

## ARTIGO

# ASPECTOS DA TEORIA INTERPRETATIVA DA CULTURA DE CLIFFORD GEERTZ NA HISTÓRIA CULTURAL

ANDRÉ AZEVEDO DA FONSECA

Doutor em História (Unesp)  
Professor Associado no Centro de Educação, Comunicação e Artes (CECA) na  
Universidade Estadual de Londrina (UEL)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6439-8765>

**RESUMO:** A Teoria Interpretativa da Cultura de Clifford Geertz ofereceu ao campo da Antropologia uma necessária sistematização diante as imprecisões históricas do conceito de cultura. O presente artigo tem o objetivo de discutir, em termos teóricos, metodológicos e epistemológicos, a contribuição da descrição etnográfica nas demais áreas das Humanidades, sobretudo no ofício do historiador no âmbito da História Cultural. Para isso, foi efetuada uma pesquisa bibliográfica de caráter dialético, situando os desafios da “descrição densa” no debate crítico sobre a construção da pesquisa acadêmica, tal como efetuada pela História. Foi concluído que, apesar da crítica ao conceito de cultura, a influência da Antropologia não implica, necessariamente, em uma transfusão metodológica, mas na identificação de novos problemas partir da análise das irregularidades, das incoerências e da instabilidade das estruturas significantes.

**PALAVRAS-CHAVE:** Descrição densa; História Cultural; Teoria Interpretativa da cultura.

# ASPECTS OF CLIFFORD GEERTZ'S INTERPRETIVE THEORY OF CULTURE IN CULTURAL HISTORY

**ABSTRACT:** Clifford Geertz's Interpretive Theory of Culture offered the field of Anthropology a necessary systematization in the face of historical inaccuracies of the concept of culture. This article aims to discuss, in theoretical, methodological and epistemological terms, the contribution of ethnographic description in other areas of the Humanities, especially in the historian's work in the field of Cultural History. For this, a dialectical bibliographic research was carried out, situating the challenges of "dense description" in the critical debate about the construction of academic research, as carried out by History. It was concluded that, despite the criticism of the concept of culture, the influence of anthropology does not necessarily imply a methodological transfusion, but the identification of new problems from the analysis of irregularities, inconsistencies and instability of the signifying structures.

**KEYWORDS:** Dense Description; Cultural History; Interpretive Theory of Culture.

Recebido em: 08/02/2023

Aprovado em: 25/06/2023

DOI: <https://doi.org/10.23925/2176-2767.2023v78p341-364>



## Introdução

O debate sobre as articulações entre os variados caminhos da pesquisa histórica a partir da segunda metade do século XX provocou significativas transformações nas disciplinas e técnicas fundamentais do campo. A conhecida “história nova” problematizou a perspectiva tradicional e apresentou um conjunto de novidades que Jacques Le Goff e Pierre Nora, sem esgotar a discussão, propuseram sistematizar em “novos problemas” (Le Goff; Nora, 1974a), “novas abordagens” (Le Goff; Nora, 1974b) e “novos objetos” (Le Goff; Nora, 1974c).

Ao instigar questionamentos igualmente renovados sobre os fundamentos epistemológicos da disciplina, esse movimento colocou em questão os sistemas anteriores de explicação histórica e acelerou a abertura da disciplina às demais ciências. Com fronteiras mal definidas, sob o risco de ser invadida, absorvida e dissolvida por outras áreas – sobretudo pela etnologia, que parecia prometer um universo de possibilidades – a história passou a se dedicar aos estudos do tempo de longa duração, considerando questões cotidianas, ordinárias e diminutas, além de problemas situados no campo das representações sociais e das mentalidades – tramas complexas que não poderiam ser desvendadas com os recursos tradicionais (Le Goff; Nora, 1976, p. 13).

Desde os anos 1970, aponta Hunt (2001), as áreas que mais têm contribuído para a crítica teórica, metodológica e sobretudo epistemológica das narrativas na História e nas Humanidades são a Teoria da Literatura e a Etnografia. E uma das maiores influências da Antropologia contemporânea tem sido a obra de Clifford Geertz (1973). Sua perspectiva interpretativa, a elaboração de um conceito essencialmente semiótico de cultura e sua proposta de “descrição densa” tornaram-se referências fundamentais para o trabalho acadêmico nas mais diversas áreas – sobretudo na História Cultural.

A virada em direção à antropologia foi uma das características mais marcantes nas práticas da história cultural entre as décadas de 1960 a 1990 (Burke, 2005, p. 44). Mesmo na história econômica, questões relacionadas à

cultura e aos valores morais passaram a ser seriamente considerados na construção de hipóteses explicativas sobre produção e consumo, por exemplo. Ainda que historiadores culturais tenham passado a empregar o conceito de cultura no seu sentido amplo e plural, Burke observou que a teoria interpretativa de Geertz inspirou a maioria deles (Burke, 2005, p. 51).

Assim, quando Carlo Ginzburg, em *O queijo e os vermes* (1976), fundamenta sua obra na ideia de que “a cultura oferece ao indivíduo um horizonte de possibilidades latentes – uma jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um” (Ginzburg, 1998, p. 27), observamos a convergência com Geertz, quando o antropólogo afirma que a cultura é, basicamente, um conjunto de “mecanismos de controle” para governar o comportamento (Geertz, 2008, p. 32). Robert Darnton, em *O grande massacre dos gatos* (1984) parece ainda mais devedor dessas descobertas. Ao afirmar que busca compreender sua própria civilização “da mesma maneira como os antropólogos estudam as culturas exóticas”, pois é preciso alertar-se contra “uma falsa impressão de familiaridade com o passado” (Darnton, 1986, p. 13); ao dizer também que a história cultural “está destinada à imperfeição”, e “pertence às ciências interpretativas” (Darnton, 1986, p. 14); o historiador promove um diálogo consistente com Geertz, quando este diz que a ligação antropológica com o exótico é “um artifício para deslocar o senso de familiaridade” (Geertz, 2008, p. 10); que as interpretações da etnografia são “inerentemente inconclusivas” (Geertz, 2008, p. 16); e define a análise cultural “não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (Geertz, 2008, p. 4). Burke (2005, p. 53) ilustra o impacto da obra de Geertz precisamente com este livro de Darnton, citado entre outros exemplos de “história etnográfica” influenciadas pela obra do antropólogo.

