*Religare*, ISSN: 19826605, v.12, n.1, junho de 2015, p.196-220.

## Tradução

# "Eu não faço sistemas": uma entrevista com Clifford Geertz[1]

# I don't do systems: an interview with Clifford Geertz[2]

*Arun Micheelsen*

Tradutor: *Lucas Gonçalves Brito*[3]

## Apresentação[4]

*Tive a honra de entrevistar Clifford Geertz no Institute for Advanced Studies, em Princeton, Estados Unidos, em 18 de outubro de 2000. A entrevista enfocou as concepções teóricas de Geertz, a tradição a que ele se filia, a crítica que tem recebido e o futuro desenvolvimento da antropologia interpretativa. De particular interesse foi a elucidação de seu muito debatido método, sua definição de símbolo e sua famosa definição de religião como um sistema cultural. Geertz enfatizou sua tentativa de exercitar uma fenomenologia pragmática aplicada e um método hermenêutico sem qualquer teoria (ou filosofia) geral do significado, da fenomenologia ou da cultura. Ele sustenta que apenas tem um quadro conceitual inspirado por diferentes estudiosos, os quais apresentam, entretanto, perspectivas e focos congruentes, isto é, símbolo e significado. Em relação a isso, Geertz define seu símbolo dentro da tradição semiótica de Peirce. Consequentemente, o termo símbolo é entendido como um signo (um index por exemplo), que se torna símbolo através da interpretação cultural. Além disso, a definição*

---

[1] Texto originalmente publicado na revista *Method and Theory in the Study of Religion*, Vol. 14, No. 1, 2002. Agradecemos a gentileza de Aaron Hughes e Arun Micheelsen pela autorização para publicar essa tradução. [N. T.]

[2] Eu gostaria de agradecer Jeep S. Jensen, Armin W. Geertz, e o Departamento de Estudo das Religiões da Universidade de Aarhus pelo aconselhamento e apoio.

[3] Mestrando em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás. Bolsista CAPES. E-mail para contato: lucasgb25@gmail.com

[4] Mantivemos os comentários teóricos de Arun Micheelsen, que em sua apresentação, introdução e conclusão da entrevista expressa um profundo conhecimento da obra de Clifford Geertz. Além disso, mantivemos também notas de rodapé do texto original e as referências que aparecem no corpo do texto. [N. T.]

*de religião como um sistema cultural é, em seu próprio ponto de vista, uma definição não-essencialista e, por isso, não é – como Talal Asad afirma – etnocêntrica. Embora Geertz seja da opinião de que a antropologia interpretativa foi influenciada pelo pós-modernismo, ele prediz que o desenvolvimento futuro da abordagem hermenêutica será uma razoável continuidade com seu passado. Em meus comentários finais tento sugerir que Geertz alcançou uma teoria da interpretação por causa de sua definição de símbolo, seus inevitáveis pressupostos e seu método singular, que tem a capacidade de apreender o específico cultural de um modo geral.*

## Introdução

Muitos estudantes de religião sabem que Geertz teve um impacto enorme no estudo geral da religião com sua antropologia interpretativa. De um lado, ele abriu novas e estimulantes áreas de pesquisa através da perspectiva interpretativa. Essa perspectiva, com sua definição de religião como um sistema cultural e, portanto, como um sistema simbólico, auxiliou os estudiosos da religião a entender os mecanismos e processos que criam e comunicam significado dentro de um prisma cultural e histórico. Isso é parcialmente possível pela ênfase que ele deu à cultura, ao sistema, ao símbolo, à simbolização e à metodologia da "descrição densa".

Por outro lado, o desvio em foco – e sua resultante emancipação parcial dos paradigmas antropológicos tradicionais – tem gerado um debate persistente no estudo da religião. Esse debate tem, em alguma medida, se desenvolvido em relação à questão de nossa tarefa como pesquisadores da religião, à definição de ciência e ao conceito de interpretação[5]. Há inúmeras razões para isso, mas a principal é que a maneira característica de Geertz introduzir suas ideias, seu estilo literário e seus princípios teóricos inerentes são desafiadores. Neste texto não elaboro uma crítica do trabalho de Geertz, mas ainda há – após todos esses

[5] O debate, que durou por quase três décadas, é muito extenso para comentar aqui. Para uma introdução a ele, uma revisão crítica e algumas boas referências ao trabalho de Geertz, ver Ortner (1999).

anos – alguns pontos centrais que poderiam ser clarificados em benefício dos estudiosos da religião. Por isso, essa entrevista ressalta o contexto acadêmico de Geertz, sua teoria do significado, sua opinião sobre método e sua definição de símbolo. Eu espero que ela seja benéfica no sentido de que é Geertz que esclarece seus pontos de vista sobre esses problemas e, ademais, que meus comentários finais auxiliem a lançar luz sobre a pesquisa de Geertz para aqueles de nós que "fazem sistemas".

**A entrevista**

MICHEELSEN: Eu gostaria de perguntá-lo como você veio a enfatizar tão explicitamente o fenômeno da cultura?

GEERTZ: Em *Nova Luz sobre a Antropologia* eu digo em detalhes o modo que trabalhei com Clyde Kluckhohn e A. L. Kroeber no seu livro sobre Cultura como assistente deles, o que certamente me influenciou[6]. A outra razão é que eu venho de um contexto humanista. Estudei filosofia e literatura, não antropologia ou ciências sociais. Na verdade, nem tive um curso de antropologia antes de vir para Harvard. Logo, eu naturalmente cheguei à cultura com aquele antecedente.

MICHEELSEN: Seu trabalho de campo na Indonésia nos anos 50 também te inspirou a focar na cultura?

GEERTZ: Bem – eu fui para a Indonésia com um time, e era minha tarefa estudar religião, que te leva para questões culturais rapidamente. Por ter feito minha tese sobre religião, suponho que eu acabei na cultura, mas eu teria acabado lá de todo modo[7].

---

[6] GEERTZ, Clifford. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, 2000, p. 12; HANDLER, Richard. "An interview with Clifford Geertz". *Current Anthropology*, 1991, p. 604; KLUCKHOHN, Clyde & KROEBER, A. L. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, 1963, p. V.

[7] GEERTZ, Clifford. *The Religion in Java*, 1960.

