

POR UMA ANTROPOLOGIA DA RESISTÊNCIA¹

Juliana Marques de Sousa²

RESUMO: Antes de qualificar a antropologia como resistência é necessário pensar: o que é a antropologia? A antropologia não é. Ser isso, além de uma vantagem poética, é uma condição permanente de autoconstrução metodológica, paradigmática e política. Neste ensaio, proponho revisitar o que Sherry Ortner (2016) chama de antropologia da resistência e mobilizar discussões sobre o fazer antropológico o situando nas margens sociais, apresento algumas reflexões da minha pesquisa de doutoramento que tem por objetivo pensar o que Thompson (1998) chama de fazer-se da classe trabalhadora. E a partir desse conjunto analítico apresento a trajetória de José, “um homem simples”, um trabalhador sertanejo que existe no contraditório, que produz vida contrariante ao determinismo econômico que o tipifica: precarizado e, exerce a clandestinidade de ser além das desqualificações sociais violentas e desumanizadoras que se impõe socialmente e, a teoria que o estanca e o torna indizível. A construção de uma antropologia da resistência está no volume crítico de sua teorização e em sua capacidade de romper com respostas totalizantes que submetem o sujeito a consequências inequívocas, retroalimentando uma posição estagnada na sociedade que a torna fatalmente murcha e sem vida. Convido a pensar sobre uma antropologia da resistência que reconhece a extensão das estruturas e racionalidades espremedoras da humanidade, mas que enxerga a resistência não apenas em suas quebras, mas na maciez produzida pelos sujeitos para evitar ou diminuir o quebramento.

PALAVRAS-CHAVE: Fazer Antropológico. Classe Trabalhadora. Resistência. Capitalismo.

1 O texto aqui apresentado é resultado dos debates e estudos desenvolvidos no curso de Teoria Antropológica, ministrado por Carly Machado e Thiago Niemeyer no PPGCS/UFRRJ e conta com as primeiras reflexões, em desenvolvimento, para minha tese de doutoramento. Foi também apresentado e debatido no VI Congresso da Associação Latino-americana de Antropologia. Deixo registrado o agradecimento pelas provocações, trocas, sugestões e leitura.

2 Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ e doutoranda em Ciências Sociais pela mesma instituição, com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Pesquisadora do Observatório Fluminense/UFRRJ e da Assessoria Técnica e Educacional Meio Ambiente e Barragens – ATEMAB. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7651-1876>. E-mail: julianamarquesce@gmail.com.

1. INTRODUÇÃO

Criava as mais falsas dificuldades para aquela coisa clandestina que era a felicidade. A felicidade sempre iria ser clandestina para mim... (LISPECTOR, 1981, p. 10).

Clarice Lispector, em um trecho do conto *Felicidade Marginal*, narra a história de duas meninas; uma é dona do livro *As reinações de Narizinho*³ e a outra, uma “devoradora de histórias” (PERISSÉ, 2006), que é enganada pela possuidora do livro que alimenta a possibilidade de um empréstimo, mas não empresta, por malvadeza. Depois de dias num jogo sádico, finalmente, a menina leitora e despossuída consegue o livro por tempo indeterminado, mas decide lê-lo devagar; ela o esconde e o acha para permanecer num estado de êxtase com aquela experiência feliz: o encontro com o livro.

Perissé, sobre o conto, argumenta que:

A clandestinidade da felicidade está em que ela se oculta de nós, foge de nós – e nós também dela nos escondemos. A felicidade tem algo de ilegítimo, tal a dificuldade de adquiri-la, sua impossibilidade, tal a descrença que nos apodera (2006, p. 19).

A felicidade é propriedade dos marginais, ainda que clandestinamente, conflitante e a contragosto da própria indumentária do feliz, da agenda econômica, do tempo e da condição social desagregadora. A admissão do feliz para os infames (FOUCAULT, 2003), para os indivíduos sobranes sociais é uma condição de incompletude, orientada pelo conjunto de contrariedades que são possíveis de serem arazoadas na vida real dos sujeitos na diminuição do hostil.

