

PAPO DE APOSENTADO

Otávio Velho

Agradeço à direção do PPGAS o convite para esta aula inaugural. Faz tempo que não participo de um evento no Programa. Mas, apesar disso, sinto como se retornasse para onde de fato nunca me senti como se tivesse saído. Daí talvez a imagem que me vem à cabeça, a de Alma Mater não possessiva, que permite que se saia e perambule. Em contrapartida, pretendo fazer hoje uma espécie de prestação de contas – a partir de um dos focos possíveis — sobre como tem andado nos últimos anos este antropólogo pródigo (se é que se pode utilizar aqui esta expressão no seu sentido bíblico) na pequena parte do vasto mundo que para além das rimas que se pretendem soluções eu tenho virado.

Uma das coisas (não a única) que vêm marcando a minha atividade tem sido certa especialização não só em orelhas, prólogos, apresentações e posfácios (só para publicações exclusivamente de seminários em torno de Tim Ingold aqui e na Argentina já foram três!), mas também em conferências, sobretudo de abertura e de encerramento de encontros, que por sua vez, em boa parte, também acabam publicadas (além de aulas inaugurais, entre as quais esta, claro, que tem um sabor especial). Provocarei referência a algumas dessas atividades como fio condutor, um pouco por ironia comigo mesmo. E também para apontar subsidiariamente para outra opção dos últimos anos, que tem sido um interesse especial por públicos latino-americanos; o que também tem a ver com o que abordarei aqui.

No encerramento do XII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, em junho de 2011, fiz uma conferência que denominei de “Usos e Abusos da Diferença” (Velho 2012). Mudando o público (como recomenda antiga e comprovada sabedoria), adaptei o texto para em março de 2012 realizar a abertura do XV RIFREM, o encontro da rede de investigadores do fenômeno religioso no México, realizado no Colégio de Jalisco, em Zapopán, próximo a Guadalajara. O título se inspirava numa das traduções possíveis da segunda Consideração Extemporânea (ou Intemperativa)

de Friedrich Nietzsche, publicada originalmente em 1874: *O uso e abuso da história* (Nietzsche 1980 [1874]), em que o autor realiza uma crítica ao historicismo, sobretudo em sua versão hegeliana. Explicitamente, o uso (ou abuso) deste texto nietzschiano era para mim do terreno da analogia. Analogia que me permitisse uma crítica à utilização da diferença no nosso discurso contemporâneo, sobretudo em sua versão antropológica. Mas creio que de fato a aproximação nas entrelinhas foi além, e se aproximou igualmente do espírito da segunda Extemporânea quando lá se dizia, por exemplo:

Todos já observaram que o conhecimento histórico e o âmbito de sentimento de um homem podem ser muito limitados, seu horizonte tão estreito quanto o de um vale alpino, seus juízos incorretos e sua experiência falsamente suposta original e, no entanto, apesar de toda a incorreção e falsidade, ele poder despontar com saúde e vigor inconquistáveis, para a alegria de todos que o veem; ao passo que outro homem com muito maior juízo e erudição falhará em comparação, porque as linhas do seu horizonte estão continuamente mudando e oscilando, e ele não pode se libertar da delicada rede de sua verdade e de sua correção na direção de um ato firme e simples de vontade ou desejo (1980:8).

Assim, já em outubro de 2012, num seminário internacional na nossa PUC do Rio de Janeiro (outra Alma Mater para vários de nós) em comemoração aos 25 anos do Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História (que abriga dois ex-orientandos meus neste PPGAS, Ricardo Benzaquen de Araujo e Marcos Veneu), eu resolvi ir além nas minhas provocações a nossos colegas historiadores. Ir além na discussão sobre a história e também no apelo a uma bibliografia que se utiliza dessa discussão para desafiar o eurocentrismo; sugerindo, mesmo, uma alteração no eixo das nossas bibliografias. O que na verdade eu já começara a fazer na conferência de encerramento — que deverá ser publicada em Buenos Aires em 2013 (Velho a sair) — das XVI Jornadas da Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul, realizadas em Punta del Este em novembro do ano anterior. E o fiz em Punta del Este referindo-me, sobretudo, ao historiador indiano Dipesh Chakrabarty, e particularmente a seu livro *Provincializing Europe* (2008 [2000]), que muito lhes recomendo. E que por sua vez leva de volta à discussão sobre a diferença.