MICHEELSEN: Se olharmos para seu trabalho e método, você escreveu em *Pessoa, Tempo e Conduta em Bali* que:

> O que queremos e ainda não temos é um método desenvolvido para descrever e analisar a estrutura significativa da experiência (aqui, a experiência das pessoas) tal como apreendida por membros representativos de uma sociedade particular, num ponto particular do tempo – em uma palavra, uma fenomenologia científica da cultura[8].

Você sente que atingiu esse ponto, isto é, desenvolveu uma fenomenologia científica da cultura?

GEERTZ: Eu não sei se atingi, mas certamente continuei a trabalhar nisso. Recentemente fiz um seminário com Thomas Luckmann, e nós conversamos sobre fenomenologia – a abordagem dele e a minha. Minha abordagem fenomenológica não é distinta daquela de Luckmann e Peter Berger[9]. Embora para eles – bem como para Edmund Husserl – fenomenologia é uma matéria prioritária. Eles fazem isso antes da análise, entendida como uma consideração geral sobre o mundo da vida. Não tenho nenhuma objeção a isso, porém não trabalho desse modo. Eu trabalho diretamente empiricamente. Consequentemente, isso não é uma noção prioritária ou uma filosofia prioritária da cultura que tenho. Não sou contra isso, mas não é o que eu faço. A questão da ciência é outro assunto aqui. Não obstante, acho que fenomenologia da cultura é o que tenho feito em todo meu trabalho. Não apenas em *Pessoa, Tempo e* Conduta *em Bali*, mas também em *Negara* onde eu falo sobre a fenomenologia do poder[10]. Talvez eu não usei esses termos, mas essa é minha abordagem geralmente, isto é, descrever o mundo da vida no qual as pessoas vivem, usando mais do último Ludwig Wittgenstein que Husserl. A parte científica eu devo deixar agora, mas não sinto que estou próximo de um tipo de ponto ômega, ou seja, uma final fenomenologia científica da cultura – embora, penso,

---

[8] GEERTZ, Clifford. "Person, Time, and Conduct em Bali: An Essay in Cultural Analysis". *Cultural Report*, 1966, p. 7.

[9] BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *The Social Construction of Reality:* A treatise in the Sociology of Knowledge, 1967.

[10] GEERTZ, Clifford. *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali*, 1980, p. 85.

estive desenvolvendo uma abordagem fenomenológica geral para a cultura ou ao menos uma abordagem que é congruente com fenomenólogos como Luckmann e Berger. Há certamente alguns problemas com Husserl os quais eu deveria ter enfrentado, como o ego transcendente ou o Cartesianismo que existe em algumas formas de fenomenologia. Contudo, acho que tenho aprendido muito daquelas pessoas e tento aplicar isso em meu trabalho. Especialmente enquanto o tempo passa, desde que me tornei mais interessado em como as pessoas veem as coisas e em como elas entendem o mundo de suas vidas.

MICHEELSEN: Mas isso significa que você também teve de ser hermenêutico em sua abordagem?

GEERTZ: Sim – fui muito influenciado por Paul Ricouer e Hans-Georg Gadamer. Talvez mais por Ricouer. Todavia, a hermenêutica inevitavelmente te leva para a fenomenologia, ou ao menos a uma abordagem fenomenológica descritiva[11]. Novamente – eu trabalho empiricamente. Tanto Ricouer como Gadamer são interessados na possibilidade geral do conhecimento, do que aprendi muito, mas não é isso o que estou fazendo. Estou tentando obter algum conhecimento sobre uma *coisa*. Estou tentando ter uma fenomenologia *aplicada*, uma hermenêutica *aplicada*, para realmente fazer um trabalho hermenêutico sobre tudo o que estou tentando entender. Por exemplo, a briga de galos, que é um exemplo de uma tentativa de conseguir uma fenomenologia dentro de uma abordagem hermenêutica – e outra vez, o que é também notável em *Do ponto de vista dos nativos*[12]. Então me vejo como pertencente à tradição fenomenológica, embora meu trabalho tenda a ser um pouco tímido em relação a uma filosofia geral da cultura.

MICHEELSEN: Poderia então alguém argumentar que você é eclético quando chegamos a seus pressupostos teóricos – por exemplo, seu uso de Ludwig

[11] GEERTZ, Clifford. *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali*, 1980, p. 103-104.

[12]GEERTZ, Clifford. *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali*, 1980, p. 103-104; GEERTZ, *Local Knowledge: Further Essays on Interpretive Anthropology*, 1983, p. 55-70; GEERTZ, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* , 1995, p. 114.

Wittgenstein, Susanne Langer, Gilbert Ryle, Talcott Parsons, Paul Ricouer, Alfred Schutz, Max Weber e outros?

GEERTZ: Bem, é eclético no sentido de que são pessoas diferentes, porém todas elas têm um foco similar, isto é, símbolos, significado e a filosofia da mente. Parsons me introduziu ao trabalho de Weber, então tenho em algum grau uma visão parsoniana de Weber. A interpretação de Weber e, portanto, a discussão sobre Weber é certamente se ele acreditava realmente em uma ciência social com uma abordagem científica ou interpretativa da cultura. Eu acho que se pode lê-lo de ambas as formas – embora eu o utilize de uma perspectiva interpretativa. Sou mais interessado em sociologia da religião do que em tipos de fé e assim por diante. Langer, Wittgenstein, Schutz e Ricouer são todos interessados em *significado* de algum modo. Ryle estava interessado na filosofia da mente[13]. Então não acho que é uma lista eclética. Há muitas pessoas que não estão nela – todos os positivistas estão faltando. É certamente eclética em termos disciplinares, mas a lista tem uma consistência interna.

MICHEELSEN: Você sente que havia, dentro da antropologia, uma falta de ferramentas quando você começou a estudar cultura?

GEERTZ: Sim, alguém olhava em volta – primeiro para Langer e Ryle, mas sempre em direção ao Weber. Mais tarde em direção a Wittgenstein, Gadamer e Schutz. A antropologia é muito melhor *usuária* de conceitos que uma *desenvolvedora* de conceitos. Muitos conceitos são emprestados de outras disciplinas por que a antropologia é muito focada empiricamente, ou costumava ser.

MICHEELSEN: Em relação ao significado, você diz que:

> não se pode escrever uma "Teoria Geral da Interpretação Cultural". Ou se pode, mas parece ser de pouco proveito, por que a tarefa essencial da construção teórica aqui não é codificar regularidades

[13] RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*, 1976.

> abstratas mas tornar possível uma descrição densa, não para generalizar através de casos mas dentro deles[14].