Convido a pensar em uma antropologia da resistência, que aceita a dor, o sofrimento, mas admite a felicidade clandestina dos pobres, dos trabalhadores desagregados, dos nordestinos estigmatizados, dos corpos racializados; e os processos de subjetivação elaborados a partir de suas práticas e sociabilidade. Que reconhece a extensão das estruturas de poder e racionalidades espremedoras de humanidade, das lógicas de precarização da vida, mas que permite enxergar a ação micro resistente ao macro e um macro abalado pelo micro.

Neste ensaio, proponho revisitar o que Sherry Ortner (2016) chama de antropologia da resistência e discutir o fazer antropológico capaz de dialogar com a teoria da marginalidade fora do “urbanocentrismo”, que a forjou para

3 Um livro clássico da literatura infantil brasileira escrito por Monteiro Lobato, publicado em 1931.

além dos horizontes da necropolítica (MBEMBE, 2016) e, com isso, pensar acerca da experiência de *fazer-se classe trabalhadora* (THOMPSON, 1998); também a partir desse arranjo teórico apresento a trajetória de José, “um homem simples”, um trabalhador sertanejo que existe no contraditório, que produz vida contrariante ao determinismo econômico que o tipifica: precarizado; exercendo, ainda, a clandestinidade de *ser* além das desqualificações⁴ sociais violentas e desumanizadoras que se impõe socialmente.

2. O FAZER ANTROPOLÓGICO

Antes de qualificar a antropologia como resistência, é necessário pensar: o que é a antropologia, afinal? *A antropologia não é*. Ser isso, além de uma vantagem poética, é uma condição permanente de autoconstrução metodológica, paradigmática e política.

Cabe na teoria antropológica “as linguagens estranhas – dos índios, camponeses, operários e minorias” (GOLDMAN, 2006); a adoção do irracional, a morte do método clássico de autoridade científica (VERDE, 1997); cabe, ainda, o pessimismo no intelecto diante da vida em materialidade e, ao mesmo tempo, o otimismo da vontade na teimosia crente da urgência de “algum tipo de amanhã”.

A antropologia é ficcional e vulnerável ao outro. James Clifford adverte, com razão, que é preciso “romper com o mito do trabalho de campo [pois] a experiência real raramente sobrevive ao ideal” (1998, p. 4). A presença do antropólogo no campo não é imune à experiência e à persuasão que as questões humanas, sejam elas materiais ou imateriais, colocam. O fazer antropológico não é um retrato do real, mas versões sobre as relações humanas e a afetação que acomete tanto aquele “sujeito antropológico” quanto o portador da autoridade de estudar: “a antropóloga”.

Rui (2012), na etnografia acerca dos corpos abjetos⁶ constitutivos do que ela chama de cenários de uso e comércio do crack, aponta o seu fazer antropológico como encontros; esse é o substrato da construção das histórias ficcionalmente verdadeiras. Acolher a ideia de encontrar algo ou alguém é admitir uma antropologia relacional; não se faz pesquisa sobre o outro, mas sobre o conjunto de relações e situações possíveis no campo com o outro. Quando são transplantados para teses, dissertações e artigos, esses encontros, deve-se advertir, sobretudo aos “procuradores de verdade”, trata-se de histórias ficcionais, porque são uma leitura particular e unilateral desse momento em que sujeitos acham-se.

4 Racismo, xenofobia e machismo são algumas das faces dessa desqualificação.

5 A ideia de “amanhãs possíveis” é de Mariléa de Almeida, desenvolvida na sua arguição no *Seminário Internacional Três Décadas de Transformação na América Latina: governo, subjetividade, margens e neoliberalismo*, na USP, em 2019.