Já na PUC resolvi me colocar num plano de discussão mais amplo — mas que também indica como essas questões mordem o rabo uma da outra — com o auxílio de um pensador que pessoalmente considero um dos mais importantes do nosso tempo e que fala para o mundo inteiro: o também indiano Ashis Nandy (que o Roberto DaMatta, aliás, no contexto das suas discussões

sobre Dumont, já utilizava em seus cursos aqui no PPGAS, conforme me disse o então aluno Ricardo Benzaquen e foi confirmado pelo próprio Matta). E o gancho foi a questão de se vale a pena retomar a velha estória da relação entre história e cultura, se haveria algo de novo a se dizer a respeito.

Sem fazer “histórico”, lembrei apenas da minha própria socialização antropológica inicial e de minha geração; e os debates (como os entre Sartre e Lévi-Strauss), que nos marcaram nas décadas de 1960 e 70. Depois dessa época creio que se “baixou a bola” e, na medida em que se enfrentavam temas concretos, deu-se significativa aproximação, inclusive através de uma espécie de história antropológica. Minha impressão, no entanto, é que no momento vão surgindo elementos de um novo estranhamento, por assim dizer; mesmo quando a questão não é posta abertamente. E não creio que esse estranhamento seja necessariamente improdutivo, sobretudo quando controvérsias que não são novas são retomadas num novo contexto, que pode ajudar a sacudir certo cansaço e, inclusive, produzir encaminhamentos que não se restrinjam a debates estritamente acadêmicos. Exemplificando esse novo cenário com a questão da cultura, mencionava — creio que para certo espanto de alguns dos historiadores da cultura — os índios Kaxinawá no Acre e os seus *tempos*, tal como nos são apresentados por um ex-aluno deste PPGAS (e também da PUC e da UnB) que os conhece muito bem, o antropólogo Terri Valle de Aquino, também conhecido como Txai Terri (Aquino 2012): o tempo das malocas, o das correrias, o do cativo, o dos direitos e — vejam bem — o atual *tempo da cultura*. Entre antropólogos sabemos que este exemplo pode ser multiplicado; e não só entre nós, mas pelo mundo a fora. Pois creio que essa presença viva não deveria ser hoje ignorada nos nossos debates.

Creio também, como já sugeri, que a mudança de contextos pode fazer com que as “mesmas” posições ganhem novos significados e novos alcances. E gostaria de chamar a atenção no ambiente atual para o desenvolvimento da crítica ao eurocentrismo a partir de novos protagonistas. O que faz, por exemplo, com que se possam utilizar as vicissitudes do colonialismo e seu prolongamento (não necessariamente *pós-colonial*) no que o sociólogo peruano Aníbal Quijano chamou de *colonialidade*; o que eu já havia comentado na conferência de abertura da VIII Reunião de Antropologia do Mercosul — a RAM — realizada em Buenos Aires em setembro de 2009 (Velho 2010, 2011), conferência esta realizada juntamente com a de um ex-aluno meu na Universidade de Stanford — Cláudio Lomnitz — no Teatro Astral, como se lembrarão os que lá estiveram.

A propósito desses assuntos, neste momento indicarei apenas alguns comentários do já mencionado Ashis Nandy, iniciando pelos textos “History’s

forgotten doubles" e "State, history and exile in South Asian politics" (in Nandy 2012 [2003]:83-109, 110-131). Como era de se esperar, aqui a crítica ao historicismo parte da crítica a uma história europeia paradigmática. Crítica que se faz de forma vivida por meio do colonialismo, tal como no âmbito da antropologia tem sido vocalizado veementemente pelo velho Jack Goody, com quem já estivemos reunidos em tempos remotos (mas devidamente documentados fotograficamente) em torno desta mesa. Goody, que usa a expressão forte — embora talvez limitada — de *roubo da história* (Goody 2008). Crítica ativa, tal como representada também no chamamento cultural de Chakrabarty no sentido de provincializar a Europa. Crítica à postura — inclusive em versão marxista — que, poderia lembrar, decreta, ora implícita, ora explicitamente, que pior do que o colonialismo só mesmo a sua ausência; o que teria sido experienciado fortemente sobretudo pelas próprias elites colonizadas no que eu tenho me referido como atitude "mais realista do que o rei". O que levou, no caso de Nandy, a que este sofresse em sua própria terra — ele, que não se incorporou à grande diáspora acadêmica indiana — a oposição dos mais variados agrupamentos "mais realistas do que o rei" que cabem no espectro político-ideológico indiano.

