

RIO DE JANEIRO, 29 DE OUTUBRO DE 2010.

ENTREVISTA COM JAMES FERGUSON (JIM)
REALIZADA POR FERNANDO RABOSSE E ROBERTO
KANT DE LIMA EM NITERÓI, RIO DE JANEIRO*

Fernando Rabossi: *Vamos fazer uma entrevista sobre a trajetória de James Ferguson. Você nos deu, dias desses, o script para essa entrevista na UFF; então vou retomar algumas de suas apresentações. Primeiro vamos tentar recordar sua história e depois vou fazer algumas perguntas mais específicas. Estar aqui com o Kant é muito bom, porque ele está relacionado com a sua trajetória. Como você chegou até a África? Como você escolheu a África? Por que a África?*

James Ferguson: Acho que escolhi primeiro a antropologia. Quando fui para a universidade, não tinha nenhuma ideia sobre antropologia, não era uma disciplina muito conhecida nos Estados Unidos, e eu descobri em um curso, durante a graduação, que a antropologia era muito interessante para mim, que o estudo de outras sociedades era algo muito interessante. Eu estava dentro da Universidade da Califórnia, em Santa Bárbara, e existiam grandes estudiosos da África. Paul Bohannan era um, e David Brokensha era o outro. Então, aprendi sobre antropologia e fiquei interessado, comecei a aprender antropologia africana e decidi fazer a minha formação na graduação voltada para a antropologia. Naquele momento, em que precisava ter uma área foco, me parecia algo natural que fosse a antropologia africana, porque foi o tipo de antropologia para o qual fui formado. Acho que eu era interessado e atraído também pelas lutas políticas que estavam ocorrendo no Sul da África, particularmente naquele tempo. Esse era um tempo de movimentos de celebração da quebra do império português em países como Moçambique,

* Tradução: Izabel Nuñez.
Contato:
izabelsn@gmail.com

Angola, Zimbábue, em que lutas políticas estavam acontecendo. Existiam, portanto, várias questões políticas interessantes e muitas noções idealistas de como uma sociedade livre seria, que tipo de reconstrução seguiria quando os nacionais assumissem o poder e, como eu era o tipo de classe média radical, fui levado a tentar compreender esse cenário.

FR: *Por que você decidiu morar no sul da África pra fazer sua pesquisa?*

JF: Aquele era o tempo do *apartheid* e não era possível realizar uma pesquisa na África do Sul, da forma que eu gostaria de fazer, vindo como um estrangeiro. Algumas pessoas estavam pesquisando na África do Sul, mas era bem difícil, e elas se viam envolvidas em problemas em relação às autoridades com alguma frequência, algumas até perderam suas vidas. Era um tempo de muita repressão para pesquisas antropológicas. E tenho certeza de que, se eu quisesse, não cederia às proibições, de forma que isso sequer me pareceu uma possibilidade.

FR: *Como você entrou em Harvard? Por que escolheu Harvard? Pelos professores?*

JF: Naquele tempo eu sabia muito pouco, na verdade, sobre os programas de graduação. E fico surpreso com os alunos hoje, que parecem saber tudo sobre os programas para o qual eles se candidatam, suas linhas, se eles profissionalizam ou não.

FR: *A internet proporciona isso.*

JF: Sim, acho que é parte disso, também. Eu era muito menos focado naquele tempo. Fui estimulado a fazer a graduação por alguns professores, que me sugeriram alguns programas.

FR: *Paul? Paul Bohannan? Ele era parte de um grupo de [antropólogos] africanistas?*

JF: Sim, sim. E David Brokensha particularmente. Na verdade, a mais importante africanista pra mim foi Sally Falk Moore, que só entrou lá [em Harvard] depois de mim. Então, depois de cursar a graduação por dois anos em Harvard, ela veio, e lá tornou-se um grande lugar para fazer antropologia, mas quando me candidatei para estudar lá, não era um programa com foco africanista. E quase fui para a Columbia [Universidade] porque gostava da ideia de estar em Nova York. No final me convenci de que seria melhor ir para Harvard, mas, quando fui, não estava muito seguro do programa.

FR: *E como você foi para Lesotho?*

JF: Bem, como eu disse, meu interesse era mesmo nos movimentos de libertação e no processo social que estava ocorrendo na África. Eu quis ir

para o Zimbábue ou Moçambique, era nisso que eu estava pensando. Minha orientadora naquele momento, a antropóloga Sally Falk Moore, disse: por que você não vai a Lesotho? Eu estou indo no verão, e você pode dar uma olhada pra ver o que pensa. Eu achei estranho e disse que não queria ir para Lesotho, porque não me interessava, não era o que eu queria fazer. E ela disse: é, mas você provavelmente não vai entrar em Moçambique, e Lesotho é um lugar legal, as pessoas são amigáveis, fica nas montanhas, e você não terá malária. Eu tive de ouvi-la e fui. Graças ao Roberto Kant [de Lima], levei um livro para ler enquanto viajava, que era uma das coisas na minha lista de leitura: de Foucault, *Vigiar e Punir*, que eu não havia lido, mas ainda tinha de ler. E li enquanto estava em Lesotho. Portanto, pensava em Foucault enquanto estava lá, com todas aquelas questões radicais que o livro levanta e ao mesmo tempo encontrando, pela primeira vez, o que mais tarde fui chamar de indústria do desenvolvimento, essa extraordinária promessa das agências de desenvolvimento. Nós descemos em Lesotho, acho que porque eles queriam ficar no sul da África, mas não na África do Sul. Lesotho era um tipo de lugar seguro e sem controvérsias, onde você poderia realizar seu programa de pesquisa com tranquilidade. Lá havia todas essas agências de desenvolvimento, programas de pesquisa e pessoas dirigindo em torno, muitas *Land Rovers*.

FR: *A agência que o levou lá era canadense?*

JF: Eu acabei estudando os Projetos Canadenses, mas lá existiam muitos outros. Lembro que havia um projeto de Taiwan, em que eles estavam ensinando os nativos a plantar arroz. Descendo a estrada, havia um projeto da Irlanda, que ensinava os nativos a plantar batatas. Era extraordinário, e tentei entender tudo isso. Eu tinha uma bagagem de economia política marxista, que era uma tradição muito forte no sul da África naquele tempo, mas não existia nenhuma boa explicação marxista para o que estava acontecendo, para o que as pessoas estavam fazendo, para o que estavam tentando fazer, para compreender a lógica desses projetos de desenvolvimento, realizados um após o outro, após o outro, após o outro... nesse pequeno e não tão importante país.

FR: *Algo que eu encontro nas suas palavras, que são muito inspiradoras, é a produtividade, uma das coisas que você explora no seu livro.*

JF: Sim, sim, muito da discussão que eu faço, particularmente sobre projetos de desenvolvimento, é relacionada com os indicadores de sucesso, os projetos em si, objetivos a atingir e como se dá a avaliação disso tudo.