6 Aqueles desprezíveis, odiosos, infames, abomináveis, imundos, repugnantes, repulsivos, repelentes, ignominiosos, miseráveis.

O fazer da antropologia não é uma verdade sobre a realidade, mas advoga realidades sociais múltiplas. O fragmento é fonte de elaboração do pesquisador; essa escrita permanentemente incompleta arranha, como deve ser, a zona teórica confortável e posta como satisfatória em um dado momento histórico por pares na academia. Escrever, descrever e compreender são construções argumentativas e não uma caracterização do real. A linguagem antropológica comporta fazeres expansivos e a riqueza metodológica disso é a possibilidade de fazer pensar.

A noção de experiência foi adotada no discurso antropológico clássico como um critério de autoridade. Clifford sustenta que é preciso “conceber a etnografia não como a experiência ou interpretação, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois e muitas vezes mais sujeitos conscientes e politicamente significativos” (1998, p. 14). O experimentado não autoriza o dissertar sobre o outro; é um modo de tradução do campo negociado de relações humanas que é produzido numa elaboração racional coletiva, ainda que a academia e laboratórios sejam, muitas vezes, o retrato da pesquisa.

A antropologia e suas escolas de pensamento, seus métodos, suas histórias construídas no exoticamente distante (ainda que em gabinete) e no extraordinário, dependeu da elaboração de um *sujeito outro*, selvagemmente atrativo para os civilizados, marginalmente inacessível para os não marginalizados, heroicamente sobrevivente diante das mais variáveis mazelas aflitivas do corpo, do território e da subjetividade.

Conforme Goldman (2006), o antropólogo pretende ser cientista, mas não pode ser apenas isso, porque a antropologia pensa a desrazão e precisa levá-la a sério. O irracional não atesta o que não pode ser compreendido, mas exige o acionamento crítico do ato reflexivo, o que torna possível comportar variações e improvisações que são da vida dos seres humanos sem a filtragem do imperativo da racionalidade dominante.

O fazer antropológico sempre lidou com a diferença, mas a aceitou seletivamente, ocidentalmente, exoticamente e tragicamente. É tarefa para os antropólogos insatisfeitos buscar um novo processo laboral do outro, da alteridade, que dê conta de “respeitar as diferenças precisamente como produtos de diferentes histórias, como expressões de diferentes circunstâncias e como manifestações de desejos diferentemente estruturados” (ABU-LUGHOD, 2012, p. 462).

A construção do outro não é uma construção unilateral e a-histórica, é uma atribuição de distinção dada entre e pelos sujeitos. Abu-Lughod (2012) analisa a obsessiva e ocidental ideia de salvação das mulheres muçulmanas, tratadas pelo uso da burca como a versão extrema da opressão na modernidade; sendo destituído o véu de qualquer outro sentido para aquelas mulheres e para a sua sociedade e, com isso, reificando a diferença cultural. A autora não absolve da crítica a questão da mulher na cultura muçulmana, mas reposiciona a autoridade de julgamento das mulheres que usam e significam a burca nas suas comunidades.

A antropologia que pensa o outro como portador de “linguagens de culturas alienígenas” (ABU-LUGHOD, 2012, p. 467) oprime e desidrata o campo

negociador pertinente às antropólogas; “não estamos [tratando de algo] fora do mundo, olhando sob a sombra – ou véu – das culturas opressivas; nós somos parte do mundo” (2012, p. 466). Munidos de algumas versões do que pode ser o fazer antropológico, proponho pensar mais acentuadamente num tipo específico de sujeito antropológico: os marginais sociais, os infames, a “caqueirada social”, os sobrantes da “sociedade civilizada”, a massa inqualificável no mundo do trabalho contemporâneo – um trabalhador nordestino precarizado.