Embora, com o tempo, a voga das críticas ao Iluminismo que alcançou setores da esquerda não partidária — inclusive o prestigioso grupo dos *Subaltern studies* de que faz parte Chakrabarty juntamente com Ranajit Guha, Partha Chatterjee e Gayatri Spivak, entre outros — tenha aproximado-os em alguma medida (segundo depoimento pessoal que me foi feito por Sanjay Seth da Goldsmiths College, Universidade de Londres).

Para Nandy não se trata de criticar a ideia de que haja povos "sem história" mas, pelo contrário, de afirmar que boa parte da humanidade em boa parte do tempo vive *fora* da história, porque vive com um passado diferente do construído pelos historiadores e pela consciência histórica (tal como, sugeriria eu, o habitante do vale alpino mencionado por Nietzsche). Embora saibam "falar história" com turistas, visitantes e etnógrafos. Na verdade, trata-se de outros modos de experienciar e construir o passado, em que há uma recusa em separar o passado lembrado do seu significado ético no presente, o que abre espaço legítimo também para o esquecimento.

Segundo Nandy, a consciência histórica é capaz de aceitar o caráter contingente de suas verdades, mas não consegue relativizar a própria ideia de história além de certo ponto. Ou que se possa lidar com a história *de fora* da história. Para ele: "Todas as críticas da história de dentro da visão de mundo moderna também têm sido, em última instância, históricas" (Nandy 2012:90).

O que indicaria para ele haver da parte dos historiadores certa falta de reflexividade, que até contrastaria com outras disciplinas: a sociologia

(cita, entre outros, Alvin Gouldner), a economia (Georgescu-Roegen), a filosofia (na qual são muitos os casos) e até a antropologia. Mesmo a ideia de “fim da história” não seria mais do que o triunfo da história hegeliana. Aos historiadores e à consciência histórica de uma maneira mais geral faltaria certa nota de ceticismo, que eu até me perguntaria se não se evidenciaria nas críticas atuais vindas do senso comum erudito quanto ao “analfabetismo histórico” revelado por parte dos jovens universitários. Existem, é verdade, apelos fortes por histórias alternativas (e Nandy cita a propósito o próprio Chakrabarty), mas não por alternativas à história (Nandy 2012:93). É como se não houvesse passado independente da história, e caso haja, estaria “à espera para ser refeito como história” (Nandy 2012:94). E tudo isso faria parte de um “imperialismo das categorias” que tornaria igualmente difícil uma crítica ou eventual transmutação da ciência, do desenvolvimento, do Estado, do nacionalismo e da modernidade. Entre outras. O que também transparece em muitos textos e intervenções que, não sendo necessariamente de historiadores, refletem, no entanto, a naturalização erudita da consciência histórica.

A história se torna uma teoria do futuro e um guia ético oculto (Nandy 2012:97). E a absolutização de *um* passado com a ajuda do conceito europeu de história pode ter consequências particularmente desastrosas quando deslocado (Nandy 2012:109). Nesse contexto, Nandy chega a fazer um elogio ao esquecimento que lembra o Nietzsche da segunda Consideração Intempestiva. E quanto à popularidade recente de uma história antropológica, aponta para o fato de as vítimas da antropologia — ao contrário do que em geral aconteceria com as da história — reterem pelo menos o potencial para reclamar (Nandy 2012:104). E termina:

Alguns *scholars* se sentem suficientemente responsáveis com o presente para subverter o futuro pela correção do passado [e a propósito cita Brecht, como talvez pudesse citar as “comissões da verdade”]; outros estão igualmente dispostos a redefinir, e mesmo a transfigurar o passado para *abrir* o futuro. A escolha não é cognitiva, mas moral e política no melhor sentido dos termos (Nandy 2012:109; ênfase minha).

