

RELATIVIZANDO O RELATIVISMO

Otávio Velho

I

As disciplinas que compõem o terreno das chamadas *humanidades*, afora as questões determinadas por sua própria dinâmica interna, costumam ser impelidas a lidar, direta ou indiretamente, com as grandes questões de sua época e de sua sociedade¹. Isso, porém, evidentemente não se dá de maneira uniforme e o próprio comprometimento com determinadas questões afeta seu relacionamento com outras.

No caso da Antropologia no Brasil, parece óbvio que o *relativismo*, ao mesmo tempo que resultado de uma trajetória de investigações e premissa de outras tantas, tem a ver com o papel público da Antropologia para além dos muros da academia. O relativismo e seus desdobramentos (sobretudo a valorização da diversidade), se não explicam totalmente o sucesso de público da Antropologia, ajudam a entendê-lo.

Isso não toma, na pena e na boca dos antropólogos, uma forma ideológica. Aparece mais como um esclarecimento do senso comum, subproduto da geração de conhecimentos. O próprio estilo por assim dizer "desinteressado" com que se dão as intervenções públicas só faz aumentar o seu prestígio, sancionadas que são por uma legitimidade acadêmica e pelo relativo mistério em torno de atividades outras que, essas sim, respaldariam essas intervenções; que no entanto vão de fato ocupando cada vez mais os espaços e os tempos efetivamente disponíveis aos antropólogos. É aos "efeitos sociais" desse fenômeno que se volta aqui o meu interesse, o relativismo deixando de ser uma questão acadêmica na medida em que a recepção de seu significado passa a ser feita por aqueles que classicamente seriam os "atores sociais"²

O próprio sucesso dessas intervenções põe em dúvida as "resistências" que o senso comum oporia a suas formulações. A ponto de poder-

Este texto foi originalmente apresentado na mesa-redonda sobre "Impasses Teóricos" no seminário *As Ciências Sociais no Brasil*, organizado pelo Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) em novembro de 1990.

(1) Ver, a propósito, Velho (a sair), onde se argumenta, apoiado em outros autores, que para o conjunto das ciências sociais no Brasil o *nation-building* como instância de *autocompreensão* tem sido — pelo menos até hoje — a questão central.

(2) Para uma outra abordagem do relativismo ver Soares (1990).

mos ser levados a "relativizar" o seu lugar de crítica. É evidente que as resistências existem, mas as adesões, até entusiásticas, também. Um exercício interessante seria exatamente verificar como se distribui no âmbito da chamada "opinião pública" esse *continuum*.

A *rationale* justificadora desse papel público da Antropologia (provavelmente imbricada à própria produção de conhecimentos) vai na direção da existência de como que um "excesso" de valores e de convicções na nossa sociedade que conduz ao etnocentrismo, à intolerância e à não aceitação da diferença. Gostaria de argumentar no presente texto que na verdade esse discurso (que tem no relativismo sua pedra de toque) faz parte em última instância do metadiscurso niilista moderno, ao qual, por seu intermédio, se integram *malgré eux* os antropólogos. E que na medida em que isso se faz, a Antropologia, apesar de sua visibilidade pública, corre o risco de deixar de lado as questões centrais (ou mesmo "problemas") de nossa época e de nossa sociedade. Produzindo um discurso que na verdade constitui uma "ação de retaguarda", mas que se pretende central, acaba por tornar-se (auto)mistificador. Ou, como parece sugerido pelo laboratório privilegiado das aulas de graduação, um arrombador de portas abertas.

II

Por que o atual discurso dominante na Antropologia de um ponto de vista crítico constituiria uma "ação de retaguarda"? Porque na verdade muitos indícios apontam para o fato de que a questão central de nossa época não é um "excesso" de valores e convicções, mas como que uma falta. Como isso se reflete nas humanidades? Por via da teologia, por exemplo, é colocado em poucas palavras quando de uma releitura de Lutero em contextos do "terceiro mundo" se diz:

No Sul da Índia temos muitos grupos eclesiais com nomes tais como: "Jesus ama", "Jesus salva", "Jesus basta", "Jesus chama" etc. Hoje, a figura de Deus como juiz sentado no trono executando a justiça de uma forma ou outra passou ao esquecimento. Temos que dedicar mais tempo para discernir como e por que essa mudança aconteceu [...] É possível encontrar hoje pessoas à procura de um Deus gracioso? A pergunta: "Como posso encontrar um Deus gracioso?" converteu-se na pergunta: "Como posso encontrar uma vida com sentido?". A primeira traz uma marca jurídica e tem um significado exclusivo no vocabulário religioso, enquanto a segunda tem um aspecto geral e inclusivo, tangenciando a esfera filosófica. (Jesudoss, 1990, p. 73)