2.1. ANTROPOLOGIA MARGINAL

Vidas que são como se não tivessem existido, vidas que só sobrevivem do choque com um poder que não quis senão aniquilá-las, ou mesmo apagá-las, vidas que só nos retornam pelo afeito de múltiplos acasos, eis aí as infâmias das quais eu quis, aqui, juntar alguns restos (FOUCAULT, 2003, p. 6).

A ontologia dos infames, é disso que trata o trecho de Foucault que revisita a aparição de seres humanos “abomináveis”, que são lembrados por assumirem um lugar lendário resultado de sua fama controversa. Mais do que saber quem e como esses sujeitos alcançaram o posto de infâmia de sucesso, interessa o modo como o autor captura essas “vidas sem importância” (2003, p. 10); isso ocorre através da análise de documentos oficiais, petições feitas ao poder soberano para tornar dizível o não dito socialmente, mas que cotidianamente não era aceitável para o corpo social de uma determinada época.

A governabilidade foucaultiana acontece na relação entre poder e cotidiano. Os infames existem não porque são marginais e ponto, mas porque estão marginais; esse lugar – à margem – é ativamente construído e operado em sociedade.

Se há uma petição ao poder soberano por parte de um grupo social, que é atendida usando de empréstimo a linguagem mais rebuscada da lei, da política, da ciência para tornar legítima a insatisfação denunciada naquele cotidiano e, com isso, gerar zonas de marginalidade, implica dizer que até mesmo os mais indesejáveis e desprezados são alvo de gestão e ação do poder. Segundo Foucault, na “desgraça ou na raiva”, no abandono visível e nas mais marginalizadas circunstâncias ocorria uma relação com o poder, pois é “na desordem, no barulho e na dor, o trabalho do poder sobre a vida e o discurso que dele nasce” (2003, p. 15).

7 Termo usado por Euclides da Cunha para qualificar os sertanejos na obra *Os sertões*, de 1902.

Se as metamorfoses da questão social de Castel (2015) nos permitem ver a complementariedade histórica entre trabalho, pobreza, desfiliações e desqualificações na sociedade, a teoria da marginalidade foca em como os sujeitos sociais experimentam nas margens essas condições (MIAGUSKO; JARDIM; CÔRTEZ, 2017).

A racionalidade neoliberal desapropria o ser humano da sua condição coletiva, o afugenta à capacidade individual monetizável. Essa adoção ideológica de economia política modifica a questão social e o corpo estatal, naturaliza o Estado mínimo enraivecido com os marginais sociais, institucionaliza a política de precarização da vida, sobretudo, dos trabalhadores pretos e pobres, e a execução sem constrangimento do regime de morte dos desimportantes. Essa é uma condição diária de sujeitos que vivem nas margens.

O agravamento da questão social como plano de fundo produtor da marginalidade conduz a uma noção de Estado perfeito, abstrato, Estado promessa que somente diante de circunstâncias agravadoras se torna insuficiente. No entanto, “o Estado sempre exerce seu poder distribuindo de forma diferencial sua presença e ausência/força e fraqueza, nunca pela soberania onipresente” (MIAGUSKO; JARDIM; CÔRTEZ, 2017, p. 253). A marginalidade não é uma excepcionalidade fruto de consequências agravantes, é uma condição constitutiva do Estado.

A marginalidade é um mito (NUM, 2001; SOUZA, 2005), um discurso que reproduz uma busca que parece não ter fim, e evidentemente não tem, por incorporação e harmonia daquilo que estaria excluído. Um diagnóstico míope da estrutura que forja a marginalidade que é a relação: marginal e não marginal. A ideia de margens só pode ser compreendida de forma relacional, por isso o ser marginal ou o espaço marginal se dá em relação ao outro ou a algo que não é marginal (NUM, 2001, p. 5), é uma operação de distinção, mais que isso, é constituição do formato social não marginal, legítimo e por isso dominante.