Considerando, portanto, a influência deste antropólogo na escrita acadêmica no campo da História Cultural, este artigo propõe uma releitura das inovações que Geertz estabeleceu na etnografia para formular uma discussão teórica, metodológica e epistemológica sobre a perspectiva interdisciplinar do conceito de “descrição densa”. Ao concentrar o estudo no campo da História

Cultural, buscamos aportes para refletir também sobre o campo das humanidades.

### **Problemas epistemológicos: a vida real e o trabalho acadêmico**

Em primeiro lugar, a obra de Geertz aponta a importância da crítica epistemológica que deve preceder o próprio ofício da etnografia. Para ele, quando o antropólogo registra a sua interpretação da cultura de outros povos, deve ficar clara a distinção entre, de um lado, a descrição etnográfica; e de outro, as expressões vivas que a comunidade emprega para definir seu próprio mundo. Em outras palavras, não podemos nos esquecer que o “objeto de estudo” é uma coisa, e o “estudo” é outra coisa. Os textos antropológicos são, eles mesmos, interpretações de segunda ou terceira mão – pois, por definição, somente um nativo faz a interpretação em primeira mão de sua própria cultura. Nesse sentido, descrições etnográficas não passam, nas palavras de Geertz, de “ficções” – não por serem falsas, mas no sentido de que são “algo construído” e “modelado” (Geertz, 2008, p. 11) – que é precisamente o sentido original de *fictio*. Isso não significa, evidentemente, que a descrição etnográfica é apenas uma elucubração vazia. Mas é preciso que o pesquisador tenha plena consciência de que, se a cultura existe *in loco*, a Antropologia só existe nos artigos, nas conferências, nos livros e outras produções acadêmicas.

Este fato apenas ameaçaria o status objetivo do conhecimento nas ciências Sociais e Humanas caso insinuasse que sua fonte não é a realidade social, mas uma mera elaboração intelectual. No entanto, para Geertz, essa ameaça é artificial: o que se reivindica de um relatório acadêmico é que ele se mostre capaz de esclarecer o fenômeno e, assim, contribua para reduzir a perplexidade diante atos e circunstâncias não-familiares que ocorrem em ambientes desconhecidos.

Ainda que admita que a análise da cultura é uma “adivinhação dos significados, uma avaliação das conjeturas, um traçar de conclusões explanatórias a partir das melhores conjeturas” (Geertz, 2008, p. 14), ele reconhece que um problema comum nas abordagens interpretativas é que

elas, de fato, parecem querer fugir dos critérios sistemáticos de avaliação. Mas quando isso acontece, o relato acaba se apresentando como um texto autovalidante, ou – o que seria ainda pior – como algo validado por uma suposta sensibilidade esotérica do pesquisador.

Como observa Reis (2004), nas disciplinas das ciências Humanas essa problemática já havia sido abordada por Wilhelm Dilthey (1833-1911), um dos primeiros filósofos da história a colocar em xeque a possibilidade de um conhecimento histórico objetivo. É verdade que a filosofia da história já acumulara toda uma literatura crítica para superar seus complexos problemas epistemológicos. Dilthey, contudo, estabeleceu um conjunto de critérios para conferir alguma singularidade ao conhecimento histórico e torná-lo independente dos modelos de objetividade das ciências naturais, ao mesmo tempo em que procurava afastar a História da filosofia especulativa.

A estratégia de Dilthey era a busca de uma abordagem através da “compreensão” (*Verstehen*) – uma tentativa de “coincidência” estrutural com a vida psíquica dos *sujeitos* (e não, *objetos*) pesquisados. Estabeleceria-se assim, pela *verstehen*, não uma distância objetiva entre *sujeito* e *objeto*, tal como na orientação positivista: mas uma “aproximação íntima” e uma “confiança recíproca”. Por conseguinte, o *sujeito do conhecimento* deveria começar sua pesquisa pelos “sinais exteriores” e pela “sensação”, passando pelo método crítico das fontes e vestígios, até alcançar a “ocupação” do lugar do outro, em seu “interior”. Colocando-se no lugar do outro, portanto, o historiador finalmente o “compreende”. Só assim ele é capaz de recriar, reatualizar e reviver a experiência vivida pelo outro, conseguindo conhecê-lo “por dentro”. Enfim, ainda que essa relação seja racional e discursiva – ou seja: uma narração – a obtenção da informação não abandona de modo definitivo a “intuição” informada pelo estudo das fontes.

Dilthey foi um dos criadores do método hermenêutico, tido como um método “poético-científico”, que consiste em descobrir “significações nos sinais exteriores, na interpretação de palavras, gestos e obras, em sua singularidade original” (Reis, 2004, p. 36). Contudo, este filósofo parece ter sido mais admirado

do que seguido. Como observa Reis (2004), seu método parecia resultar mais do próprio talento individual do que de algo comunicável e executável pelos pares.

Na antropologia, Geertz aponta uma série de características próprias da interpretação cultural que tornam ainda mais desafiadora a sua consolidação teórica. Mas ainda assim, defende que o esforço etnológico não está condenado ao fracasso. Considerando cuidados necessários na descrição etnográfica, ele postula que somente “pequenos vôos de raciocínio” tendem a ser efetivos em Antropologia, pois “vôos mais longos tendem a se perder em sonhos lógicos” ou naquilo que ele define como “embrutecimentos acadêmicos com simetria formal” (Geertz, 2008, p. 17).