Em muitos outros textos Nandy chama a atenção para a cultura. Cultura para a qual também não bastaria a crítica interna. E a partir daí seria interessante verificar as releituras, a que retornarei adiante, que podem ser feitas sobre o que ele denomina de um “Outro Ocidente” nessa nova articulação e projeto de coalizão, e que constituiriam desafios também para os antropólogos. Nandy fala de cultura como se fosse um Kaxinawá falando do

tempo da cultura. Tempo da cultura (ou das culturas) — que de fato espanta por sua propagação mundial — que ele associa à globalização de um modo que também não parece distante dos índios. No livro *Papo de índio*, organizado por Terri Valle de Aquino, é lembrado como durante o Governo Sarney foi criada por decreto a figura da *colônia indígena* que, em contraste com a área indígena, se destinaria à ocupação por parte de índios considerados aculturados ou em adiantado processo de aculturação (Aquino 2012:78), o que permitiria ajustar o montante de terras indígenas para essa suposta condição de aculturado. Em consequência, deu-se um intenso movimento — que conhece os seus prolongamentos até hoje — para que os índios demonstrassem que *não* eram aculturados. Como dizia um documento da União das Nações Indígenas de maio de 1988:

Esta divisão dos nossos povos indígenas é mais uma tentativa de negar as nossas culturas, de empobrecer as nossas terras e dificultar ainda mais nossa sobrevivência. Se nós falamos nossas próprias línguas e fazemos as nossas festas dentro da nossa tradição, como é então que podemos ser chamados de "índios aculturados" e vivermos, por isso mesmo, dentro de colônias? Quais as regras que o governo usa para dizer que uma comunidade indígena é aculturada? (Aquino 2012:101).

Como se vê, já não se controla mais o trânsito dessas noções. Muito mais do que já fora possível constatar no âmbito acadêmico, sobretudo a partir do desenvolvimento dos chamados *cultural studies*. E com consequências que, em termos gerais, não estão longe do que diz Nandy a partir de outro lugar quando fala da afirmação reativa de culturas e identidades:

Essa autoafirmação, seguidamente insegura, introduz na cena mundial uma nova estirpe de culturas e de identidades a que falta a afirmação relaxada, menos autoconsciente de culturas e identidades quando não estão ameaçadas... (Nandy 2012:131).

É o que ele (e não só ele, e sim também os próprios movimentos sociais) denomina de *culturas de resistência*, em contraste com os sentidos de cultura com os quais nós nos sentimos mais à vontade. O tempo da globalização seria concomitantemente o tempo dessas culturas. Eis aí o paradoxo, que certamente provoca incômodo para nós; tal como também o provoca o sentido de outros elementos que fazem parte do mesmo conjunto, como *tradição* (que permitiria distinguir os chamados *povos tradicionais* de modo positivo, da maneira como vem sendo feita pelos movimentos sociais).

Ou *quilombola*, categoria certamente incômoda na sua acepção atual, não só para os historiadores, como também para a nossa consciência histórica de uma forma mais geral, a que não são estranhos os antropólogos. No meu texto anterior já mencionado — “Usos e abusos da diferença” — tentei lidar com estes assuntos através da noção de *criatividade cultural*, que sobre-existiria ao fato histórico e às exigências essencialistas; mas também lançando mão das noções nietzschianas de história crítica e do não histórico. Tratar-se-ia de fazer da crítica ao historicismo uma recuperação de passados plurais que abra espaço para futuros plurais.

O que eu gostaria de acentuar adicionalmente é que o que está em jogo aqui é uma visão de mundo aparentada com o que estamos acostumados na nossa antropologia, mas com suas diferenças, o que provoca um sentimento ambíguo de afinidade e estranheza. Por exemplo, não se trata de uma opção entre universalismo e relativismo, mas de uma diversificação do universalismo e particularmente a construção de uma visão universal (ou mais de uma) a partir da experiência do colonialismo. E com isso, segundo Nandy, se desafiaria “[...] a fé implícita do Iluminismo de que ao passo que podem haver muitas formas de relativismo, só poderia haver uma forma de universalismo” (2012:128).

Há aí uma insatisfação intelectual com uma postura de relativismo cultural radical que, paradoxalmente, distribui acusações de etnocentrismo quando na verdade não faz mais do que pluralizá-lo. Insatisfação segundo a qual toda cultura merece ser criticada, tanto interna quanto externamente, e o objetivo maior filosófico e político deveria ser um grande diálogo intercultural, mesmo que começando em torno de questões práticas e concretas, aparentemente menores. E em que se reconheça que seguidamente as diferenças culturais — tal como a da própria grande divisão entre os povos supostamente com ou sem história — se fazem menos por um jogo de ausências e presenças, e mais de dominâncias e recessividades, que podem se alterar (Nandy 2011:442), o que abre, e só assim, as condições para um diálogo real e mútuas correções e adições para além das limitações de um simples determinismo cultural.

