

## Entrevista com Otávio Velho

Otávio Guilherme Velho graduou-se em Ciências Políticas e Sociais pelo Departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio, em 1964. Fez parte da primeira turma do PPGAS (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social), Museu Nacional, UFRJ, que teve início em 1968, e sua dissertação de mestrado foi a primeira a ser defendida pelo Programa. Doutorou-se em Sociologia pela University of Manchester, Inglaterra (1973), e fez o pós-doutorado pela Stanford University (1981). Atualmente é pesquisador associado, categoria Emérito, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, instituição cujo corpo docente integra desde 1972 junto ao PPGAS. Atua em várias instituições acadêmicas, como a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, da qual atualmente é vice-presidente; e a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisas em Ciências Sociais. Publicou vários livros, entre os quais *Mais realistas que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas* (Rio de Janeiro: Topbooks, 2007); *Besta-fera: recriação do mundo — ensaios críticos de antropologia* (Rio de Janeiro, Attar Editorial, 2003); e *Capitalismo autoritário e campesinato* (São Paulo: Difel, 1976).

9 de dezembro de 2008. Entrevistadores: Maria Isabel Mendes de Almeida, Tatiana Bacal, Octavio Bonet, Valter Sinder e Santuza Cambraia Naves.

Santuza Naves – Gostaria de saber por que razão você optou por uma carreira na área de ciências sociais e principalmente em antropologia.

Otávio Velho – No caso das ciências sociais em geral, talvez tenha sido uma influência forte do meu pai. Isso pode parecer paradoxal pelo fato de ele ter sido militar, mas era um militar desse tipo militar-intelectual, que era um subgrupo dos militares que havia.

Santuza Naves – Ele era tradutor de ensaios, não é mesmo?

Otávio Velho – Ele traduziu mais de cem livros. Muita coisa ele traduziu, inclusive de sociologia, como, por exemplo, Mannheim e Raymond Aron; muita coisa de psicanálise, sobretudo Erich Fromm. Eu acho que ele foi quem mais traduziu Erich Fromm no Brasil. Também era uma pessoa muito interessada em história. Então o ambiente familiar era um ambiente de interesse pelas ciências sociais, particularmente pela história. Mas na estante dele tinha Donald Pierson, muito Gilberto Freyre, então eu acho que isso foi uma influência forte. E como os nossos nomes são parecidos, até hoje por vezes recebo elogios imerecidos por “minhas” traduções, por vezes bastante precoces, digamos. E depois tem sempre aquele esforço autobiográfico para tentar estabelecer o que tem de determinado e o que é circunstancial. Eu fui aluno do Colégio Militar [do Rio de Janeiro] e, a princípio,

eu ia seguir a carreira militar. Mas o Colégio Militar teve para mim essa grande vantagem: depois de oito anos, eu não aguentava mais militar. Com isso, desisti da carreira. Nessa época, governo Juscelino, a alternativa, em geral, era engenharia, e eu tentei me preparar para engenharia, mas vi que não era o caso. E eu não me lembro exatamente como eu soube da Escola de Sociologia e Política da PUC. Eu já gostava de ciências sociais, de história, embora de uma maneira muito amadorística. Então inventei para mim mesmo e para a família que, como eu achava que não estava preparado para fazer engenharia naquele ano e para não ficar parado, eu faria o exame para a Escola de Sociologia e Política da PUC e depois, no próximo ano, veria o que ia acontecer.

Santuza Naves – Quando foi isso?

Otávio Velho – Isso foi no começo de 1961. Naquela época era realmente assustador para as famílias dizer que você ia fazer um curso de sociologia ou alguma coisa desse tipo. Mas a minha família era relativamente liberal em relação a isso. Papai nunca fez questão alguma que nós fôssemos para o Exército. Desse modo, eu acabei fazendo circunstancialmente... Eu me lembro que arrastei o Machado [Luiz Antonio Machado da Silva], que era meu amigo de Copacabana, de praia. Ele soube que eu ia fazer e resolveu fazer também. Recentemente ele declarou em público que foi para a sociologia por causa disso. Agora, deve haver essa questão familiar sim, porque, não por acaso, Gilberto [Velho] também acabou indo para as ciências sociais. Quanto à antropologia, eu também acho que foi um pouco circunstancial, porque no curso de Sociologia e Política da PUC – onde eu, inclusive, fui aluno do Prof. Candido Mendes – tive o convite do professor Manuel Diégues Junior para ser seu assistente. Eu não percebia nenhum interesse particular pela antropologia em detrimento da sociologia ou da ciência política, mas teve o convite do Diégues e eu o aceitei e comecei a dar aula como seu assistente. Com isso, passei a fazer um esforço maior na direção da antropologia, descobri e li *O índio e o mundo dos brancos*, de Roberto Cardoso de Oliveira. Além disso, eu também estava trabalhando como assistente de pesquisa no Centro Latinoamericano de Pesquisas em Ciências Sociais, que também era dirigido pelo Diégues. Um dia encontrei Roberto lá e conversei com ele, que me sugeriu ir ao Museu Nacional para conversar mais. O resultado foi que acabei indo para lá como seu auxiliar de pesquisa, na mesma época em que Wagner Neves Rocha também foi. Isso aconteceu dois anos antes de começar o PPGAS, no segundo semestre de 1966. Então eu fiquei trabalhando lá como auxiliar de pesquisa do Roberto, na época em que ele começou a montar o Programa junto com o David Maybury-Lewis, em articulações com a Fundação Ford. Foi quando conheci aquela turma e ajudei o Roberto como intérprete, porque ele não falava inglês. Então fiquei envolvido como auxiliar de pesquisa do projeto “Colonialismo interno no Brasil”. Participei de toda essa pré-história do PPGAS. Quando o Programa começou, fui aluno da primeira turma e o primeiro mestre formado pelo Programa. Talvez eu devesse voltar atrás só um instantinho para dizer que uma experiência importante que

tive, não somente eu, mas a minha turma na Escola de Sociologia e Política da PUC, foi o fato de que, nesse começo, estava iniciando o IUPERJ lá na Praça XV. Começou, salvo engano – pode ser que haja detalhes aí que eu, como estudante, não alcançava –, com uma série de pesquisas sobre a formação de profissionais em várias áreas que foram feitas para o Ministério da Educação do governo militar em um período mais aberto. O ministro da Educação, se eu não me engano, era o Muniz de Aragão, e o Candido Mendes tinha boas relações com ele. Então nós fomos contratados. O IUPERJ foi contratado para fazer uma série de pesquisas sobre essa demanda de profissionais em várias áreas. Então o Candido chamou um grupo grande dos alunos dele da PUC, que incluía a mim, o Moacir [Moacir Palmeira] e o Machado, para fazer essa pesquisa. Também havia professores nossos, por exemplo, a Ana Judith de Carvalho, eu não sei se você a conhece.

Maria Isabel Mendes de Almeida – Amiga da Marta Bebiano.

Otávio Velho – Amiga da Marta Bebiano, que também foi minha colega de turma na PUC. Depois escreveram um livro de culinária juntas.

Maria Isabel Mendes de Almeida – O *Mil e umas receitas*. Eu lembrei porque eu sou fã desse livro delas.

Otávio Velho – Exatamente. Então a gente fez essa pesquisa no embrião do IUPERJ. A única pessoa do atual IUPERJ que fazia parte desse grupo era o César Guimarães. Essa foi uma experiência de trabalho de pesquisa interessante em uma área que não tem nada a ver com o que eu depois fui fazer. Mas eu queria registrar isso aí porque tem a ver com a Escola de Sociologia e Política da PUC-Rio. Eu queria registrar também um trabalho de campo que desenvolvemos na Escola de Sociologia e Política da PUC, com um grupo que a gente formou por iniciativa própria. Nós convencemos o padre Ávila a nos dar respaldo. Ele ficou formalmente como o responsável. Éramos eu, Moacir, Machado e alguns outros colegas que não continuaram nessa linha, e fomos fazer uma pesquisa em Alagoas, em 1962, utilizando a infraestrutura da família Palmeira. Esse material infelizmente se perdeu e a gente também nunca publicou nada, mas hoje, pelo menos, teria um valor histórico. Foi uma pesquisa sobre reimplantação de nordestinos, ou seja, de gente que tinha vindo para o Sul e tinha retornado. Nós circulamos por todo o estado de Alagoas. Foi a minha primeira experiência realmente de trabalho de campo e me marcou muito.

Valter Sinder – As áreas de economia, sociologia e política eram separadas?

Otávio Velho – Não. Houve a separação enquanto estávamos lá, e eu fui um dos responsáveis, porque era o representante dos alunos no Conselho que, se não me engano, chamava-se CTA. A proposta do sistema de créditos que redundava nessa separação entre

a economia e a sociologia foi feita por nós numa época em que o sistema de créditos ainda não existia. Mas na minha formação na Escola de Sociologia e Política eu tinha muitas cadeiras de economia, inclusive com uma pessoa que depois se tornou muito querida e amiga, e depois eu até voltei para a PUC como assistente dele quando ele se tornou deca-no: Isaac Kerstenetzky.

Valter Sinder – Você se lembra da primeira turma do PPGAS?

Otávio Velho – Nós éramos treze, sendo que eu e o Wagner já estávamos lá antes de começar o Programa. Depois então entrou esse grupo: a Alice Rangel de Paiva Abreu, socióloga do IFCS; a Claudia Menezes de Oliveira, que trabalhou com índio e depois foi para o exterior... Hoje em dia eu não sei dela. Ela foi casada com o Paulo Thiago.

Maria Isabel Mendes de Almeida – Exatamente, o cineasta. Ela está no Rio.

Otávio Velho – Eles se casaram durante o nosso curso.

Santuza Naves – Por falar em cineasta, Manuel Diégues é pai do Cacá Diegues.

Otávio Velho – Claro, pai do Cacá Diegues. Voltando à lista, fez parte da turma também o Luiz Antônio Machado da Silva (a quem já me referi), a Elizabeth Mercadante, que era de fora do Rio e de quem também não tenho notícias há muito tempo... Quem deve saber de todo mundo é o Roque Laraia. Também teve a Lúcia Ramos Camara, filha do professor Mattoso Camara, que já faleceu, e a Eurípedes da Cunha Dias, que foi para a UnB.