Em toda a sua discussão, Geertz insiste na crítica ao subjetivismo, de um lado; e ao esoterismo, de outro. Ele recomenda manter a análise das formas simbólicas estreitamente ligadas aos acontecimentos sociais e ocasiões concretas, organizando-a de tal forma que as conexões entre as formulações teóricas e as interpretações descritivas não sejam corrompidas por apelos às “ciências mágicas”, como diz.

Nada concorrerá mais para o descrédito de uma abordagem semiótica da cultura do que permitir que ela deslize para uma combinação de intuição e alquimia, não importa quão elegantemente se expressem essas intuições, ou quão moderna a alquimia se apresente (Geertz, 2008, p. 21).

Parte desta questão epistemológica tem sido discutida na história por meio de perspectivas próprias do campo. Ao observar que o termo “cultura popular” é uma categoria erudita, Chartier (1995) aponta que as discussões sobre a definição deste conceito são travadas em um exercício de intelectuais ocidentais para caracterizar experiências que não necessariamente são designadas como tal pelos sujeitos que as praticam. Pierre Nora (1993) ajudou a consolidar a noção de que, diferentemente dos movimentos da memória, a consciência histórica também é uma operação intelectual. Na dinâmica de aceleração da história, sociedades deixam de se identificar pelas permanências da herança cultural e passam a se interpretar a partir das rupturas do tempo. Contudo, é o movimento historiográfico que impõe a reflexão sobre os instrumentos do trabalho histórico: foram os historiadores que substituíram a

veneração dos valores, da memória e da identidade nacional pela perspectiva crítica.

Quanto menos a memória é vivida na cultura, mais tem necessidade de suportes exteriores para se materializar. Mas ao distinguir a memória abrigada no hábito, de caráter espontâneo; daquela outra memória transformada por sua passagem em história – uma memória arquivística que se apoia no vestígio deliberado consagrado em lugares de memória – a leitura de Nora (1993), assim como a de Chartier (1995), nos aponta a necessidade de um questionamento prévio: a quais desdobramentos do conceito de cultura nos referimos?

### **A crítica ao ecletismo conceitual**

Ao sistematizar sua teoria, Geertz desenvolve uma crítica ao que ele chama de “pantanal conceitual” – aquele ecletismo teórico amplamente difundido nas humanidades, que confere uma versatilidade infinita à noção de cultura. Assim, ele passa a reivindicar um conceito mais restrito, delimitado e efetivo para substituir a tradicional concepção de Edward Tylor (1832-1917) que, embora original, chegara ao ponto em que mais confundia do que esclarecia. Em sua obra amplamente citada, *Primitive Culture* (1871), Tylor definira cultura, no sentido etnográfico, como “todo aquele complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade” (Tylor, 1871, p. 17, tradução nossa)<sup>1</sup> – de fato, uma formulação demasiadamente ampla.

Na sua crítica a Tylor, Geertz sustenta que a cultura deve ser compreendida como um conjunto de mecanismos de controle para governar o comportamento humano. Para ele, padrões culturais fornecem um diagrama, um conjunto de instruções, um código de regras em termos dos quais se pode dar forma definida a processos externos. Assim como a ordem das bases em um fio de ADN forma uma programação biológica, explica Geertz, os padrões culturais desenham configurações para a estruturação dos processos sociais e

---

<sup>1</sup> No original: Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.



psicológicos que moldam o comportamento público. Em outras palavras, é a cultura que fornece os mecanismos através dos quais a indeterminação das possibilidades humanas é reduzida à concretude de suas realizações. Nessa perspectiva, a cultura não seria apenas um “ornamento da existência humana”, mas uma condição essencial às próprias bases de sua especificidade (Geertz, 2008, p. 33).

A definição de cultura como um conjunto de mecanismos de controle parte do pressuposto de que “o pensamento humano é basicamente tanto social como público” (Geertz, 2008, p. 33). Ou seja, o pensamento é uma construção do lar, da escola, do trabalho e de quaisquer outros espaços de convívio social. A imaginação, portanto, não é um ato isolado do mundo, pois implica necessariamente em um tráfego entre palavras, gestos, desenhos, sons ou qualquer sinal utilizado em um sistema de símbolos externo que impõe significados à experiência.

Ainda que sofram constantes reelaborações, a perspectiva da cultura como mecanismo de controle parte do princípio de que os símbolos que fundamentam a própria possibilidade de pensamento reflexivo não são criações autônomas. O indivíduo “os encontra já em uso corrente na comunidade quando nasce e eles permanecem em circulação após a sua morte, com alguns acréscimos, subtrações e alterações parciais dos quais pode ou não participar” (Geertz, 2008, p. 33). A cultura é pública, portanto, porque o significado necessariamente o é. Embora seja uma ideação, não é um universo isolado que existe apenas na esfera individual; ainda que não seja física, não se trata de uma entidade oculta. Por isso, para Geertz, a discussão a respeito do caráter “subjetivo” ou “objetivo” da cultura é concebida de forma intrinsecamente equivocada. Uma vez que o comportamento humano é compreendido como uma “ação simbólica” – ou seja, uma “ação que significa” – o pesquisador no campo da cultura deve realizar a seguinte indagação: qual a importância de determinado ato em determinado contexto? O que está sendo comunicado com a sua ocorrência e através de seu estímulo? (Geertz, 2008, p. 8).