E em nota:

Uma das principais características dessa mudança de clima é a perda da dimensão escatológica na vida humana. Na Idade Média os homens viviam numa consciência intensa de Deus como Senhor e Juiz. A morte já não é o encontro com Deus, o Juiz, o romper através da cortina para dentro da presença da realidade (Jesudoss, 1990, p. 79)

Note-se que não se trata de um intelectual existencialista francês quem fala, mas do diretor de um seminário teológico e instituto de pesquisas em Madras. Na filosofia, aliás (que os cientistas sociais têm dificuldade em admitir que também "reflita" a realidade social), a questão é tão óbvia, a partir sobretudo do "desespero humano" em Kierkegaard e de Nietzsche, inspirador até de uma teologia da morte de Deus (Altizer e Hamilton, 1968), que talvez não valha a pena no momento ir além desse lembrete.

É na psicanálise, possivelmente, que se dá a partir dos anos 60, através da chamada "psicologia do *self*", um movimento que talvez possa sensibilizar mais os cientistas sociais. Isso porque por via da clínica a psicanálise possui uma espécie de "campo" no sentido dos antropólogos; uma janela aberta para a realidade social, que se por um lado pode ser considerada demasiado estreita, por outro permite condições de controle superiores às da própria Antropologia. E foi justamente a constatação empírica acumulada na clínica de que os clientes que procuram hoje tratamento não apresentam os sintomas (histeria, sobretudo) descritos por Freud e de que o medo à punição tende a substituir o sentimento de culpa, que fez pensar numa mudança da problemática central da nossa época em direção semelhante à que em outros campos já levava a se falar em "reabilitação da natureza humana" e em "processo de desculpabilização" (Gauchet, 1985, pp. 243-47). E também em "sociologizar" a psicanálise, ao localizar nas estruturas familiares diferenciadas a responsabilidade mais imediata por essa mudança, o fato de não se estar diante de "amostras representativas" (tal como, aliás, normalmente ocorre também na Antropologia) não impedindo que se possa supor que os distúrbios reflitam de maneira condensada realidades mais amplas.

Heinz Kohut (Kohut, 1988 a e b) colocou o problema em termos extraordinária e reveladoramente próximos do teólogo ao sintetizar a questão como sendo a da passagem do *homem culpado* para o *homem trágico*, cuja problemática central não é a do Édipo, mas a da coesão-fragmentação do *self*, propondo com ênfase a colaboração com as ciências sociais. É igualmente revelador que apareça aí a questão da *fragmentação*, tão central na experiência artística contemporânea e nas discussões sobre a pós-modernidade. Em suas palavras, estamos diante de "um deslocamento do principal problema psicológico do homem ocidental da área

do conflito e da superestimulação dominada pela culpa para a do vazio interior, isolamento e insatisfação" (1988 a, p. 219).

Essa discussão já começa a encontrar eco no campo mais propriamente das ciências sociais por via da problemática do declínio da vida pública (Sennett, 1988) e da "cultura do narcisismo" (Lasch, 1983 e 1986). E isso inclui um grande potencial explosivo, na medida em que está em jogo não a simples constatação de uma mudança social entre outras, mas uma mudança que obriga a rever a própria concepção da condição humana e da vida social. Para exemplificar, é ainda a partir de uma reflexão sobre a experiência psicanalítica (Gabriel, 1988) que vem a sugestão de que a desintegração moral e a super-regulação social, os estados de anomia e fatalismo de Durkheim, não representam necessariamente situações opostas (1988, pp. 324-25). Na sociedade burocratizada haveria uma ausência de compromisso moral, substituído por "uma multiplicidade de regras diminutas e sumamente específicas" (1988, p. 328).

III

Todas essas (e outras) observações apontam para a idéia de uma "escassez" de valores, convicções e compromissos. O discurso do relativismo estaria batendo num homem de palha e até, na medida em que constitui uma luz forte que obscurece o entorno, compondo o quadro dominante e oferecendo-lhe um elogio.