Santuza Naves – Ela foi minha professora na UnB nos anos 1970.

Otávio Velho – Parece que ela está se aposentando agora já na compulsória. Mas tinha também a Lygia Maria Sigaud, a Maria Andreia Rios Loyola... Ela também já tinha tido relações com o Museu antes do PPGAS através da arqueologia. Ela foi assistente de pesquisa da famosa Madame Emperaire, uma arqueóloga francesa que andava lá pelo Museu.<sup>1</sup> E a Maria Madalena Diegues Quintela, filha do professor Diégues. Faz tempo que eu não tenho notícias da Madalena.

Maria Isabel Mendes de Almeida – Eu tenho. Hoje em dia ela é casada com o Marcito [Márcio Moreira Alves].

---

1 Annette Laming-Emperaire (1917-77). Bastante reconhecida como arqueóloga, principalmente por ter desenterrado o mais antigo fóssil humano do Brasil, que viria a ser conhecido mais tarde como Luzia. (N. da org.)

**Otávio Velho** – Exatamente. Ela trabalhou durante muitos anos na FINEP e na burocracia da área de Ciência e Tecnologia do governo. Não me lembro mais em que órgão exatamente; não sei se foi no CNPq. Maria Rosilene Barbosa Alvim também fez parte da primeira turma. O José Sérgio [Leite Lopes] veio em uma turma posterior. A Rosilene é da minha turma. Ela era um caso muito interessante, porque vinha de uma outra trajetória. Eu acho que naquela época ela era funcionária da Varig. Além desses, tinha a Neide Esterci, o Paulo Marcos Amorim, que acho que foi professor do IFCS, e o Wagner Neves Rocha. Essa foi a primeira turma. Já que estamos falando de PUC, é interessante dizer que temos aqui dessa instituição: a Alicinha Rangel, que hoje é Paiva Abreu, a Lygia e eu. Somos os “puqueanos” dessa turma. Depois vieram outros. A PUC teve muita presença nas primeiras turmas do Museu.

**Santuza Naves** – E quem eram os professores do Museu?

**Otávio Velho** – Era uma turma muito heterogênea, porque, na verdade, a nossa pós-graduação começou com quase nenhum apoio da universidade. Isso foi o começo da pós-graduação. O Programa do Museu foi um dos primeiros que entrou em função da nova regulamentação do famoso Sucupira [Newton Lins Buarque Sucupira], que formulou o Parecer Sucupira que, em 1968, regulamentou a pós-graduação nesses novos moldes, diferentes dos da USP, por exemplo. O nosso foi um dos primeiros. Então a universidade não tomava muito conhecimento da gente e o Museu também não. Inclusive não havia aluno nenhum pelo Museu. Com isso, nós éramos um corpo estranho lá dentro. O apoio foi basicamente da Fundação Ford e do Centro Latinoamericano de Pesquisa em Ciências Sociais, CLAPCS, que era um órgão muito importante ligado à UNESCO. Esse Centro realmente foi muito importante. Eu fui aluno, por exemplo, do renomado sociólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen. Primeiramente funcionou na Urca e depois na rua Dona Mariana, em Botafogo. Diegues foi o diretor desse Centro durante muito tempo. Foi um lugar importante para as Ciências Sociais no Rio de Janeiro. Tinha uma biblioteca excelente que teve um final extremamente melancólico. Vocês já devem ter ouvido falar disso. Foi uma causa trabalhista que um ex-funcionário ganhou e, para pagá-lo, eles simplesmente venderam como papel velho a biblioteca maravilhosa de ciências sociais. Voltando ao assunto do corpo de professores dessa pós-graduação em Antropologia Social, na verdade não era um grupo de professores do Museu Nacional ou da UFRJ. No começo o Roque Laraia participou, antes de ele ir para Brasília, o David Maybury-Lewis... Havia muita circulação de antropólogos e sociólogos americanos e brasileiros no Museu. Nós tivemos, por exemplo, a Neuma Aguiar, que depois foi para o IUPERJ, e o Roger Walker, que era o marido dela na época. Também a Francisca Isabel Schurig Vieira, depois Keller. Era um grupo bem heterogêneo e de qualidade variável também, digamos assim.

**Valter Sinder** – O que se estudava em antropologia nessa época?

Otávio Velho – Havia uns cursos obrigatórios, como o de Organização Social, que era basicamente sobre parentesco e etnologia, e o de Sociedade Camponesa. O primeiro a dar Sociedade Camponesa foi o Roberto [Cardoso de Oliveira] e mais tarde eu e Moacir [Palmeira] assumimos. A entrada da questão do campesinato – que foi uma influência que Roberto sofreu dos autores latinoamericanos – é interessante em termos da história da Antropologia no Brasil.

Valter Sinder – E qual era a temática das dissertações dessa primeira turma?

Otávio Velho – Bom, deixa eu ver, a Alice [Rangel de Paiva], se eu não me engano, fez um trabalho sobre trabalhadoras na indústria têxtil, mas eu não tenho certeza; a Claudia [Menezes de Oliveira] fez com índio; a Lygia [Sigaud] com trabalhadores rurais no Nordeste; a Madalena [Diegues] enveredou pela Antropologia da Educação e a sua dissertação é um dos poucos trabalhos nessa área.

Santuza Naves – A Eurípedes [da Cunha Dias] trabalhou com a Fraternidade Eclética Espiritualista Universal, um movimento messiânico de Brasília.

Otávio Velho – A Eurípedes é de Goiás. A Rosilene é alagoana e ela trabalhou com um tema nordestino, e eu fiz aquela dissertação sobre “Frentes de expansão e estrutura agrária”, que resultou em livro. O Paulo Marcos [Pires Amorim] trabalhou com índios-camponeses na Paraíba, e o Wagner [Neves Rocha] trabalhou com religião.

Valter Sinder – O Wagner foi para a UFF e eu fui monitor dele, então eu conheço a dissertação dele, chamada “O sábado e o tempo”, em que ele trabalhou com a Igreja Adventista do Sétimo Dia.

Otávio Velho – O Wagner é uma grande figura. Ele trabalhou muito tempo na UFF como professor na antropologia e depois virou psicanalista. Mas quero falar uma coisa interessante sobre essa primeira turma: o início do Programa estava acoplado a um projeto de pesquisa, apresentado pelo Roberto Cardoso e pelo David Maybury-Lewis à Fundação Ford, que tinha a ver com um estudo comparativo do Nordeste com o Brasil Central. Então boa parte das pesquisas foi centrada no Nordeste ou no que na época era chamado de Brasil Central. Hoje essa expressão é pouco usada, mas incluía, por exemplo, a área onde eu fiz pesquisa, o Tocantins maranhense e sobretudo paraense, onde gente do Museu já havia trabalhado, por exemplo, o Roque Laraia, o Roberto DaMatta, o Melatti [Julio Cezar Melatti], todos já haviam feito pesquisa com índios dessa região. Eu comecei indo ao campo, antes do PPGAS começar, como auxiliar de pesquisa do Roque, que trabalhou com os Suruí.

Santuza Naves – Então você chegou a fazer campo com índio também?

**Otávio Velho** – É, a minha experiência foi essa: auxiliar de pesquisa do Roque. Eu só voltei a ter experiência com índio de novo entre os Apurinã como marido da Stela [Azevedo de Abreu]. Foram as minhas duas experiências com índio. Então, a partir do projeto dos estudos comparativos, a turma foi dividida em um grupo do Nordeste e um outro do Brasil Central. Isso envolveu uma ida coletiva ao campo. Foi uma equipe para o Nordeste e uma outra para o Brasil Central. Nessa época, por volta de 1969, 1970, Roque já estava em Brasília, e devido a isso tivemos como base de apoio a Universidade de Brasília, no começo de Brasília. O PPGAS começou no segundo semestre de 1968 e a gente fez essa excursão em 1969, 1970. Eu já tinha feito campo antes. A Eurípedes, que era de Goiás, deu muito apoio para a gente.

**Santuza Naves** – O que você tem a dizer sobre a sua experiência na Inglaterra?

**Otávio Velho** – A ida para a Inglaterra fez parte desse projeto da Fundação Ford de financiar algumas bolsas para o exterior. Eu mal terminei o mestrado, eu ainda nem tinha defendido; a minha defesa foi escrita, não foi presencial. Interessante! Eu não sei quem mais chegou a ter esse esquema. Os pareceres da banca foram por escrito. Os membros da banca foram Francisca Keller, que já faleceu e dá nome à biblioteca do PPGAS hoje por ter sido uma presença muito importante no início do Programa, David e Roberto, que era o meu orientador (aliás, fui seu primeiro orientando). Então eu já tinha terminado a dissertação, mas ainda não tinha feito essa defesa e me beneficiei dessas bolsas que o Programa tinha. Foram dois os beneficiados: eu e o Gilberto [Velho]. Gilberto foi para o Texas, junto com a Yvonne [Maggie]. Ele ficou um período lá. Eu fui para Manchester porque o Roberto tinha uns contatos lá e também porque, na época, era um departamento conjunto – antropologia e sociologia –, o que me interessava e também ao Roberto. Por isso fui para lá em 1970. O meu curso e a minha defesa foram ultrarrápidos. Eu gosto de brincar com os alunos quando reclamam dos prazos. O fato é que eu já tinha começado o trabalho de campo antes de iniciar o curso. Então o programa começou no segundo semestre de 1968 e em 1970 eu já estava indo para a Inglaterra, o que coincidiu com motivos políticos. Eu estava precisando sair, então juntaram os dois motivos.

**Santuza Naves** – 1970 foi o pior período. Foi uma boa hora para sair.

**Otávio Velho** – Eu viajei e uma semana depois saiu no jornal um negócio do IPM [Inquérito Policial Militar] me mandando comparecer.

**Santuza Naves** – Você estava ligado a qual movimento na época?

**Otávio Velho** – Ao PCB. Então eu saí daqui em 1970 para Manchester. Essa bolsa da Ford não era uma bolsa para doutorado. Era uma bolsa para passar um ano no exterior.

