um exercício dialógico em que ambos os pólos da pesquisa estejam abertos ao conhecimento do outro. O que sua antropologia almeja, em outros termos, é "construir um modelo de explicação da realidade que leve em conta a subjetividade dos sujeitos sociais" (Azzan Jr., 1993: 95).

O esforço compreensivo da teoria de Geertz tem como fundamento a hermenêutica de Dilthey. A ênfase dada ao humanismo, em contraste com o positivismo da antropologia tradicional, referencia-se na perspectiva dualista daquele filósofo. Segundo Azzan Jr., a insistência de Geertz nesta divisão, que reproduz no âmbito da antropologia a separação que Dilthey estabelece entre as ciências físicas e do espírito, acaba por se constituir numa das fraquezas de sua teoria, pois o impede de realizar o salto da hermenêutica romântica para a

hermenêutica dialética, tal como formulada por Ricoeur, que prescreve a complementaridade entre as duas ciências.

Outro aspecto que demonstra inconsistência no projeto hermenêutico de Geertz, conforme demonstra Azzan Jr., é o fato de suas análises serem mais bem sucedidas no momento da "descrição" que propriamente da "interpretação", ainda que ele não deixe de realizá-la. Segundo seu crítico, "a antropologia interpretativa, ainda que pretendida por Geertz como *compreensiva*, acaba, por seus pecados próprios, inconsistente para completar um programa hermenêutico desejado. A descrição dos elementos significativos supera a qualidade da interpretação que daí decorre" (Azzan Jr., 1993: 97). Isto fica claro, segundo Azzan Jr., no texto sobre a briga de galos entre os balineses em que, apesar de proceder a inúmeras interpretações, elas somente se realizam plenamente quando justapostas às suas descrições, bastante ricas no texto, que aparecem como que para suprir uma carência interpretativa (Ibid., p.106).

Essa vocação descritiva de Geertz, ainda que desencadeando um processo interpretativo com base hermenêutica em sua disciplina, é o que faz da Antropologia Interpretativa um "projeto em desenvolvimento", como afirma Azzan Jr.¹², que tende a incorporar de forma plena os pressupostos da hermenêutica em suas teorias.

A busca de significados, mais que comportamentos, a preocupação com casos e não com a formulação de leis, definem a guinada interpretativa na antropologia de Geertz.

A posição de Cardoso de Oliveira, quanto a realização do projeto hermenêutico na antropologia, tem conclusões semelhantes às de Azzan Jr., ou seja, a de que se trata de algo em

¹¹ A crítica que Geertz dirige a Lévi-Strauss, em nota ao seu artigo sobre a briga de galos entre os balineses, esclarece melhor a sua perspectiva teórica, contrária às abordagens objetivistas e seus procedimentos decodificadores. Tal como afirma o antropólogo americano, "em vez de tomar os mitos, os ritos totêmicos, as regras de casamento ou o que quer que seja como *textos a interpretar* (grifo meu), Lévi-Strauss os toma como códigos a serem decifrados, o que não é a mesma coisa. Ele não procura compreender as formas simbólicas em termos de como elas funcionam em situações concretas para organizar as percepções (significações, emoções, conceitos, atitudes); procura compreendê-las apenas em termos da sua estrutura interna, *independent de tout sujet, de tout objet, et de tout context*" (Geertz, 1978: 317).

¹² Segundo o autor, é possível prever para essa antropologia uma resolução do desequilíbrio entre descrições e interpretação, "na medida em que a primeira incorporar talvez mais assumidamente a segunda. *Toda descrição já carrega consigo uma interpretação. No fundo, carrega consigo a subjetividade de quem descreve. A tarefa, então, não é outra senão a de encontrar meios de fundir esta subjetividade com aquela que é descrita, num primeiro momento, e com aquela para quem é descrita, num segundo*" (Azzan Jr. 1993: 132. Grifo do autor).

construção. No entanto, como o enfoque daquele antropólogo, com base na noção de matriz disciplinar, compreende a totalidade dos paradigmas antropológicos, e não apenas aquele ao qual se filia Geertz, sua análise tem um alcance mais amplo, sendo que seu projeto visa revelar de que modo o paradigma, que tem na hermenêutica sua base epistemológica, alcança resultados no interior da disciplina. Desse modo, se Geertz é o pioneiro na aplicação dos princípios hermenêuticos na antropologia, o "paradigma hermenêutico", visto de uma perspectiva mais ampla, não se reduz a ele, possuindo representantes que o ultrapassam, lançando novas luzes à reflexão antropológica, ou que reavivam seu debate, ameaçando-o com excessos interpretativistas¹³.