Entretanto, não é a interpretação particular baseada em algum tipo de "teoria do significado", e se é, qual é sua teoria do significado?

GEERTZ: Não, eu não penso que uma interpretação particular tem de ser baseada em uma teoria geral do significado – o que quer que isso seja. Não sou um realista do significado. Não acho que significados estão lá para se teorizar sobre. Tenta-se olhar para o comportamento, o que as pessoas dizem e fazer sentido disso – essa é minha abordagem do significado. Mas não, não penso que preciso de uma teoria geral do significado. É por isso que eu disse que difiro um pouco dos fenomenólogos. Eles se preocupam com questões gerais do significado independentemente de qualquer caso empírico. Estou preocupado com o que alguma *coisa* significa – o que a briga de galos significa, o que um funeral significa. Tenho um quadro conceitual – você tem que ter isso – mas uma teoria do significado, a qual classifica significado e formula leis sobre o significado, não é meu estilo de trabalho. Não posso pensar de algum lugar em meu trabalho em que tive uma teoria do significado, mesmo nas discussões mais gerais tais como *Descrição Densa*[15]. Não estou nem mesmo certo do que seria uma teoria do significado. No entanto, meu trabalho é certamente baseado em diferentes concepções de, por exemplo, símbolos, referente, etc., as quais são remetidas à tradição semântica ou semiótica. É claro que tenho aprendido de Gottlob Frege, mas não faço aquele tipo de coisa. Aprendo de outros e tento usar isso.

MICHEELSEN: Em relação a isso, você afirma que sua visão da cultura é essencialmente semiótica, a qual pode ser encarada como aglomerados de signos (ou símbolos) e que o meio para esmiuçar o significado inerente em tais sistemas simbólicos é através da descrição densa. Além do mais, você afirma que:

---

[14] GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, 1993, p. 26.
[15] Idem, ibid, p. 6-10.

> Tal abordagem não é nem introspeccionista nem behaviourista; é semântica. Está relacionada com os padrões de significados coletivamente criados que o indivíduo usa para dar forma à experiência e orientar sua ação, com as concepções incorporadas nos símbolos e aglomerados de símbolos e com a força descritiva de tais concepções na vida privada e pública[16].

Por outro lado, você usa terminologia da tradição semiológica em *Significado e Ordem na Sociedade Marroquina*[17]. Você entende a antropologia interpretativa como um empreendimento semiótico?

GEERTZ: Bem, a semiótica com certeza não é uma única coisa, mas eu concordo que estou interessado no significado e nos símbolos e que, nesse sentido, se pode entender meu trabalho como semiótico, embora sem uma teoria geral do significado. Ferdinand de Saussure e o estruturalismo que seguiu seus passos não é a abordagem que uso. É claro que aprendi com Saussure – ninguém pode ignorá-lo – porém eu já disse: enquanto não estou interessado em uma ciência separada da fenomenologia, não estou interessado em uma ciência separada da semiótica. A outra tradição é Charles S. Peirce, que é, em sua abordagem fenomenológica, muito mais realista para mim. Mas estou mais na tradição de Peirce. Contudo, semiótica como uma disciplina objetivista, abstrata, científica e formal não é o caminho que sigo[18]. Assim, quando digo semiótica, quero dizê-la no sentido de uma concepção geral da função do signo e do símbolo. Não obstante, é com as tradições pragmática e fenomenológica conceitual que me sinto mais confortável. Novamente, semiótica como uma disciplina quase-formal e quase-lógica; não é para mim.

MICHEELSEN: Umberto Eco, em meu ponto de vista, tentou uma ponte entre as duas tradições, isto é, Saussure e Peirce, e ele – como você – localiza o signo dentro dos limites da cultura[19]. Você tem sido inspirado pelo trabalho dele?

---

[16]GEERTZ, Clifford. *Islam observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, 1970, p. 95-96.
[17]GEERTZ, Clifford. et al. *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*, 1979, 200-201.
[18] GEERTZ, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays on Interpretive Anthropology*, 1983, p. 120.
[19] ECO, Umberto. *A Theory of Semiotics*, 1976, p. 66.

GEERTZ: Eu li algo do trabalho de Eco. Não fui profundamente influenciado por ele – não por que eu não goste do trabalho dele. Apenas não o li muito. Ele tende, como eu, a ser um pouco ensaísta. Gosto do que ele tem a dizer sobre interpretação, mas novamente, eu tendo a ser um anti-estruturalista, o que significa que permaneci limpo de seu trabalho mais formalista.

MICHEELSEN: Se você diz que em alguma medida você faz semiótica, por que você chama isso de símbolos e não signos, ou seja, usa diferente terminologia?

GEERTZ: Bem, aquela distinção vem de Susanne Langer[20]. Eu realmente não me importo sobre os termos. Estou disposto a usar o termo signo, desde que seja entendido que um signo é conceitual e não um sinal[21]. Nesse sentido, uma nuvem escura é um sinal de chuva, mas não é um símbolo da chuva, exceto no poema de alguém[22]. Não tenho objeções ao termo signo, desde que ele seja entendido na maneira peirceana e não na maneira saussureana. Há uma diferença entre um índice, um ícone e um símbolo.

MICHEELSEN: O que significa que você se agarra à ideia de que o signo tem um referente?

GEERTZ: Sim – signo se trata de alguma coisa, o que é uma melhor formulação que "um referente". Signos no sentido peirceano tem uma *tematicidade*[23]. Logo, quando eu uso o termo símbolo em meu trabalho, ele deve ser entendido como um signo (um índice por exemplo), o qual se torna simbólico através da intepretação cultural. Cães não podem, em meu ponto de vista, reagir a símbolos. O famoso exemplo é de Langer, no qual ela conta de uma pessoa que entra em uma sala onde há um cachorro. A pessoa disse o nome do dono – por exemplo, James – e o cachorro reagiu olhando para o James. Se você faz o

[20] GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*,1993, p. 100; LANGER, Susanne. *Philosophy in a New Key*,1949, p. 60-61.
[21] LANGER, Susanne. *Philosophical Sketches* 1962, p. 54-65.
[22] GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, 1993, p. 91.
[23] LANGER, Susanne. Op.cit., p.112.

mesmo com um humano, a pessoa lhe responderia devidamente: "O que tem James?"[24] . Veja, há uma "tematicidade". Essa é a distinção que quero manter.