Evidentemente, os antropólogos podem responder a essa "acusação" mostrando o quadro geral das *crenças* dos diversos grupos sociais que constituem sua matéria-prima por excelência; ou, então, apontando para as pressões massificadoras e homogeneizadoras a que o relativismo oporia resistência em nome da diversidade.

Gostaria de abordar a primeira objeção iniciando anedoticamente com um relato de um episódio "de campo". No começo da década de 70 estava fazendo pesquisa no sul do Pará, na região do Tocantins-Araguaia. Um dia, andando a cavalo por uma trilha no meio da mata, encontrei uma cabana. Na cabana encontravam-se a mulher do dono da casa e diversas crianças. Ao me aproximar e cumprimentar, indaguei da possibilidade de beber água. Convidado, apeei e entrei. Sentei num banco e rapidamente chegou a água (barrenta) e, juntamente com ela, um "queijo" local. Cerimoniosamente, não só bebi a água, mas também comi o queijo, lentamente e com grande dificuldade, sob os olhos da mulher e das crianças, todos enfileirados e em pé à minha frente. Terminada essa prova de estoicismo antropológico de que só os neófitos são capazes, agradei e me dirigi à montaria, quando então fui interpelado pela dona da casa:

— Moço, posso lhe fazer uma pergunta?

Um tanto surpreso com essa quebra do típico e tímido silêncio anterior, respondi que sim, ouvindo então:

— Isso que o senhor comeu, *isso é queijo mesmo?*

Sem necessidade de registrar minha embaraçada e diplomática resposta, gostaria de chamar a atenção para a presença de um elemento de *dúvida* sobre si mesmo que parece extremamente revelador. E que pode até provocar em nós um sorriso, na medida em que fiel ao conhecido mecanismo da graça, dá origem a um processo de identificação a partir de nossas próprias dúvidas mais poderoso e imediato que qualquer discurso humanista.

Esse efeito narrativo, por sua vez, pode sugerir a partir desse caso banal que boa parte das crenças, em sentido amplo, com que lidamos em nossa sociedade e sobretudo em nossa época não possui a solidez suposta nos manuais. Mesmo quando estamos diante de crenças que chamam a atenção pela rigidez e dogmatismo com que se apresentam, isso não deve ser confundido com uma "situação tradicional", antes representando — como no caso dos diversos fundamentalismos (nada tradicionais e em algumas de suas variantes fazendo questão de ser "científicos") — uma formação reativa tributária ela mesma, por uma via paradoxal, da impossibilidade de se manterem imunes às vicissitudes da história concreta. Estaríamos muito longe, portanto, de um embasamento numa sólida estrutura mitológica apraxeológica, questão cujas consequências não costumam ser tiradas sequer na apreciação da "totêmica" (para os antropólogos) noção de *cultura*. Parafraseando Marcel Gauchet (Gauchet, 1985), é como se estivéssemos diante de uma descontinuidade na "história das crenças" (e da cultura) difícil de ser enxergada por crentes e descrentes igualmente. Essa descontinuidade seria, em si, inevitável. Típica, mesmo — como sugere Hannah Arendt (Arendt, 1983) — da modernidade, não constituindo em si um sintoma de "crise". Todavia, introduz uma delicadeza que de fato tende a conduzir a embates que, esses sim, podem levar a resultados problemáticos. A fuga à dúvida pela via do fundamentalismo é um deles. O ceticismo, outro. O resultado mais "feliz", a "segunda ingenuidade" com que se redescobre a crença mergulhando na dúvida e na crítica e depois emergindo, ainda outro. Mas é justamente esse último que é a maior vítima dos demais, constituindo na linguagem nietzschiana o *forte* a ser protegido contra os *fracos*, unidos pelo narcisismo que transforma o mundo em espelho de si. E isso tudo compõe um panorama que está longe de um "excesso" de crenças. Pelo contrário, os embates são justamente em torno das condições de possibilidade de constituição (ou não) das crenças.

Não é por outra razão que as discussões em torno da *ética* ganham uma importância renovada, mesmo passando pelo reconhecimento da fragmentação. E não é à toa que a Antropologia não tem tido muito a dizer, mantendo-se relativamente à margem desse debate, os ricos resultados por ela acumulados sendo apropriados por representantes de outras disciplinas que lhes dão destinação própria através de uma volta por cima do seu suposto atraso "etnocêntrico", o triunfalismo antropológico não permi-

tindo perceber nessa apropriação um sinal de força, nem a relatividade já posta daquilo que se pretende relativizar.