Para Veena Das e Deborah Poole (2008), os marginais não são desprovidos de movimento, pelo contrário são donos de uma condição incorrigível de vontades, “desejos, esperanças e medos”, por isso mesmo são capazes de produzir práticas, subjetivações e linguagens extensivas diante da imposição determinista do poder econômico ou político que os destitui. O sujeito marginal, ainda que esteja submetido a graus de vulnerabilidade insistentes e a imposição de força corretiva para seus “desvios” e insuficiências, também faz parte de uma relação de disputa no conjunto de fazeres e dizeres da sociedade.

A antropologia do Estado permite ferramentas centrais aos estudos da marginalidade social, um consenso no campo teórico; a novidade nisso é a ordem dessa relação na adoção de uma compreensão do “Estado a partir das margens, do micro para o macro, das bordas para o centro” (MIAGUSKO; JARDIM; CÔRTEZ, 2017, p. 260), tendo como chave analítica a experiência de produção da vida nas margens para pensar as coisas do mundo.

Martins, clássico do pensamento social brasileiro, nos provoca a pensar numa “proposta metodológica [...] de tornar o que é liminar, marginal e anômalo

como referência de compreensão sociológica” (2000, p. 13) para diminuir os riscos de enxergar os homens simples e suas práticas com simplismo analítico. Das e Poole argumentam que:

[...] una antropología de los márgene sofrece una perspectiva única para comprender al estado, no porque capture prácticas exóticas, sino porque sugiere que dichos márgenes son supuestos necesarios del estado, de la misma forma que la excepción es a la regla (2008, p. 20).

Das e Poole adotam, com razão, formas que fogem à ideia monolítica e paralisante que filtra os sujeitos marginais apenas pela governabilidade exercida sobre suas vidas. Estar à margem é um lugar situado dos sujeitos na produção de existência, que ora opera e noutro subverte a própria regra e suas instituições mais invasivas.

Diferentemente da sociologia ou da ciência política, os contornos do Estado e da política para os estudos antropológicos passam por uma inversão analítica; se as primeiras se preocupam com a funcionalidade acabada do aparato estatal, a antropologia os qualifica pela incompletude, aquilo que está por concluir. O Estado é, pois, um semi-Estado, uma condição estrutural de parcialidade e fracasso. A política, ainda que seja a performance acentuada do Estado, não o é similar, nem está, invariavelmente, imbricada na burocracia ou no projeto estatal perfeito por vir; a política é produzida também no negado, resistindo, redefinindo a própria estatura do institucional, admitindo o não Estado (GEERTZ, 1991).

O marginal está em “relativa integração [...] expressa uma coexistência dentro do contraditório” (1994, p. 71), é o que diz Gilberto Velho; os sujeitos marginais não estão em absoluta desagregação, mas num papel desempenhado no limite. A teoria da marginalidade não trata daqueles “separados” de um corpo social, mas da produção desse lugar de fronteira que estabelece um modo particular de interação marcado pela ausência ou relativa presença do Estado e poder dominante (ideologias, formas culturais etc.) que o atravessam.

Os limites de como é experimentada a marginalidade não é consenso (DAS; POOLE, 2008), algo positivo porque se há dissenso, há maior capacidade crítica. Uma síntese sobre a marginalidade é a que a define como uma relação social experimentada à beira, não necessariamente uma exceção, condicionada por ausências e presença do Estado e, de maneira mais geral, atravessada por distintos “biopoderes” de normatização social.

O Estado enquanto objeto produzido e produtor de marginalidade não é o único modo de compreender os marginais; o cotidiano, o trivial, o ordinário (DAS; POLLE, 2008), as práticas de trabalho, os sujeitos e suas trajetórias também permitem ir além dos simplismos de que adverte Martins (2000).

O ser marginal é o encarnado na experiência humana urbana marcada pela ausência e parcialidade de acesso à cidadania. Os marginais também são

os sujeitos em estado desigual distribuídos entre centro e periferia no sistema mundo. Ambas as perspectivas são “urbanocentradas” porque as questões provocativas do debate acerca da marginalidade são confundidas pelas questões dos grandes centros urbanos. E os que estão à margem dessa margem?

