

Entrevista com James Ferguson (Jim) realizada por Fernando Rabossi e Roberto Kant de Lima em Niterói, Rio de Janeiro¹

Interview with James (Jim) Ferguson conducted by Fernando Rabossi and Roberto Kant de Lima in Niterói, Rio de Janeiro

Fernando Rabossi

Universidade Federal de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Roberto Kant de Lima

Universidade Federal Fluminense, Universidade Veiga de Almeida, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

No ano de 2010, James Ferguson visitou o Brasil a convite do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia – Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos, coordenado por Roberto Kant de Lima, professor do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, quando proferiu uma palestra no 34º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-graduação em Ciências Sociais. Nessa mesma visita, visitou a Universidade Federal Fluminense em Niterói. Na praia de Itaipú, concedeu uma entrevista aos antropólogos Roberto Kant de Lima e Fernando Rabossi, vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro, publicada no número 30 da Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia, em 2011. No contexto do volume 57, número 2, que homenageia James Ferguson, na triste ocasião do seu falecimento no dia 12 de fevereiro de 2025, republicamos a entrevista em português e em inglês para, além de prestar homenagem, recuperar temas importantes da teoria antropológica. James Ferguson foi um antropólogo norte-americano, formado em Antropologia Social na Harvard University, cuja obra é amplamente reconhecida no campo da antropologia econômica e política, na Antropologia do Desenvolvimento e na teoria antropológica de forma mais geral. Todos esses temas são abordados nesta conversa, na qual esperamos poder recuperar um pouco do que foi a trajetória de James Ferguson.

Palavras-chave: James Ferguson, Antropologia do Desenvolvimento, Teoria Antropológica, Trajetória.

¹ Tradução do inglês: Izabel Nuñez. E-mail: izabelsn@gmail.com. Revisão técnica do texto em português por Roberto Kant de Lima.



ABSTRACT

In 2010, James Ferguson visited Brazil at the invitation of the Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia – Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos, coordinated by Roberto Kant de Lima, a professor in the Programa de Pós-graduação em Antropologia at Universidade Federal Fluminense. During his visit, Ferguson gave a lecture at the 34th Annual Meeting of the Associação Nacional de Pós-graduação em Ciências Sociais and visited the Universidade Federal Fluminense in Niterói. On Itaipú beach, he was interviewed by anthropologists Roberto Kant de Lima and Fernando Rabossi, from Universidade Federal do Rio de Janeiro, which was published in issue 30 of *Antropolítica*, Journal of Contemporary Anthropology, in 2011. In the context of volume 57, issue 2, which pays tribute to James Ferguson on the sad occasion of his death on February 12, 2025, we are republishing the interview in both Portuguese and English to, in addition to honoring his legacy, recall important themes in anthropological theory. James Ferguson was an American anthropologist, trained in Social Anthropology at Harvard University, whose work is widely recognized in the field of economic and political anthropology, in the Anthropology of Development and in anthropological theory. All these themes are covered in this interview, which we hope will be able to recapture a little of James Ferguson's career.

Keywords: James Ferguson, Development Anthropology, Anthropological Theory, Trajectory.

Fernando Rabossi: Vamos fazer uma entrevista sobre a trajetória de James Ferguson. Você nos deu, dias desses, o *script* para essa entrevista na Universidade Federal Fluminense (UFF) então eu vou retomar algumas de suas apresentações. Bom, primeiro, vamos tentar recordar sua história e depois vou fazendo 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: Bem, eu acho que aquilo que escolhi primeiro foi 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 antropologia era muito interessante para mim, que o estudo de outras sociedades era algo muito interessante. Eu estava na 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 naquilo, 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 eu 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, 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 para fazer sua pesquisa?

JF: Bem, aquele era o tempo do Apartheid e não era possível fazer 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 eles se viam envolvidos em problemas em relação às autoridades com alguma frequência, alguns deles até perderam suas vidas. Então era um tempo de muita repressão para pesquisas antropológicas. E eu tenho certeza que, se eu quisesse, não cederia às proibições assim que isso sequer me pareceu uma possibilidade.