Assim, ao explicar sua prática etnográfica e o tipo de esforço intelectual que ela representa, Geertz recupera e desenvolve a noção de “descrição densa”,

tomando como base a formulação original do filósofo inglês Gilbert Ryle (1900-1976). Geertz imaginou, como exemplo paradigmático, dois garotos hipotéticos piscando o olho direito um para o outro. Em um deles, tratava-se de um mero tique nervoso involuntário; no outro, porém, era uma piscadela maliciosa e conspiratória. O primeiro, evidentemente, não emitia um gesto cultural. Mas o segundo, ao contrair as pálpebras de propósito, sabedor de que existe um código público no qual isso significa um sinal, este sim, realmente *piscava*. “É tudo que há a respeito: uma partícula de comportamento, um sinal de cultura e – *voilà* – um gesto” (Geertz, 2008, p. 5).

Mas vamos supor agora um terceiro garoto que, para brincar com os colegas, imita a piscadela de uma maneira propositadamente grosseira, caricatural e óbvia. Aqui também existe um código cultural socialmente estabelecido, explica Geertz (2008); mas dessa vez não mais se trata de uma conspiração, e sim de uma zombaria. Mas vamos imaginar que este terceiro garoto não se tenha feito entender – ou seja, que os colegas não tenham interpretado sua piscadela como um deboche, mas como uma conspiração. Frustrado com sua performance, duvidando de seu talento teatral, o imitador pode treinar suas habilidades ensaiando piscadelas burlescas perante um espelho. Teremos assim quatro tipos de piscadelas: a involuntária, a conspiratória, o deboche e o ensaio. Para um mesmo movimento de pálpebras, as possibilidades de interpretação são bastante complexas – se não infundáveis.

Geertz vai mais além: o segundo garoto, aquele que piscava de propósito, poderia, por exemplo, estar apenas fingido, levando os outros a pensar que havia uma conspiração em andamento, quando na verdade não havia nada acontecendo: uma fraude, enfim. Nesse caso, as descrições etnográficas do que o imitador e o ensaiador estavam fazendo mudariam completamente.

Para um observador que se atém à coleta objetiva de dados, os três garotos estão apenas contraindo as pálpebras. Mas o caso é que, entre a “descrição superficial” do que um dos garotos está fazendo (piscando) e a “descrição densa” do que está fazendo – ou seja, “praticando a farsa de um amigo imitando uma piscadela para levar um inocente a pensar que existe uma conspiração em andamento” (Geertz, 2008, p. 5), aí está o objeto da etnografia:

“uma hierarquia estratificada de estruturas significantes em termos das quais [os atos] são produzidos, percebidos e interpretados, e sem as quais eles de fato não existiriam” (Geertz, 2008, p. 5).

Para efetuar uma descrição densa é preciso ter em conta que os principais dados para se compreender um acontecimento particular estão insinuados como “informação de fundo” (Geertz, 2008, p. 7) antes da coisa em si mesma ser examinada diretamente. Isso não quer dizer que a cultura é um *código* matemático que deve ser *decodificado*, mas significa que acontecimentos ganham sentido de acordo com as estruturas significantes nas quais se encontram enredados. Geertz explica que o etnógrafo, em seu ofício, enfrenta uma diversidade de estruturas sobrepostas umas às outras, “que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar” (Geertz, 2008, p. 7). A prática da etnografia, portanto, é análoga ao exercício de ler um manuscrito obscuro, desbotado, repleto de rasuras, emendas, supressões, incoerências e comentários tendenciosos em um texto escrito não só com sinais convencionais, mas com elementos transitórios.

O fator que impede um estrangeiro de entender corretamente o que as pessoas pretendem é justamente a falta de familiaridade com o “universo imaginativo” dentro do qual um determinado ato ganha sentido. Por tudo isso, a pesquisa etnográfica consiste em fazer com que o pesquisador seja capaz, antes de tudo, de “situar-se” – um empreendimento complexo que, por natureza, só tem condições de ser bem-sucedido em termos parciais. “Tentar formular a base na qual se imagina (...) estar-se situado, eis no que consiste o texto antropológico como empreendimento científico (Geertz, 2008, p. 10)”. É claro que a ideia de situar-se não significa tornar-se um nativo – ou um contemporâneo, no caso da História. A ideia é “conversar” com os outros – uma iniciativa mais complicada do que admitimos habitualmente. Sob essa perspectiva, o objetivo da antropologia é o “alargamento do universo do discurso humano” (Geertz, 2008, p. 10). E essa é uma finalidade para a qual o conceito semiótico de cultura se adapta particularmente bem.

Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (...) a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade (Geertz, 2008, p. 10).

Como vimos, o interesse da Antropologia pelo exótico nada mais é do que uma estratégia para deslocar aquele senso de familiaridade que tende nos deixar displicentes em relação às sutilezas normalizadas pelo hábito, obscurecendo assim a habilidade em relacionar dados culturais significativos de forma compreensível. Daí o esforço de situar-se em um cotidiano estranho. “Procurar o comum em locais onde existem formas não usuais ressalta (...) o grau no qual o seu significado varia de acordo com o padrão de vida através do qual ele é informado” (Geertz, 2008, p. 10). Para Geertz, compreender uma cultura explica sua normalidade sem anular suas singularidades: quanto mais se observa o diferente, mas lógico ele parece. Na descrição etnográfica é justamente isso que torna outras culturas acessíveis: a compreensão das tramas do cotidiano em suas mais triviais banalidades desata os nós dos aspectos ininteligíveis de determinadas ações. Aqui observamos a confluência da “descrição densa” com a perspectiva de escrita da História proposta por Paul Veyne, quando este filósofo afirma que o trabalho do historiador é espantar-se no presente com o que era corriqueiro no passado. “O historiador nunca faz revelações tonitruantes, capazes de transformar nossa visão do mundo; a banalidade do passado é feita de pequenas particularidades insignificantes que, ao se multiplicarem, acabam por compor um quadro bem inesperado” (Veyne, 1992, p. 13).