A leitura da marginalidade pelo urbano é insuficiente, e um exemplo disso é o tratamento das mudanças no mundo do trabalho contemporâneo. A leitura de “uberização” e terceirização apossa-se do diagnóstico do presente e passa a ser determinante do futuro de tudo o que é marginal; se há baixo assalariamento no campo é devido à precarização teorizada e pensada amplamente a partir do urbano.

Todas as práticas de trabalho, no campo ou na cidade, são diluídas num caldeirão que as uniformizam como categoria única: precarização. E passamos páginas e páginas descrevendo como a cadeia de reprodução do capital certifica o sujeito marginal: precarizado; e como esse sujeito precarizado está imóvel ante as violentas lógicas predatórias que o definem: precarizado.

Assim, fica inautêntico ou romântico tecer qualquer esperança sobre os indivíduos que experimentam suas vidas nas margens (MARTINS, 2000, p. 13); fica sutil a diferença da narrativa de tragédia ou horizonte apocalíptico. Despossuímos também, assim, os trabalhadores e outros tantos marginais resistentes às racionalidades globais do direito de negar essa história, categoria e/ou perspectiva. Dissolvemos os improvisadores de vida contrariante, que são precarizados, mas não são só isso, e que podem testemunhar sobre as resistências de sua vida marginal, mas podem também definir o que é felicidade, vida, economia, dinheiro – isso é poder dizer/criar o mundo – não só através das marcas do corpo universal, o trabalhador precarizado, mas também da elaboração dos termos absolutos da vida.

Apoio-me em Das e Poole (2008), que dizem o seguinte:

Nuestra imaginación de los márgenes los muestra no como espacios inertes y poblaciones que simplemente tienen que ser dirigidas, sino más bien como enojadas con la vida que es ciertamente dirigida y controlada, pero también escapa a dicho control (2008, p. 28).

Tomar como referência metodológica essa fuga de controle é o que provoca o sentido de uma teoria antropológica resistente e marginal. Os sujeitos marginais não são os heróis sobreviventes, pobres excluídos, mas existem em termos absolutos e produzem modos de vida, práticas e linguagens que tencionam e transformam controles.

A linguagem dos infames foucaultiana e a operação de uma parcela social para levar o cotidiano ao julgamento do poder soberano, mesmo que para punir aquilo que se desprezava, permite pensar não só o poder, mas também como o cotidiano, a massa social, pode e opera com o poder, ainda que não o domine. Um poder visto para além dos poderosos. Se admitimos esse arrazoado,

evidentemente, torna-se viável a produção de contrariedade ou resistências, seja vestida de discurso heroico ou não.

As margens são, portanto, uma condição relacional e contrariante. A resistência feita por aqueles que vivem essa experiência social marginal é, na maioria das vezes, vencida, mas o horizonte teimoso, clandestino, é permanente e legítimo. Resistir não é uma frase de efeito ou vaidade política, é um modo de operar no cotidiano.

3. CADERNO DE CAMPO: VERSÃO UNILATERAL DE UM ENCONTRO ANTROPOLÓGICO

Muitas das histórias que serão apresentadas foram frutos [de] constantes encontros. Nenhuma delas me foi narrada linearmente, nem num mesmo dia. Em grande medida, coube a mim o exercício de dar coerência a elas, e nos casos em que os próprios “dados” eram incompletos, eu me aventurei em tecer trajetórias ficcionais organizadas a partir de tudo o que eu vivenciei. São ficcionais no sentido tantas vezes proposto por Geertz, isto é, de que foram construídas por esta antropóloga, não de que são falsas (RUI, 2012, p. 49).