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

JF: Naquele tempo eu sabia muito pouco, na verdade, sobre os programas de graduação. E eu fico surpreso com os alunos hoje que parecem saber tudo sobre os programas que 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. Eu fui estimulado para fazer a graduação por alguns professores, e eles 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 e ela só entrou lá [em Harvard] depois que eu. Então, depois de cursar a graduação por dois anos em Harvard ela veio e tornou-se um grande lugar para fazer

antropologia, mas quando eu me candidatei para estudar lá não era um programa com foco Africanista. E eu quase fui para a Columbia [Universidade] porque gostava da ideia de estar em Nova York. No final eu me convenci de que seria melhor ir para Harvard, mas quando eu 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. E então, eu quis ir para o Zimbábue ou Moçambique, era nisso que eu estava pensando, meu orientador naquele momento, o Antropólogo disse: porque você não vai a Lesotho? Eu estou indo no verão e você pode dar uma olhada e ver o que acha. Eu achei estranho e disse que não queria ir para Lesotho porque não me interessava, não era o que eu queria fazer. E ele 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. Então eu tive de ouvi-lo e fui à viagem. Graças ao Roberto Kant [de Lima] levei um livro para ler enquanto viajava, que era uma das coisas na minha lista de leitura: era Foucault, *Vigiar e punir*, que eu não havia lido, mas que ainda tinha de ler. E eu li enquanto estava em Lesotho. E, portanto, estava pensando em Foucault enquanto estava lá com todas aquelas questões radicais que o livro levanta e ao mesmo tempo encontrando pela primeira vez, o que eu mais tarde fui chamar de indústria do desenvolvimento, essa extraordinária promessa das agências de desenvolvimento. Nós descemos sobre Lesotho, acho que porque eles queriam ficar no sul da África, mas não queriam ficar na África do Sul, Lesotho era um tipo de lugar seguro e sem controvérsias, onde você poderia realizar seu programa de pesquisa com tranqüilidade. 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 existia um projeto de Taiwan e eles estavam ensinando os nativos como plantar arroz. Descendo a estrada havia um projeto da Irlanda e estavam ensinando os nativos como plantar batatas. Era extraordinário e eu 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, que é 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 estão fracassando? 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 eles estavam ocupando aquele lugar por outras razões e estavam produzindo efeitos sociais e isso 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 eu encontrei um tipo de *agnosticismo antropológico*, que é o que eu 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 de dizer, mas eu acho que acabou tendo uma recepção bastante mais ampla do que eu esperava.

FR: Seu livro foi publicado cinco anos antes [difícil compreensão] e foi um dos primeiros

livros sobre desenvolvimento numa perspectiva antropológica.

JF: Minha impressão é que eu era muito ignorado por pessoas que faziam estudos sobre desenvolvimento e pessoas que trabalhavam com desenvolvimento. Tive um aluno que veio a Lesotho, cinco ou sete anos depois do livro ser publicado, e perguntou às pessoas que lá estavam trabalhando em agências de desenvolvimento o que eles acharam do livro e ninguém sequer tinha ouvido falar dele. Então essa foi a minha primeira impressão, que houve um tipo de recepção na academia, mas não teve impacto fora dela. Depois eu 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.

Roberto Kant: Boa etnografia é chamada boa etnografia.

JF: Mas penso que, em vez de fazer generalizações e dizer “essa é a forma 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 assim, quem sabe, você encontre algumas coisas às quais isso se aplica e outras não. Mas de forma 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 idéias e tentaram em seus campos e encontraram: ah, existe uma *máquina anti-política* aqui também e que funciona de diferentes formas. Por isso acho que existe um tipo de sobrevida desse trabalho, de uma forma que foi surpreendente pra mim.

FR: Porque *máquina anti-política*, você pode explicar a ideia principal que está por trás do conceito?

JF: Sim, o que eu estava observando era a forma que toda uma série de assuntos, que não pareciam políticos – como quem ganha o quê, porque algumas pessoas são ricas e outras são pobres e porque algumas pessoas são donas de tanta terra etc. – foram traduzidos para outro registro, eu diria, em que apareciam mais relacionados ao capital, distante do desenvolvimento cultural e 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 estava percebendo bem o que estava acontecendo com o discurso e prática sobre desenvolvimento. Estava acompanhando

as dificuldades e as desvantagens que as pessoas pobres e emergentes vivem e reescrevendo de uma forma que é menos dura, de uma forma que é emendável, de uma forma apolítica e técnica. E o que eu tinha em mente com a analogia de *máquina anti-política*, era uma figura que conheço da ficção científica, da ideia de uma máquina da gravidade, que é a ideia da ficção científica de que você pode criar alguma máquina e ligá-la e então a gravidade não existe mais e todo mundo pode ser leve. E eu achei que eles queriam criar uma máquina semelhante que iria remover a política da vida das pessoas e que tiraria 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, tinha lido alguns livros sobre ficção científica, mas essa não era a minha ideia.