IV

Gostaria, agora, de abordar a segunda objeção, que diz respeito ao combate aos males da massificação homogeneizadora. Faço isso retomando o final do ponto II, em que tendo como referência uma reflexão de Yannis Gabriel, mencionava a idéia do crescimento simultâneo da ausência de compromisso moral e da multiplicação das regras específicas, por sua vez associada à substituição da culpa pelo medo à punição.

Essas observações têm parentesco com as críticas que Sennett e Lasch fazem aos teóricos da sociedade de massas. No caso de Sennett sobretudo a David Riesman, que não teria percebido o desinvestimento que estaria ocorrendo nas relações sociais mais amplas.

A implicação disso tudo parece ser que não se pode considerar que a massificação e a homogeneização simplesmente "substituam" a diversidade dos padrões culturais. Trata-se de algo de outra natureza, diante do qual a atitude predominante das pessoas seria o conformismo, e não a adesão, com profundas consequências sociológicas e psicológicas. Mais do que nunca a questão seria a de um vazio. E a defesa relativista da diversidade, embora tenha tido um papel entre nós no nosso processo de auto-reconhecimento nacional (Velho, a sair), na medida em que coloca (ou estimula a colocar) indefinidamente entre parênteses a questão da verdade, não responde a isso, antes parecendo identificar-se com a conhecida tirada humorística de W.C. Fields quando disse: "Não tenho preconceitos. Detesto a todos igualmente".

A questão toma, ainda, outra coloração quando a defesa da diversidade se reduz ao estreito círculo dos "estilos de vida", quer pela supervalorização das pequenas diferenças que obscurece as grandes opções culturais, quer pela apropriação e esfriamento dos "temas quentes" ao se lhes focalizar por uma ótica essa sim homogeneizadora e domesticadora em que se nominando se explica e neutraliza o insólito, tornando-o assimilável. Na verdade os estilos de vida — já distantes da inspiração estética — são exaltados pela própria "cultura de massas", que chega a assumir entre nós, nesse âmbito e de forma não-antagônica com a Antropologia, um papel pedagógico, modernizante e democratizante. Assim como no campo da psicanálise, a censura talvez não seja mais o problema central. O seu enfrentamento como tal podendo adquirir um caráter diversionista. A questão é outra e a propósito vale a pena citar Lasch:

Aqui, mais uma vez, encontramos uma explicação da moderna "crise de identidade" que confunde identidade com papéis sociais e con-

clui, de modo bastante complacente, que "os sentimentos persistentes de descontentamento" são o preço pago pelas pessoas por sua liberdade [...] Não obstante, os mesmos analistas que celebram a "modernização" como uma fartura crescente de opções pessoais roubam a escolha de seu significado ao negar que o seu exercício leve a qualquer consequência importante. Reduzem a escolha a uma questão de estilo e gosto, como o denota a sua preocupação com os "estilos de vida". A sua concepção gentil e inócua de pluralismo considera que todas as preferências, todos os "estilos de vida", todas as "culturas de gostos" [...] são igualmente válidas. Fazendo mau uso do preceito da antropologia cultural segundo o qual toda cultura deve ser julgada em seus próprios termos, eles insistem em que ninguém tem o direito de "impor" as suas próprias preferências ou julgamentos morais a qualquer outro.

E conclui:

Tais pressupostos impedem obviamente qualquer debate geral sobre valores. (Lasch, 1986, pp. 27-28)

☆☆☆

Por fim, coloca-se a questão mais geral do *estatuto* da diversidade. Sergio Paulo Rouanet chamou a atenção recentemente (*Jornal do Brasil*, 12/8/90) para a tendência a ontologizar e hipostasiar a diferença. Embora o mesmo se possa aplicar ao elogio da unidade que igualmente ignore a antinomia unidade-diversidade³, certamente não me parece ser esse o problema maior nesse momento, e sim o de a crítica à massificação homogeneizadora transformar-se no elogio anacrônico do particularismo generalizado, que nas atuais condições na melhor das hipóteses será inócua, o mais das vezes terá efeitos mistificadores, mas na pior das hipóteses potencializará os efeitos dos diversos fundamentalismos ao estimular a criação de um universo de mônadas entre as quais não se estabelecem regras de convivência e transformação; o que fecha o círculo da questão do relativismo e da diversidade com um tom de dramaticidade e atualidade inegáveis.

(3) Agradeço a Luiz Eduardo Soares por esclarecedoras conversas sobre esse ponto.