Mas esse diálogo se estabeleceria não em simetria, como poderíamos julgar ou mesmo desejar — e que seria o ideal, por exemplo, das bem intencionadas redes convencionais de cooperação internacional, vistas então como dissidências autorizadas no âmbito da cultura global dominante tomada como pressuposto — mas sim no que talvez pudéssemos considerar um grande “tempo da cultura”. Tempo da cultura com que se daria o reconhecimento tardio, desequilibrado e gradual — na medida do desgaste da hegemonia cultural do Ocidente e de sua competência na crítica das tradições — de

uma *nova* assimetria e da superioridade cognitiva da visão do escravo sobre a do senhor em formas alternativas de universalismo e de cosmopolitanismo. Formas essas capazes até de reconhecer o senhor como humano (Nandy 2006:xv-xvi, 2007a:173-95). E esse novo universalismo, justamente, é que permitiria recuperar na contramão do relativismo o pensamento crítico ocidental — o “outro Ocidente”, recessivo — de suas peias.

Nietzsche já havia falado dessas peias tomando o Romantismo de Richard Wagner como referência. Wagner que, para ele, afinal, acabaria por se render à linguagem e aos quadros de pensamento da modernidade dominante da qual se tornaria um sumário vivo (Nietzsche 1967:156). Wagner, o “feiticeiro” (Nietzsche 1971 [1884-92]:264-70), cuja música, decadente como a Europa, em um de seus últimos escritos Nietzsche contrastava com a de Bizet em sua alegria “africana” e em sua sensibilidade “sulista, marrom, queimada”. Sensibilidade que antes “não possuía linguagem na música cultivada da Europa” (1967:158). O Romantismo deveria ser substituído pelo dionisíaco. Dionisíaco que, sem se opor mais em sua obra de maturidade ao apolíneo, atravessaria a prova intermediária do sofrimento, da melancolia, do niilismo e da morte de Deus; e que, inaugurando uma nova inocência para além do bem e do mal, nos ensinaria — com Zaratustra e por meio de uma autodisciplina que exige uma vontade de poder exercida sobre si mesmo (Valadier 2012) — a rir e a dançar (1967:25-7). Pois como declara no que originalmente era a última página do *Assim falou Zaratustra*, o seu alfa e o seu ômega fariam com que “... tudo o que é pesado se torne leve, todo corpo um dançarino, todo espírito um pássaro...” (Nietzsche 1971:247).

Esta me parece uma instância do “outro Ocidente” a que se refere Nandy. E o argentino Ernesto Sábato, em *O escritor e seus fantasmas*, já sugeriu que nós, os “bárbaros” latino-americanos, herdeiros da cultura latina e francesa, mas descendentes da *periferia* da Europa, que não conheceu um Renascimento racionalista e científico, habitantes que somos de um continente novo e desmesurado, estaríamos mais aptos para sentir e compreender gente como Nietzsche, Dostoiévski, Tolstoi, Kierkegaard, Strindberg e Kafka (Sábato 1982:127). Nietzsche, que se pretenderia fora do tempo, estaria, assim, também fora do lugar. Embora a partir daí devam estar sujeitos, mesmo escritores como estes, a um novo — e por vezes surpreendente — crivo. Crivo que permita avaliar a possibilidade de irem além das “chiques dissonâncias dos modernos”, como diria Mario de Andrade (*O turista aprendiz*).