Eram 10h da manhã em Meruoca, como sempre de sol manso, saí de casa na avenida, sem pressa, rumo ao Alto Novo, bairro periférico no município e uma rota indispensável para seus 15.185 mil habitantes⁸, pois fica lá o cemitério municipal. No interior cada enterro tem um pouco de procissão, carreato e/ou micareta triste. O Alto Novo não é Centro, mas poderia ser, considerando as passadas necessárias para chegar à praça principal onde fica a Igreja Matriz e o comércio mais expressivo da cidade. No entanto, não é Centro e nem pode ser, porque a construção daquilo que está na periferia não é geográfica, é humana.

Os trechos da entrevista, aqui relatada, foi realizada na residência de Esmeralda, minha mãe, durante um café da tarde que tem a presença rotineira de José que trabalhou com Francisco, meu pai. Sr. José assovia, é um sinal para as pessoas de dentro, anunciando a visita, o café, pontualmente às 16h.

Convidei sr. José para sentar-se no quarto, único lugar possível para uma conversa sem outras conversas, ele ficou constrangido, falar sobre si mesmo é sempre um ato estranhado, que exige atuação, interpretação e pausas. Expliquei os motivos da entrevista, sobre como a trajetória dele pode colaborar com a tese de doutoramento, ele disse: “sim, se é para ajudar seus trabalhos [...] eu aceito”

8 Estimativa populacional do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE de 2020.

(entrevista realizada em 08 jan. 2020). Sr. José é um dos poucos que de pronto enxergou como trabalho a carreira acadêmica, o ato de ouvir, escrever, analisar.

As reflexões e tudo que foi escrito sobre a trajetória de Sr. José foi possível por sua capacidade crítica de pensar a sua história. E por acolher e enfrentar o campo negociado que todo encontro antropológico exige, e por relevar a falsa autoridade que eu, pesquisadora, aqui exerço para escrever reflexões e análises. Eu que por 20 anos morei na casa da avenida, e que espero todos os dias nos meses de janeiro, julho e dezembro, seu José chegar para tomar café com goma fresca preparada, e ali, no final da tarde, ter a atualização de todas as conversas da cidade sintetizadas em minutos por ele.

Contar a história de José é contar a minha história também, eu que me considero filha da classe trabalhadora, porque sem trabalho não havia comida, porque nunca houve poupança, nunca houve a possibilidade de produzir a vida sem o trabalho dos braços e das pernas; mas, diferente de José, sempre tive banheiro, nunca tive que escolher entre estudar ou trabalhar, a aposentadoria, a pensão por morte chegou antes dos 60 anos para Esmeralda, a matriarca; eu que sou branca e tenho em mim depositado os privilégios produzidos por um estrutura social racista, eu que morei na avenida e que nunca recebi 2 reais por um dia de trabalho.

3.1. O TRABALHADOR

Eu sou baixo, sou pardo, cabelo curto, careca [risos leves]. As mãos pequenas, tenho calo, [minha mão] é grossa, meu pé também. Eu tô vestido com aquele pouco que ganho que eu consigo comprar algumas peças nas roupas de segunda porque as novas mesmo eu não consigo comprar [...] minha camisa é velha, meu calção azul, [minha] chinela.

Meu pai se chamava José B. A., minha mãe chamava Maria J. A.. Eu nasci na capital, Fortaleza, eu nasci no sessenta e um [1961]. Meu nome completo se chama José A. O. (José em entrevista realizada dia 08 jan. 2020).

Na epígrafe José se descreve. Complemento dizendo o óbvio, José é uma pessoa em termos absolutos, elabora seu modo de vida, criativamente pensa o seu mundo e por vezes outros mundos. 59 anos, cearense, brejeiro, um metalúrgico que não possuiu o título de tal profissão ou mesmo a tem registrada em sua carteira de trabalho, ainda hoje em branco; José trabalha desde a infância,

cortando lenha, carregando caminhão com pedra, areia, tijolos, fazendo bicos; o custo de sua diária variou entre dois reais e cinquenta centavos (R\$ 2,50) e dez reais (R\$ 10,00) até pouco tempo atrás.