FR: *O mesmo podemos dizer sobre a política?*

JF: Sim, está certo. Não está funcionando como eles esperam que funcione e, portanto, a pergunta é: se os projetos estão fracassando, por que isso está ocorrendo? Qual é o diagnóstico? Ou, então, se precisam ser melhorados, como podem ser melhorados? Não pareceram perguntas muito interessantes em Lesotho, porque lá era óbvio que estavam fracassando. E era mais óbvio que eles iriam fracassar e que estavam organizados de forma que não poderiam nem mesmo existir. Já era claro para mim que eles não estavam fazendo nada, que estavam ocupando aquele lugar por outras razões e produzindo efeitos sociais, o que era muito importante. E, como eu falei, a abordagem antropológica dizia: vamos primeiro descobrir o que está acontecendo aqui. Se você vê alguém dançando para fazer chover, você não diz “vamos ver se isso vai mesmo fazer chover e como a gente muda a dança de forma a fazer chover mais”. Mas você começa por se perguntar o que eles estão fazendo aqui? Por que eles estão fazendo isso? Quais são as explicações deles para isso? Como isso faz sentido para eles? Quais os efeitos sociais que isso tem? Porque simplesmente fazer uma cerimônia para trazer chuva não diz nada, não tem efeito social e não produz certas consequências sociais, mas é a chave para entender e desenvolver o que está acontecendo e o que é importante. E então encontrei um tipo de *agnosticismo antropológico*, que chamo de ser muito crente, ter muita fé, em projetos desenvolvimentistas.

FR: *Desde a década de 1990 assumimos essa concepção, mas como foi a recepção ao seu trabalho naquele momento?*

JF: É difícil dizer, mas acho que acabou tendo uma recepção bastante mais ampla do que eu esperava.

FR: *Seu livro foi um dos primeiros a abordar a questão do desenvolvimento numa perspectiva antropológica.*

JF: Minha impressão é que eu era muito ignorado por pessoas que estudavam desenvolvimento e que trabalhavam com desenvolvimento. Tive um aluno que veio a Lesotho, cinco ou sete anos depois de o livro ser publicado, e perguntou às pessoas que trabalhavam lá em agências de desenvolvimento o que eles acharam do livro, e ninguém sequer tinha ouvido falar dele. Então essa foi a minha primeira impressão, de que houve um tipo de recepção na academia, mas não teve impacto fora dela. Depois acabei descobrindo que, na verdade, circulou de forma mais ampla do que eu percebi, não nas agências de desenvolvimento oficiais, mas muito mais no mundo da advocacia e em grupos de pessoas que estavam fazendo esse tipo de trabalho. Foi surpreendente porque é um livro sobre um tempo e lugar específicos, e muitas pessoas pareceram reconhecer coisas semelhantes nas análises da sua própria situação.

Kant: *Boa etnografia é chamada boa etnografia.*

JF: Mas penso que, ao invés de fazer generalizações e dizer “é assim que isso se dá em todo o mundo, acreditem porque eu disse isso”, prefiro dizer “isso é o que estou encontrando aqui, veja se você pode aplicar à sua situação” e, dessa forma, quem sabe, você encontre algumas coisas às quais isso se aplica, e outras não. Mas de modo a criar generalizações, é um processo mais indutivo, será uma generalização se você chegar ao resultado pela produção de centenas de pesquisadores diferentes que usaram as ideias e tentaram em seus campos e encontraram: ah, existe uma *máquina antipolítica* aqui também e que funciona de diferentes maneiras. Por isso acho que existe um tipo de sobrevida desse trabalho, de uma forma que foi surpreendente pra mim.

FR: *Por que máquina antipolítica? Você pode explicar a ideia principal que está por trás do conceito?*

JF: Sim, o que eu estava observando era o modo como vários assuntos, que não pareciam políticos, como por exemplo quem ganha o quê, porque algumas pessoas são ricas e outras são pobres e porque algumas pessoas são donas de tanta terra, foram traduzidos para outro registro, eu diria, onde apareciam mais relacionados ao capital, distante do desenvolvimento cultural e da produtividade cultural. “Talvez não tenhamos fertilizantes...” sim, talvez não tenhamos, mas havia um tipo de formulação mais importante, existiam muito mais lutas para saber quem tem o poder e quem não tem e quem tem recursos e quem não tem. E eu percebia bem o que estava acontecendo com o discurso e a prática sobre desenvolvimento. Estava acompanhando as dificuldades e as desvantagens que as pessoas pobres e emergentes vivem e reescrevendo de uma forma menos dura, de uma forma que é emendável, apolítica e técnica. E o que eu tinha em mente com a analogia de *máquina antipolítica* era uma figura que conheço da ficção científica, da ideia de uma máquina da gravidade, de que você pode criar alguma máquina, ligá-la e então a gravidade não existe mais e todo mundo pode ser leve. Achei que eles queriam criar uma máquina semelhante que iria remover a política da vida das pessoas e tirar todos esses temas políticos. Mais tarde as pessoas imaginaram que isso era algo relacionado a ilusionismo, que eu estava falando sobre máquinas do desejo e outras coisas mais. E na verdade eu não tinha isso na mente, havia lido alguns livros sobre ficção científica, mas essa não era a minha ideia.

FR: *Depois que o seu último livro foi publicado, trabalhando com [o conceito de] máquina antipolítica, você fez uma discussão sobre assuntos amplos na África. Pensando em Paul Bohannan, seu professor, houve algum tipo de mudança no seu trabalho de campo? Das interações no campo e, por exemplo, da análise sobre o banco*

mundial? É um tipo de combinação inovadora; você colocou junto duas coisas que não eram tão comuns [na análise sobre a] África. Como foi a reação da sua banca?

JF: Isso iria demandar uma discussão sobre estratégias...

Kant: *Naquele tempo eu estava preocupado com a minha banca e tinha bons motivos para isso. De qualquer forma, quando fui para a sua casa [JF], e estávamos conversando, ele teve que registrar, que fazer um arquivo para a dissertação de PhD e outro para o livro, para escrever. Eu não tinha entendido muito bem porque ele estava tendo todo esse trabalho, criando dois arquivos. Fiquei curioso com isso, em razão da Antropologia da Academia, e então ele disse: estou fazendo isso porque, você sabe, eu tenho um arquivo... não, esse é para a banca, e esse é para... e eu disse: ah, agora entendi! Sim... O arquivo estava ok, mas, quando os editores dizem aqui que não publicam teses, publicam livros, é só porque teses têm, como vocês sabem, revisão de literatura, o que não existe nos livros. O que eles dizem aqui nem sempre faz sentido, porque algumas vezes as teses podem ser publicadas exatamente como estão. Aqui temos esse problema com frequência, mas, nos Estados Unidos, eles têm uma noção muito clara de gêneros, gêneros literários. Então, o que é um artigo, um capítulo, um livro, uma tese, uma monografia, um paper é estrito, tem de seguir ajustes formais, o que foi discutido agora na Anpocs, quando falei disso... mas o que eu estou dizendo é que o que você perguntou tem de ser relativizado, porque uma tese você escreve para a banca, e um livro você escreve para o seu público, não para o seu público, mas pela audiência que você está buscando. A audiência que você espera ter. Não é a banca. São destinatários diferentes. Porque nos Estados Unidos você escreve muito para o público, não para você mesmo. No Brasil você normalmente escreve para você mesmo, e quer ser aprovado, amado, emulado e tudo mais. Se isso não acontece, você se abate. Lá, não, uma coisa é o julgamento da banca, outra é a do público e dos jornais. Vocês [americanos] têm muitas agências. Perdão por interromper, mas sua pergunta tem de ser relativizada. Parece que é chegar lá e colocar o livro... e não é assim nos Estados Unidos.*