Como quando, por exemplo, Oscar Wilde é considerado um crítico inicial do pensamento sobressocializado e da “hipermasculinidade”, peçachave da cultura política que gerou o colonialismo (Nandy 2006 [1983]:45),

o que penso produzir uma torção que desafia os nossos quadros usuais de referência. E que desafia o pensamento desses próprios autores — tal como Nietzsche desafiara o de Wagner — e de outros, mais nossos contemporâneos, entre os quais pessoalmente gosto de incluir Tim Ingold. Mas torção que agora não pode ser descartada como um mero jogo intelectual ou uma idiossincrasia, pois se trata de uma mudança de clima e de uma experiência social — e até civilizacional — muito ampla e concreta, que faz com que a própria crítica à modernidade ganhe uma força e um significado inusitados. Isto é expresso por Nandy e mais três autores em linguagem propositalmente provocativa e de manifesto, assim:

As fontes civilizacionais dissidentes no interior do Ocidente permaneceram subordinadas, marginalizadas e tão subutilizadas a ponto de se tornarem quase vestígios na consciência de seus membros [...] Elas [hoje] só podem sobreviver fora do Ocidente [...] Pois se o Ocidente possui uma teoria do Outro, o Outro agora também desenvolveu suas próprias teorias do Ocidente (Nandy *et al.* 1993:85).

No prefácio a seu livro mais conhecido, *The intimate enemy*, Nandy declara ser o tempo de reconhecer que o impulso à dominação não é produto apenas das falhas da economia política,

[...] mas também de uma visão do mundo que acredita na superioridade absoluta do humano sobre o não humano e o sub-humano, do masculino sobre o feminino, do adulto sobre a criança, do histórico sobre o a-histórico e do moderno ou progressista sobre o tradicional ou selvagem.

Seria o tempo de desconfiar da crítica social formulada de dentro do velho universalismo e de combinar a crítica social com a defesa de culturas e tradições não modernas (Nandy 2006:x), o que, suponho eu, seria mesmo terapêutico; o que talvez tenha sido a grande intuição do nosso modernismo primitivista, uma de muitas lições que tenho aprendido de ex-alunos, orientandos e amigos deste PPGAS: no caso, Amir Geiger (1999). E que é uma contribuição diferente da dos indianos, fixados nas grandes civilizações e só a contragosto reconhecendo de modo um tanto metafórico a seriedade da insurreição das “pequenas culturas” (Nandy 2007a:177-8).

Mas seria também o tempo, talvez, de desconfiar da crítica social formulada de dentro do velho universalismo até diante da perspectiva de que a própria “economia política” — e não só! — já não parece mais permitir apostar tudo no crescimento econômico. Em nome de um pluralismo do

passado e dos futuros, o não Ocidente poderia, assim, libertar a tradição crítica ocidental, o que não deixa de ter, a meu ver, parcial afinidade com a filosofia espontânea dos antropólogos. Embora paradoxalmente entre nós raramente abordemos a questão dos colonialismos, “externos” e “internos”, a face oculta dos sucessos da modernidade.

De qualquer maneira, esta afinidade pode nos encaminhar na direção de sérias responsabilidades que, por vezes, me parecem estar sendo mais bem avaliadas por colegas que militam em lugares e posições que uma visão convencional talvez considerasse *periféricos*. Tudo isso me faz pensar que se a antropologia entre nós esteve até agora associada a um esforço de construção da nação, como já é do senso comum, quem sabe agora não se trate de uma reconstrução. Reconstrução que jamais se cristalice e que se acostume à companhia do pleno e não abusivo reconhecimento das diferenças — inclusive das “misturas”, quando também não invocadas abusivamente (Velho 2007) — numa teia em que constituamos nem mais, nem menos que nódulos, cambiantes.

Mas para prosseguir nessa consideração, já teríamos que iniciar uma discussão mais sistemática do “outro Ocidente”, reposicionado, representando elementos recessivos de uma civilização. Uma civilização entre outras, vale dizer, ao lado, eu insistiria, das “pequenas culturas”; em todos os casos podendo se tornar aliadas na busca de uma autodescoberta cultural (Nandy 2011:469). O que podemos adiantar é que, se assim for, temos de fato diante de nós uma grande tarefa. Tarefa que certamente mexerá profundamente com visões de mundo e conceitos que herdamos dos séculos XIX e XX — respectivamente e como exemplos: Estado-nação e desenvolvimento — o que poderá levar a um esforço conceitual a partir das categorias das nossas próprias tradições, por sua vez criticadas. Pois dentre as torções a serem realizadas com nossos autores do “outro Ocidente”, uma talvez seja não considerar a crítica como exclusividade da modernidade e, portanto, sujeita a ser necessariamente rejeitada junto com esta. Como também não o seriam o indivíduo, a ciência, a cidade, agência e tudo o mais que alimentou a história (ou o mito) da peculiaridade ou do excepcionalismo europeu.