FR: Depois que seu último livro foi publicado, trabalhando com [o conceito de] máquina anti-política, você fez uma discussão sobre assuntos amplos na África. Pensando em Paul Bohannon, 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...

RK: Naquele tempo, eu estava preocupado com a minha banca e tinha bons motivos para isso, de qualquer forma, quando eu fui para sua casa [JF], e estávamos conversando, ele teve que registrar, que arquivar, um arquivo para a dissertação de PhD e outro para o livro, para escrever, e eu não tinha entendido muito bem porque ele estava tendo todo esse trabalho, fazendo dois arquivos, e eu estava curioso com isso, em razão da Antropologia da Academia, e então ele disse: eu 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 você não publica teses, você publica livros, é só porque teses têm, como vocês sabem, revisão de literatura, o que não existe nos livros. O que eles dizem aqui, é um tipo de coisa que nem sempre faz sentido, porque algumas vezes as teses podem ser publicadas, exatamente como estão. Aqui nós 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, o que é um capítulo, o que é um livro, o que é uma tese, o que é uma monografia, o que é um *paper*, é estrito, tem de seguir ajustes formais e isso foi discutido agora na ANPOCS, quando eu falei disso... mas então o que eu estou falando é que o que você perguntou tem de ser relativizado, porque uma tese é uma tese, então você escreve isso para a banca e um livro é um livro e 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 você quer ser aprovado, amado, emulado e tudo mais e se você não o é você se abate. E eles não, uma coisa é o julgamento da banca, outra é do público e dos jornais. Vocês [americanos] têm muitas agências. Perdão por interromper, mas sua pergunta tem de ser relativizada. Parece como chegar lá e colocar o livro... e não é assim nos Estados Unidos.

JF: Bem, um dos membros da minha banca disse que eu tinha que explicar meus planos sobre o trabalho que eu gostaria de escrever, e disse que esse parecia ser um livro que se escreve no fim da sua carreira, não no começo. Era um tipo de ideia que parecia 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, você tinha que ir até o local e 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, eu fiquei um tempo lá e isso era 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 pessoas no Canadá, passei muito tempo fazendo análise do discurso, o que não é algo comum para antropólogos, olhando os documentos do Banco Mundial e tentando entender as coisas que soavam de forma estranha, mas o quadro não parecia estranho, o que aparecia eram os pressupostos e as regras presentes no discurso, são coisas que você tem que dizer por que fazem sentido perfeito. E então eu estava trabalhando em níveis diferentes, não estava fazendo o modo tradicional de estudo sobre comunidades. Mas muito dos assuntos da comunidade apareciam e a primeira vez que eu apresentei meu trabalho para procurar emprego ficou muito claro que o que eu deveria apresentar era a parte do livro que desenvolve as práticas de manutenção do capital local e eu tinha todo um estudo sobre porque as pessoas mantinham o capital da forma que eles faziam e como isso estava relacionado com como vender o que era produzido. Tudo estava relacionado à 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 que aconteceu numa entrevista de trabalho, por exemplo. De forma que isso te dá a ideia do tipo de pressão que estávamos negociando.

RK: E 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 que 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 e que é exatamente o que o Jim fez. Ele adaptou 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.

RK: É diferente daqui, que você quer mostrar todo seu trabalho.

FR: Voltando à questão da máquina anti-política, 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 introduzir mudanças com o fim de buscar mais renda para as pessoas. E isso era somente senso comum, mas é claro que ele vinculava a isso toda a teoria sobre o que as pessoas estavam fazendo e porque estavam fazendo e 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 que produzissem. E eu tinha que dar uma explicação alternativa sobre porque as pessoas continuavam sem renda, qual era o ponto, então eu acabei envolvido com a manutenção do capital, que não era um negócio, mas uma forma 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 uma forma que o capital foi protegido, ampliado e sendo importante na sua independência. É importante 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 em Lesotho é de que o gado não é um tipo de propriedade que você engorda e vende por diferentes razões, de forma que é algo muito complexo e que funciona de uma forma muito diferente da forma que os

“desenvolvimentistas” imaginaram. O resultado foi 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 eles não responderam aos investimentos dos proprietários do gado. Então você deveria manter o gado para quando fosse mesmo precisar dele, quando fosse comê-lo ou usá-lo no futuro.