JF: Bem, um dos membros da minha banca disse que eu precisava explicar meus planos sobre o trabalho que eu gostaria de escrever e que esse parecia ser um livro que se escreve no fim da carreira, não no começo. A ideia parecia a de um pesquisador sênior, de pesquisadores em estágios mais avançados. Não era um estudo de comunidades, e essa era a ideia da antropologia americana por um longo tempo; para que fosse uma etnografia real, uma antropologia real, tinha-se que ir até o local, viver em algumas comunidades por um longo período e depois voltar. E, sim, é claro que existem amplas conexões, e você tem que pensar histórica, política e economicamente, mas tem que ser política e economicamente nesse lugar, e eu nunca concebi o meu projeto como um estudo de comunidades. Existia uma vila, onde fiquei um tempo, como parte do estudo, mas meu estudo

foi sempre sobre algo maior, chamado indústria do desenvolvimento e o que se relaciona a isso. Então passei muito tempo falando, não com as pessoas que vivem nas comunidades, mas com as pessoas que trabalham com desenvolvimento e outras no Canadá. Fiquei muito tempo fazendo análise do discurso, o que não é algo comum para antropólogos, olhando os documentos do Banco Mundial e tentando entender o que soava de forma estranha, mas o quadro não parecia estranho. O que aparecia eram os pressupostos e a regras presentes no discurso, coisas que você tem que dizer porque fazem sentido. Eu estava trabalhando em níveis diferentes, não fazia de forma tradicional o estudo sobre comunidades. Mas muitos assuntos da comunidade apareciam, e a primeira vez que apresentei meu trabalho para procurar emprego ficou muito claro que eu deveria apresentar a parte do livro que desenvolve as práticas de manutenção do capital local, e eu tinha todo um estudo sobre por que as pessoas mantinham o capital da forma como faziam e como isso estava relacionado com a venda do que era produzido. Tudo estava relacionado com a manutenção do capital, e meus orientadores deixaram bem claro que eu não deveria apresentar uma análise foucaultiana dos documentos do Banco Mundial, o que de alguma forma foi mais interessante, não como algo antropológico, porque não teria me credenciado como um antropólogo de verdade, que entende de pessoas, então, sim, foi um equívoco o que aconteceu numa entrevista de trabalho, por exemplo. De forma que isso dá a ideia do tipo de pressão que estávamos negociando.

Kant: *E também das estratégias que os americanos usam para buscar empregos, exatamente como esse relato parece, porque há uma adaptação, e isso é diferente do Brasil, onde existem concursos com vagas a serem preenchidas e você faz testes para as vagas livres. Lá você cria um perfil e adapta o seu perfil ao que o mercado está procurando. E então você escolhe dentre seu trabalho acadêmico o que irá interessar, exatamente o que o Jim fez. Ele adaptou o seu trabalho de acordo com o perfil que tinha a vaga de trabalho, que o departamento de antropologia ou qualquer outro queria.*

JF: Você escolhe estrategicamente que parte de você será mostrada.

Kant: *É diferente daqui, onde você quer mostrar todo o seu trabalho.*

FR: *Voltando à questão da máquina antipolítica, existem os restos de tradição, dos locais.*

FR: *E a lógica local?*

JF: A lógica local não era o foco do meu exercício etnográfico, mas algumas vezes era necessário abordá-la porque esses projetos vinham com a ideia de que sabiam como as pessoas iriam se comportar e como poderiam manter os negócios locais vivos. Mas isso não era rentável e então precisaram in-

troduzir mudanças com o fim de buscar mais renda para as pessoas, o que era somente senso comum, mas é claro que a isso estava vinculada toda a teoria sobre o que as pessoas estavam fazendo e por que estavam fazendo. Eles supunham que as pessoas iriam manter seus negócios e compreender as perdas nos lucros se fossem fornecidos meios de redução de perdas. Diante de tudo, não compreendiam como os projetos não produziam os efeitos que desejavam. E eu tinha que dar uma explicação alternativa sobre por que as pessoas continuavam sem renda, qual era o ponto e então acabei envolvido com a manutenção do capital, que não era um negócio, mas uma forma em que os trabalhadores que foram empregados na África do Sul puderam pensar para guardar sua renda e ter algum acesso econômico. E eles fizeram isso de um modo que o capital foi protegido, ampliado e importante na sua independência. É essencial observar que não se trata de uma lógica tradicional, de séculos, que é continuada ao longo da tradição africana. Mas é um sistema mais tardio que surgiu entre os anos 60 ou 70. Trata-se de uma tradição inventada, se você preferir. O emprego da ideia de uma tradição africana a serviço de certos interesses, os interesses liberais, formou uma espécie de grande negócio sobre a tradição em Lesotho. Mas a tradição lá é de que o gado não é um tipo de propriedade que você engorda e vende por diferentes razões, de forma que é algo bastante complexo e funciona muito diferentemente do modo como os “desenvolvimentistas” imaginaram. O resultado era que as pessoas não queriam vender o gado e entendiam que deveriam mantê-lo como forma de fazer negócios; para eles ter o gado não significava vendê-lo, o que não os levou a lugar nenhum, porque não responderam aos investimentos dos proprietários do gado. Então eles deveriam manter o gado para quando fosse mesmo precisar dele, quando fossem comê-lo ou usá-lo no futuro.

FR: *Isso é algo similar ao que acontece em situações em que vender é como produzir outro tipo de pessoa no mercado.*

JF: Sim, essa é uma ideia muito comum entre os povos da África, onde o gado não é tido como um tipo de propriedade e tem de ser tratado de forma diferente. Eles dizem que gado é complexo e existe toda uma literatura sobre o assunto. O que eu estava tentando fazer, então, era mostrar que, quando as pessoas se recusam a vender o gado, isso não está necessariamente relacionado com as razões dos agentes em si, mas com a lógica da cultura africana passada, que parece com o costume, mas na verdade existem muitas outras razões diferentes, diferentes interesses, que motivam e sustentam isso.

FR: *A questão é que de certa forma eu tenho o mesmo sentimento que com a Zâmbia, onde é algo semelhante com a tradição, mas por outro lado não é só como a tradição diz que é.*

JF: Acho que durante muito tempo a antropologia no Sul da África estava dividida. De um lado, dizendo que a África tradicional ainda vivia e, de outro, que a África estava modernizada. Nós levamos muito tempo para constatar isso. E o que eu estava encontrando era uma situação que tinha pouco em comum com essa construção da África tradicional, de pessoas vivendo em locais afastados por gerações e gerações, desconectadas com as condições da vida moderna industrial, o que não se aplicava ao estilo de vida das comunidades que eu pesquisei, mas também a modernização da vida não era completa ou estava acontecendo. E existia uma ironia especial nisso, porque muitas pessoas em Copperbelt [Zâmbia] investiram na modernização e levaram algum tempo para descobrir no que estavam investindo, o que oferecia o investimento que eles fizeram e tinha esse forte senso de direção: nós estamos andando, avançando, estamos progredindo, estamos deixando as velhas formas para trás e entrando em formas novas. Tudo isso parecia um tipo desatualizado de teoria da modernização sendo vivida hoje em dia. Existia uma ideologia local sobre como o mundo funciona e, durante o tempo em que estive lá, as pessoas estavam percebendo que isso não dava mais um bom resultado para as suas vidas. Então percebi que não era só uma crise econômica, as pessoas estavam lutando contra o consumismo, era algo assim, mas era também uma crise de significado, as pessoas estavam vivendo um período difícil para compreender porque estavam sofrendo. E esse tipo de avaliação da modernização apareceu em duas formas: de um lado, como a teoria que eu estou testando e, do outro, era a realidade que eu estava descrevendo. Percebi que eu deveria tratar isso com mais respeito, levando em consideração os costumes e que essa ideia de modernidade não é só uma oposição do ocidente, sem nenhum significado local, mas, sim, tem um significado intenso localmente e tornou-se uma aspiração. Tornou-se algo que as pessoas sentem, algo prometido a eles. Mas a promessa se quebrou. É o que o livro chama de *expectativa da modernidade*. Essa não é a ideia de que a modernização está ausente, mas que está presente, como um conjunto de expectativas e quase promessas de direitos, que as pessoas sentiram como se pudessem alcançar, o que lhes foi levado embora. E então é essa experiência que eu tento apreender aqui no livro.