MICHEELSEN: Olhemos para a crítica que você tem encontrado, nesse caso as reservas sustentadas por Paul Shankman[25] em relação à antropologia interpretativa enquanto um programa por causa da sua particularidade generalista, do conceito de "análise cultural [como] intrinsicamente incompleta"[26] e do método prático de "adivinhação de significados, captura de significados e a extração de conclusões explanatórias das melhores adivinhações"[27]. Além disso, Talal Asad tem focalizado na construção de significado e poder de uma perspectiva institucional e histórica, que é um objeto que ele sente que você falha em não tratar em seu trabalho[28] . Como você responde a isso?

GEERTZ: Bem, eu não concordo com a crítica dele. Se assim o fizesse, mudaria o que estou fazendo. Shankman tem um entendimento muito superficial do que é a interpretação. Ele fala sobre Wilhelm Dilthey, mas ele não conhece realmente o que se passava naquela tradição. Quando Shankman deu a sua crítica, Dilthey não era traduzido para o inglês, e eu duvido que ele o tenha lido em alemão. Por essa razão, devo admitir que não dei muita atenção à crítica dele. Asad é uma figura mais significativa, e aqui penso que há um desacordo real. Acho que eu tenho usado um quadro histórico constituinte no meu trabalho, o qual ele diz que não. Para ser honesto, acho que ele é um reducionista-do-poder. Ele pensa que é o poder o que realmente importa e não a crença. A noção dele da definição e sua subsequente crítica simplesmente

[24] LANGER, Susanne. Op.cit., p.149.
[25] SHANKMAN, Paul. "The thick and the thin: On the interpretive theoretical program of Clifford Geertz". *Current Anthropology*. Vol. 25, 1984, p. 261-280.
[26] GEERTZ,Clliford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, 1993, p. 29.
[27] Idem, ibid, p. 20.
[28] ASAD, Talal. "Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz". *Man*. Vol. 18, 1983, p. 237-259.

ignora o que eu estava fazendo[29]. Suspeito que Asad é um marxista que não pode mais ser um reducionista-material, então em vez disso ele é um reducionista-do-poder.

MICHEELSEN: Você vê o significado, em oposição a Asad, como sendo anterior ao poder?

GEERTZ: Não. Eu apenas não penso que o poder tem qualquer existência independente fora de um contexto histórico e cultural. Além disso, eu penso que há hoje em dia uma tendência de olhar os fenômenos humanos como uma luta pelo poder. No entanto, dizer que o significado antecede o poder faria de mim um realista e idealista do significado, o que não sou. Apenas não acho que toda significância equivale a distribuição de poder.

MICHEELSEN: Embora você diga que "você não faz sistemas"[30] , você se refere à arte, à ideologia, ao senso comum e a religião como sistemas[31]. Como entender isso?

GEERTZ: Bem, penso que eu não faço sistemas, mas essa é uma questão razoável. Os termos eram apenas títulos. Eu apenas disse que há um tipo de coerência interna e que se pode olhar para eles de um modo contextual. Isso foi o mais longe que fui com análises de sistema e eu não uso mais aquele título. Todavia, essa é a influência de Parsons – quem acabou vendo a cultura como um puro sistema[32] – que pode ser vista aqui. Mas eu não vejo a cultura assim. O título é apenas uma tentativa de realizar o programa de sistemas culturais de Parsons, o qual eu ainda faria, ou seja, tentar mostrar relações sistemáticas[33].

---

[29] ASAD, Talal. "The construction of religion as an anthropological category". In: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hokins University Press, 1993, p.29.

[30] GEERTZ, Clifford. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics.* Princeton: Princeton University Press, 2000, p.X.

[31]GEERTZ, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays on Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983 ; GEERTZ, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. London: Fontana, 1993.

[32] PARSONS, Talcott. *The Structure of Social Action*. New York: Free Press; London: Collier-Macmillan, 1937, p. 762-763.

[33] PARSONS, Talcott. *The Social System.* Glencoe, IL: The Free Press, 1951.

Contudo, as relações sistemáticas devem ser encontradas naquilo que se estuda e não formulada antes da análise por meio de uma filosofia ou teoria geral. Eu não formulo teorias gerais sobre nada!

MICHEELSEN: Mas o que dizer de pontos de vista filosóficos antes de se começar a estudar a cultura?

GEERTZ: Bem, primeiramente, *antes* não é a palavra correta. É *já sempre*. Sempre se tem uma perspectiva antes de começar. No meu caso, antes da antropologia era a filosofia e a literatura. Naquele tempo, eu era interessado em ideias e sociedade ou prática – o que ainda é meu principal interesse. Antes de começar a estudar antropologia, eu tentei ver a mesma relação em termos de cultura e estrutura/prática. Depois mais tarde na tradição de Wittgenstein via ação e assim por diante. Então você está certo, sempre se começa de algum lugar. Exceto que não é que se começa com uma posição filosófica e depois isso muda quando se confronta com os fatos. Você começa com um apanhado generalizado sobre o mundo e, como um antropólogo, isso se dá dentro de um contexto profissional. Mas novamente, penso que, não obstante eu tenha desenvolvido meus entendimentos através do tempo, eles ainda são reconhecíveis naquilo com o que comecei.

MICHEELSEN: Mas aquilo que você produz quando escreve seus livros ou quando vai ao campo e analisa não tem que ter algum tipo de valor independente ou alguma relevância?

GEERTZ: Sim, coisas que estavam obscuras e confusas são claras quando você as entende. A briga de galos é um bom exemplo[34]. Quando observei a briga de galos pela primeira vez, não tinha ideia de tudo o que estava acontecendo. Se você viu uma briga de galos já as viu todas, mas os balineses eram apaixonados por elas e eu não podia compreender por quê. Logo, tentei elucidar o que estava acontecendo por que eu não entendia. Uma descrição pura apontaria para

[34] GEERTZ, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, 1993, p.412.

jogatina, mas era claramente mais que isso. O que eu queria fazer era entender ou elucidar a briga, entender como os participantes a entenderiam e, ao mesmo tempo, tentar mostrar como tal análise poderia ser feita. A análise da briga de galos é assim um modelo ou um exemplo de como elaborar esse tipo de trabalho. Você tenta fazer sentido disso, isto é, fazer o sentido que eles fazem. Tentar entender como eles atribuem sentido ao seu mundo. Desta forma, é fenomenológico e hermenêutico. É uma tentativa de entender as coisas do ponto de vista do nativo. Não obstante, nos próprios termos do observador.