FR: isso é algo similar com o que acontece com os [difícil compreensão] para quem vender é como produzir outro tipo de pessoa no mercado.

JF: Sim, essa é uma ideia muito comum entre os povos da África, onde gado não é tido como um tipo de propriedade e tem de ser tratado de forma diferente. Eles dizem que o gado é complexo e existe toda uma literatura sobre a complexidade do gado. O que eu estava tentando fazer 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: Eu acho que durante muito tempo a antropologia no Sul da África estava dividida. Por um lado, dizendo que a África tradicional ainda vivia e, por outro, dizendo que a África estava modernizada. E 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, desconectados com as condições da vida moderna industrial, isso 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 e tudo isso parecia como um tipo desatualizado de teoria da modernização sendo vivida hoje em dia. Existia uma ideologia local sobre como o mundo funciona e, no tempo que eu estive lá, as pessoas estavam percebendo que isso não dava mais um bom resultado para suas vidas. E então eu 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

peessoas estavam vivendo um período difícil para compreender porque estavam sofrendo. 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 e então eu percebi que eu deveria tratar isso com mais respeito, levando em consideração os costumes e percebendo 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. E isso é o que o livro chama de *expectativa da modernidade*. E 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 e isso lhes foi levado embora. Essa é a experiência que eu tento apreender aqui no livro.

FR: A ideia que você apresentou outro dia me pareceu muito interessante, a ideia de que...

FR: Para mim é clara 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 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, uma das coisas importantes era que havia um reconhecimento forte de que as coisas estavam 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 porque 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 a, ou de certa forma repetição, do que aconteceu na Inglaterra quando a Inglaterra estava se industrializando.

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

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

RK: 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. E, portanto, existem duas partes para realizar o estudo: estar na África, porque precisamos saber como andam as coisas 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. Então, o surpreendente quando eu comecei a etnografia, foi perceber como eles faziam bem seus relatos etnográficos descrevendo o que estava acontecendo no tempo em que eu 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 1930, por volta do início de 1940 verifica-se que muito daquilo ainda se aplica. Mas Wilson nunca imaginaria que esse seria o caso. Wilson 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 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 seu último livro, *Global Shadows*, se eu entendi bem, onde 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 estive trabalhando na 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 que estão 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 você 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. É necessário 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. Nós somos muito bons em criar esses argumentos, e eu 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, estava recebendo bastante atenção e sendo alvo de muita discussão no mundo. E as pessoas estavam fazendo discursos sobre isso, programas de televisão sobre a crise na África, qual seria o futuro da África, uma discussão sobre a democratização etc. A antropologia não tinha nenhuma parte nisso, os antropólogos estavam fora disso, 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...”. 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. 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. 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. E o meu ponto de partida foi a ideia de que 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 seu significado em relação a outros termos categóricos e outro sistema de categorias. Então a pergunta era: o que é a África? Então 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. Então tentei usar o Modelo “S. A.” 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 das 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 acho que algumas vezes acontece uma confusão entre a escala geográfica e a abstração. Porque muitas das coisas que 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 você 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 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 vem 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 eu 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 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 no mapa e dizer: esse é o local dessas pessoas. Você não pode deixar de ter consciência desse fato no Sul da África. Isso 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 pertencem. Claro que isso 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 que isso foi uma construção política e a pergunta de a que lugar esses povos pertencem, em que eles foram encontrados, era também uma construção política muito contestada. Por isso acho que sempre caí 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 culturas ao redor do mundo. Foi 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. Bem, eu não tenho feito escritas colaborativas, exceto na minha colaboração com Akhil, e penso que meu temperamento não se adequa a isso. Eu tenho um forte senso do que meu texto deve ter e o que faz sentido para mim, e se copio ou faço mudanças fico chateado e coloco tudo de volta onde estava. Eu tenho esse adversário e por isso não acho que seja fácil para mim, mas foi sempre muito fácil o processo de trabalhar com o Akhil, acho que nós