FR: *A ideia que você apresentou outro dia me pareceu muito interessante... Para mim é clara a sua discussão sobre urbanização, por exemplo. Existia um tipo de conexão com o espaço que foi completamente perdida. As pessoas mantêm contato com o espaço,*

mas que hoje está completamente fora de reconhecimento, e nós explicamos a relação de certa forma. E isso é interessante, porque, como você disse, depende de qual o foco da sua escrita, se você está escrevendo com foco na discussão do desenvolvimento em si, se está focado em outro assunto. Talvez a singularidade esteja relacionada com esse tipo de conexão, entre as coisas modernas e as coisas tradicionais, e as relações que estão se redesenhando entre esses dois espaços.

JF: Mas eu acho que, sobre as pesquisas urbanas recentes, um dos pontos importantes é que havia um reconhecimento forte de que a situação estava mudando e, para a antropologia britânica, isso foi um desafio. Eles optaram por nominar essa mudança, o que é um problema das mudanças sociais, nas quais a situação normal era de que as sociedades não mudavam. Eles tinham a ideia de que algumas sociedades eram desiguais, com mais ou menos mobilidade, e que havia essa outra situação, que envolvia as mudanças sociais, e então os estudos urbanos foram muito importantes para isso. Mas eles também levantaram uma ideia muito forte de como e por que as coisas estavam mudando. Eu lembro por enquanto de Max Gluckman, conhecido como integrante da Escola de Manchester, que treinou muitos estudantes para trabalharem na África, particularmente em Copperbelt, e uma das coisas que ele esperava que os alunos fizessem como parte do treinamento antes do trabalho de campo era ler histórias relacionadas com a industrialização na Grã-Bretanha. Havia uma ideia clara de que o que estava acontecendo em Copperbelt era análogo, ou de certa forma uma repetição, ao que aconteceu na Inglaterra quando ela estava se industrializando.

Kant: *Uau, e fecha porque Gluckman também trabalhava com o direito.*

JF: Fecha, fecha, sim, é uma forte evolução dos negócios nesse tipo de perspectiva.

Kant: *É uma discussão com Bohannan.*

JF: Sim, sim. E ele [Gluckman] chamava isso de Revolução Industrial na África. E então o que os antropólogos estavam estudando era a Revolução Industrial na África. Portanto, existem duas partes para realizar o estudo: estar na África, porque precisamos saber como anda a situação por lá, o que é diferente, o que é semelhante, e que era motivado também por saber o que estava acontecendo de verdade com a Revolução Industrial. E nós sabíamos que aquilo tinha que ser examinado. O surpreendente quando comecei a etnografia foi perceber como eles faziam bem seus relatos etnográficos, descrevendo o que estava acontecendo no período em que estive lá. É uma etnografia muito boa, muito rica, e, lendo os relatos de Godfrey Wilson, que são de pesquisas feitas no final dos anos 30,

por volta do início de 1940, verifica-se que muito daquilo ainda se aplica. Mas Wilson nunca imaginaria que esse seria o caso. Ele nunca imaginaria que, 60 anos depois, ainda se aplicaria sua ideia de que essa seria uma situação de mudança rápida, em que as pessoas estavam migrando para outro processo urbano, que pode ser a modernização da agricultura, o crescimento de um tipo de Revolução Industrial em harmonia, que transformaria tanto as cidades quanto o interior. O irônico é que a etnografia feita pela Escola de Manchester ainda se aplica, de certa forma. Muito do que eles descreveram ainda está lá. O que não estava mais lá era aquela percepção de que as coisas estavam tomando um novo rumo, aquela ideia confiante e otimista de que o futuro é ascendente e que sabemos qual é o ponto final. Ao invés disso, existia essa ideia alarmista e assustadora de que eles não sabiam o que o futuro reserva e se está numa situação de profunda incerteza e perigo.

FR: *O que de certa forma está muito mais conectado com o seu último livro, Global Shadows, se eu entendi bem, no qual você demonstra que a África está muito mais conectada com o resto do mundo.*

JF: Sim, esse é e sempre foi o caso. A antropologia que esteve trabalhando em Zâmbia sempre foi muito conectada com a economia. Pessoas como Godfrey Wilson reconheceram isso. Foi ele [Wilson] quem criou o argumento de que o que estamos estudando é um conjunto de mudanças ligadas às mudanças que aconteceram no mundo todo. Foi ele também quem disse que para entender Copperbelt na África você tem de entender o que o mundo está preparando para as guerras, entender que as pessoas estão comprando armamentos, feitos de cobre, ou seja, ele estava desenhando essas conexões muito cedo e de uma forma que o campo como um todo iria fazer depois.

FR: *E como foi, em Global Shadows, que você fez uma mudança entre o trabalho da antropologia tradicional, e você não foi o único, mas escreveu sobre uma África que é diferente, de alguma forma. Como foi o processo?*

JF: Bem, é claro que não é sem propósito escrever sobre a África, e é claro que existe um senso etnográfico, porque se está escrevendo sobre o continente mais vasto do mundo, o que inclui amplos limites, ampla disparidade e ampla diversidade. E há que se ter cuidado com os resultados, há que se ter cuidado com aquele argumento usado pela antropologia que recusa as categorias, aquela antropologia que não sabe o que está falando a menos que esteja falando sobre o país em que você trabalhou, as pessoas que você de fato conhece, a língua que você sabe e partindo daquele tipo de contato profundo com um conhecimento que existe lá. Por isso os antropólogos têm sido muito bons em criticar grandes teorias que as pessoas

têm apresentado. E eu digo: o que eu trabalho na verdade não funciona assim. E, você sabe, é mais complicado que isso. E nós somos muito bons em criar esses argumentos. Acho que isso é importante, eu não desanimo esse tipo de saber ou de argumento. E não me vejo impaciente com essa valorização do local que é parte da nossa tradição. No tempo em que fiz minha pesquisa muitas coisas estavam acontecendo no mundo; todo o processo de ajuste da estrutura na África, a política do neoliberalismo, a percepção de que os estados da África, pós-colonização, estavam vivendo um tipo de crise, estavam recebendo bastante atenção e sendo alvo de muita discussão no mundo. E as pessoas faziam discursos sobre isso, programas de televisão sobre a crise na África, qual seria o futuro da África, uma discussão sobre a democratização etc. E a antropologia não tinha nenhuma parte nisso, os antropólogos estavam fora disso. E não porque eles não fossem perguntados, mas porque se recusavam a especular sobre a África, eles achavam que o problema estava sendo formulado de forma incoerente, e a resposta normalmente tomava a seguinte forma: “bem, vocês têm de entender a África como um continente na sua totalidade, sobre o qual não podemos fazer generalizações nesse nível, mas deixe-me falar sobre a vila em que eu trabalhei...” e claro que a conversa não ia muito além disso, porque ninguém estava interessado na Vila onde esse ou aquele pesquisador esteve. Não havia nenhum tipo de entrada nessas conversas. E então eu fiquei mais e mais convencido de que tínhamos que apostar em falar numa escala mais ampla, porque as coisas que as outras pessoas estavam falando eram muito ingênuas, algumas vezes racistas e com frequência estúpidas. E os antropólogos sabiam disso. Mas para mim parecia que existiam coisas que podíamos dizer, sobre essa discussão de ampla escala que estava sendo feita sobre a África. O meu ponto de partida foi de que a África é uma categoria e, como qualquer outra categoria no mundo, é criada por pessoas. Ela não está lá, não surge de uma forma natural. É construída. E como qualquer outra categoria, eu só encontro o seu significado em relação a outros termos categóricos e outro sistema de categorias. Então a pergunta era: o que é a África? Parte do que estamos falando aqui é o fato de que está evidentemente crescendo o número de pessoas que moram na África, e essas pessoas ocupam uma posição desvalorizada e estigmatizada no mundo, um lugar no mundo, como eu continuo chamando. E então tentei usar o modelo “South Africa” para encontrar algumas conexões entre coisas específicas que eu não encontraria por meio da etnografia ou de outra forma, e essa previsão mais ampla de ocupar um lugar específico do mundo, de forma involuntária e tendo que responder a tudo aquilo que dizem sobre a África. Muitas coisas que estavam acontecendo, de forma oculta, se tornaram inteligíveis se você

compreende algumas respostas para aquelas afirmações, afirmações sobre um espaço no mundo ocupado, estigmatizado e desvalorizado. E no final talvez nós tivéssemos algo a dizer sobre a crise na África.