MICHEELSEN: Alguém deveria, então, depois da análise, voltar aos nativos e mostrá-los alguns resultados?

GEERTZ: Em geral, não! Quanto à briga de galos, é mais difícil. Tentei fazê-lo, mas a briga de galos é baseada em uma ilusão, então eles não queriam entender. Se entendessem, não funcionaria. Às vezes as pessoas têm uma resistência natural em entender o que estão fazendo. Por outro lado, eu voltei e falei com eles sobre o que eles estavam fazendo, mas eles não estavam interessados em ciência social ou interpretações/entendimentos alternativos do que faziam. Não estavam interessados na hermenêutica da briga de galos. Eles já sabiam o que significava para eles. O que eu queria era dizer para alguém, quem não soubesse o que a briga de galos significa.

MICHEELSEN: Então é isso que você está fazendo também de uma perspectiva psicológica?

GEERTZ: Bem, há algumas dimensões psicológicas em meu trabalho, mas não faço psicologia.

MICHEELSEN: Se nos voltarmos à sua visão da perspectiva religiosa, assim você diz em *Observando o Islã.*

> Não procuramos por uma propriedade universal – "o sagrado" ou "crença no sobrenatural", por exemplo – que separa fenômenos religiosos dos não-religiosos em um contraste cartesiano, mas por um sistema de conceitos o qual pode resumir um conjunto de

> similaridades inexatas, que apesar disso são similaridades genuínas, características de um dado corpo de material. Estamos tentando articular um modo de olhar para o mundo, não descrever um objeto insólito [...] O coração desse modo de olhar o mundo, ou seja, da perspectiva religiosa, é [...] a convicção de que os valores que se sustenta são alicerçados na estrutura inerente da realidade e de que há uma conexão interna inquebrantável entre a maneira que se deve viver e a maneira que as coisas realmente são. O que os símbolos sagrados fornecem para aqueles que os veem como sagrados é a formulação de uma imagem da construção do mundo e um programa para a conduta humana que são meramente reflexos uma da outra.[35]

Isto parece excluir o antropomorfismo evidente em sua definição de religião[36]. Por que você escolhe essa perspectiva sobre o fenômeno e estudo da religião e como, nesse contexto, devemos entender os símbolos sagrados se não falarmos sobre "o sagrado"?

GEERTZ: De fazer isso é o que Asad está me acusando, isto é, oferecer uma definição essencialista de religião, a qual ele então realmente considera uma visão cristã da religião, consequentemente inútil[37]. Não é isso que estou fazendo, mas é disso que sou acusado. Sou mais orientado empiricamente, e se alguém parte do conceito de "sagrado", não penso que irá sustentá-lo empiricamente. Eu não concebo que a crença no sobrenatural é necessariamente parte da religião – o Budismo inicial não seria uma religião nesse sentido. Pode-se fazer isso, ou seja, fazer do conceito de sobrenatural uma parte da religião, mas acho que eliminará muitas coisas. Para além disso, o conceito de sobrenatural é uma ideia ocidental. Mesmo sociedades ou culturas que acreditam em espíritos – como os indígenas nativos americanos – não os veem naquele sentido, como seres sobrenaturais, bem como não dividem o mundo em natural e sobrenatural. Ao menos eu estou aberto para a possibilidade de que eles não dividam. Em razão disso, não quero elaborar um conceito essencialista da religião.

---

[35]GEERTZ, Clifford. *Islam observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press, 1970, p. 96-97.
[36] GEERTZ, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, 1993, p.90.
[37]ASAD, Talal. "The construction of religion as an anthropological category". In: *Genealogies of Religion*, 1993.

MICHEELSEN: Armin Geertz sugere o conceito de "transempírico" na definição dele[38].

GEERTZ: Sim, eu gosto do trabalho de Armin Geertz, mas mesmo isso parece assumir que as pessoas estão distinguindo entre o empírico e o trans-empírico. Penso – em alguma medida – que a visão dicotômica, isto é, sagrado/profano, sobrenatural/natural ou trans-empírico/empírico, é uma noção ocidental, a qual não é necessariamente verdade em todos os casos. Não estou em campanha sobre isso; apenas sou cético sobre. Em muitos casos, a pessoa religiosa entenderia as crenças religiosas dela ou dele como sendo naturais – desde que, é claro, a pessoa tenha uma noção de natural e sobrenatural. Em relação a isso, tenho tido meus problemas com Melford Spiro[39].

MICHEELSEN: Isso é por que você que estar mais próximo dos dados quanto possível?

GEERTZ: Eu não diria que estou mais próximo dos dados que Armin Geertz, quem é um pesquisador extraordinário. Só quero estar aberto e responsivo a eles – antes ir para onde eles levam do que para onde eu quero ir. Não quero colocar ideias nas cabeças das pessoas se elas não estão lá, tais como distinguir entre o natural e o sobrenatural, a não ser que isso venha do que eles estão fazendo.

MICHEELSEN: Percebo que não podemos ficar longe da discussão do que é a ciência. Armin Geertz tenta formular no trabalho dele um ponto de vista científico para estudar religião, se quisermos chamá-lo ciência[40].

GEERTZ: Sim, eu tendo a não fazer isso. O modelo para a ciência é essencialmente tomado das ciências naturais, o qual remete a Edward Tylor. E isso tende a fazer com que as pessoas procurem por leis e regularidades

[38] GEERTZ, Armim. "Definitions as analytical strategy in the study of religion". *Historical Reflections*. Vol 25, 1999, p. 471.
[39] SPIRO, Melford. "Religion: Problems of definition and explanation". In: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Micheel Banton (ed.). London: Lavistock, 1968, p.91.
[40]GEERTZ, Armim. Op.cit., p. 446-447.

abstratas – o que remete ao *Wissenchaft* – o qual não se aplica em *Geisteswissenschaft*. Não faço aquela distinção que acentua ambas. Penso que as tentativas de cientificizar a ciência social, do behaviourismo nos anos 20 à biologia social hoje, são destrutivas do que eu quero fazer nas ciências sociais, que é ajudar as pessoas a entenderem umas às outras[41]. Não me importo se você chama isso de ciência ou ciência social, desde que não se entenda ciência de um modo positivista.

MICHEELSEN: Mas há teorias da interpretação e consequentemente limites ou fronteiras para a interpretação enquanto uma perspectiva.

GEERTZ: Sim, não estou dizendo que não se deve pensar. Eu apenas não penso que o modelo da ciência natural deve ser aplicado acriticamente nas ciências sociais. Não sou contra a razão ou mesmo a ciência com "c" minúsculo.