### **Uma descrição microscópica**

Ao lado desses desafios epistemológicos, percebemos que uma das características metodológicas mais marcantes da Antropologia – e que pode inspirar práticas criteriosas na pesquisa em História Cultural – é o seu caráter “microscópico”. Isso significa que o antropólogo procura efetuar suas

interpretações e suas análises abstratas a partir de um “conhecimento extensivo” de “assuntos extremamente pequenos” (Geertz, 2008, p. 15) através dos tais pequenos voos de raciocínio. O etnólogo, explica Geertz (2008), costuma encarar aquelas mesmas macro-realidades e mega-conceitos que historiadores, economistas e sociólogos enfrentam em conjunturas mais abrangentes; contudo, ele o faz em contextos extraordinariamente diminutos, no intuito de identificar aspectos abrangentes. Observamos neste ponto um novo e considerável desafio metodológico: como retirar, de um estudo localizado, uma ampla paisagem cultural que represente uma civilização ou de uma época?

Para Geertz, a noção de que seria possível encontrar a essência de grandes sociedades resumida em pequenas localidades, tal como em um fractal, é um despropósito. O sentido microscópico do método antropológico não prevê essa dimensão holográfica. A essência do método está na consciência de que o *locus* do estudo não é o *objeto* do estudo. Ou seja, os antropólogos não estudam “as” aldeias, mas estudam “nas” aldeias. Em outras palavras, busca a ocorrência de fenômenos universais em um lugar específico, em vez de fazer o contrário: que seria generalizar partindo de características particulares, projetando-as como se pudessem explicar o contexto. “Você pode estudar diferentes coisas em diferentes locais, e algumas coisas – por exemplo, o que a dominação colonial faz às estruturas estabelecidas de expectativa moral – podem ser melhor estudadas em localidades isoladas” (Geertz, 2008, p. 16). Mas isso não faz com que o “lugar onde o antropólogo estuda” seja o seu “objeto de estudo”.

A noção de “laboratório natural” também é muito criticada por Geertz, não só porque a analogia lhe parece falsa – “que espécie de laboratório é esse onde nenhum dos parâmetros é manipulável?” (Geertz, 2008, p. 16) – mas porque essa ideia parece sugerir que os dados obtidos com os estudos etnográficos seriam mais precisos do que na verdade são. A etnografia, explica Geertz, somente é capaz de produzir interpretações inconclusivas. A tentativa de investi-las da autoridade da experimentação física não passa de “prestidigitação metodológica” (Geertz, 2008, p. 16).

As descobertas do antropólogo se dirigem à busca da “especificidade complexa”, da “circunstancialidade”. É justamente com a “descrição densa”, produzida através de um rigoroso trabalho de campo realizado em contextos confinados, que aqueles macro-conceitos das ciências sociais podem adquirir atualidade sensível. O problema metodológico que a natureza microscópica da etnografia apresenta, portanto, é solucionado através da perspectiva de que as ações sociais particularizadas são comentários a respeito de algo mais do que elas mesmas. Sabendo que fatos microscópicos podem relacionar-se a grandes temas, o objetivo da etnografia é tirar grandes conclusões a partir de acontecimentos pequenos, mas densamente entrelaçados.

Na “descrição densa”, as formulações teóricas estão intimamente ligadas às interpretações. Assim, a tarefa da construção teórica não é codificar regularidades abstratas, mas tornar possíveis descrições minuciosas. O método, portanto, não implica em generalizar “através” dos casos, mas generalizar “dentro deles” – o que Geertz chama, fazendo analogia à medicina e à psicologia, de “inferência clínica”. Nas palavras de Geertz (2008, p. 18): “Em vez de começar com um conjunto de observações e tentar subordiná-las a uma lei ordenadora, essa inferência começa com um conjunto de significantes (presumíveis) e tenta enquadrá-los de forma inteligível.”

O objetivo da abordagem semiótica da cultura, portanto, é auxiliar o pesquisador a ganhar acesso ao mundo conceitual em que vivem os sujeitos a serem pesquisados, de maneira que se possa “conversar com eles” (Geertz, 2008, p. 17). Sempre haverá uma tensão entre a necessidade de inserir-se em um universo não-familiar de ação simbólica e as exigências da teoria da cultura – ou seja, entre a “necessidade de apreender” e a “necessidade de analisar”. Mas empreender o estudo da atividade cultural não significa abandonar a análise social para vaguear a filosofia especulativa, alerta Geertz. Os atos culturais, assim como a apreensão e utilização de formas simbólicas são acontecimentos sociais como quaisquer outros”. É preciso apenas, evidentemente, não confundir o trato de símbolos com o trato de objetos e seres humanos. “Parafraseando uma observação de Kenneth Burke, ainda há uma diferença

entre construir uma casa e fazer uma planta para a construção de uma casa” (Geertz, 2008, p. 68).

Geertz alerta também para o fato de que, na Antropologia, a teoria não deve acomodar-se apenas a realidades passadas; ela deve sobreviver intelectualmente às realidades que ainda estão por vir. Em outras palavras, o arcabouço teórico conquistado em um estudo particular deve ser capaz de continuar a render interpretações à medida que surgem novos fenômenos sociais. O objetivo da teoria, portanto, é “fornecer um vocabulário” para a análise permanente do papel da cultura na sociedade humana (Geertz, 2008, p. 19).

### **Antropologia e História Cultural**

O tráfego conceitual entre a História e a Antropologia, como mencionado por Hunt (2001), contribuiu decisivamente na renovação tanto da História Política como da Comunicação Política. Baczko (1985) percebeu que o domínio do imaginário é uma estratégia fundamental para o exercício da autoridade. Exercer um poder simbólico, portanto, implica em reforçar a dominação através da apropriação e manipulação deliberada dos símbolos de uma cultura. “Às relações de força e de poder que toda a dominação comporta, acrescentam-se assim as relações de sentido” (Baczko, 1985, p. 310). O controle do imaginário social é um mecanismo imprescindível na manutenção do domínio, pois o governante precisa se impor não apenas como poderoso, mas também como legítimo. E como mostra Baczko (1985), é no imaginário que se encontra o problema da legitimação da autoridade.