Em contraposição às ideologias oficiais, Nandy, juntamente com a sua parceira ocasional, a antropóloga Veena Das (Das & Nandy 1985; Das 1992 [1988]; Das & Poole 2004), faz o elogio das margens e da vida ordinária; e alerta para os riscos de qualquer sistema de conhecimento, uma vez adquirindo poder, tornar-se uma nova fonte de violência e opressão (Nandy 1992 [1988]:17). Seria a hora, a partir daí, de começar a contar outras histórias e a estabelecer outras articulações e identificações. Não apenas por razões de análise e descrição, mas de diferentes modos político-epistemológicos, por

assim dizer; o que pode, inclusive, incorporar — relocalizando-as — discussões sobre a democracia em seus diversos níveis e modalidades.

Cuidando de não exagerar a capacidade dos intelectuais (e outros “representantes”) de hoje ainda poderem falar em nome dos subordinados, como sugere Nandy (2007b:22) — aparentemente no âmbito dos debates surgidos na Índia, mantendo uma posição equidistante a propósito das notórias preocupações de Gayatri Spivak a esse respeito (Spivak 1988; Morris 2010) em contraste com a afirmação da prevalência de uma dominação sem hegemonia por parte de Ranajit Guha (Guha 1997) — gostaria que, ao lado da dificuldade, reconhecêssemos a dignidade, a autonomia e a relevância dessa tarefa. Pelo menos para nós mesmos. E que ela pudesse nos unir, como eu já sugeria no título da conferência de abertura da RAM de Buenos Aires: “Lo que nos une”.

Seria o caso então de prosseguir esse relatório de aposentado contando um pouco da minha participação continuada na discussão das assim chamadas políticas públicas, sobretudo em conselhos e órgãos colegiados na Capes, no CNPq, na Finep e na SBPC, bem como em discussões como a das ações afirmativas. Participação que tento fazer, na medida do possível, com que não se torne meramente convencional. Mas fiquem tranquilos: isso pode ficar para outra ocasião. Só me permitiria — em relação a este último ponto e para finalizar — com todo o respeito pelas opiniões divergentes, congratular-me pela decisão pioneira deste Programa de adotar um sistema de cotas na pós-graduação, o que me deixou orgulhoso e muito reconfortado. Independentemente das discussões que levaram a esta decisão, a partir de agora tenho certeza que haverá a indispensável união e boa vontade de todos para que a experiência seja bem sucedida. Desejo boa sorte e longa vida ao nosso PPGAS.

Recebido em 12 de abril de 2013

Aprovado em 12 de abril de 2013

Otávio Velho é Professor Emérito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional). E-mail: <otaviovelho@terra.com.br>