MICHEELSEN: Com a erradicação da linguagem privada via Wittgenstein, o foco na evolução da mente humana como paralela à evolução da cultura e a noção de sistemas culturais como guias para a percepção humana, qual é a sua opinião sobre a ciência cognitiva em geral e a "segunda revolução cognitiva", isto é, Mark Turner, George Lakoff, Jerome Bruner e Umberto Eco em particular?[42]

GEERTZ: Bruner afirma não ser mais um cognitivista. Outra vez, o que aconteceu com as ciências cognitivas, após a revolução cognitiva, foi que elas se tornaram assunto para os modelos das ciências naturais, isto é, I.A. (Inteligência Artificial) e chomskianismo, os quais se tornaram o que eu chamaria de um tipo de super-ciência. Penso que a "segunda revolução cognitiva", se é que há uma – embora acho a ideia interessante – é o que Bruner chamaria psicologia cultural,

---

[41] "Olhando para isto desta forma, o objetivo da antropologia é a expansão do universo do discurso humano" (GEERTZ, 1993, p. 14).

[42] GEERTZ, Clifford. *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Changes in Two Indonesian Towns*. Chicago: University of Chicago Press, 1963, p. 67; GEERTZ, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. London: Fontana, 1993, p. 12. Ver Bruner (1983; 1993), Eco (2000), Turner (1987; 1998), Lakkof e Johnson (1981) e Lakkof e Turner (1989).

como Turner e Lakoff. Acho que eles estão indo na direção correta, por que eles estão opostos a tradição cognitiva altamente formalizada que veio de Noam Chomsky. O trabalho de Turner e Lakoff é interessante, mas parece um tanto redundante. Em meu próprio trabalho, falo sobre a evolução do *cérebro* e o crescimento da *cultura*, não da evolução da cultura[43]. Não acredito na evolução cultural – a cultura muda e cresce ou, talvez através de algum padrão, ela avança. Acredito que a cultura está envolvida na evolução do cérebro. Entretanto, a cultura não evolve no sentido darviniano.

MICHEELSEN: Finalmente, eu gostaria de perguntá-lo qual é o desenvolvimento potencial da antropologia interpretativa no novo milênio, especialmente em relação ao paradigma pós-moderno?

GEERTZ: Penso que o pós-modernismo está datado. Não é irrelevante, teve uma tremenda importância crítica. No entanto, enquanto um padrão para um futuro desenvolvimento eu acho que é uma rua sem saída. Acho que deveríamos ouvir e aprender deles e depois avançar. Com sua crítica eles ajudaram a esclarecer alguns de nossos conceitos fundamentais, tais como cultura ou interpretação, mas eles não continuarão como um programa em si mesmos. E aquilo, o esclarecimento e a crítica, mudou a direção da antropologia. Consequentemente, minha forma de antropologia interpretativa prosseguirá muito condicionada por isso. Não mais teremos uma noção ingênua do que seja a interpretação; nós agora estamos atentos ao problema do realismo do significado, e assim por diante. Tudo isto é terrivelmente importante. Pessoalmente, eles me influenciaram e, em certo grau, eu ainda sou parte disto. Quanto à antropologia cultural, a meu ver ela prosseguirá em razoável continuidade com seu passado.

MICHEELSEN: Mas você pensa que a antropologia interpretativa deve com o tempo se tornar mais sistemática?

[43] GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures,* 1993, p. 55.

GEERTZ: Penso que as disciplinas tendem a mover-se em um ritmo que as tornam mais sistemáticas até que se transformem em uma camisa-de-forças, e então as pessoas se deslocam em outras direções e rompem com elas. Não acho que um simples movimento linear em direção à sistematização está disponível para a antropologia interpretativa, embora eu pense que algumas partes dela se tornarão mais sistemáticas e subsistirão. É quase um movimento dialético entre sistematização e renovação. Mas novamente, não posso prever o futuro!

## Comentários finais

Como vimos, é opinião de Geertz que é possível encontrar relações sistemáticas naquilo que se estuda, não formuladas antes da análise por meio de uma filosofia ou teoria geral – e por isso deve-se ter cuidado ao formular qualquer teoria. Em outras palavras, a opinião dele é que em parte a teoria pode por si mesma gerar seus próprios sistemas imaginários. Mas o que nós que estudamos religião fazemos quando em alguma medida elaboramos sistemas, isto é, quando identificamos relações sistemáticas naquilo que estamos estudando, em cooperação com a teoria? Podemos, como Geertz, sobreviver apenas com um quadro conceitual como colete salva-vidas, ou precisamos de algo mais? Eu concordo inteiramente com Geertz que "antropólogos não estudam vilas (tribos, cidades, vizinhanças...); eles estudam *em* vilas"[44]. Contudo, não deveríamos ter algo mais que uma fenomenologia pragmaticamente *aplicada* e um método hermenêutico – um método, que esteja claro, sem nenhuma teoria (ou filosofia) geral do significado, fenomenologia ou cultura – antes de mergulharmos no mar da cultura humana?

O "entendimento de entendimentos", o qual Geertz chama hermenêutica cultural, é possível por causa de seu quadro conceitual – composto de conceitos individuais os quais todos têm sua própria história disciplinar para contar – e a aceitação da observação participante no empreendimento da interpretação

[44] GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures,* 1993, p. 22.

através do método da "descrição densa" em si mesmo[45]. Consequentemente, a questão é se deveríamos negar a autonomia disciplinar que Geertz aplica ou se devemos reconhecer sua utilidade e a possível necessidade de uma teoria interpretativa explicativa, para que saibamos como nós e pessoas como nós experienciam esses entendimentos. Haverá, no final das contas, relações sistemáticas no "modo que pensamos agora" e no que diz respeito a esses pressupostos gerais os quais devem ser identificados[46].

Se os significados não estão lá para serem estudados, seguramente os símbolos estão. Portanto, devemos nos concentrar neles e em suas relações a fim de elucidar o conceito de interpretação e o método de Geertz, isto é, a relação entre nossa moldura conceitual, a vida na "vila", o observador e os inevitáveis pressupostos *a priori* que estão presentes.