Então eu fui lá para passar um ano. Mas lá o principal contato do Roberto era um professor que depois esteve aqui como visitante, o sociólogo Brian Robert, que achou que eu devia me inscrever para o doutorado. Então a minha bolsa, que era mais solta, mais informal, virou bolsa de doutorado por iniciativa deles. Eu acabei assim fazendo o doutorado lá.

Tatiana Bacal – Você morou o período todo do doutorado lá?

Otávio Velho – Não. No caso do doutorado eu fiquei um ano, de 1970 para 1971, depois eu retornei ao Brasil para fazer o trabalho de campo. De fato, o que tinha a ver com trabalho de campo para o doutorado já estava feito, porque eu continuei a trabalhar com Amazônia, com áreas de frentes de expansão. Mas voltei ao campo e continuei a fazer o trabalho, depois redigi boa parte da tese e retornei em 1973, quando fiquei mais um período. E defendi a tese no final de 1973.

Tatiana Bacal – E quem era o seu orientador?

Otávio Velho – Era o Peter Worsley, um antropólogo de certa importância na época. Ele tem vários livros publicados, mas o mais conhecido é o *The trumpet shall sound*, sobre movimentos messiânicos na Melanésia. Fui aluno do Gluckman, do Clyde Mitchell e dessa turma toda.

Santuza Naves – Eu queria também que você falasse sobre as suas opções em sua trajetória. Você falou de uma série de mudanças, não só de orientação teórica a partir do marxismo, mas também de objeto de estudo – do campesinato ao atual fenômeno da globalização.

Tatiana Bacal – Dentro dessa trajetória, pautada por discontinuidades, gostaria de saber se você verifica continuidades nessas viradas teóricas. Enfim, talvez seja bom você responder essa pergunta e, na sequência, a gente fazer uma questão mais ampla. Se você considera que o mundo que você vive é pautado historicamente por continuidades ou por discontinuidades.

Otávio Velho – Eu acho interessante você chamar atenção em sua pergunta para o fato de que as discontinuidades não são só minhas. O mundo está mudando. Então, em certo sentido, quem não muda é que muda, porque o mundo está mudando. De fato, o marxismo e uma militância de esquerda eram referências muito importantes para mim nesse começo. Aliás, é interessante, quando eu saí daqui e fui para Manchester, eu estava achando que eu estava indo para uma universidade burguesa, que não tinha nada a ver com os meus interesses marxistas. Mas na verdade aquele grupo de lá era um grupo de esquerda, embora não estritamente marxista, salvo Peter Worsley, que era claramente uma pessoa da esquerda e se colocava como uma espécie de rebelde da ciência social britânica. Mas o Max

Gluckman era uma pessoa fortemente de esquerda. Era uma esquerda de outro tipo. Por exemplo, me chamava a atenção o Max Gluckman, de quem eu me tornei amigo pessoal por uma razão extra academia: nós tivemos a mesma psicanalista.

Maria Isabel Mendes de Almeida – Vocês se encontravam na sala do consultório?

Otávio Velho – Não, não. Ele já tinha terminado. Eu fiz um apoio na primeira vez que estive lá. Já na segunda vez, então, já era amigo dessa psicanalista, que acabou vindo ao Brasil me visitar. Era uma senhora velhinha e, através dela, eu acabei tendo relações sociais com Gluckman fora da academia.

Maria Isabel Mendes de Almeida – Foi no circuito social dela que você o encontrou?

Otávio Velho – Exatamente, sendo que psicanálise na Inglaterra não era popular como era na época no Brasil, em que todo mundo fazia análise, uma coisa meio moda. Na Inglaterra não, era um mundo muito fechado. Até acho que não era muito sabido que o Gluckman tinha feito análise. Mas o Gluckman, por exemplo, coisa que um esquerdista brasileiro não teria, não pisava na Espanha por causa do Franco; era outro tipo de comportamento ético-político. Eu fui à Espanha várias vezes e fiquei meio humilhado quando ele me contou que não pisava na Espanha enquanto Franco estivesse vivo. Então, de qualquer forma esse comportamento de esquerda continuou forte na Inglaterra e esse período na Europa foi interessante porque eu também era uma espécie de semiexilado. Eu estava respondendo a um processo aqui e vários companheiros meus de processo já tinham se colocado claramente como exilados e ficaram muito tempo fora, embora eu tenha resolvido voltar mesmo enquanto ainda respondia ao processo. Aliás, teve um episódio cômico quando tive que retornar à Inglaterra, em 1973, porque ainda rolava o processo e eu tive que ter autorização do juiz para sair.

Valter Sinder – Nesse período em que você voltou, você chegou a ter algum problema?

Otávio Velho – Eu vivia sob ameaça, mas na verdade o que aconteceu foi que durante a fase do inquérito policial militar, em que a polícia está atrás, procurando e torturando, eu estava fora. Quando eu cheguei ao Brasil o processo já havia sido enviado para a Justiça Militar. Então ficou mais tranquilo, embora tranquilo em termos. A gente vivia sem saber exatamente o que ia acontecer. O ambiente era esse e a minha estadia na Inglaterra e na Europa em geral foi muito sob a égide do clima político, que era o clima da época. Eu pego o rescaldo de 1968 e de tudo mais. Eu convivía o tempo todo com exilados, não somente brasileiros, mas também de outros países. Um dos meus melhores amigos em Manchester era um exilado português. Enfim, era esse o clima. Mas aí eu quis ter a influência da Antropologia Social Britânica. Eu achava que dava para compatibilizar mais ou menos

com as coisas. Eu acho que vivi – e nisso eu não sou tão insólito – a crise da esquerda, que fez com que eu, de fato, me afastasse relativamente do marxismo e começasse a descobrir outras coisas. Na descontinuidade, que é do mundo também, há também certas continuidades. Por exemplo, eu acho que talvez o meu primeiro trabalho maior, de mais fôlego, que tem a ver com outras questões que passaram a me interessar, tem a ver com cultura, com simbolismo e com religião, é uma re-análise do meu material de campo feito na Amazônia. Aquele artigo longo – “O cativo da besta-fera” – é uma continuidade, porque eu estou fazendo uma reanálise, e me impressionou muito porque, mesmo mudando de perspectiva, eu descobria coisas que antes eu deixava completamente opacas. Não só eu, mas a maioria dos analistas, porque a maioria das pessoas que trabalhava com a área rural no Brasil era militante, marxista, comprometida com sindicato, com movimento sindical. Eu acho que esse deslocamento foi interessante, mas em cima do mesmo material. Feito esse deslocamento, eu passei a me interessar pela questão da religião de uma maneira mais geral, passei a orientar pessoas que trabalhavam com grupos religiosos variados.

Santuza Naves – Isso foi nos anos 1980?

Otávio Velho – Sim. Foi basicamente nos anos 1980. Também teve certa importância o período que eu passei como professor-visitante na Universidade de Stanford a convite do Richard Morse, em 1981. Da religião para essas questões mais gerais, que podem ser faladas sob esse rótulo da globalização, eu acho que há uma descontinuidade e também uma continuidade. Uma das coisas que a religião aponta é justamente para esses fenômenos que não são fenômenos estritamente localizados. Não só por causa das grandes religiões, que têm uma vocação de conversão e uma vocação expansionista, como também porque, no quadro do mundo atual – você pode dizer que é por causa da globalização – a própria distinção entre as religiões de conversão e as mais étnicas e mais localizadas vai se relativizando. Não é à toa que hoje você tem o afrobrasileiro na Argentina ou se espalhando por aí, em Portugal. Enfim, esse tipo de distinção vai se relativizando. E também tem a ver com o fato de que eu nunca deixei de ser muito sociólogo. Essa formação inicial na graduação me marcou. Eu sempre fui um antropólogo, mas voltado para essas questões mais gerais e interessado por essa direção.

Santuza Naves – Gostaria também de colocar uma questão importante, relativa à construção do seu perfil de intelectual. Acredito que um dos motivos pelos quais escolhemos você para entrevistado é pelo fato de você ser um intelectual no sentido de integrante de uma *intelligentsia*, e não apenas um acadêmico que conforma a sua identidade apenas através do currículo Lattes.

Otávio Velho – Eu acho que, quanto a esse ponto, eu talvez tenha criado uma descontinuidade, porque esse tipo de intelectual mais amplo era muito comum na época que eu

comecei. Depois que a coisa foi se estreitando, embora eu tenha sempre brigado um pouco contra isso. Agora, briguei de uma maneira esquizofrênica, porque ao mesmo tempo em que eu me colocava dessa forma, digamos, mais ampla, politicamente interessada, eu também fui uma pessoa que batalhou pela construção das instituições. No caso específico do PPGAS, eu fui o terceiro coordenador do Programa, posterior ao Roberto Cardoso de Oliveira e ao Roberto DaMatta. Foi um trabalho grande de montagem de instituição, de articulação com os demais, na criação da ANPOCS, por exemplo, da qual eu também fui presidente. Então tem esse lado assim...

Santuza Naves – Aquele do homem público, do homem que atua no mundo.

Otávio Velho – É, do homem público, mas também com a questão do *institution-building*.

Santuza Naves – Um lado construtivo.

Otávio Velho – É, mas com um lado destrutivo também.

Santuza Naves – Eu fiquei pensando em alguns modelos de intelectual, já que você passou do marxismo para outras configurações.

Otávio Velho – Aliás, eu estou voltando um pouco ao marxismo agora.

Santuza Naves – O que eu acho surpreendente. Eu estava pensando num perfil de intelectual que seria gramsciano, ou sartriano. Gostaria de saber se Sartre teve alguma influência em sua formação. Ou se seria um perfil nietzschiano. Eu me lembro de minha época de mestrado no Museu Nacional, em que você passava por uma fase nietzschiana.