Balandier (1982) mostra que, subjacente à organização dos poderes, encontra-se sempre presente, governando nos bastidores, o que ele chama de “teatrocracia” – um dispositivo de poder destinado a produzir determinados efeitos, entre os quais os que se comparam às ilusões criadas pelo teatro. “O grande ator político comanda o real através do imaginário” (BALANDIER, 1982, p. 6). Para ele, todo poder procura obter subordinação também por meio da teatralidade, pois o domínio estabelecido unicamente pela força tem sua hegemonia permanentemente ameaçada. O poder não se sustenta, portanto,

apenas pelo “domínio brutal” ou pela “justificação racional”, mas também pela “produção de imagens, pela manutenção de símbolos e sua organização em um quadro cerimonial” (BALANDIER, 1982, p. 7). Nesse sentido, a compreensão da cultura como um mecanismo de controle se mostra particularmente relevante.

Girardet (1987) observa que mitos políticos de sociedades contemporâneas não se diferem, em alguns aspectos, dos grandes mitos sagrados das sociedades tradicionais. A imaginação social mantém laços profundos com mitos arcaicos que persistiram no tempo, a despeito do longo processo de dessacralização das sociedades. Dessa forma, narrativas míticas continuam sendo atualizadas também através de movimentações políticas, sobretudo em momentos de crise.

Para Robert Darnton, como vimos, ao estudar “a maneira como as pessoas comuns entendiam o mundo” (DARNTON, 1986, p. 14), ao tentar descobrir suas cosmologias, mostrar como elas concebiam a realidade em sua cultura e a expressavam em suas ações concretas, a história cultural ganhou um nítido caráter etnográfico. Aquela necessidade de alertar-se contra uma falsa impressão de familiaridade com os antigos implica em adotar como paradigma a ideia de que “os outros povos são diferentes”, que “não pensam da maneira que pensamos” e, no caso da História, que o próprio passado, em última instância, é um país estrangeiro (DARNTON, 1986, p. 14). Para entender a maneira de pensar dos atores sociais do passado, alerta o historiador é necessário exercitar a ideia de “captar a diferença”. Em termos metodológicos, isso significa que, quando o historiador não consegue compreender o sentido de um provérbio, de uma piada ou de uma cerimônia particularmente significativa para uma comunidade antiga, é aí que deve investir. É justamente analisando o aspecto mais incomum do documento que talvez consiga descobrir um sistema de significados original. Nossa incapacidade de entender uma determinada lógica própria da sociedade que pretendemos estudar é um indício da distância que nos separa de seu tempo. Dessa forma, a própria percepção dessa distância serve como ponto de partida para a investigação.



Darnton observa que o método antropológico da História começa com a premissa de que a expressão individual ocorre dentro de um idioma geral. Os contemporâneos aprendem a classificar as sensações e a conceber o mundo através de uma estrutura de pensamento fornecida pela própria cultura; ao historiador cabe, portanto, “descobrir a dimensão social do pensamento” (Darnton, 1986, p. 27). Mas ao empreender essa interpretação é preciso ficar claro que a ideia de “precisão” descritiva pode ser inadequada – ou mesmo impossível – tendo em vista que a história das mentalidades é um gênero que requer métodos diferenciados. No entanto, ainda que visões de mundo não possam ser descritas da mesma maneira que acontecimentos governamentais, nem por isso são menos reais. A própria política não ocorreria sem que existisse uma disposição mental prévia que tornasse implícita a noção que o senso comum tem do mundo real. E mesmo o senso comum, observa Darnton, não passa de uma elaboração social da realidade, que varia de cultura para cultura e, longe de ser a invenção arbitrária de uma imaginação coletiva, “expressa a base comum de determinada ordem social (Darnton, 1986, p. 39)”.

### **A crítica da crítica**

Com tudo isso, é preciso observar que a perspectiva da “descrição densa”, sobretudo quando transportada a outros campos das humanidades e das Ciências Sociais, não deixam de provocar críticas importantes. E nem mesmo Clifford Geertz é uma unanimidade. Chartier (apud HUNT, 2001) foi um dos que questionou o pressuposto de que as formas simbólicas podem ser organizadas em um sistema, pois isso implicaria em uma improvável coerência e interdependência entre elas, pressupondo, portanto, a existência de um universo simbólico comum e unificado. Assim, ele questiona: “De que modo, especificamente, pode um ‘idioma geral’ ser capaz de explicar todas as formas de expressão cultural?” (CHARTIER *apud* HUNT, 2001, p. 16). Dessa forma, o historiador francês questiona a validade do modelo interpretativo geertziano de busca do significado, pois essa opção tenderia a anular as diferenças na

apropriação das formas culturais. “O anseio por ver a ordem e o significado obscurece a existência de luta e conflito” (Chartier *apud* Hunt, 2001, p. 17).

Essa crítica não se restringe aos antropólogos, mas se estende a todos os pesquisadores de outros campos que utilizaram ferramentas da antropologia. Os historiadores Edward Thompson e Natalie Davis, observa Desan (*In*: HUNT, 2001), renovaram os interesses da historiografia ao propor a análise das dimensões teatrais e, de certo modo, rituais na ação das massas. Em suas pesquisas sobre revoltas populares, eles procuraram focalizar significados, motivações e estratégias simbólicas que grupos elaboravam em suas expressões culturais para legitimar as ações violentas. Assim, perceberam que os desordeiros agiam com base em convicções morais, fundamentavam-se em um senso de justiça comunitária e não deixavam de modular a violência de acordo com certos padrões rituais em um universo simbólico coerente, conferindo significado às suas ações e dotando-as de legitimidade. Com isso, Thompson e Davis procuraram mostrar o papel decisivo da cultura como força de transformação histórica.