FR: *Então existe a possibilidade de falar sobre casos mais amplos por meio da antropologia?*

JF: Eu acho que tem de existir. E acho que sempre existiu. A gente sempre soube. Clifford Geertz nos disse que não estudamos comunidades, estudamos relações dentro de comunidades. Mas acredito que algumas vezes acontece uma confusão entre a escala geográfica e a abstração. Porque muitas coisas pelas quais eu me interesso são parte de uma escala geográfica mais ampla, mas você também pode compreender coisas que acontecem em escalas geográficas muito pequenas, que envolvem assuntos muito mais amplos. Portanto, não é só quando você fala sobre assuntos em escalas geográficas mais amplas que você abstrai do concreto; você abstrai do concreto quando descreve essa conversa.

FR: *Pensando nisso e no seu trabalho, lendo o que você produz, vejo que as categorias de espaço e localização, que estão relacionadas com a forma como as pessoas estão no mundo, num espaço específico e como elas se imaginam, são um tema central na sua reflexão, não é? Porque percebo que você trabalha muito com isso. Como isso se tornou tão importante? O espaço? Eu tenho a sensação de que combina alguns conceitos que vêm de Foucault – espaço, governo, governamentalidade –, mas você faz uma abordagem bastante etnográfica disso.*

JF: Sim. Eu diria que parte da minha abordagem sobre espaço vem da tradição foucaultina – que foi muito importante para mim – e diria também que existe outra parte que vem dessa tradição que estuda a África, na qual a experiência do *apartheid* e o desenvolvimento de equidade depois do *apartheid* levaram a uma forma muito sofisticada de pensar o espaço e sua relação com a cultura, algo que é tão bem desenvolvido no Sul da África que acaba sem ser dito, porque as pessoas consideram como óbvio. Mas o senso comum antropológico diz que essas coisas existem em povos locais e esses povos podem ser encontrados em algum lugar no mapa sobre o qual você pode fazer um círculo e dizer: esse é o local dessas pessoas. Você não pode deixar de ter consciência desse fato no Sul da África. Porque o que uma parte dos pesquisadores fez foi dizer: não, vocês não são do Sul da África, essa é uma sociedade multicultural e foi feita de pessoas e povos muito diferentes, e cada pessoa tem um sinal de cada um desses povos, e cada um desses povos tem um sinal do local a que pertence. E claro que era uma versão muito construída e manipulada com a qual as pessoas estavam lidando, e logo os antropólogos que pesquisavam o Sul da África compreenderam que não podiam falar em uma tribo, ou um povo,

sem pontos de discórdia em torno disso. Lembre-se de que isso foi uma construção política, e a pergunta de a que lugar esses povos pertencem, onde eles foram encontrados, era também uma construção política muito contestada. Por isso acho que sempre fiquei fora da discussão. Procurei olhar em direção a uma antiga discussão do senso comum da antropologia, de que o mundo é como um pequeno mosaico, um pouco diferente em cada cor das pedras, e nosso trabalho é dar uma descrição simpática e acurada de cada um desses pedacinhos coloridos, sobre os povos e as culturas ao redor do mundo. E olhando para isso com olhos que foram condicionados a observar os espaços de forma micro, pela experiência do Sul da África, de pensar como as construções locais são profundamente suspeitas, isso me deu condições de desenvolver um tipo de abordagem autoconsciente do espaço nesse trabalho recente.

FR: *Isso está muito mais relacionado não com a sua pesquisa específica em lugares diferentes, mas com o trabalho colaborativo com Akhil Gupta. Como foi trabalhar com Gupta? Porque aqui, tenho minhas dúvidas, mas acho que você é mais conhecido como Ferguson em parceria com Gupta do que James Ferguson sozinho. Então como funciona trabalhar com outra pessoa? Como você escreve em parceria? Porque não é algo óbvio escrever coletivamente.*

JF: Não, e eu acho que não é algo que funciona normalmente.

FR: *E você trabalha em diferentes continentes, com diferentes referências.*

JF: Sim, sim. Eu não tenho feito escritas colaborativas, exceto na minha colaboração com Akhil, e penso que meu temperamento não se adequa a isso. Tenho um forte senso do que meu texto deve ter e o que faz sentido para mim. Se copio ou faço mudanças, fico chateado e coloco tudo de volta onde estava. Tenho esse adversário e por isso não acho que seja fácil para mim, mas sempre foi muito fácil o processo de trabalhar com o Akhil. Acho que temos um tipo de compatibilidade intelectual. E não era sobre trabalhar na Índia ou trabalhar na África. Compartilhamos insatisfações com a forma como a antropologia nos Estados Unidos era praticada e, embora não tenhamos começado nos mesmos lugares, acabamos chegando aos mesmos lugares. Então, o processo de escrita era sempre um prazer e também muito simples na maioria das vezes. E fizemos algumas partes de formas diferentes. Certas vezes dividimos e escrevemos por seções, como um jeito de iniciar. Em outros casos, fizemos rascunhos e mandamos um para o outro; era um processo de ir tateando, porque cada pedaço era diferente do próximo.

FR: *Porque é algo que não é fácil de fazer. Não sei se é possível aprender como fazer, mas é algo para o qual não somos treinados para fazer. Em outras áreas do conhecimento os pesquisadores são treinados para construir o conhecimento de forma coletiva.*

JF: É verdade. E a nossa disciplina tende a ser baseada nas especializações de área. Você estuda essa zona, eu estudo aquela outra, então você escreve essa seção e eu escrevo aquela outra. E as colaborações têm sido teóricas, nas áreas em que nós realmente caminhamos com firmeza. Não têm sido divididas entre diferentes seções colaborativas, mas os pesquisadores vêm trabalhando em argumentos juntos. É um tipo de colaboração mais exigente.

FR: *Sobre neoliberalismo, que está relacionado com o seu último trabalho, tenho a sensação de que você tem uma distância desconfortável em relação ao termo, assim como com modernização e tradição, mas, por outro lado, você queria falar sobre neoliberalismo. De certa forma, você está criticando algumas formas de falar sobre o neoliberalismo. Como você conseguiu falar sobre isso?*

JF: Penso que a sua pergunta começa com a boa observação de que *neoliberalismo* é semelhante a outras grandes categorias que vieram estruturando o debate social científico no passado, como *desenvolvimento*, *modernização* ou *globalização*. Isso nos fornece um quadro dentro do qual podemos falar sobre grandes perguntas, como: o que está acontecendo no mundo hoje? E por quê? Como o que está acontecendo no Brasil está relacionado com o que está acontecendo no Sul da África? Isso nos dá um guarda-chuva sob o qual coisas muito importantes são ditas. Mas acho que, assim como esses outros termos, o perigo é que forneçam respostas do tipo *pré-fabricadas* para essas questões. Então, você diz: ah, *neoliberalismo* de novo! E nós tendemos a estudar zonas cheias de pobreza e descobrimos que as pessoas estão ganhando algum tipo de “bengala” e perdendo algo, e então dizemos: ah, é o neoliberalismo. Elas são pessoas pobres e marginalizadas e, portanto, é óbvio que sofrem os piores efeitos dessa situação. É por isso que as chamamos *sem poder*, que significa não ter poder, significa que elas vão sofrer o pior. E a ideia de explicar isso de alguma forma, invocando o rótulo do neoliberalismo, está se tornando mais e mais intolerante. Eu tendo, portanto, a usar o termo com mais frequência como adjetivo do que como nominativo.