Otávio Velho – Mas essa fase já era um distanciamento do marxismo. Eu tenho dois textos dessa transição: o “Cativo da besta-fera” e um outro que tem até um caráter pioneiro – porque tenho sido chamado para bancas que tocam nesse assunto –, relativo a uma comparação entre Nietzsche e Weber. Foi um trabalho que me envolveu muito e que também foi escrito nessa passagem. Agora, veja como é interessante a passagem do tempo, pois você falou em Gramsci e em Sartre e, bem no começo do PPGAS, quando não só eu era marxista, mas também boa parte das pessoas que estavam ali, como por exemplo, a Lygia Sigaud, a grande influência era Althusser. Não foi a primeira influência para mim, mas nessa época foi também uma maneira de tentar combinar o marxismo com a antropologia num suposto estruturalismo. Mas eu acho que passei por esses todos, embora nunca tenha sido gramsciano, sartriano ou althusseriano, embora no começo da antropologia um determinado rigor acadêmico levasse um pouco a essa ênfase em Althusser. Interessante

foi que, nessa ida à Inglaterra, ainda no terreno do marxismo, eu descobri o Trotski e isso ficou bem forte na minha tese de doutorado. Isso não foi um afastamento propriamente do marxismo, mas do Partido Comunista.

Santuza Naves – Claro, um afastamento do marxismo-leninismo.

Otávio Velho – Essa descoberta do Trotski me encantou muito, inclusive como um literato.

Santuza Naves – O Trotski, a meu ver, é a figura mais interessante do socialismo soviético, mais voltado para a arte, para a cultura.

Otávio Velho – Exatamente.

Santuza Naves – Nesse aspecto, ele era mais intelectualizado.

Otávio Velho – Exatamente. Agora, o Gramsci é interessante para várias pessoas da minha geração. A propósito, eu li a autobiografia do Leandro Konder, que tem um capítulo dedicado ao Comitê Cultural do Partido Comunista, em que ele cita alguns comunistas conhecidos, uns inclusive já falecidos, e deixa de citar outros, porque não teve a oportunidade de consultar se queriam que soubessem que tiveram essa ligação, embora já tenha passado muito tempo. Eu acho que o Gramsci ajudou gente como o Leandro a continuar dentro do marxismo. Eu não achei que fosse o caso. Pensei o seguinte: se já se chegou a esse ponto, com o Gramsci, por que continuar a ficar nisso, que acaba sendo uma certa prisão? Então eu não parei no Gramsci, mas acho que, para certas pessoas, como o Leandro e o Carlos Nelson Coutinho, ele foi um ancoradouro importante dentro do marxismo.

Santuza Naves – Estava pensando nesse perfil do intelectual no Brasil hoje, se levamos em conta as novas agendas políticas e sociais. A propósito, em texto que você publicou em 2008 na *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, você argumenta que a democracia já está consolidada no Brasil, o que implica uma mudança no papel dos intelectuais, entre os quais os cientistas sociais. E você acrescenta: “Não somos mais os mentores da democracia. De um lado, surgiram outros mediadores e, de outro, os próprios grupos e movimentos sociais assumiram em larga medida os seus destinos. E nesse processo fomos canibalizados. [...] A meu ver, isto está trazendo sérios problemas de identidade para a nossa ‘classe’. Problemas cuja face – tal como para nós se apresenta no caso da antropologia – tem até nomes, como neoíndios, índios emergentes, quilombolas, pentecostais, sem terra etc.” Você poderia retomar aqui esta questão?

**Otávio Velho** – Primeiramente, eu preciso situar: esse texto resulta de uma conferência na ANPOCS de 2007, em comemoração de seus 35 anos, para a qual eles convidaram três ex-presidentes, um de cada uma das disciplinas formadoras da ANPOCS. Mas os outros dois, Werneck e Weffort, tiveram problemas de saúde, então eu acabei sendo o único conferencista. Desse modo, era uma situação em que todas as minhas ambiguidades, todos os meus paradoxos tinham que estar presentes. Nós estávamos comemorando a ANPOCS; entretanto, eu não queria fazer um discurso laudatório. Ao contrário, queria trazer uma opinião mais atual e um pouco crítica em relação a isso. Na verdade, eu não me lembro exatamente o que eu disse em relação a esse trecho que você citou. Eu acho que queria chamar a atenção para o fato de que, no regime militar, ou na “abertura”, nós tínhamos uma posição – que é um aspecto da inteligência que caducou um pouco – segundo a qual os intelectuais eram os mediadores privilegiados. Aliás, quando eu comecei nas ciências sociais os intelectuais tinham uma importância pública em seus manifestos, nas suas declarações, que em boa parte se perdeu e que, pessoalmente, eu não acho ruim. Talvez por um lado seja ruim, mas por outro seja bom. Mas o fato é que hoje os grupos e os movimentos sociais falam, em certo sentido, por si mesmos.

**Santuza Naves** – Não precisam de porta-vozes.

**Otávio Velho** – É. Não precisam de porta-vozes. Eu acho que era para isso que eu queria chamar a atenção, pois observo que há uma certa resistência dos cientistas sociais ou dos antropólogos em reconhecer isso e tirar as suas consequências. Por exemplo, uma das coisas que eu falei numa conferência semana passada em Belo Horizonte é que eu sempre fui alimentado pela minha ignorância, quer dizer, eu não gosto de ficar circulando em torno daquilo que eu já sei. Eu sempre tenho vontade de ir adiante e enfrentar coisas que eu ainda não sei. Agora, ao fazer isso, às vezes eu fico mesmo no papel de ignorante, porque às vezes eu descubro coisas que já foram descobertas há muito tempo. Ultimamente eu tenho feito uma descoberta tardia do pensamento social latinoamericano, que é meio paradoxal para mim, e que deve ser o tema do ensaio que eu devo apresentar na conferência principal da RAM, em setembro. É paradoxal porque, como eu disse inicialmente, eu comecei no Museu Nacional como auxiliar de pesquisa do Roberto Cardoso de Oliveira em um projeto sobre estudos do colonialismo interno no Brasil. Essa ideia de colonialismo interno tinha a ver com o pensamento latinoamericano que estava sendo gerado naquela época, mas eu não percebi exatamente o que estava em jogo com isso. Então essa descoberta tardia do pensamento social crítico latinoamericano é uma certa descontinuidade, mas também é uma tentativa de retomada de coisas que já tinham uns fios através dessa ligação com o Roberto e através do marxismo, embora eu pense que esse pensamento social latinoamericano atual seja também um desafio para o marxismo através de gente como o Rodolfo Stavenhagen, que também é uma figura importante desse movimento e que, na última reunião da ABA, estava presente. Foi ótimo revê-lo depois de tantos anos. Ele

foi meu professor na Escola de Sociologia e Política da PUC. Nós fizemos naquela época pesquisas em favela como alunos de metodologia em pesquisa do Rodolfo Stavenhagen. Então essa redescoberta desse pensamento social latinoamericano é a minha última novidade. É um pensamento que eu acho que começou basicamente lá pelos anos 1960, mas que eu acho que continua forte e se desenvolvendo. Esse desligamento do Brasil em relação à América Latina é realmente espantoso e faz parte desse meu esforço tentar ajudar em uma articulação no contexto da América Latina. Isso, por exemplo, junta vários fios. A gente ainda não falou da SBPC, da qual sou vice-presidente. Eu estou participando de vários comitês, e um deles é de um programa chamado Pró-Sul, do Ministério de Ciência e Tecnologia, que tem a ver com o intercâmbio científico na América do Sul. Então estou tentando colaborar.

**Valter Sinder** – A quem você se refere quando você fala da América Latina?

**Otávio Velho** – Eu não sou conhecedor, mas eu acho que a própria ciência social acadêmica latinoamericana, não só a brasileira, como a argentina, também não navega muito nesses terrenos. Eu acho que há um certo distanciamento. Mas eu acredito que a gente deva fazer certo esforço para tentar reverter esse quadro. Desde os anos 1960 uma figura importante é o sociólogo peruano Aníbal Quijano, que desenvolveu ideias como a de “colonialismo interno”, que o Roberto [Cardoso] pegou, e que também não é só do Quijano, é também do Pablo González Casanova. Uma outra ideia que eles trazem, entre eles o Quijano, é a da “colonialidade”, ou seja, não é o colonialismo como um período histórico, mas sim uma espécie de estrutura e mentalidade coloniais, sobretudo das elites dos países colonizados. Isso é interessante porque a descoberta dessa ideia de colonialidade é posterior a essa utilização que deu título à última coletânea: *Mais realista do que o rei* (onde, aliás, está publicado o memorial que apresentei quando fiz concurso para professor titular e onde estão desenvolvidos vários dos assuntos desta entrevista). No fundo, é a mesma ideia. Então essa crítica ao eurocentrismo, que hoje é um movimento bem geral, que tem a sua vertente latinoamericana forte. Para dar um exemplo, eu acabei de participar de uma coletânea sobre essa ciência social Sul-Sul, organizada pelo colombiano Arthur Escobar e pelo Gustavo Lins Ribeiro, da UnB, que vai sair em português e já foi publicada em inglês e em espanhol. Nessa crítica ao eurocentrismo, eu utilizo o Jack Goody, um expoente hoje nesse debate e que é da linha clássica da Antropologia Social britânica. Ele é o último de uma geração importante que hoje está investindo muito nessa crítica ao eurocentrismo. Nessas conferências, eu utilizei o seu último livro, publicado em 2007, que se chama *The theft of history*, ou seja, “O roubo da história”, que assinala que a história foi apropriada e roubada pelos europeus, impondo as suas categorias. Através dessa colonialidade nos venceram de todas essas categorias. Isso inclusive envolve uma revisão da própria história europeia e da ideia de um excepcionalismo europeu. Eu acho que isso vira de cabeça para baixo toda a nossa formação, porque as ciências sociais são europeias em suas bases for-

madoras. Assim, para você começar a mexer com isso, mexe em tudo, inclusive em como a gente fica em relação à ideia de alteridade, das diferenças, quando a gente descobre que de alguma maneira essa construção da diferença foi eurocêntrica, para marcar o excepcionalismo europeu. Isso significa mais uma vez uma politização... Essa minha preocupação política nem sempre foi tão uniforme; ela fez parte dessa crise do marxismo, dessa crise da esquerda, que também foi um ponto despolitizador em meu próprio trabalho durante algum tempo. Agora eu acho que ele está se politizando novamente. Então nesse sentido é uma certa retomada. Essas questões que estão sendo colocadas pelo pensamento social latinoamericano são desafios sérios para o próprio marxismo, que também é eurocêntrico. Eu acho que uma questão que o marxismo realmente não conseguiu lidar é a questão étnica. Hoje eu vejo essa questão não como um detalhe ou anedótica, que só cabe a países como Bolívia ou Peru, mas como uma questão-pivô para se repensar a história desse país e ver como isso se encaixa, dentro dessa imensa dificuldade que a América Latina tem em lidar com esse problema.