A importância de Geertz para a teoria antropológica aparece, sobretudo, no fato dele trazer o debate metateórico para o interior da disciplina (Cf. Cardoso de Oliveira, 1995). Ao introduzir a dúvida em torno do papel do an-

vê este autor, tem uma série de conseqüências para a antropologia: "1) a primeira delas é a não exclusão de nenhuma das modalidades de interpretação, vindo-as igualmente como importantes no exercício da disciplina; 2) a segunda – como um desdobramento da anterior – implica na compatibilização dos progressos evidentes alcançados pela disciplina (e demonstrados pela exemplaridade das monografias antropológicas, clássicas e modernas) com a preocupação atual (via hermenêutica) de submeter a disciplina a uma crítica saudável, levando-a a exorcizar o mito da objetividade absoluta ou, sinteticamente, o seu renitente objetivismo; 3) a terceira conseqüência estaria na rejeição de outra ideologia que poderia corroer por dentro a disciplina, i. é., o interpretativismo em sua feição 'pós-moderna', livrando com tal rejeição a própria hermenêutica, a ser retomada em suas origens, livre de leituras apressadas como temos observado na história recente de nossa disciplina" (Cardoso de Oliveira, 1995:19).

Nessa perspectiva, é a introdução do paradigma hermenêutico na antropologia que tem possibilitado o avanço em seus resultados teóricos e práticos e, ainda que através dele surjam algumas abordagens equi-

vocadas ou desastrosas para a disciplina, é no seu exercício – que envolve a noção de círculo hermenêutico, o debate entre as perspectivas explicativa e compreensiva, a de fusão de horizontes, do pesquisador com seu objeto – que se constitui a possibilidade de superá-las.

Ao introduzir a dúvida em torno do papel do antropólogo, Geertz instituiu uma condição de estranhamento que reacende o debate crítico na antropologia.

tropólogo, seja em sua prática de campo ou no exercício da escrita, Geertz contribui para o avanço teórico da etnografia, abrindo sua disciplina ao debate filosófico e instituindo uma condição de "estranhamento" que reacende o debate crítico na antropologia¹⁴. Mas, acima disso, a crítica de Geertz abre a possibilidade do confronto entre os seus paradigmas e, como tal, pode propiciar aquele momento de que nos fala Cardoso de Oliveira, e sobre o qual nos referimos anteriormente, do exercício da "dupla interpretação". Este exercício, tal como o

Condusão

Para Azzan Jr, a antropologia interpretativa, tal como é proposta e exercida por Geertz aproxima-se da hermenêutica,

¹³ Cardoso de Oliveira refere-se a todo momento, em seus escritos, aos excessos cometidos pelos antropólogos ditos "pós-modernos" que, levando ao extremo a crítica do fazer objetivo da antropologia tradicional (seja no trabalho de campo ou no momento da escrita) acabam por cair num subjetivismo de conseqüências devastadoras para a disciplina, negando-lhe, em última instância, a possibilidade de construção do conhecimento, já que, de acordo com sua visão, não haveria formas válidas de etnografia (Cf. Cardoso de Oliveira, 1988: 100).

¹⁴ Um elemento importante a se destacar na contribuição de Geertz é a questão da condição do antropólogo como "escritor" (Geertz, 1989). Ao separar os dois momentos do fazer antropológico – a situação do campo, o estar lá, e a experiência da escrita, o estar aqui – Geertz ressalta que, em última instância, o trabalho do antropólogo realiza-se na academia, ou seja, é no debate com seus pares que seu trabalho se legitima, é aí que ele realiza plenamente sua função cognitiva (Cf. Cardoso de Oliveira, 1996b: 22-3). No entanto, o papel do antropólogo seria o de construir textos em que demonstre aqui, ou seja, para seus pares ou seus leitores, que esteve lá, i. é., que realizou trabalho de campo. Esta tarefa torna-se tanto mais complexa quando, ao se levar em conta que o antropólogo tem compromissos com seu objeto, já que é dele que fala, e ao mesmo tempo com a comunidade científica, já que por ela seu saber é julgado e legitimado, sua escrita envolve questões morais, políticas, tanto quanto teóricas.