O ponto de partida é assim a definição de Geertz do símbolo. Como vimos, Geertz entende símbolos na tradição de Langer e Peirce (e, como já mencionado, Peirce entendia o símbolo com uma subclasse do signo). Com a ajuda de uma fenomenologia aplicada e de um método hermenêutico aplicado, Geertz tem uma perspectiva que pode clarificar os mecanismos fundamentais da criação e comunicação de significado dentro de uma cultura[47]. O símbolo é então uma entidade relacional na qual o significado, entendido como um fenômeno público, é fixado. É fixado no sentido de que o símbolo é composto de três elementos: o representamen (o lado tangível do símbolo), o objeto (ao qual o símbolo refere) e o interpretante (que é a relação entre o representamen e o objeto)[48]. Isso quer dizer que o significado não está "armazenado" nos símbolos ou fora de nossas culturas, como um fenômeno flutuante[49]. Nessa perspectiva, significados são uma questão de relação entre seres humanos, seu

[45] GEERTZ, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays on Interpretive Anthropology* ,1983, p. 5.
[46] Idem, ibid, p. 147.
[47] GEERTZ, Clifford. "Person, Time, and Conduct em Bali: An Essay in Cultural Analysis". *Cultural Report*, 1966, p. 67; GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures,* 1993, p. 98; GEERTZ, Clifford. *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist,* 1995, p. 114.
[48] PEIRCE, Charles Sanders. *Philosophical Writings of Peirce*. Justus Buchler (ed.). New York: Dover, 1955, p. 98.
[49] GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures,* 1993, p. 127.

ambiente natural e cultural e a "tematicidade" dos símbolos. Se é desse jeito que nós humanos percebemos a nós mesmos e aos nossos arredores – ao menos alguns de nós, espero – então o significado não é apenas um problema interno (isto é, um mecanismo ou processo mental geral e/ou puramente singular), mas um processo parcialmente aberto e explicado que envolve objetos naturais e culturais e o contínuo processo da ação por meio dos símbolos, ou seja, simbolização. Consequentemente, deveria ser enfatizado que, embora o símbolo seja uma ferramenta pragmática para qualquer análise (o que em algum grau nos habilita a transmitir significados culturais específicos de um sistema para nossa explicação e elaboração acadêmica desse mesmo significado – e no processo esclarecer como isso é feito), o símbolo já é um conceito teoricamente formulado e, em razão disso, não está diretamente ligado aos dados que se deseja analisar. Assim, quando em uso, o símbolo como um conceito analítico resulta de uma perspectiva específica.

A abstração, entretanto, não para aqui, pois dentro de qualquer matriz cultural os símbolos podem ter ou receber uma relação sistemática, a qual pode novamente ser assimilada pelos habitantes daquela cultura[50]. Os sistemas, ainda entendidos como relações sistemáticas, podem ser diferenciados como arte, senso comum, religião, ideologia, etc., e logo estão em um nível analítico mais básico que o conceito de símbolo[51]. Os sistemas podem ser definidos – como Geertz fez há muitos anos atrás com a religião – como um guia de uma nova orientação para a nossa pesquisa e podem ser introduzidos novos conceitos analíticos anexados ao sistema, tais como ethos e visão de mundo[52]. Ademais, a generalização não termina aqui, pois esses sistemas podem interagir uns com os outros, tais como senso comum e religião[53]. Contudo, as interações são culturalmente específicas; elas são ainda relações gerais entre sistemas em todas

[50] GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures,* 1993, p. 83.
[51] GEERTZ, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays on Interpretive Anthropology*,1983, p. 73; GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*, 1993, p. 129.
[52] GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*, 1993, p. 87.
[53] GEERTZ, *Islam observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* ,1970, p. 95.

as culturas. Nesse sentido, ciência e senso comum também estão relacionados um ao outro. É aqui que começamos a vislumbrar o geral dentro do pensamento de Geertz, ou seja, o conceito de símbolos e suas relações sistemáticas em qualquer cultura.

Porém, nós raramente analisamos (ou interpretamos) a religião como um fenômeno *sui generis,* mas antes como um modelo de interpretação, isto é, nós interpretamos interpretações. Geertz, com seu conceito de "modelo de" e "modelo para", acentuou a função interpretativa da religião para o crente[54]. Entretanto, isso muda muitas coisas, pois temos agora de clarificar o que é que desejamos estudar. É nossa tarefa estudar *o que* a religião significa ou estudar *como* ela gera e articula significado? Minha visão é que Geertz estava preocupado com ambas as questões e que é por isso que ele combinou uma perspectiva hermenêutica a uma fenomenológica. Se é esse o caso, então o *o que* específico e o *como* geral são combinados no método de Geertz e, portanto, não se pode obter um sem o outro. A questão é: o que é o geral e de que modo está relacionado ao conceito de símbolo, cultura ou mesmo a pressupostos gerais?

A antropologia interpretativa de Geertz constitui assim uma teoria interpretativa? Isso certamente depende do que entendemos por teoria. Com seu quadro conceitual, incluindo todos os pressupostos de cada conceito (por exemplo, símbolo), seu método hermenêutico e fenomenológico pragmaticamente aplicado, o qual tem a capacidade de penetrar e explicar culturas, e sua inevitável estrutura axiomática de base; ele tem uma teoria no sentido estrito. Pode ser uma teoria aberta por causa da qualidade sem fundo das culturas e da recusa em formular quaisquer leis abstratas ou regularidades gerais[55]. No entanto, a abstração já está lá em seus conceitos e método, embora a hermenêutica seja inesgotável.

Não obstante, embora nosso mundo da vida acadêmico possa ser objeto da mesma investigação como quaisquer fenômenos culturais, ele é um mundo

[54] GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures,* 1993, p.93.
[55] Idem, ibid, p. 26.

da vida construído na base da investigação tanto de si mesmo como de nosso assunto[56]. Ele é ideológico e científico no sentido de desejar entender o mundo, comunicar aquele novo entendimento e fazer tudo isso seguindo – criticamente – um método distinto. Por "criticamente" eu entendo, por um lado, que aceitamos a história de nossos conceitos e, por outro, que nós reformulamos constante e explicitamente nossos conceitos em relação àquilo com o que estamos lidando no momento. Todavia, nossos conceitos analíticos não são entidades isoladas as quais podemos usar ecleticamente, mas sim parte de uma tradição e mesmo de uma teoria mais ampla. Quando os escolhemos, eles devem ter o mesmo ponto focal, mas eventualmente eles são selecionados em relação a sua relevância analítica. Além disso, em cada perspectiva específica, a estrutura axiomática de base e a moldura conceitual definem o que pode ser entendido como relevante para a análise em questão e como analisar o assunto. O ângulo e a análise que acompanham a perspectiva afinal têm pressupostos, como nosso senso comum. Geertz pode com razão formular isso como "já sempre", mas minha convicção é que uma teoria da interpretação esclarecida poderia explicar aqueles pressupostos.