Existe uma família de termos que estão relacionados, que você pode descrever como neoliberal, mas que não são algo, não são entidades que surgem do céu e fazem coisas. E existem, por exemplo, as técnicas de governo e uma literatura muito interessante descrevendo a governamentalidade, um tipo de literatura foucaultiana, que diz que neoliberalismo não é só relacionado com propriedade, classes sociais e poder, mas também envolve

invenções, técnicas, formas de fazer as coisas. E acho que isso é interessante. Essas técnicas viajam e são usadas de diferentes maneiras, em diferentes contextos, e não sabemos, até um tempo, de que modo elas podem ser usadas, porque, como outros mecanismos, podem ser usadas para fazer coisas diferentes. Uma coisa é a política social, por exemplo, é aquele certo motor do neoliberalismo, ou seja, motores, mecanismos colocados para trabalhar como política social que tem de realizar alguns objetivos. Ao invés de supor que existe um significado político intrínseco nas coisas porque elas são neoliberais, ao invés de tomar novamente a ideia de que se são neoliberais fazem parte do neoliberalismo, e se são parte do neoliberalismo, são o inimigo, aquelas mentes abertas da antropologia dizem: tem algo acontecendo aqui, vamos descobrir o que é, vamos ver o que as pessoas estão fazendo com isso. Eu construí um argumento em analogia com a forma como certas técnicas de seguro foram criadas e o raciocínio estatístico que permitiu o surgimento do seguro, que, para existir, dependeu do estabelecimento de regularidade estatística. E como isso aconteceu? Aconteceu quando grandes empregadores começaram a acompanhar quantos acidentes aconteciam em suas empresas e quanto custava a eles. A ideia inicial era somente fazer redução de custos; o que parecia ser um projeto usual, grandes empregadores tentando reduzir seus custos, fez com que eles efetivamente contassem os acidentes industriais que aconteciam com regularidade a cada ano. Assim tornou-se possível desenvolver essas técnicas entre outras mais. Tal contagem tornou-se a base técnica do estado de bem-estar, que produz grandes jogos para a classe trabalhadora. E não porque as estatísticas dos acidentes industriais tivessem alguma vocação essencial de atingir a classe trabalhadora. Trata-se apenas de uma técnica particular que estava disponível em certo momento, surgiu para um projeto particular, mas existiam forças políticas que tornaram possível o uso delas para desenvolver a proteção social para os trabalhadores, por exemplo. E eu gostaria de poder manter a mesma abertura para algumas das técnicas que nós vemos hoje. O que essas técnicas fazem? Elas fazem o que as pessoas fazem com elas. Vamos olhar e tentar entender o que as pessoas estão fazendo com elas. Quais são as possibilidades e quais são os perigos? Acho inclusive que nós tendemos a identificar muito melhor os perigos. Dizemos: não quero olhar para isso, isso é ruim. E com frequência é, mas vamos também tentar olhar as possibilidades e as coisas que nos afetam. No Brasil existe esse forte sentido para as possibilidades. Não é um lugar onde tudo esteja ficando pior e todo mundo tenha a percepção de que tudo está em declínio. Existem jogos políticos, e a luta política aqui não vem sendo em vão e tem algo a mostrar sobre isso. E existe a percepção de que criamos algumas habilidades e algumas melhoras. Penso que essa

percepção de uma política positiva é muito importante. Certamente nos Estados Unidos toda a discussão sobre o liberalismo está relacionada com denúncias: eu previ isso! Como se fosse algo muito importante prever algo. E a maioria do mundo não liga se você previu isso ou não, não é um tipo de política muito poderoso.

FR: *Na UFF você trouxe à tona uma discussão que está em parte relacionada com o mercado. Você mencionou o tratamento dado por Mauss às possíveis revoluções e suas previsões que estavam ligadas com a urbanização e o mercado. Por outro lado, penso que, quando da apropriação por Mauss dos gêneros políticos, ele não estava defendendo a dívida do mercado, já que em Mauss existem a dívida econômica, mercados, sociedades e lugares onde as pessoas trocam coisas. É diferente de assumir uma dívida econômica, uma boa economia. Parece-me que é outra forma de o antropólogo denunciar o neoliberalismo e também captar para a tradição e para a reciprocidade. Toda a reciprocidade é boa, de qualquer forma, como a dívida da economia é boa. Mas quando ele disse que o mercado é importante, não estava dizendo que reciprocidade e dívida da economia são boas; é outra coisa. Não é o capitalismo; é, por outro lado, algo como o mercado da África que aparece no seu trabalho. E existe há muito tempo, mas não é o capitalismo, e não é dívida da economia. É outra coisa.*

JF: Mas Mauss não desprezou a ideia de as pessoas buscarem vantagens em suas transações. É uma versão sentimentalizada de Mauss aquela na qual o que é valorizado é esse tipo de dívida. O ponto dele é justamente o oposto. É um processo muito antagônico e também uma das formas nas quais as pessoas competem umas com as outras, mas claro que não é só competir. E pessoas com as quais você compete são pessoas com as quais você se conecta, o que não parece ser o caso, somente porque você está falando de mercado ao invés de troca de dívidas. Ainda assim, é uma qualidade negativista e uma qualidade social para essas transações. E penso que parte do que tirei de sua tese bolchevique foi para dizer: “você faliu em compreender a forma como o mercado é um modelo de sociabilidade e, se você quer construir um socialismo real, tem de construí-lo também na sociabilidade que as pessoas têm”. E, sim, uns são mais desejáveis que outros, em algumas direções devemos focar para seguir e em outras devemos focar para fugir delas, mas todas têm de ter seu lugar dentro da sociabilidade e nos termos em que ela se forma. E os mercados são importantes nesse sentido. Os bolcheviques disseram que as pessoas deveriam trabalhar pela sociedade, pelo comunismo, mas, ao invés disso, querem belos sapatos. Esse é um dos maiores erros históricos do comunismo, dando tal teor para a cultura material ao ter a ideia de que era a burguesia que queria os meus sapatos. Bem, eu vou ser um antropólogo aqui e dizer: as pessoas são mar-

cadadas pelo desejo pelas mercadorias há muito tempo. Não é a burguesia que quer sapatos bonitos, e a produção especializada de itens de luxo, de bens de luxo, não é capitalista. Quando surgiu a produção de tais itens, não se tratava de uma sociedade capitalista. Mas sim de uma produção de bens de luxo muito elaborada para um mercado específico; então, não cometamos o erro de confundir mercadorias e o desejo por mercadorias com o capitalismo ou a classe burguesa. E acho que se pode dizer: talvez possamos construir um tipo de socialismo no qual seja possível ter sapatos bonitos, porque isso não pode fazer parte de uma concepção de vida boa?