**Octavio Bonet** – É sobre esse fechamento da antropologia brasileira em relação ao pensamento latinoamericano. Pelo que entendi, na Argentina também se daria esse fechamento, não é? Mas aqui no Brasil isso se daria por uma preocupação da antropologia brasileira de pensar o Brasil?

**Otávio Velho** – Eu acho que tem a ver com o eurocentrismo, ou seja, as nossas referências eram o Primeiro Mundo e a gente achava que não tinha nada a aprender com o que estivesse fora dele. E penso que tem a ver também com um certo “brasilocentrismo”, no sentido de que o objeto da ciência social brasileira é o Brasil. E há um certo estranhamento – e há muitas razões para isso, as quais não alcanço, mas que merecem ser discutidas – desse distanciamento, que não é só da intelectualidade, com relação ao resto da América Latina. Eu não sei bem, mas acho que a Argentina deve ter um pouco disso também, devido a preconceitos eurocêntricos da intelectualidade, mas ainda assim eu sinto que lá há mais laços com o resto da América Latina do que no Brasil.

**Octavio Bonet** – Eu tenho uma pergunta com relação a esse trecho do seu artigo lido pela Santuza sobre os novos mediadores sociais: como esses novos mediadores (neoíndios, quilombolas, etc.) são um desafio para a prática da antropologia?

**Otávio Velho** – Eu acho que esses movimentos se constituem *loci* de produção de conhecimento, não em nossa linguagem ou em nossos termos. Então eu acho que o nosso desafio é tentar algum tipo de comunicação pelo qual a gente consiga entender o que está sendo dito. É um desafio grande. Eu me lembro, por exemplo, que teve uma reunião da SBPC em Altamira em que eu fiz um tipo de observação meio de passagem em relação ao que me parecia equivocado nesses movimentos sociais dos índios, essa ênfase na ideia de

tradição de uma maneira reificada, a ideia de uma tradição milenar, eles usam esse tipo de expressão. Houve uma reação de um grupo de advogados e advogadas de grupos indígenas contra o que eu falava. Então eu senti que o que estava em jogo era outra coisa para além dessas palavras de tradição milenar, que é uma linguagem, um conceito político. Você não vai desarmar o movimento social, fazer com que ele abra mão da arma ou do patrimônio que tem para que ele se encaixe naquilo que você acha que academicamente deva ser dito. Mas você deve tentar entender o que está sendo dito com isso. E assim também é a expropriação do nosso conceito. Nessa conferência eu me lembro de ter visto um programa na TV sobre um tipo de dança indígena, sobre a qual uma repórter pergunta: “Mas como se chama essa dança de vocês?”. E o indígena responde: “Essa dança se chama ‘ritual’”. Então, nessa expropriação dos nossos conceitos, vemos que nós não temos mais o monopólio sobre eles, o que representa desafios. Recentemente eu estava lendo um trabalho sobre a Bolívia, no qual a autora tentava chamar a atenção para a insistência na folha de coca como referência dos movimentos indígenas na Bolívia. Ela procura mostrar como isso é emblemático de um determinado tipo de referência justamente porque tudo está mudando. As coisas não estão paradas. Não existe estritamente tradição milenar, o que tem a ver com a própria legislação de ter que mostrar a ocupação imemorial do território, tem a ver com isso tudo. Entretanto, isso acaba criando outras coisas. A tradição não significa exatamente a ideia reificada de tradição, embora signifique utilizar-se politicamente desses elementos tradicionais. É o caso, por exemplo, do Sul da Bahia. Eu acho que no Brasil hoje não há índios com mais cara de índios do que no Sul da Bahia, porque estão de certa forma se fantasiando de índios. Isso faz sentido. Ao contrário da antropologia clássica, que tenderia a ver isso como espúrio, eu acredito que a gente deve, de alguma maneira, tentar entender isso mais profundamente. Há algumas coisas do politicamente correto que ainda não chegaram aqui, mas que provavelmente vão chegar, por exemplo, o fato de você ter que reconhecer a autoridade do nativo, de você tomar certos cuidados que podem parecer contrários à nossa liberdade de pesquisa. Eu acho que são coisas que vão acontecer em outros países e que provavelmente vão chegar aqui. Eu acho que na prática desses grupos existe um tipo de antropologia que está sendo gestada, e que eu acho interessante. No mês passado eu estive em outra reunião da SBPC, em Oriximiná, na qual também se encontravam os índios Wai-wai vendendo umas coisas.

Santuza Naves – Esses índios são de onde?

Otávio Velho – Esse grupo que eu conheci fica em Oriximiná, que fica no rio Trombeta, um afluente do Amazonas, quase no limite com o estado do Amazonas. Tinha lá uma peça de pano, uma tanga, sobre a qual eu perguntei a um Wai-wai: “E essa tanga aqui, quem usa essa tanga?” Ele respondeu: “São as mulheres.” Fez uma pausa e continuou: “Mas quando nós quer mostrar cultura, nós também usa.” Essa situação é tão paradoxal e tão interessante! E tudo isso é um desafio.

Santuza Naves – Eu gostaria de saber como você pensa o significado de Barack Obama como presidente dos Estados Unidos.

Otávio Velho – Interessante, eu acho que o Barack Obama é uma figura que dá para você enxergar do jeito que você quiser. Por exemplo, há quem enxergue nele um negro, há quem veja um mestiço. Correndo o risco de uma possível ingenuidade, eu acho que deva ser um fato interessante para eles e talvez para nós também. Agora, quanto aos limites de sua atuação, se ele vai fazer ou não, até que ponto isso é irreversível ou não, ainda é preciso ver. Isso tudo é uma conjuntura muito especial de desgaste político grande dos republicanos, não só em função do governo Bush e o consequente desastre da política externa, mas também por todos os desgastes econômicos. E há essa retórica de que eles é que são os racistas e nós não somos, mas eu acho que no Brasil seria difícil que surgisse um Barack Obama. Isso dá um pouco o que pensar para nós aqui.

Santuza Naves – É claro que teríamos que comentar aqui aquele seu texto que se tornou *cult*, o “Relativizando o relativismo”. Trata-se de um trabalho dos anos 1980 e eu gostaria de saber como você o vê hoje. Eu queria que você comentasse um argumento que é muito importante nesse texto em que você diz que o relativismo deveria ser tomado como um método e não como uma visão de mundo.

Otávio Velho – Nesse ponto eu estou mais dentro da tradição antropológica. Quando os antropólogos falam em relativismo, não é uma posição filosófica, metafísica que está sendo colocada. Lendo essa biografia do Leandro Konder que mencionei, eu fiquei impressionado em ver que a grande briga dele continua sendo contra o relativismo. E apesar de nesse texto eu falar sobre relativizar o relativismo, eu acho que eu sou bastante relativista nesse sentido. Eu acho fora de propósito o sujeito decidir combater o relativismo. Eu não vejo muito sentido nisso, porque eu acho que não é um relativismo que pretenda se colocar em uma posição metafísica relativista. Agora, o meu pensamento hoje é de que essa ideia do relativismo se associa mais àquilo que hoje é mais claro para mim, que é a crítica a um determinado tipo de universalismo, que tende a não reconhecer que os universais não existem abstratamente; eles existem, digamos assim, enquanto capacidade de se impor como universal. Isso tem a ver com a crítica do eurocentrismo. Todas as categorias europeias foram eleitas, ganharam *status* de categorias universais em função do fenômeno histórico-político muito definido, que é o fato de que as categorias europeias tiveram condições de se impor enquanto categorias universais. Então é essa crítica ao universalismo que hoje é muito atual em função dessa discussão sobre o eurocentrismo. Eu acho que é uma certa retomada do relativismo. Hoje eu estaria relativizando menos o relativismo e apostando mais no relativismo nesse sentido da crítica aos supostos universais abstratos.

Octavio Bonet – Há um tempo discutia-se a oposição entre a representação e a experiência. E isso vinha associado a uma perspectiva pragmática da antropologia. Hoje tem outra discussão que gira em torno da categoria “identidade”. Para alguns antropólogos essa categoria seria obsoleta e para outros continuaria sendo uma chave analítica importante. Eu gostaria de saber qual é a sua opinião nesse debate.

Otávio Velho – Eu não conheço tão bem a literatura, mas, à primeira vista, eu fico com esse segundo grupo. Eu acho que essa ênfase na identidade e essa ênfase no *embodiment* no sentido do Csordas [Thomas Csordas] ainda fazem parte de um tipo de quadro de referência da ciência social que está associado ao eurocentrismo e ao privilegiamento de uma ideologia individualista. No fundo é uma ênfase no indivíduo que está colocada aí. Eu acho que essa crítica ao eurocentrismo tenta de uma maneira retirar a ideia de que o indivíduo é uma invenção europeia e exclusiva daquele continente. Eu acho que uma das coisas da crítica ao eurocentrismo é sugerir que na constituição da ciência social houve um exagero em uma série de dicotomias constitutivas daquela ciência, entre elas o individualismo e o holismo. Houve um exagero no sentido de que não existe essa exclusividade do indivíduo na Europa. Hoje em dia há pessoas que trabalham com sociedades indígenas e falam sobre indivíduo, e esse indivíduo europeu está associado necessariamente a algo complexo. Por exemplo, tem a ver com democracia, tudo isso como exclusivismo europeu. Eu acho que tudo isso está sendo contestado com essa crítica ao eurocentrismo. Nesse sentido eu seria favorável a um deslocamento, que não implica deixar de pensar em identidade, ou em *embodiment*, nos termos do Csordas, mas talvez não dar a essas questões uma posição tão central. Nesse ponto, Bateson [Gregory Bateson] é muito importante, devido à ideia do relacional. Na linha de Bateson e de Tim Ingold, a sugestão seria a de pensar o *embodiment* como uma questão relacional e não como a dos corpos tomados assim como entidades reificadas.