Thompson é um dos principais nomes de uma geração de historiadores que lançaram novos olhares sobre velhos aspectos do cotidiano. Segundo seu próprio relato, no esforço teórico para compreender as formas de controle social no século XVIII, o historiador marxista progressivamente viu-se cada vez mais próximo da noção de teatro. “Os donos do poder representam seu teatro de majestade, superstição, poder, riqueza e justiça sublime” (Thompson, 2001, p. 239). Mas sugerir que o controle ou a dominação possam revestir-se da roupagem teatral, explica, não significa dizer que seja “imaterial, frágil demais para ser analisada” (Thompson, 2001, p. 239). Para ele, definir o controle nos termos da hegemonia implica a análise das imagens de poder e, dialeticamente, as mentalidades populares de subordinação. “A atenção às formas e aos gestos do ritual pode fornecer significativas contribuições ao conhecimento histórico” (Thompson, 2001, p. 241).

Thompson estava atento sobre os perigos subjacentes no empréstimo de metodologias da Antropologia à História. Ele menciona, por exemplo, a crítica da antropóloga Hildred Geertz a Keith Thomas, autor de *Religião e declínio da*

*magia* (1971). A antropóloga sugeriu que o historiador, para efetuar sua análise, tomara enfoques emprestados das mais incompatíveis escolas antropológicas, resultando em um ecletismo sem critérios. Para ela, Thomas deveria ter se posicionado claramente a favor de uma escola ou de outra para estabelecer a sua análise. Sem uma bagagem teórica coerente, tais empréstimos aleatórios pareciam meros oportunismos empiristas – ou mesmo simples amadorismo (Thompson, 2001, p. 228).

Ainda assim, Thompson toma a defesa de Keith Thomas, pois acredita, primeiramente, que estudos antropológicos em sociedades primitivas não precisam prover os historiadores com todas as categorias explicativas necessárias para compreender, digamos, a Inglaterra elizabetana. Para Thompson, modelos teóricos derivados de um contexto precisam ser testados, refinados e mesmo redefinidos no curso da investigação histórica. Vimos que Geertz pensa diferente, pois acredita que a teoria antropológica deve sobreviver ao tempo e continuar rendendo “interpretações defensáveis” (Geertz, 2008, p. 19) a novos fenômenos sociais. Mas Thompson não propõe uma divergência neste ponto específico, pois na verdade defende outra perspectiva para o diálogo entre as duas disciplinas. Ele argumenta que o estímulo antropológico na historiografia contribui não necessariamente na construção de um modelo, mas sobretudo “na identificação de novos problemas”, na “visualização de velhos problemas” através de novos olhares e na maior atenção aos rituais, sistemas de valores e “expressões simbólicas de autoridade, controle e hegemonia” nas dinâmicas culturais das classes sociais (Thompson, 2001, p. 229).

Assim, partindo do estímulo antropológico, a ideia de formação cultural da identidade de classe propõe uma análise historiográfica da interação dialética entre a “economia” e os “valores sociais”; entre a “consciência social” e a “experiência cultural”; entre os “elementos materiais” e “as vivências culturais”. Vem daí o conceito de “economia moral”, aplicável quando insurgentes parecem inspirados pela crença de que estão defendendo direitos ou costumes tradicionais e, por isso, sentem-se apoiados por amplo consenso da comunidade.

Mas como notou Desan (In: Hunt, 2001), essa noção de consenso comunitário de Thompsom pode, às vezes, sugerir uma comunidade mais coesa e unida do que de fato podemos encontrar em contextos históricos concretos. Segundo ela, Thompson não considerou as dinâmicas de poder que atuam dentro das comunidades quando certos membros decidem empreender ações violentas e ilegais; e também não procurou analisar de que modo a violência pode alterar essa dinâmica, ou mesmo transformar as funções dos membros dessa comunidade. Desan sugere, por exemplo, que os líderes revoltosos poderiam, consciente ou inconscientemente, manipular a violência contra o inimigo com o objetivo de redefinir seus próprios papéis ou adquirir um novo status de poder em nível local (Desan In: Hunt, 2001, p. 80). Como vimos, uma crítica semelhante também fora dirigida por Chartier à noção de sistemas culturais de Geertz.

Para Desan, o conceito de “economia moral” deve ser complementado e corrigido por uma análise mais sutil, capaz de identificar nuances tal como as próprias tensões existentes dentro da comunidade. A historiadora argumenta que “a vigorosa ênfase dos antropólogos sobre a função estética e conciliadora da cultura levou os historiadores a uma correspondente limitação de seus enfoques” (Desan, In: Hunt, 2001, p. 8). Para ela, a ênfase sobre a coesão da comunidade e a força de sua legitimidade impede uma consideração adequada das questões relativas à transformação, ao conflito e ao poder.

Mas essa acusação a Thompson é arriscada, pois a tradição marxista do historiador inglês o ensinou a revestir seus conceitos com ambivalência dialética. Thompson sabia que “o ato de doar” é simultaneamente um “ato de ganhar”, e que o “consenso social” também é “hegemonia de classe” (Thompson, 2001, p. 252). Geertz, por sua vez, expressou claramente a consciência da necessidade de assumir a complexidade das interpretações – o que faz com que a crítica de Desan seja mais uma vez relativizada. O antropólogo afirma, por exemplo, que “a coerência não pode ser o principal teste de validade de uma descrição cultural” (Geertz, 2008, p. 13). É claro que sistemas culturais devem ser descritos com um grau mínimo de coerência; pois, ao contrário, não poderiam mesmo ser chamados de sistemas. Mas Geertz

observa que a coerência lógica jamais pode ser tomada como um espelho da realidade. “Não há nada tão coerente como a ilusão de um paranóico ou a história de um trapaceiro” (Geertz, 2008, p. 13). A força de uma interpretação antropológica não pode se sustentar apenas na autoconfiança do pesquisador. “Creio que nada contribuiu mais para desacreditar a análise cultural do que a construção de representações impecáveis de ordem formal, em cuja existência verdadeira ninguém pode acreditar” (Geertz, 2008, p. 13).