FR: *Pensando em Sahlins, no livro Stone Age Economics, parece que de certa forma, na antropologia, mas não em toda a antropologia, fomos treinados com a ideia de que você encontra dois caminhos: ou tendo muito ou decidindo por pouco.*

JF: Sim, você deve derrubar o seu desejo.

Kant: *Tenho algumas perguntas sobre isso. A primeira coisa é que a troca não é o problema, de acordo com a antropologia econômica, e todo mundo sabe disso. O problema é a acumulação e a desigualdade que a acumulação gera, ou seja, que resulta da acumulação e que serve para excluir as pessoas da troca.*

JF: É aqui que chegamos ao capitalismo, como um motor de acumulação e um motor de produção.

Kant: *Godelier usa a palavra acidente para diferenciar substancialmente o que é mais do que aquilo que você precisa consumir. E então sustento a ideia do Jim, que está focando em consumo e distribuição. É muito mais do que você fala – consumo e distribuição. Mas também mais liberdade para consumo e distribuição de dinheiro que entregam a você – você recebe o dinheiro e está livre para consumir. Mas se você não quer chegar ao consumo, se quer acumular, você começa a ir para o lado da produção, porque se acumula, você contrata as pessoas para produzirem, e mesmo que esteja acumulando de uma forma muito lenta, você vai acumular. Claro que isso não é algo natural do ser humano, ter de acumular, isso é bobo, mas é uma opção, acumular é uma opção. E a antropologia econômica nos mostra que algumas sociedades decidiram não acumular, optaram por destruir, distribuir, qualquer outra coisa. Mas a nossa sociedade, em certo momento da história, decidiu acumular, e esse é o sistema capitalista com que estamos lidando. Então, a pergunta é a economia da distribuição e do consumo vão necessariamente com uma sociedade capitalista ou vão, mais ou menos como Pierre Clastres, questionando a sociedade contra o estado, mas ao contrário porque Clastres disse: se você deixar a sociedade sozinha, vai surgir um estado, você tem de reagir, reagir contra isso. Você tem de agir de forma ativa contra essa natureza humana para o Estado. Que é absolutamente... é um argumento contra seu próprio argumento. É o que eu penso, não significa que esteja certo ou errado, mas o que quero dizer é que, se você continua distribuindo*

dinheiro, é parte de fazer isso, não significa que você esteja fazendo isso contra o capitalismo, você está apenas universalizando o poder de consumo; na verdade, você está ampliando, não universalizando o poder de consumo, e talvez esteja construindo também mais capitalistas que não irão consumir, mas irão guardar isso consigo e serão novos acumuladores. Porque as favelas são um grande exemplo aqui no Brasil; nelas existem algumas pessoas que estão fora do mercado de trabalho, ou dentro do trabalho informal, e têm as mesmas coisas sempre, e existem outros que constroem apartamentos e prédios e ficam ricos, têm cinco lojas, negócios, e as pessoas dizem: como pode se é um favelado?! Bem, ele chegou lá sem consumir, guardando, mas que no começo era como qualquer outra pessoa. E isso não é algo da natureza humana, é parte da ideologia do capitalismo, e nós, como Jim está dizendo, estamos todos imersos nesse jogo cultural e econômico. E todos podemos escolher não acumular. Algumas pessoas aparentemente escolhem não fazer isso. Quando saí do mercado de ações, eu não queria fazer aquilo, mas não queria fazer não porque eu gostava de ser pobre, e sim porque eu não achava que aquilo seria algo interessante, satisfatório, divertido, para fazer por toda a minha vida. Continuar aqui, ganhando dinheiro, para quê? A maioria das pessoas, depois de algum tempo, não apenas não sabe nada, mas ganha dinheiro e não sabe como consumir. Elas sabem como reproduzir isso e acumular, mas se você diz a elas: vamos ter férias, feriados... ah, não, isso é muito chato, estar aqui é muito mais interessante. E isso não apenas porque sentem medo de perder seu dinheiro, mas porque não entendem que a vida tenha outros desafios para elas. Eu não era um antropólogo naquele tempo, era apenas uma criança. Mas de qualquer forma, penso que distribuição e reciprocidade não são algo idealizado fora do capitalismo. É o que o Jim estava dizendo na Anpocs, o que vem depois do social, depois do estado de bem-estar social, porque o estado de bem-estar social gostaria que todas as pessoas ficassem no mesmo lugar, emprego total, trabalhando para o capitalismo, mas repentinamente não foi o que aconteceu, emprego total, e isso nunca vai acontecer, nem na África, nem no Brasil. Então você tem de dar dinheiro a essas pessoas para sustentar a produção capitalista ou qualquer outra produção e também para que essas pessoas façam o que quiserem. Foi o que aconteceu no Brasil, que é um exemplo – o Brasil saiu da crise de uma forma boa, porque o Lula, antes da crise, deu dinheiro às pessoas e, quando a crise chegou, elas estavam comprando refrigeradores, aparelhos de TV, carros e tudo que você pode imaginar; por isso a indústria não sentiu o choque. Porque naquele momento estava ok, as pessoas estavam consumindo, o crédito estava muito fácil e não somente barato, mas fácil, porque a distribuição do crédito é também distribuição. Se você fosse até um local comprar, tinha de estar empregado para ter o crédito. Mas agora eles dizem: se você tem alguma coisa, ok, pode ter crédito. Assim que é muito mais do que a quantia de crédito em si, mas também o aumento do acesso ao crédito e a redução das taxas e dos juros. E Lula fez isso, o Banco do Brasil, a Caixa Econômica; o presidente fez com que parassem com toda

a exigência de papel, para quem quisesse dinheiro, dando a eles R\$ 500,00, ou R\$ 1.000,00; o crédito era concedido e avaliava-se o que fariam com isso. Acho que, na verdade, estou fazendo uma pergunta, penso que isso é parte do capitalismo, não é algo – Marcel Mauss, trocas tradicionais, dádiva –, não é isso, é parte do capitalismo, depois que o estado de bem-estar social não funcionou, foi necessário mudar de tática; assim as coisas que eles estão fazendo, distribuindo dinheiro por exemplo, não vão acabar com acumulação, não vão acabar com a desigualdade, porque os donos dos meios de produção continuarão sendo os mesmos.

JF: Acho que você está completamente certo. Os programas sociais dos quais estamos falando, como o Bolsa Família no Brasil, não estão fora do capitalismo ou dentro de grandes mudanças no capitalismo. Eles tomam na verdade lugar dentro do capitalismo ou respondem a certo tipo de falha, um tipo de impossibilidade do próprio capitalismo. Assim, sobre o capitalismo eu diria algo que falo sobre o neoliberalismo, ou, em outras palavras, acho que devemos ser cuidadosos para não supor o que é o capitalismo ou como ele é. Porque *capitalismo* cobre um enorme tabuleiro e existe uma imensa diversidade dentro das sociedades capitalistas. Até porque o capitalismo não é a única coisa que está acontecendo dentro das sociedades capitalistas. Nesse ponto trabalho com teorias de alguns geógrafos que têm argumentos muito interessantes. Por exemplo, no sistema capitalista puro, tanto em relação ao capital quanto ao salário, é histórica a forma como viemos pensando como a distribuição toma lugar; diante de todas as coisas que são produzidas no mundo, quais delas eu devo ter? A resposta é dada pelo mercado, certo? Já que posso ter isso se eu puder pagar. Para a maioria de nós, a resposta é dada diante do que nós trabalhamos; se estamos empregados, somos assalariados, e é esse salário que nos permite acessar o consumo. Mas o que é diferente, e talvez guarde o potencial para que algo mais radical possa acontecer, é a ideia de que existe uma grande maioria da população que está acessando a distribuição de uma forma que não envolve o trabalho formal. O que se distingue é justamente a ideia de que até mesmo aqueles que não são trabalhadores formais poderão ser elevados à categoria de consumidores. E serão capazes de acessar certo nível de distribuição, lembrando que não é muito, claro. Você terá um pequeno pedaço do bolo e não é um assalariado. Os mais utópicos proponentes da renda básica dizem que é o fim do problema, podemos gastar isso e continuar a desenvolver para uma sociedade em que distribuição não seja vender o seu trabalho para o capitalismo, mas sim um tipo de direito. Você pode imaginar quem são esses autores, de Paris. Um deles tem um artigo chamado “O capitalismo evoluiu para o comunismo”, no qual ele diz, basicamente, que renda pode ser a forma de acabar com a sociedade capitalista usando formas criadas no capitalis-

mo para fazer isso, podendo chegar a uma sociedade não capitalista. Isso mostra que não se trata de uma agenda reformista, estamos na verdade fazendo um redesenho do capitalismo e vamos fazer os pobres menos miseráveis. Existem certas linhas de pensamento aqui que têm em mente algo mais ambicioso que isso.