temos um tipo de compatibilidade intelectual. E não era sobre trabalhar na Índia ou trabalhar na África, acho que compartilhamos insatisfações com a forma como a antropologia nos Estados Unidos era praticada e embora nós não tenhamos começado nos mesmos lugares, nós acabamos chegando aos mesmos lugares. Então o processo de escrita era sempre um prazer, e também era muito simples no mais das vezes. E fizemos algumas partes de formas diferentes. Certas vezes dividimos e fizemos por sessões, como um jeito de iniciar. Em outros casos nós 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 que 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 zona, então você escreve essa sessão e eu escrevo aquela sessão. E as colaborações têm sido teóricas, nas áreas em que nós realmente caminhamos com firmeza. Não têm sido divididas entre diferentes sessões colaborativas, mas os pesquisadores vêm trabalhando em argumentos juntos. É um tipo de colaboração mais exigente.

FR: Sobre *neoliberalismo*, que está relacionado com seu último trabalho, tenho a sensação de que você tem certa 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: Bem, eu penso que 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. Grandes perguntas como: o que está acontecendo no mundo hoje? E por quê? Como as coisas que estão acontecendo no Brasil estão relacionadas com coisas que estão 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 estão perdendo algo e então dizemos: ah, é o neoliberalismo. Bem, eles são pessoas pobres e marginalizadas e, portanto, é óbvio que

eles sofrem os piores efeitos disso. É por isso que os chamamos *sem poder*, que significa não ter poder, significa que eles vão sofrer o pior. E a ideia de explicar isso de alguma forma, invocando esse 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 à propriedade, classes sociais e poder, mas também envolve invenções, técnicas, formas de fazer as coisas. E acho que isso é interessante. Então essas técnicas viajam e elas são usadas de diferentes formas, em diferentes contextos, e nós não sabemos, até um tempo, de que forma 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 a trabalhar como política social que tem de realizar alguns objetivos. Em vez de supor que existe um significado político intrínseco nas coisas porque elas são neoliberais, em vez de tomar novamente a ideia de que se são neoliberais são 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? Bem, 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, e 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. Essa 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 abertura para algumas das técnicas que nós vemos hoje. O que essas técnicas fazem? Bem, 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 quais são as possibilidades e quais as coisas que nos afetam. No Brasil existe esse forte sentido para as possibilidades. Não é um lugar em que 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 tem sido em vão, e tem algo a mostrar sobre isso. E existe a percepção de que criamos algumas habilidades e algumas melhoras. E 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 isto! 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 dádiva do mercado já que, em Mauss, existem a dádiva econômica, mercados, sociedades e lugares nos quais as pessoas trocam coisas. É diferente de assumir uma dádiva econômica, uma boa economia. Parece-me que é outra forma do antropólogo denunciar o neoliberalismo e também captar para a tradição e para a reciprocidade. Toda a reciprocidade é boa, de qualquer forma, como a dádiva da economia é boa. Mas quando ele disse que o mercado é importante, ele não estava dizendo que reciprocidade e dádiva 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 dádiva da economia. É outra coisa.

JF: Mas Mauss não desprezou a ideia das pessoas buscarem vantagens em suas transações. É uma versão sentimentalizada de Mauss, aquela na qual o que é valorizado é esse tipo de dádiva. O ponto dele é justamente o oposto. É um processo muito antagônico e é 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 dádivas. Ainda assim, é uma qualidade negativista e uma qualidade social para essas transações. E penso que parte do que eu 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, você 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 direções devemos focar para fugir delas, mas todas elas têm de ter seu lugar dentro da sociabilidade e nos termos que ela se forma. E os mercados são importantes nesse sentido. Os Bolcheviques disseram que as

peessoas 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 idéia de que a burguesia que queria os meus sapatos. Bem, eu vou ser um antropólogo aqui e dizer: as pessoas são marcadas pelo desejo às 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 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, por que 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 antropologia, fomos treinados com a ideia de que você encontra dois caminhos: ou tendo muito ou decidindo por pouco,

JF: Sim, você deve derrubar seu desejo.

RK: Eu 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: E aqui que chegamos ao capitalismo, como um motor de acumulação e um motor de produção.