V

O relativismo e o elogio da diversidade hoje costumam vir também acompanhados de uma valorização do cotidiano. Esse movimento parece

em parte constituir uma reação a tendências anteriores e/ou ainda prevalentes em outras disciplinas, que fixavam-se nos "grandes temas", nas grandes e profundas transformações sociais mais ou menos imediatamente refletidas na política, entre nós muito identificadas (embora não necessariamente) com o tempo do prestígio acadêmico do marxismo.

Evidentemente esse movimento (não só na Antropologia) constituiu-se num ganho importante em termos do alargamento do campo de estudo e no reconhecimento do "homem comum" e dos momentos comuns, afinal responsáveis por boa parte do campo do humano. Isso, porém, não deve nos afastar da tentativa de perceber que tipo de vontade rege esse movimento, até que ponto ele não é produto de tendências que o transformam em mais um elemento de uma estrutura diante da qual podemos estar sendo acríticos, se não inconscientes. O humano, então, deslizando de modo imperceptível para o demasiadamente humano, o resgate do cotidiano transformando-se no elogio da banalidade a marcar inclusive, num segundo momento, a leitura de outros domínios, à medida que se torna um modelo generalizado de normatização.

Hannah Arendt (Arendt, 1983) é uma boa referência para essa questão quando ela aponta para a tendência moderna a privilegiar o labor e o trabalho em detrimento da ação. E embora esses dois primeiros sejam absolutamente indispensáveis e ocupem boa parte do tempo e das energias humanas, dizendo respeito às necessidades biológicas, às utilidades e à fabricação, "[...] a vida sem discurso e sem ação — único modo de vida em que há sincera renúncia de toda vaidade e aparência na acepção bíblica da palavra — está literalmente morta para o mundo [...]" (1983, p. 189). Nesse sentido, o que distingue a era moderna "é a alienação em relação ao mundo e não, como pensava Marx, a alienação em relação ao ego" (1983, p. 266). Na filosofia, a partir de Descartes, a tendência é a uma preocupação exclusiva com o ego, numa "coincidência, quase demasiado precisa, da alienação do homem moderno com o subjetivismo da filosofia moderna" (1983, p. 285). Com o tempo, o próprio princípio da utilidade do *homo faber* (trabalho) — em cujo âmbito operava Marx — tende a ser suplantado pelo princípio do processo, que não pressupõe mais um mundo de objetos de uso, tendo o hedonismo e a vida (no sentido da sobrevivência) como o bem mais alto.

O prestígio intelectual de noções como processo, reprodução, a busca dos interesses e sua maximização e/ou cálculo, que tendem a se tornar jargão, talvez indiquem que estamos mergulhados fundo em tudo isso. Mas como diz ela em relação às modernas teorias do behaviorismo, o problema:

[...] não é que estejam erradas, mas sim que podem vir a tornar-se verdadeiras, que realmente constituem as melhores conceituações possíveis de certas tendências óbvias da sociedade moderna. É perfeitamente concebível que a era moderna — que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana —

venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu. (1983, pp. 335-36)

Do ponto de vista de uma ciência social, é evidente que essas tendências da sociedade moderna não podem ser ignoradas. O problema é quando passamos sem tensão a identificá-las *in totum* com a nossa concepção da vida social, a ciência tendendo ela mesma a se reduzir — mesmo de forma conscientemente elaborada e justificada — a um comentário sobre o já dado, simplesmente sintomático e espelhante do domínio do signo sobre o símbolo a que fomos levados até por nossa moderna busca de transparência e de redução da cultura a uma dimensão pragmática. Sem falar dos efeitos que isso tenha quando lidamos com outras sociedades, na observação de nossa própria sociedade, ao obscurecer outras possibilidades, ao naturalizar as dominantes, torna-se ideológica, como que enfiando mais fundo e retorcendo o punhal que antecipa a "jaula de ferro". E sem levar em conta o estranhamento dessa dominação, que é igualmente constitutiva da dinâmica social.