FR: *A pergunta então é: não é preciso fazer o mesmo tipo de trabalho sobre conceitos como estado, capitalismo? Todos nós assumimos que o capitalismo está lá e supomos quais suas funções. De certa forma essa maneira como pensamos o estado nacional é um problema?*

JF: Sim. Existe um modelo idealizado de como essas coisas funcionam.

FR: *De certa forma, é como a ideia de que podemos fazer o mesmo com salários e ações. O capitalismo idealizado é feito por pessoas investindo dinheiro em ações; é o modelo idealizado de como o capitalismo deveria funcionar que é realizado de um jeito capaz de fazer com que as políticas produzam capitalismo, o capitalismo idealizado.*

JF: Uma das razões pelas quais eu uso a palavra quota para falar de partes legítimas é porque se trata de uma palavra que surge do capitalismo. Não é que o capitalismo não saiba nada sobre quotas, mas as coisas são compartilhadas de uma forma muito institucionalizada. Fizemos surgir uma corporação moderna, na qual você possui quotas, e todo ano as pessoas certificam-se de que as quotas foram devidamente cuidadas, se os dividendos foram pagos adequadamente e assim vai. É completamente antidemocrática a forma como se reparte, porque não se baseia na sua condição de cidadão, mas na sua condição de proprietário, em quantos dólares você vem colocando e no que você possui. Mas a partilha é muito avançada, muito elaborada. E me parece que isso é algo que nós devemos desenvolver, pela mesma razão que penso que devemos responder todas as vezes que as pessoas descrevem o capitalismo como algo baseado na propriedade privada, porque a corporação moderna é um tipo de propriedade que não é privada; é na verdade coletiva, envolve as pessoas possuindo coisas em comum. Essas pessoas que possuem em comum são acionistas, e isso comumente envolve milhões e milhares de pessoas, e existem instituições muito elaboradas para fazer com que cada um possua sua quota; então é um tipo de propriedade coletiva. Um tipo diferente de propriedade coletiva, não é meramente propriedade privada.

Kant: *Aqui nós chegamos a uma distinção muito importante, entre privado e coletivo, que nos Estados Unidos é uma distinção importante. Porque no Brasil, você não tem a mesma ideia. Nos Estados Unidos existe a ideia de que público é algo coletivo e é oposto ao privado, que é algo individual. Mas aqui existem coisas que podem ser tanto públicas quanto privadas, podem ser apropriadas de ambas as formas,*

ou seja, é outro tipo de apropriação, que não tem nada a ver com propriedade, mas com a forma como você a utiliza, como você a consegue. Por exemplo, a universidade privada tem donos, proprietários que não são proprietários de direito. Não se trata de algo privado, é algo particular. Mas algumas vezes os donos não os possuem, porque a entidade, a entidade legal que possui é uma pessoa jurídica anônima. Mas esse cara é o proprietário; então, por exemplo, se você possui algo, o possuidor é rico, a universidade é bastante pobre. E o dono não tem nada a ver com isso. Mas ele é o dono, é apropriação, não é exatamente propriedade, o direito de propriedade, de muitas formas, acaba sendo apropriação, o que é muito diferente de outras noções de propriedade. Marx e René Levy descobriram isso. René Levy trabalhou o assunto no estudo comparativo da lei, fazendo uma discussão interessante sobre os muitos direitos que existem a partir do direito de propriedade e que estão misturados de várias formas e em muitos países. De qualquer forma, acho que o tema é bastante estimulante. E o Jim está preocupado com todas essas coisas, e de uma forma muito melhor do que Wacquant, que acha que todo mundo vai ser preso, que o capitalismo vai prender todo mundo, mas quero dizer que é um argumento muito interessante contra esta ideia burra, que é uma ideia que está na moda aqui no Brasil.

FR: *Indo então para a última pergunta, Kant, brasileiro, Lisa, finlandesa, Akhil, indiano. Eu lembro que Lincoln, descrevendo o cidadão americano...*

JF: 100% americano.

FR: *sim... 100% americano... é divertido quando você olha para isso.*

JF: Bom, eu penso que ideia de antropologias nacionais pode induzir ao erro. São formações nacionais, mas existem trânsitos e intersecções muito importantes que resultam disso. É particularmente verdadeiro que a academia americana, por razões políticas e econômicas, tem sido capaz de atrair talentos de todo o mundo hoje em dia. Por isso as pessoas que estão pesquisando nas universidades americanas são com frequência estrangeiras, imigrantes recentes ou pessoas que tiveram formações intelectuais em outros lugares. E você pode olhar para todos os prêmios Nobel que os Estados Unidos ganham, muitos dos cientistas que recebem os prêmios não são americanos, são pessoas que vêm de todo o mundo e trabalham em universidades americanas, porque são lugares bons para se trabalhar. E algo muito semelhante acontece no nosso campo, muitas correntes diferentes de pensamento vêm para as universidades americanas e não necessariamente são produzidas por universidades americanas. São produzidas em outros lugares, chegam e entram em interações interessantes. Isso não é algo recente, nós perdemos muito da história antropológica por inscrevê-la em tradições nacionais; então muitos dos antropólogos americanos dos quais falamos, a Escola Boasiana, por exemplo, são pessoas da Alemanha, a socialização intelectual, sensibilidade e língua germânica. A

Antropologia Social Britânica é muito forte no Sul da África, uma grande parte dos estudos deles é na África do Sul. Malinowski era polonês, alguns são franceses. E assim sempre foi.

FR: *Tenho a sensação de que, não no seu caso, mas em alguns casos, existe uma grande diferença entre considerar os outros simplesmente por serem antropólogos e produzir em termos iguais com pessoas de meios antropológicos diferentes. Tenho a percepção de que é um ponto importante.*

JF: Mas acho que isso sempre esteve lá, é uma história engraçada a que falamos sobre Godfrey Wilson. Malinowski estava aparentemente tentando ganhar sua batalha com a antropologia britânica e sabia que, para ganhar, para a próxima geração, teria que ter um campeão, que não fosse estrangeiro nem judeu, o que era um problema, porque todos eram estrangeiros ou judeus. Mas ele selecionou Godfrey Wilson como alguém que tinha talento intelectual e um temperamento que permitiria a ele ser o portador da tocha, levar adiante e ganhar a batalha. Godfrey Wilson cometeu suicídio muito cedo, e os planos de Malinowski falharam. Então os outros venceram, e Malinowski solucionou o problema. Isso é folclore, claro, mas foi o que eu ouvi.

FR: *Obrigado!*