Octavio Bonet – Você coloca ainda naquele texto esses dois autores, Ingold e Bateson, como engajados nessa construção de um paradigma ecológico. Essa perspectiva ecológica permitiria questionar posições gerais sobre natureza e cultura, e aqui cito uma frase sua do texto “A religião, um modo de conhecimento”: “a possibilidade de diálogos positivos entre as humanidades e as ciências naturais”. Mas tem uma questão no Tim Ingold que me incomoda: ele é radical. Ele diz que as nossas características individuais são produtos da nossa relação com o ambiente, que ele chama de *habitat*. Portanto, seria anterior ao processo de desenvolvimento. Ele diz assim: “Assim, as diferenças culturais seriam biológicas”. Para concordar com essa proposição do Ingold não teríamos que abrir mão da antropologia e da biologia como disciplinas independentes? Você vê um caminho possível?

Otávio Velho – Talvez o Ingold imagine isso. Não me parece que isso seja possível dentro do horizonte praticável. Mas acho que o fato de isso não ser possível dentro do horizonte

praticável, eu acho que não significa que você não possa dizer nos termos do Ingold que a cultura é biologia. Eu acho que você pode dizer isso e continuar a trabalhar como antropólogo. Só que isso dá às suas categorias um outro tipo de referencial. Em meu horizonte de vida, eu não vejo como isso pudesse acontecer sem que isso significasse uma rendição da ciência social a um dado imperialismo da ciência biológica. Agora, estou na SBPC e estou impressionadíssimo com a força política dos biólogos, então, desse ponto de vista não é desejável. Mas eu também acho que quando o Ingold ou o Bateson dizem isso, não estão querendo essa rendição. Eles acham que, na verdade, é possível, de alguma maneira, o oposto, ou seja, se a cultura é biológica, a biologia é cultural. O movimento deles é bem complexo. Na prática do campo intelectual é difícil você realizar isso terminando com as disciplinas. Mas você pode utilizar isso possibilitando uma liberdade maior. Acho que os antropólogos – e nesse caso eu me incluo – são muito ignorantes a respeito de outras áreas do campo científico, inclusive a biologia. Acho que isso não é bom. Isso estreita as nossas observações ou então nos torna indefesos quando, por exemplo, alguns colegas decidem agora dizer que não existe problema racial no Brasil porque você prova pelo DNA que todos nós somos mestiços e com isso está encerrado o assunto. Nesse ponto, sim, me parece uma rendição à biologia totalmente despropositada, pois a questão dita racial deixa de ser vista como social, cultural, o que nada tem a ver com DNA. Eu não sei se você tem que tirar do Ingold e do Bateson essa ideia da fusão das disciplinas. Eu não tenho certeza. Eu acho que depende da leitura, porque esses autores são muito complexos, eles colocam ênfases diferentes conforme o texto. Proximamente não vejo isso sendo realizável e nem acho isso desejável. Mas uma abertura de comunicação maior eu acho fundamental para nós e para eles.

Maria Isabel Mendes de Almeida – Você disse que está restaurando as suas raízes marxistas e, por coincidência, me ocorreu de lhe perguntar sobre o filósofo esloveno Slavoj Žižek. Ele faz duras críticas ao que ele chama de liberalismo multicultural e tolerante da sociedade contemporânea. O foco de sua crítica incide sobre o grave processo de despolitização da economia. Eu perguntaria qual seria a sua visão desse diagnóstico do Žižek, sobretudo quanto à crítica que ele faz ao que seria uma versão tolerante do multiculturalismo. Ele diz contundentemente que o respeito por essa noção de universal passa justamente pela ideia de que eu não tenho que conhecer o outro, eu não tenho que expô-lo sobre a mesa e abrir as suas vísceras, porque não interessa.

Otávio Velho – Exatamente. Não tenho como falar a partir do Žižek, porque não o conheço direito. Mas com base no que você disse, eu concordaria com ele. Também nessa última reunião lá em Oriximiná percebi uma coisa interessante. Em uma conferência minha, havia uns estudantes secundaristas locais extremamente bem informados. Eu estava falando sobre questões interreligiosas e eles sabiam sobre os curdos, sobre as guerras, sobre o Saddam Hussein, sobre a Turquia. Eu fiquei impressionadíssimo. Outra pessoa da pla-

teia, que estava com um colar Wai-wai disse assim: “Essa semente aqui do colar dos índios, você sabe de onde vem?” E um dos estudantes disse: “Não tenho a menor ideia.” Esse tipo de ignorância em relação ao seu ambiente imediato faz com que, por exemplo, na Amazônia, seja muito forte uma espécie de reação do tipo regionalista, como algo assim: “Nós temos que ser Amazônia.” Isso aí inclusive tem uma sofisticação muito grande, não estou subestimando. Eu tive uma discussão sobre isso com o Enio Candotti, que atualmente está lá em Manaus e que dizia, por exemplo: “É um absurdo que os livros didáticos daqui estejam falando de coisas do Sul do país ou sobre elefantes e não estejam falando da capivara e das coisas daqui.” Mas, no âmbito dessa discussão, a minha resposta foi a seguinte: “Bom, tudo bem. Meu neto que está no Rio de Janeiro, eu não quero que ele conheça apenas o Rio de Janeiro. Ao contrário, eu quero que ele conheça também a Amazônia.” Então essa ideia dos mundos estanques, do mundo multicultural, eu seria completamente contra, embora eu entenda que, de certa maneira, não é só uma questão liberal. Eu vejo que isso faz sentido como reação, por exemplo, na Amazônia, que sofre esse tipo de invasão de fora. Mas eu acho que a resposta não é essa no âmbito dessas discussões do pensamento social latinoamericano, pois embora alguns falem em multiculturalismo, outros falam em interculturalidade.

Maria Isabel Mendes de Almeida – Canclini [Néstor García Canclini], por exemplo.

Otávio Velho – Sim. Eu sou mais favorável a isso. Mas aí também você tem que tomar certo cuidado, porque a ideia de que você tem que ter interculturalidade, se mal aplicada, pode disfarçar as assimetrias das relações e aí permitir, digamos assim, um outro tipo de dominação.

Maria Isabel Mendes de Almeida – Uma dominação tolerante.

Otávio Velho – Não tolerante, mas que signifique mesmo uma invasão. Então eu diria que a resposta seria a interculturalidade, mas que o desafio seja garantir as condições de simetria dessa interculturalidade, o que não é um problema pequeno.

Maria Isabel Mendes de Almeida – Canclini diz que a própria ideia de multiculturalismo implica impasses que não são resolvíveis.

Otávio Velho – Eu concordaria também com isso. Quanto à minha volta ao marxismo, em parte tem a ver com essa politização, mas em parte tem a ver também com uma crítica ao marxismo enquanto eurocêntrico. Ultimamente é uma coisa mais específica que eu estava querendo retomar, uma coisa que eu acho que eu sempre quis fazer... Eu sempre fui muito crítico das posições do intelectual, dos cientistas sociais, do antropólogo, quanto

a uma determinada onipotência e uma tendência de sempre objetivar aquilo que ele está observando, do tipo “eu sou o sujeito e o outro é objeto”. Por exemplo, em relação aos trabalhos sobre religião, eu sempre tentei mudar essa relação. Eu tenho um artigo cujo título é “O que a religião pode fazer pela ciência social?”, ou seja, o que nós podemos aprender com esse nosso “objeto”? Isso significa, na relação com as pessoas, levá-las realmente a sério e não tratá-las como objeto, como ignorantes, assim como, no caso atual dos movimentos sociais, levar a sério que eles são produtores de conhecimento. A mesma coisa eu digo em relação à teologia. Eu acho que se deve sempre levar a sério o outro como produtor de conhecimento. Antes de eu me dar conta totalmente do que estava fazendo – essa crítica ao eurocentrismo –, andei me interessando nos últimos anos pelo cristianismo ortodoxo, que ajuda a você a deseuropeizar o cristianismo, que também foi roubado pelos europeus. O cristianismo surgiu no Oriente Médio. Ele se desenvolveu durante séculos a partir de Bizâncio e não era um fenômeno europeu. E é impressionante como a gente se deixa a levar por esse roubo da história, para utilizar a expressão do Goody. Então eu me interessei muito pelo pensamento, sobretudo da patrística, dos primeiros séculos do cristianismo ortodoxo, do cristianismo a partir de Bizâncio. E nesse ponto é de extrema sofisticação o que você pode discutir da linguagem religiosa. Eu cheguei a escrever um texto em que tento aproximar a ideia do duplo vínculo do Bateson com a discussão de antinomia e paradoxo na linguagem religiosa. Isso saiu em uma revista eletrônica chamada *Rever*, da PUC de São Paulo. Então essa coisa do paradoxo e da antinomia me fez a voltar a pensar nos usos que Marx faz da dialética. Hoje a minha hipótese, embora eu esteja apenas no começo da minha exploração, é de que a dialética, tal como Marx a trabalhou, tinha muito a ver com essa ideia do paradoxo e da antinomia que eu estou vendo na linguagem religiosa. E existem, de fato, algumas fontes que permitem pensar isso. Então, no momento, o meu interesse maior no marxismo – não tive tempo ainda de me aprofundar – é principalmente epistemológico.

**Maria Isabel Mendes de Almeida** – Nos atuais cenários contemporâneos em que se verifica a clara dissociação entre noções de identidade e de território, como pensar as diferentes dimensões da interculturalidade que estão no âmago dos processos de globalização? Como repensar hoje a identidade latinoamericana no quadro de uma abertura internacional?