A nossa experiência parece de tal forma colada àquilo que Hannah Arendt descreve, que temos até dificuldade em visualizar o que ela entende por "ação". As suas próprias reflexões sobre as experiências grega e romana são elucidativas; bem como as aproximações que se possa fazer com o crescente debate em torno da comunicação e da dialogia que celebrizou a obra de Habermas, mas que não se resume a ela. Ou, ainda, aproximações com a crítica do "declínio do homem público" e à exaltação da aparência e do "sobrevivencialismo" refletida — segundo os comentários de Gouldner (1971) e de Lasch a Goffman — na própria sociologia. Todavia, talvez o efeito retórico maior fique por conta das considerações que faz a partir dos aforismos de René Char sobre a experiência da Resistência. René Char fala de um "tesouro", que inevitavelmente será perdido após esses "anos essenciais". E Hannah Arendt se pergunta:

Que tesouro era esse? Conforme eles mesmos o entenderam, parece ter consistido como que de duas partes interconectadas: tinham descoberto que aquele que "aderira à Resistência, encontrara a si mesmo", deixara de estar "à procura (de si mesmo) desgovernadamente e com manifesta insatisfação", não mais se suspeitara de "hipocrisia" e de ser "um ator [ênfase OV] da vida resmungão e desconfiado", podendo permitir-se "desnudar-se". Nessa nudez, despido de todas as máscaras, tanto daquelas que a sociedade designa a seus membros como das que o indivíduo urde para si mesmo em suas reações psicológicas contra a sociedade, eles haviam sido, pela primeira vez em suas vidas, visitados por uma visão de liberdade; não, certamente, por terem reagido à tirania e a coisas piores — o que foi verdade para todo soldado dos Exércitos Aliados —, mas por se haverem tor-

REFERÊNCIAS

Altizer, Thomas J.J. e Hamilton, William (1968). *Radical Theology and the Death of God*. Penguin Books.

Arendt, Hannah (1972). *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo, Perspectiva.

— (1983). *A Condição Humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

Gabriel, Yannis (1988). *Freud e a Sociedade*. Rio de Janeiro, Imago.

Gadamer, Hans-Georg (1984). *Truth and Method*. Nova York, The Crossroad Publishing.

Gauchet, Marcel (1985). *Le Désenchantement du Monde*. Paris, Gallimard.

Gouldner, Alvin W. (1971). *The Coming Crisis of Western Sociology*. Equinox Books.

Jesudoss, Devasahayam W. (1990). "Justificação pela Fé e Missão num Contexto Multi-religioso e Multicultural". *Estudos Teológicos*, Ano 30, nº esp.

Kohut, Heinz (1988a). *A Restauração do Self*. Rio de Janeiro, Imago.

— (1988b). *Psicologia do Self e a Cultura Humana*. Porto Alegre, Artes Médicas Sul.

Lasch, Christopher (1983). *A Cultura do Narcisismo*. Rio de Janeiro, Imago.

— (1986). *O Mínimo*. São Paulo, Brasiliense.

Macdowell, João A. (1990). "Ética Política: Urgência e Limites". *Síntese*, vol. XVII, nº 48, jan-mar.

Neitz, Mary Jo e Spickard, James V. (1990). "Steps toward a Sociology of Religious Experience: the theories of Mihaly Csikszentmihalyi and Alfred Schutz". *Sociological Analysis*, vol. 51, nº 1.

Rouanet, Sergio Paulo (1990). "O Terceiro Mundo Visto por Pantaleão". Caderno de Idéias, *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 12/8.

nado "contestadores", por haverem assumido sobre seus próprios ombros a iniciativa e assim, sem sabê-lo ou mesmo percebê-lo, começado a criar entre si um espaço público onde a liberdade poderia aparecer. "A cada refeição que fazemos juntos, a liberdade é convidada a sentar-se. A cadeira permanece vazia, mas o lugar está posto". (1972, pp. 29-30)

Nietzsche já dissera que a sociologia só conhece a forma de vida reativa. É o que Hannah Arendt parece estar nos relembando.

Tudo isso não deixa de ser a redescoberta do óbvio. Como de que os momentos excepcionais são... excepcionais. Ou de que nem só de pão vive o homem. O fantasma de que o excepcional (ou o transcendente) é uma construção que possui propriedades de ocultamento parece criado para se transformar, ele mesmo, num ocultamento. Pois o que parece estar em jogo é de fato uma operação de ocultamento, que paradoxalmente invade a ciência por excelência dos rituais, da *communitas*, da efervescência em nome de uma desnaturalização.