Enfim, se a interpretação de uma cultura, em sentido antropológico, busca estabelecer uma leitura da realidade, distanciá-la dos acontecimentos por meio de formalismos lógicos é uma contradição que inviabiliza seus objetivos. Uma boa interpretação deve conduzir ao ponto central da questão; quando isso não acontece – ou pior, quando nos leva apenas à uma admiração da perspicácia do autor ou da engenhosidade do texto, isso pode até demonstrar um valor literário, mas é diferente da tarefa do pesquisador da cultura: descobrir significados na trama cultural. Ainda que essas tramas culturais sejam discursos sociais, a questão é que constantemente essas linguagens são proferidas em diversos “idiomas” – seja o idioma da palavra, seja o idioma dos gestos e ações cotidianas. A interpretação da cultura procura, portanto, “traçar a curva de um discurso social” e “fixá-lo numa forma inspecionável” (Geertz, 2008, p. 13).

### **Considerações finais**

Devido à natureza de seu objeto de pesquisa, as humanidades trabalham fundamentalmente com o conceito de cultura. Contudo, dos *conceitos de cultura de massa e indústria cultural*, passando pelas noções de *cultura popular*, assim como pelas referências dos *estudos culturais*, observamos que, para o bem e para o mal, uma das marcas que caracterizam a área é o ecletismo conceitual. Considerando que a História Cultural é um campo necessariamente interdisciplinar, observamos a importância de contribuir com a crítica contemporânea ao conceito de cultura.

Nesse sentido, reconhecendo que a História Cultural acolhe outras visões que contribuem com o estudo e a investigação historiográfica, a definição de “descrição densa”, ainda que não se configure como um conceito único e primordial em toda e qualquer investigação, se mostra particularmente importante no avanço do conhecimento histórico. É verdade que historiadores de outras gerações já haviam considerado o simbolismo presente na vida cotidiana. Do mesmo modo, graças à semiótica, as humanidades já estão habituadas a interpretar o texto no seu contexto, por exemplo. Mas ao ressaltar as irregularidades, as incoerências e a instabilidade das estruturas significantes, a perspectiva semiótica da cultura, criticada e reapropriada pela História Cultural, propõe caminhos de interpretação paralelos à noção de código. Esses caminhos incluem o exercício de situar-se no universo imaginativo do outro, buscando a lógica daquilo que, à primeira vista, parece ininteligível, sem a ilusão de se confundir-se com os sujeitos pesquisados, atentando-se para a necessidade de distinguir entre a manifestação viva da cultura e o relato acadêmico. Nesse sentido, Geertz contribui para firmar um sentido e uma direção à pesquisa histórica. Isso não significa que sua perspectiva não deva ser problematizada: ao estudar a história que as comunidades contam sobre si mesmas, por exemplo, é preciso sempre questionar a posição de poder de quem está contando essa história.

Por tudo isso, a influência da Antropologia na História Cultural não implica, necessariamente, em uma transfusão metodológica, mas na identificação de novos problemas por meio da investigação de grandes temas em contextos delimitados nas tramas do cotidiano, de modo que a busca por significado nem desconsidere a existência das contradições, nem se perca em formalismos lógicos que mais distanciam do que aproximam o estudo da realidade. Por isso, longe de se configurar como uma ameaça capaz de dissolver ou absorver a História, essa abertura oferece recursos para que a disciplina aprofunde sua contribuição diante as novas necessidades do presente.

## Bibliografia

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BACZKO, B. Imaginação social. In: **Enciclopédia Einaudi**. V. 5. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985. p. 296-332.

BALANDIER, G. **O poder em cena**. Brasília: UnB, 1982.

BURKE, P. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CHARTIER, R. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n.16, p.179-192, 1995. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2005> Acesso em: 24 jun. 2023.

DARNTON, R. **O grande massacre dos gatos**: e outros episódios da história cultural francesa. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

GEERTZ, C. **The interpretation of cultures**. Nova York: Basic Books, 1973.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GINZBURG, C. **Il formaggio e i vermi**: Il cosmo di un mugnaio del' 500. Turin: Einaudi, 1976.

GINZBURG, C. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

GIRARDET, R. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

HUNT, L. (org.) **A nova história cultural**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LE GOFF, J.; NORA, P. (org.). *Faire de l'histoire: nouveaux problèmes*. Paris: Éditions Gallimard, 1974a.

LE GOFF, J.; NORA, P. (org.). *Faire de l'histoire: nouvelles approches*. Paris: Éditions Gallimard, 1974b.

LE GOFF, J.; NORA, P. (org.). *Faire de l'histoire: nouveaux objets*. Paris: Éditions Gallimard, 1974c.

LE GOFF, J.; NORA, P. (org.). **História**: novos problemas. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

LE GOFF, J.; NORA, P. (org.). **História**: novas abordagens. 3 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988a.

LE GOFF, J.; NORA, P. (org.). **História**: novos objetos. 3 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988b.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, São Paulo, n. 10, 1993. p. 7-28. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph/article/download/12101/8763> Acesso em: 24 jun. 2023.

REIS, J. C. **A história entre a filosofia e a ciência.** 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

THOMPSON, E.P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos.** Campinas: Ed. Unicamp, 2001.

TYLOR, E. B. **Primitive culture:** researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom. Londres: John Murray, 1871.

VEYNE, P. **Como se escreva a história.** 2 ed. Brasília: Editoria Universidade de Brasília, 1992.