**Otávio Velho** – Eu acho que eu não sei responder plenamente a isso que você está dizendo. Talvez a minha primeira reação seja em direção a essa politização. Eu acho que às vezes a antropologia é despolitizada e um pouco ingênua. A identidade latinoamericana não é uma coisa que surge espontaneamente ou que existe essencialmente. Isso são jogos em movimento da vida social e a gente, de antemão, não sabe o que vai predominar. E isso é complexo, porque esses jogos são contextuais. Eu acho que isso pode ser traduzido pela linguagem da política, na medida em que são movimentos políticos. Isso tem a ver com

outra vertente, que é a crítica da modernidade, sendo que a minha posição frente a isso nunca foi antimoderna, ou pós-moderna, mas antes disso uma ideia de pluralidade de modernidade que eu precisaria investigar. Desse modo, eu consigo ver um certo aporte com o passado, pois eu acho que o que eu chamava, nos anos 70, de “capitalismo autoritário”, em contraposição ao que seria um “capitalismo burguês”, hoje eu chamaria de modernidades. Nessa crítica da modernidade, um dos pontos fortes é a questão da soberania nacional e do Estado-nação. Esses são pontos nos quais a ciência social ficou muito aprisionada, sobretudo a ciência política. Essa questão da soberania aparece muito, por exemplo, nesse caso da Raposa Serra do Sol, que é a questão à luz do dia. Há uma dificuldade em lidar com ambiguidades, paradoxos, antinomias, no que diz respeito a essa questão. Assim, essa tendência a reificar o Estado-nação é também um fenômeno que me chama a atenção. É interessante, porque a partir dessa conduta se relativiza as posições de esquerda e direita, por exemplo. Um dos grandes defensores dessa questão da nacionalidade e que se colocou contra a demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol – inclusive respondeu na *Folha de São Paulo* a um artigo do Carlos Caroso – presidente da ABA, é o Aldo Rebelo, deputado do PC do B que leva ao paroxismo esse negócio do Estado nacional. Esse foi um outro ponto que eu tentei desenvolver em Belo Horizonte em relação à interculturalidade. Eu acho que é um relativo fracasso da antropologia no sentido de preparar a nossa sociedade para uma realidade intercultural. Isso cria um paradoxo curioso, porque a antropologia no Brasil é assim tão desenvolvida, tão sofisticada, tão respeitada, inclusive internacionalmente, mas você vê como a sociedade brasileira é absolutamente provinciana e despreparada para encarar as questões de interculturalidade. Então eu estou provocando um pouco os antropólogos e dizendo que isso é o fracasso da antropologia. Eu acredito que de alguma maneira a gente deveria acordar para isso e tentar ver o que podemos fazer nesse sentido. Isso coincide com o fato de que está havendo no momento – eu vejo isso através da SBPC – um grande despertar das comunidades científicas para as questões da educação. E de repente, essa comunidade nossa, que é tão sofisticada e que tanto se orgulha de seus currículos Lattes, descobre que está em um país com sérios problemas. Está havendo um movimento que tenta colaborar; não é à toa que a CAPES agora resolveu enfrentar a questão da formação dos professores secundaristas, criando o que está sendo chamado de CAPES do B, e que tenta fazer a ponte entre a academia e o ensino de uma maneira mais geral. A gente se acostumou a esse descabro. Então eu acho que a antropologia tem que buscar a sua contribuição para esse processo e, nesse ponto, eu acho que a questão da interculturalidade é central. Os índios têm uma expressão apropriada para esse caso: “amansar o branco”. Não é ensinar o índio, mas sim ensinar o branco. Eu diria até que há uma missão em jogo para a antropologia. O fato de você não conseguir resolver o problema não significa que não possa, de alguma maneira, lidar com a questão. Por exemplo, o racismo. Eu acho que não é nosso objetivo mexer na cabeça do sujeito fazendo com que ele deixe de ser racista, mas que o racismo, enquanto política de Estado, não prevaleça, e a sociedade, assim, possa avançar. Os Estados Unidos, por exemplo, não resolveram a questão do racismo

com a eleição do Barack Obama, mas nem por isso não deixa de ser significativo o fato de isso ter acontecido. Mas eu concordo com você de que há coisas que não há solução, mas nem por isso devemos ficar parados. Eu acho que há algo que se deva fazer.

Maria Isabel Mendes de Almeida – O que eu vou lhe propor tem a ver com um antigo texto seu que foi muito elucidativo para mim, “A representação em antropologia”, que resultou de uma conferência e foi publicado no *Besta-fera*. Queria recuperar o seu argumento para pensar a ideia do Bruno Latour sobre a ideia do texto e do contexto, ou seja, a sua convicção de que há certas categorias que são impossíveis de serem descontextualizadas porque elas acontecem *in acto*. Para Bruno Latour, os laboratórios de alta tecnologia constituem hoje lugares privilegiados de investigação etnográfica para uma antropologia das ciências, coração de uma antropologia da modernidade. Metodologicamente, trata-se de seguir as coisas através das redes em que elas se transportam, descrevê-las em seus enredos. Ele nos reitera: “É preciso estudá-las não a partir dos polos da natureza ou da sociedade, com suas respectivas visadas críticas sobre o polo oposto, e sim, simetricamente, entre um e outro”. Como você pensaria hoje essas questões à luz de “Antropologia e representação”, em que você, ao se referir à “crise da representação” (e ali empreender uma crítica das excessivas substancializações de categorias que, de fato, só ganham sentido *in acto*) discute a ideia de contextualização, não no sentido de uma localização sociologicamente dada, mas de contextos (diversos) construídos conforme o propósito e a recepção? E acrescenta: “também não no sentido de reproduzir as dicotomias ou de imaginar ‘níveis’ ou ‘instâncias’ fundamentais, e sim no sentido de substituí-los todos por uma *única* operação (ativa), em que o significado é apenas sinônimo de movimento e causação no interior da *narração* (e re-narração) do texto”.

Otávio Velho – Eu não tenho o texto na cabeça. Eu me lembro que uma das coisas que me chamou a atenção na época foi a defesa do Amir Geiger; não só a dele, mas muitas outras, em que houve cobrança de contextualização. E me pareceu que se falava de contextualização num sentido reificado, como se ela fosse uma coisa que está dada e que você, então, teria que pensar em função de algo pré-existente. Eu achava isso extremamente empobrecedor, porque assim as coisas ficavam todas muito repetitivas. Esse contexto era sempre o mesmo contexto. Havia pouco estímulo à criatividade, à possibilidade de você pensar a partir de ângulos diferentes, de recontextualizar, como uma operação ativa. Eu tenho a impressão de que continuo concordando com isso.

Maria Isabel Mendes de Almeida – E isso não tem conexões com o Latour?

Otávio Velho – Acho que sim. Esse texto é anterior às discussões que eu fiz sobre Latour.

Maria Isabel Mendes de Almeida – Muito anterior.

Otávio Velho – Então eu fico satisfeito que você tenha percebido isso.

Maria Isabel Mendes de Almeida – Acho que sua intuição foi *avant la lettre*.

Otávio Velho – É interessante que coisas assim sejam mais percebidas fora de seu contexto imediato, mas acho que poucas pessoas são capazes de perceber isso de maneira criativa. Aliás, a propósito das continuidades e das descontinuidades, eu não tenho como movimento ficar buscando coerências; então as eventuais continuidades só podem ser verificadas *ex post*. E só um exercício como este é que pode revelar mais do que eu mesmo. Eu tento não fazer esse exercício permanentemente. Só de vez em quando é que eu percebo uma coisa ou outra. Nessa última coletânea eu coloquei algumas observações e alguns comentários introdutórios a alguns textos, porque eu faço pouco esse exercício de verificar algumas pontes.

Maria Isabel Mendes de Almeida – Tendo em vista o contemporâneo, o próprio Latour aponta a necessidade de a gente unir termos tradicionalmente opostos, como o discurso da autonomia, referenciado à modernidade, e o do *attachment*, eliminando essa dicotomia.

Otávio Velho – Eu acho que isso tem a ver com o que eu estava falando anteriormente sobre a crítica ao eurocentrismo, associada à crítica aos pressupostos das ciências sociais, incluindo essa crítica à ideologia individualista que, de alguma maneira, está como pressuposto na ciência social. Eu acho que o Latour vai nessa direção.

Valter Sinder – Retomando a discussão sobre contexto, o Amir coloca a possibilidade de recontextualizar, e não de ser obrigado a refazer a história das ciências sociais ou da antropologia em termos da ideia de nação, de identidade.

Otávio Velho – Sem dúvida. Na conferência que fiz em Belo Horizonte, eu prestei uma homenagem ao Matta [Roberto DaMatta], porque eu acho que a discussão dele sobre os rituais nacionais vai nessa direção de uma possível contribuição da antropologia a uma desreificação da ideia de nação, que não está dada como um contexto permanente. A ideia do ritual ajuda a pensar nessa nação desreificada. Eu acho que o Matta pode ser apropriado dessa maneira. Eu acho isso interessante.

Tatiana Bacal – Vou sair um pouco do tema e fazer uma pergunta que talvez se relacione com as questões iniciais. Eu já vi muito você perguntar aos alunos sobre as características estritamente antropológicas de algum trabalho em questão. O que marcaria a diferença na

qualidade especificamente antropológica de um trabalho? Isso seria possível de identificar dentro desse contexto de interdisciplinaridade?

**Otávio Velho** – É interessante, porque eu não tinha consciência de fazer esse tipo de questão. Eu às vezes me irrita com um certo triunfalismo dos antropólogos, então não tinha consciência de fazer isso. Cada um tem a sua antropologia, mas para mim o que eu extraio dela é essa ideia da desreificação, de nunca se deixar levar por um quadro de referência fixo *a priori*, mas estar sempre tentando mexer. Seria fazer uma má sociologia utilizar todos os conceitos já construídos e enquadrar tudo naqueles conceitos. Isso tem a ver com o fato de que na antropologia, ao menos na retórica, nós falamos tanto em etnografia, em trabalho de campo, o que eu acho que sinaliza para uma espécie de primazia dessa relação com o real, que não se deixa domesticar pelos quadros conceituais e de referências já dados. Então é por isso que eu me divirto cada vez que consigo desafiar a minha própria ignorância e vejo como fui e continuo sendo extremamente eurocêntrico, aceitando acriticamente uma porção de coisas. Isso é um exercício permanente. Eu gosto também do exercício permanente, ou seja, a ideia de não ser preguiçoso intelectualmente. Quer dizer, para mim o caminho foi por aí. E acredito que outros intelectuais possam chegar por outros caminhos ao que se pode chamar de antropologia.