porém, não chega a realizá-la em sua totalidade. A hermenêutica na antropologia teria como tarefa superar o dualismo entre explicar e compreender através de uma dialética, tal como a propõe Ricoeur, para atingir um nível interpretativo que supere a aporia estabelecida desde Dilthey no interior da filosofia. Segundo aquele autor, a antropologia hermenêutica ainda é uma antropologia por fazer. Em uma nota em que discute a confusão comum no debate atual da antropologia, em que o trabalho de campo é tomado em si como empreendimento hermenêutico, ele ressalta que, para que esta possa existir, "certos pressupostos precisarão ser ainda assumidos, e praticados, e não meramente anunciados. O diálogo com o Outro, no campo, comporta tanta hermenêutica quanto o diálogo consigo mesmo, através da análise, ou o diálogo com o próximo. Transformar esse diálogo hermenêutico em hermenêutica para a disciplina, eis o problema. E, parece-[l]he, no entanto, não resolvido" (Azzan Jr, 1993: 45).

Por sua vez, Cardoso de Oliveira analisando o paradigma hermenêutico no quadro da matriz disciplinar, vislumbra a construção de uma nova antropologia, que tem por base te-

mas como a intersubjetividade, a individualidade e a historicidade, como resultado não apenas da introdução deste novo paradigma, mas da tensão que ele traz para um debate em que as diferentes perspectivas teóricas, desenvolvidas no decorrer da história da disciplina, se fazem presentes. Para Cardoso de Oliveira o resultado mais positivo da crítica hermenêutica talvez seja exatamente propiciar o confronto entre os paradigmas, que não se traduz em conciliação teórica, mas em tensão que pode levar a disciplina a proceder ao avanço teórico¹⁵. Como afirma o antropólogo "o enxerto hermenêutico na disciplina veio efetivamente enriquecê-la na medida em que graças ao exercício contínuo da suspeita (da teoria, do autor, da exclusividade do conhecimento científico etc.), introduziu uma expectativa crítica sistemática sobre as diferentes modalidades de saber. Diria que a consciência hermenêutica nela enraizada, tirou-lhe o vazo dogmático, tornando-a uma disciplina sensível não apenas à relatividade de culturas outras que a do pesquisador, mas também às "culturas" interiores à disciplina, i. é, aos seus paradigmas" (Cardoso de Oliveira, 1988: 102).

¹⁵ Para Azzan Jr., que está preocupado em analisar a contribuição de Geertz para a constituição do projeto hermenêutico na antropologia, essa ultrapassagem corresponderia à efetivação plena desse projeto na disciplina, já que o antropólogo americano não logrou realizá-la.

BIBLIOGRAFIA

- AZZAN JR., Celso
1993 *Antropologia e Interpretação. Explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
1988 *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPQ.
1995 *A dupla interpretação na Antropologia*. Anuário Antropológico/ 94. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
1996a *La antropología latinoamericana y la "crisis" de los modelos explicativos: paradigmas y teorías*. Maguare: Revista del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, N. 11 e 12. .
1996b *O trabalho do antropólogo: falar, ouvir, escrever*. Revista de Antropologia, V.39, n.1., São Paulo: Depto de Antropologia - FFLCH/USP.
- CORETH, Emerich.
1973 *Questões fundamentais de hermenêutica*. São Paulo: EPU, EDUSP
- GEERTZ, Clifford.
1988 *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar
1989 *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- RICK MAN, H. P. (org).
1976 *Dilthey: selected writings*. Grã-Bretanha: Cambridge University Press.
- OUTHWAITE, Wiliam.
1985 *Entendendo a vida social*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- REYNOSO, Carlos (org.)
1992 *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 2.ed.
- RICOEUR, Paul.
1988 *Interpretação e Ideologias*. 3.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
1986 *Du texte à l'action. Essais d'Herméneutique*, II Collection Esprit. Paris: Seuil.
- VALENTE, Ana Lúcia E. F.
1996 *Usos e abusos da Antropologia na pesquisa educacional*. In: Pro-Posições, v. 7, n.2 (20), julho de 1996, p. 54-64.