Um artigo recente (Neitz e Spickard, 1990⁴) denuncia justamente, tomando a religião como referência, a dificuldade em lidar com experiências não-conceituais, como talvez seja a do "tesouro". Assunto, aliás, já tratado em outro contexto por Hans-Georg Gadamer (1984) a partir do jogo-brincadeira (*spiel*), o movimento de ir-e-vir sem um objetivo que o interrompa e cujo sujeito não é a subjetividade individual, mas o próprio jogo. Até a superação da perspectiva da subjetividade talvez esteja em pauta como maneira de escapar da armadilha "romântica" (e sua denúncia) de identificar o excepcional com o *sujeito* excepcional, em favor do reconhecimento do homem como morada do ser.

☆☆☆

O ponto para o qual queremos chamar a atenção é que a revalorização do não-cotidiano pode ser estratégica numa tentativa de transformação do niilismo e do narcisismo antropológicos, já que parece ter a ver com a busca de sentido com que iniciamos este texto. A proposta poderia ser por uma *antropologia da transcendência*. Não apenas (embora também) retomando grandes temas — agora tratados não mais como "coisas em si" — e sim no sentido amplo da redescoberta generalizada dos *loci* dos símbolos e de sua eficácia, mas no sentido mais forte em que se contrapõem à redução ao signo (Velho, 1987). O duplo sentido retiraria, então, o próprio cotidiano de sua banalidade, permitindo que os mesmos temas sejam revisitados e revertendo a maré do modelo de banalização generalizada. Não se trata simplesmente de um "retorno", mas de algo que está inscrito e é característico do campo de possibilidades de nossa época, on-

Sennet, Richard (1988). *O Declínio do Homem Público*. São Paulo, Companhia das Letras.

Soares, Luiz Eduardo (1990). "Luz Baixa sob Neblina". *Dados*, vol. 33, Nº 1.

Velho, Otávio (1987). "O Cativo da Besta-Fera". *Religião e Sociedade*, vol. 14, Nº 1.

— (a sair). "De Novo, os Valores?", in volume coletivo organizado por Roque Laraia e Mariza Corrêa.

Weber, Max (1974). "A Ciência como Vocação". *Ensaios de Sociologia*, Rio de Janeiro, Zahar.

(4) Agradeço a Howard Becker e Gilberto Velho a indicação desse texto.

de se coloca por excelência a questão do sentido e a do estranhamento do mundo e de nosso ser ordinário (Gauchet, 1985, p. 47). Nisso, a questão das "experiências não-conceptuais" pode ter um lugar. Sobretudo se incluirmos entre elas as *experiências fundantes*, tributárias por excelência do símbolo e da linguagem narrativa (MacDowell, 1990). Abrindo-nos, inclusive, para coisas que as tradições religiosas vêm falando a nossos ouvidos moucos há muito tempo e que volta e meia redescobrimos — Lévy-Bruhl? Alfred Schütz? Victor Turner? — para perdê-las de novo, como se essa (re)descoberta fosse mais uma maneira de se revelar a nós próprios o fugaz e inominável tesouro. Mas pelo menos com isso prestaremos homenagem à busca de sentido, àqueles dias (e noites) em que algo se ilumina e se pode enxergar para sempre. E nutridos por essa lembrança, como Max Weber ao citar Isaias (1974, p. 183)⁵ reaprenderemos para além do relativismo o valor e a possibilidade da espera(nça) na vida social e em nós mesmos.

(5) "Ele gritou-me de Seir, Vigia, o que é da noite? Vigia, o que é da noite? E o Vigia disse: Vem a manhã e também a noite: se quereis perguntar, perguntai; voltai, vinde. (IS 21:11-12)

Otávio Velho é antropólogo do Museu Nacional.

Novos Estudos
CEBRAP
Nº 29, março 1991
pp. 120-130

RESUMO

O relativismo tem se constituído na pedra de toque do discurso antropológico. Neste texto o autor examina algumas implicações disso para o papel público da Antropologia. Argumenta que o discurso antropológico relativista enquadra-se em última instância no discurso niilista moderno. E que nessa medida a Antropologia corre o risco de deixar de lado as questões centrais de nossa época e de nossa sociedade, constituindo-se numa "ação de retaguarda", posto que de fato estaríamos diante não de um "excesso" de valores e convicções a ser combatido, mas como que de uma falta. Aborda algumas objeções possíveis a essa perspectiva, bem como as questões correlatas da diversidade (e seu estatuto) e da valorização do cotidiano. Conclui propondo o desenvolvimento de uma Antropologia da transcendência como uma estratégia na tentativa de transformação do niilismo e do narcisismo antropológicos.