**Santuzza Naves** – Otávio, eu acho que o que eu mais aprendi com você foi esse exercício recorrente no sentido de evitar reificações. Eu, na verdade, só fiz um curso com você, mas observei muito a sua postura, digamos assim, antirreificadora, em bancas, palestras e, evidentemente, em textos. Então sempre que eu estou escrevendo ou falando com os alunos, estou sempre preocupada em não incorrer em armadilhas desse tipo, no sentido de reificar um texto, um autor, uma teoria.

**Valter Sinder** – Deixa eu colocar uma questão teoricamente provocativa. O que você estava falando me lembra um texto de uma autora ligada a esse pessoal que lida com o “pós-colonial”. A autora se chama Spivak [Gayatri Chakravorty Spivak] e tem um texto muito consumido, cujo título é “Pode o subalterno falar?”. É um texto imensamente provocativo, porque ela aborda essa questão da relação sujeito-objeto falando sobre o momento em que nós, marxistas ou qualquer outro “ista”, falamos pelos outros. E nós, enquanto intelectuais, colocamos a questão de até que ponto podemos falar por eles, com eles, através deles. Isso é uma questão que me parece fundamental dentro do nosso papel de intelectual, de antropólogo. Mas ao mesmo tempo esse texto dela me incomoda profundamente, porque ela coloca o que você disse sobre a questão do eurocentrismo, das categorias eurocêntricas, no momento que a gente consegue perceber o que a gente estava fazendo, ou seja, falar pelos outros. Estou me lembrando de um texto do Pierre Clastres, de 1968, chamado “Entre o silêncio e o diálogo”, no qual ele diz: “Entre o silêncio e o diálogo, finalmente atingimos o diálogo com o estruturalismo do Lévi-Strauss.” Ele supõe que naquele momento nós ultrapassamos o “estar falando pelos outros” e que nós

estamos atingindo o nível do inconsciente de estar falando com os outros. Bom, depois a gente percebe que não foi exatamente isso que aconteceu. Então, a Spivak pergunta em um determinado momento que, uma vez colocada todas as questões – considerando que hoje em dia temos consciência disso, da nossa relação de sujeito-sujeito e não mais sujeito-objeto –, ao dar a palavra ao outro, quando o outro finalmente fala, será que ele já não está falando da maneira que a gente espera que ele se manifeste? Será que eles também não viraram eurocêntricos como nós? Será que há uma possibilidade de não ser ou será que a ciência é possível dando a voz ao outro? Essa é uma questão minha, que me preocupa.

**Otávio Velho** – Perfeito. Em relação ao pós-colonial, foi boa a sua lembrança, porque essa discussão latinoamericana pode ser considerada uma vertente dessas discussões pós-coloniais. Eu acho muito interessante, porque quando eu comecei a ler esses autores pós-coloniais eu sentia sempre que, para adequarmos isso à América Latina, seria exigido certo esforço, sobretudo porque eram indianos ou, eventualmente, paquistaneses. Era tudo muito interessante e pertinente, mas faltava alguma coisa para fazer o deslocamento. Então, a descoberta de que existe um pensamento latinoamericano que tem parentesco com esse pensamento pós-colonial é muito boa, porque acho que há certas coisas do pensamento latinoamericano que são mais enfatizadas do que nessa discussão do pós-colonial feita pelos indianos ou paquistaneses. Por exemplo, essa ideia da colonialidade eu acho que é mais pertinente para nós, porque eles eram colônia até quarenta anos atrás, e não é o nosso caso. Desse modo, eu acho que a ideia de colonialidade abre uma discussão para nós muito importante, que não está dada necessariamente por esse pessoal do pós-colonialismo asiático. Eu acho também que o pensamento latinoamericano talvez, em termos de ênfase, demarque um pouco mais a questão do território, do que se passa aqui, ao passo que esse pensamento pós-colonial asiático está muito ligado aos fatos do Primeiro Mundo, mesmo que seja pela presença do Terceiro no Primeiro Mundo, nas grandes metrópoles mundiais. Já o pensamento latinoamericano enfatiza mais a Bolívia, a Venezuela, a Amazônia. Há umas variantes que realmente acrescentam a essa literatura. Agora, quanto a essa questão que você colocou, que de certo modo é uma variante de uma questão mais geral que a ciência social ou mesmo a filosofia sempre se coloca – até que ponto é possível realmente esse respeito ao outro –, eu acho que primeiramente a gente deve aprender a fazer uma crítica a essa alteridade. Essa ideia do “completamente outro” está ligada, no caso da ciência social, do pensamento ocidental, ao “orientalismo”, em que você exotiza o outro. Então não se trata de pensar o outro absolutamente como o outro; ao contrário, deve-se fazer uma crítica a isso. O outro ponto, que eu vejo como uma feliz coincidência, digamos assim, é o fato de que estão acontecendo coisas no panorama global da política e da economia que estão colocando em cheque o eurocentrismo. Apesar de a gente gostar muito da autonomia do campo intelectual, essa autonomia é muito pequena. Eu gosto muito da ideia de que de fato a coruja de Minerva só alça voo ao entardecer; somente quando as coisas começam a acontecer realmente é que você começa a mexer. Então hoje é possível você fazer uma crítica. Estou lendo agora um livro interessante,

que é uma crítica a oito historiadores eurocêntricos, ou seja, é uma crítica à visão da história da Europa que eles tiveram em função do que está acontecendo hoje no mundo. O Goody argumenta que Weber achava que o capitalismo e a modernidade eram coisas europeias. Então, nessa linha de raciocínio, se diz assim: “Surgiu na segunda metade do século XX um problema, uma exceção, que era o Japão. O Japão começou a se desenvolver.” Portanto o problema é explicar o Japão. Mas, no entanto, o Japão era tratado como uma exceção, dada a essa incapacidade do capitalismo e da modernidade se instaurarem fora da Europa. Ele mostra como o Perry Anderson, em 1974, explicava isso dizendo que era porque o Japão conheceu o feudalismo. Nisso ele foi semelhante à Europa, mas completamente diferente da China, que não conheceu o feudalismo, só conheceu o despotismo oriental. Assim, a China, por causa disso, jamais poderá se desenvolver, ser moderna, ser capitalista, etc. E agora, como você vai lidar com essa ideia diante do que está acontecendo na China? Eu acho que o eurocentrismo está sendo minado em suas bases materiais. Eu acho que é nisso que se abre essa possibilidade de superar o eurocentrismo.

Valter Sinder – Você falou em Perry Anderson, e eu estou me lembrando do irmão dele, o Benedict Anderson, que escreve sobre “comunidades imaginadas”. Há um paquistanês chamado Partha Chatterjee, que escreveu um artigo em cima do *Imagined communities* que se chama “Comunidades imaginadas por quem?” Ele diz assim: “Vem cá, você quer que nós nos pensemos enquanto comunidades imaginadas por vocês europeus?” É o mesmo tipo de provocação.

Otávio Velho – Essa categoria do “despotismo oriental”, por exemplo, que o Marx assumiu, sofre uma crítica arrasadora pelo Goody e outros teóricos. É impressionante o anacronismo disso tudo, porque essa ideia do despotismo oriental estava associada a uma ideia do pensamento liberal e talvez eventualmente neoliberal, através do qual o Estado era sempre visto como empecilho ao desenvolvimento social. Hoje eu vi no *New York Times* que o Barack Obama está propondo algo considerado perigoso porque vai significar uma espécie de nacionalização da indústria automobilística americana. Então todos esses tabus do pensamento dominante estão sendo colocados em questão. Você descobre as bases em que esses conceitos foram construídos, como, por exemplo, o de “despotismo oriental”, que resulta de uma espécie de estadofobia radical do imperialismo do século XIX e que se prolongou. Tudo isso me parece que está sendo sacudido.

Valter Sinder – Isso seria a sua releitura do marxismo?

Otávio Velho – Ah, a questão do Estado. É, pode ser, embora eu ache que ainda se tenha muito o que se discutir no marxismo, como o “despotismo oriental”, o “modo de produção asiático”, tudo isso dentro dos moldes europeus. Então, como diria Marx, a sociedade só se coloca os problemas que está em condições de resolver. De certa maneira, eu acho que

esse eurocentrismo está colocado em cheque. É claro que um pensamento outro que não este não surge da noite para o dia. Eu estou impressionado com o volume de bibliografia que vai nessa direção já há algum tempo. Há um livro muito interessante da Janet Abu-Lughod, que é tia da Lila Abu-Lughod, uma historiadora. Ela tem um livro muito interessante sobre o que seria um sistema mundial anterior ao sistema mundial que o Wallerstein estudou no século XVI. Seria um sistema mundial que teria havido nos séculos XII e XIII. Ela se centra do século XII ao XIV. Seria um sistema mundial equilibrado, não haveria uma hegemonia europeia; ao contrário, existiria um equilíbrio. E foi justamente a quebra desse equilíbrio que fez surgir esse sistema moderno com essa hegemonia europeia. E por razões circunstanciais, e não o contrário, como sustenta todo o pensamento eurocêntrico, seja ele marxista ou weberiano, de que por uma razão endógena a Europa estaria predestinada a ganhar uma predominância. A Janet Abu-Lughod é uma das referências mais antigas dessa discussão, não latinoamericana, mas dos próprios europeus e americanos. Esse livro é da década de 1980. Eu também tenho as minhas dúvidas, mas acho que alguma coisa está se mexendo em relação a isso – *eppur si muove*, e acho um privilégio estar vivendo em uma época como esta. Não pensei que a gente fosse viver uma época como essa. Eu achava que as coisas fossem permanecer muito cristalizadas por muito tempo. Acho que elas estão sendo sacudidas. Impressionante!