Que consequências isso têm para o estudo da religião e para entender Geertz? Em alguma medida, nenhuma. As opiniões de Geertz podem ser encontradas facilmente no próprio trabalho dele. Contudo, sua própria elucidação de seu conceito de símbolo pode ser de alguma ajuda. Se a cultura, senso comum, arte, religião, lei, etc. são sistemas simbólicos e se nós humanos não apenas pensamos, mas também percebemos e agimos por meio de sistemas simbólicos, então o entendimento integral do símbolo tem tremenda importância para a compreensão da pesquisa de Geertz. O símbolo como um conceito chave estabelece o panorama geral e o limite para a observação, interpretação e completo conhecimento das espécies humanas. Em outras palavras, o símbolo e tudo aquilo que o constitui são, em certo nível, o que

[56] GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures,* 1993, p.230.

capacita nossas espécies a pensar, agir e refletir. Em outro nível, o símbolo é aquilo que nos produz e influencia, ou seja, sistemas culturais. Finalmente, ele é a ferramenta para investigarmos os outros e nosso próprio mundo da vida através de um ponto de vista fenomenológico e hermenêutico. Nesse sentido, o limite da interpretação é "já sempre" delineado pela definição do símbolo.

Se a definição do símbolo é, como estou sustentando, um modelo ou um ponto de vista dentre outros, então poderíamos fazer muito com uma argumentação geral e uma investigação da validade desse modelo em relação ao que estamos estudando – humanos, culturas, religiões, etc. – a fim de separar e entender o *o que* específico e o *como* geral. Sob muitos aspectos, Geertz fez isso. Seu ensaio sobre o senso comum como um sistema cultural é, em minha opinião, um bom exemplo exatamente disso[57]. Entretanto, seus esforços intencionalmente nunca produziram qualquer conclusão geral, exceto talvez uma: "Se você quer uma *boa* generalização e uma regra de ouro da antropologia, sugeriria a seguinte: qualquer sentença que começa com 'Todas as sociedades tem...' é tão banal como sem fundamento"[58]. E ele está certo. Mas é de algum interesse que se possa concluir aquilo – que se pode formular o relativo de uma maneira absoluta e vice-versa.

Não posso nem vou elaborar qualquer conclusão final a este respeito. Em vez disso, deixarei Geertz ter – ou quase ter – a última palavra:

> O que nós precisamos são modos de pensar que estejam atentos às particularidades, às individualidades, bizarrices, descontinuidades, contrastes e singularidades, atentos ao que Charles Taylor chamou "diversidade profunda"; uma pluralidade de modos de pertencer e ser, e que ainda possam retirar deles – disso – um sentido de conectividade; uma conectividade que não é nem cabal nem uniforme, nem primordial nem imutável, mas real, apesar disso[59].

[57] GEERTZ, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays on Interpretive Anthropology*,1983, p. 73.
[58] GEERTZ, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics.* 2000, p. 135.
[59] Idem, ibid, p. 224.

Minha opinião é que o método ímpar de Geertz tem a capacidade justamente de apreender o culturalmente específico de um modo geral.

**Referências**

ASAD, Talal. "Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz". *Man*. Vol. 18, 1983, p. 237-259.

_____. "The construction of religion as an anthropological category". In: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hokins University Press, 1993, p. 27-54.

BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *The Social Construction of Reality: A treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin, 1967.

BRUNER, Jerome. *In Search of Mind: Essays in Autobiography*. New York: Harper & Row, 1983.

_____. *Acts of Meaning.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

ECO, Umberto. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 1976.

_____. *Kant and the Platypus: Essays on Language and Cognition*. London: Vintage, 2000.

GEERTZ, Armim. "Definitions as analytical strategy in the study of religion". *Historical Reflections*. Vol 25, 1999, p. 445-475.

GEERTZ, Clifford. *The Religion in Java*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

_____. *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Changes in Two Indonesian Towns*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

_____. "Person, Time, and Conduct em Bali: An Essay in Cultural Analysis". *Cultural Report*. No. 14, Southeast Asia Studies. New Haven: Yale University Press, 1966.

_____. *Islam observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press, 1970. [1968]

_____. *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

_____. *Local Knowledge: Further Essays on Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.

_____. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. London: Fontana, 1993. [1973]

_____. *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

_____. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics.* Princeton: Princeton University Press, 2000.

GEERTZ, Clifford; GEERTZ, Hildred & ROSE, Lawrence. *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HANDLER, Richard. "An interview with Clifford Geertz". *Current Anthropology.* Vol. 32, 1991, p. 603-613.

KROEBER, A. L. & KLUCKHOHN, Clyde. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage Books, 1963. [1952]

LAKOFF, George & JOHNSON, Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago: Chicago University Press, 1981.

LAKOFF, George & TURNER, Mark. *More than Cool Reason: : A Field Guide do Poetic Metaphor*. Chicago: Chicago University Press, 1989.

LANGER, Susanne. *Philosophy in a New Key*. New York: New American Library, 1949. [1948]

_____. *Philosophical Sketches*. Baltimore: Johns Hopkins University Press,1962.

ORTNER, Sherry. *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*. Berkeley: University of California Press.

PARSONS, Talcott. *The Structure of Social Action*. New York: Free Press; London: Collier-Macmillan, 1937.

_____. *The Social System.* Glencoe, IL: The Free Press, 1951.

PEIRCE, Charles Sanders. *Philosophical Writings of Peirce*. Justus Buchler (ed.). New York: Dover, 1955. [1940]

RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. Harmondsworth: Penguin, 1976. [1949]

SHANKMAN, Paul. "The thick and the thin: On the interpretive theoretical program of Clifford Geertz". *Current Anthropology*. Vol. 25, 1984, p. 261-280.

SPIRO, Melford. "Religion: Problems of definition and explanation". In: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Micheel Banton (ed.). London: Lavistock, 1968, p. 85-126. [1966]

TURNER, Mark. *Death is the Mother of Beauty: Mind, Metaphor, Criticism.* Chicago: Chicago University Press, 1987.

_____. *The Literary Mind: The Origins of Thoughts and Language*. Oxford: Oxford University Press, 1998.