RK: Godelier usa a palavra excedente para diferenciar substancialmente o que é mais do que aquilo que você precisa consumir. Então eu sustento a idéia 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 você quer acumular você começa a ir para o lado da produção, porque se você acumula você contrata as pessoas para produzirem e mesmo que você 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 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... um argumento contra seu próprio argumento, e isso é o que eu penso, não significa que esteja certo ou errado, mas o que eu quero dizer é que se você continua distribuindo dinheiro, isso é parte de fazer isso, não significa que você está 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 você esteja construindo também mais capitalistas que não irão consumir e 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 tem as mesmas coisas sempre e existem outros que constroem apartamentos e prédios e ficam ricos, tem cinco lojas, negócios, e as pessoas dizem: como pode se é um favelado?! Bem, ele chegou lá sem consumir, poupando, mas no começo era como qualquer outra pessoa. E isso não é algo da natureza humana, mas 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 eu saí do mercado de ações, não foi porque eu não queria fazer aquilo, mas eu não queria fazer aquilo por razões morais, não porque eu gostava de ser pobre, e sim porque eu não achava que aquilo seria algo interessante, satisfatório, divertido, para fazer toda minha vida. Continuar aqui, ganhando dinheiro, para que? A maioria das pessoas, depois de algum tempo, não apenas não sabe nada, mas ganha dinheiro e não sabe como consumir. As pessoas sabem como reproduzir isso e acumular, mas se você fala com eles: 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 eles. Eu não era um antropólogo naquele tempo, eu era apenas um jovem adulto. Mas de qualquer forma, penso que distribuição e reciprocidade não são algo idealizado fora do capitalismo. E o que 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 aconteceu isso, 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 e isso foi o que acontece 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, então quando a crise chegou às pessoas estavam comprando refrigeradores, aparelhos de TV, carros e tudo que você pode imaginar e por isso a indústria não sentiu o choque. Porque naquele momento estava *ok*, as pessoas estavam consumindo e 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, você tinha de estar empregado para ter o crédito. Mas agora eles dizem: 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 essa exigência de papel, para quem quisesse dinheiro, dando a eles R\$500,00, ou R\$ 1.000,00 coisas assim, o crédito era concedido e avaliava-se o que fariam com isso. Então 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 a acumulação, não vão acabar com a desigualdade porque os donos dos meios de produção continuarão sendo os mesmos.

JF: Eu 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. Dito isso, 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, eu trabalho com teorias de alguns geógrafos que tem 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 a categoria de consumidores, sendo capazes de acessar certo nível de distribuição, lembrando

que não é muito, claro. Você terá um pequeno pedaço do bolo, e você 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 na qual a distribuição não seja vender o seu trabalho para o capitalismo, e 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 capitalismo para fazer isso e 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 tem 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, nós fizemos surgir uma corporação moderna, na qual você possui quotas e todo ano as pessoas certificam-se 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 e sim 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 nós 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.

RK: 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 no Brasil costuma ter “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 legal que é a proprietária é uma pessoa jurídica anônima. Mas esse cara é o proprietário, então, por exemplo, se você possui algo, o possuidor é rico, mas 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 descreveram isso. René Levy trabalhou o assunto no estudo comparativo da lei, fazendo uma discussão muito interessante sobre os muitos direitos que existem a partir do direito de propriedade e que estão misturados de muitas formas e em muitos países. De qualquer forma, acho que o tema é muito estimulante e o Jim está preocupado sobre 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 eu quero dizer, 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 Linton, descrevendo o cidadão americano...

JF: Cem por cento americano.

FR: Sim, 100% americano. É divertido quando você olha para isso.

JF: Bom, eu penso que a 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 e por isso as pessoas que estão pesquisando nas universidades americanas são com frequência estrangeiro, são imigrantes

recentes ou são 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. 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 e 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: Eu 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. Eu tenho a percepção de que é um ponto importante.

JF: Mas eu acho que isso sempre esteve lá, é uma história engraçada 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 e que não fosse judeu, e isso 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 e levar a diante e ganhar a batalha, e Godfrey Wilson cometeu suicídio muito cedo e os planos de Malinowski falharam. Então os outros venceram e, Malinowski, teve ele mesmo que resolver o problema. Isso é folclore, claro, mas foi o que eu ouvi.

FR: Obrigado!

Fernando Rabossi

Professor Associado da Universidade Federal de Rio de Janeiro. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1227-5258>. E-mail: rabossi@rocketmail.com

Roberto Kant de Lima

Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e do Programa de Mestrado em

Justiça e Segurança da Universidade Federal Fluminense e do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Veiga de Almeida. Coordenador do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia – Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos. Ph.D. em Antropologia pela Harvard University. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1367-9318>. E-mail: rkant.br@gmail.com