Referências bibliográficas

- AQUINO, Txai Terri Valle de. 2012. *Papo de índio*. Manaus: UEA Edições.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 2008 [2000]. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- DAS, Veena. 1992 [1988]. "Science and violence in popular fiction: four novels of Ira Levin". In: Ashis Nandy (org.), *Science, hegemony and violence: a requiem for modernity*. Tóquio e Delhi: The United Nations University/Oxford University Press. pp. 211-31.
- _____. & NANDY, Ashis. 1985. "Violence, victimhood and the language of science". *Contributions to Indian Sociology*, 19:177-95.
- _____. & POOLE, Deborah (orgs.). 2004. *Anthropology in the margins of the State*. New Delhi: Oxford University Press.
- GEIGER, Amir. 1999. Uma antropologia sem métier: primitivismo e crítica cultural no modernismo brasileiro. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional-UFRJ.
- GOODY, Jack. 2008 [2006]. *The theft of history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUHA, Ranajit. 1997. *Domination without hegemony: history and power in colonial India*. Cambridge: Harvard University Press.
- MORRIS, Rosalind C. (ed.). 2010. *Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea*. New York: Columbia University Press.
- NANDY, Ashis. 1992 [1988]. "Introduction: science as a reason of state". In: Ashis Nandy (org.), *Science, hegemony and violence: a requiem for modernity*. Tóquio e Delhi: The United Nations University/Oxford University Press. pp. 1-23.
- _____. 2006 [1983]. *The intimate enemy: loss and recovery of self under colonialism*. New Delhi: Oxford University Press.
- _____. 2007a. "Shamans, savages, and the wilderness: on the audibility of dissent and the future of civilizations". In: *Time treks: the uncertain future of old and new despotisms*. Ranikhet (Índia): Permanent Black. pp. 173-195.
- _____. 2007b. "The twentieth century: the ambivalent homecoming of homo psychologicus". In: *Time treks: the uncertain future of old and new despotisms*. Ranikhet (Índia): Permanent Black. pp. 1-22.
- _____. 2011 [2004]. "Towards a Third World utopia". In: *Bonfire of creeds: the essential Ashis Nandy*. New Delhi: Oxford University Press. pp. 440-469.
- _____. 2012 [2003]. *The romance of the State and the fate of dissent in the tropics*. New Delhi: Oxford University Press.
- _____.; SARDAR, Z.; DAVIES, M.W. & ALVARES, C. 1993. *The blinded eye; 500 years of Christopher Columbus*. Goa (Índia)/New York: The Other India Press/ The Apex Press.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1967. *The birth of tragedy and the case of Wagner*. New York: Vintage Books.
- _____. 1971 [1884-92]. *Thus spoke Zarathustra*. Harmondsworth: Penguin Books.
- _____. 1980 [1874]. *The use and abuse of history*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing.
- SÁBATO, Ernesto. 1982. *O escritor e seus fantasmas*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the subaltern speak?" In: Cary Nelson & Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the interpretation of culture*. London: Macmillan. pp. 271-313.

- VALADIER, Paul. 2012. "Pertinência moral do nietzscheanismo". *Síntese: Revista de Filosofia*, 39(125):379-91.
- VELHO, Otávio. 2007. "Mistura ou diferença?". In: *Mais realistas do que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas*. Rio de Janeiro: Topbooks. pp. 313-25.
- _____. 2010. "O que nos une". *Anuário Antropológico*, 2009:9-21.
- _____. 2011. "Lo que nos une". In: Alejandro Grimson, Silvina Merenson & Gabriel Noel (orgs.), *Antropología ahora: debates sobre la alteridad*. Coleção Antropológicas. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores. pp. 33-47.
- _____. 2012. "Usos e abusos da diferença". In: Arnaldo Érico Huff Júnior & Elisa Rodrigues (orgs.), *Experiências e interpretações do sagrado: interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos*. Coleção Estudos da ABHR. São Paulo: Paulinas Editora. pp. 27-44.
- _____. 2013. "Ciencias sociales en el siglo XXI: legados, conceptos y controversias". In: Emerson Giumbelli & Veronica Beliveau (orgs.), *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI* (título provisório). Buenos Aires: Ed. Biblos [no prelo].

Resumo

Por ocasião da aula inaugural de 2013 do PPGAS – Museu Nacional, o autor pretendeu realizar uma espécie de prestação de contas de algumas de suas atividades desde que deixou a instituição por motivo de aposentadoria. Focalizou sobretudo sua atividade como conferencista, acentuando alguns tópicos, tais como uma crítica ao historicismo e ao eurocentrismo, fazendo ainda uma retomada da questão clássica das relações entre história e antropologia e da oposição entre universalismo e relativismo. Para tal lançou mão de uma bibliografia não Ocidental (sobretudo indiana) na suposição de que este recurso possa permitir um relançamento de um “outro Ocidente”, que representaria elementos recessivos desta civilização, bem como uma revisão de conceitos herdados dos séculos XIX e XX.

Palavras-chave Eurocentrismo, Historicismo, Movimentos sociais, Periferia, Romantismo, Universalismos.

Abstract

In the 2013 inaugural lecture of the PPGAS/ Museu Nacional, the author sought to realize a sort of “account” of his activities since he left the institution upon his retirement. He focused mostly on his activities as a conference participant, highlighting certain topics, such as the critique of historicism and eurocentrism, and returning to the classic theme of the relations between history and anthropology and of the opposition between universalism and relativism. To this end, he made use of a non-Western (mostly Indian) bibliography in the belief that this resource would enable the re-launching of “another West”, that would represent recessive elements of that civilization, as well as allowing a revision of concepts inherited from the 19th and 20th centuries.

Key words Eurocentrism, Historicism, Social movements, Periphery, Romanticism, Universalisms.