O valor da diária de José não diz só sobre sua trajetória, diz sobre o Brasil nascido da colonização e maturado na instituição da escravidão, que ainda hoje alimenta um futuro com tolerância assustadora ao racismo e a desigualdade. José nada foge do roteiro de uma vida precarizada, marcada pelo mito da democracia racial que o confunde ao ponto de dizer: “minha cor? Eu sou... eu não tô lembrado..., mas eu não sou negro... eu sou pardo” (entrevista 08 jan. 2020) apesar da sua pele retinta; marcado pela ausência: do pai, da escola, da assistência médica, da cidadania regulada através do trabalho formal – do Estado.

O sujeito trabalhador é, antes de tudo, uma existência inconformada com as teorias que o definem, com as utopias que o idealizam e com as legislações que o comportam. Segundo Fabiana Jardim, os trabalhadores pobres vinculados à produção industrial e sua rede precária e regulada de proteção são minoria, de outro lado “os trabalhadores rurais, biscateiros [...] profissões que não contam com sindicatos oficiais” (2017, p. 192). Mas o que qualifica alguém como trabalhador? E que significados e subjetivação esse indivíduo e suas práticas de trabalho produzem?

Numa leitura econômica ortodoxa, o Sr. José seria a tipificação ideal da massa de reserva, sobrantes sociais (RIBEIRO, 2006). No campo do valor de troca, o que o Sr. José produz não gera riqueza não cabe nas redes de interesse do capital. Quem é José e suas práticas de trabalho em consertos, produção de fogareiro⁹ e outros manejos de ferro diante do capitalismo/capitalistas e seus termos? Ninguém. Esse lugar de ninguendade esvaziado pela ideia de um homem real visível através do contorno da economia de mercado, desqualifica sua humanidade, sua capacidade de produzir consciência sobre si e sobre o outro, sobre o mundo.

A ausência de um debate sobre o valor de uso do trabalho e sua capacidade de produzir o fazer-se da classe trabalhadora e, portanto, da própria sociedade apaga histórias como a de Sr. José, o simplifica e desautoriza qualquer subjetivação sobre e a partir das suas práticas de trabalho e sociabilidade, o conformando a ser um portador de reações, de pouco ou nenhum impacto, diante do imperativo da economia de mercado que organiza e domina as relações sociais pós-industriais, mas que não é e nunca foi, o único modo de produção da vida tampouco horizonte significativa da sociedade.

Quando questionado sobre o sonho da sua vida, Sr. José responde: “o sonho da minha vida é comprar um tesourão e uma furadeira. É isso.” (entrevista 08 jan. 2020). Um comovente e singelo sonho, revelador de uma condição de vida faltante, mas tão importante quanto o substrato sonhado por Sr. José, é a certeza que ele sonha. Quantas vezes, nós, antropólogos ou cientistas sociais atestamos

9 Uma espécie de fogão feito com sobras de ferro ou casca de geladeira. Muito utilizado por vendedores ambulantes de churrasco em festas religiosas ou dançantes no interior do Ceará.

o outro como alguém despossuído de vontade, de querer, de complexidade? E os absorvemos em uma categoria analítica genérica, não pensante?

Sr. José pode definir e descrever quem ele é, e o mundo que enxerga e constrói, cabe a antropologia considerar com maior rigor suas percepções e versões de mundo, antes de o acusar: teoricamente alienado, unicamente precarizado, genericamente indizível.

Sr. José narra toda sua história através das suas práticas de trabalho e quando questionado como se define no mundo do trabalho ele diz: “eu consigo é viver livre porque eu não sou patrão, porque eu trabalho por conta dos meus bicos, viu?! Eu sou [...] eu gosto muito de trabalhar, mas praticamente eu não sou nada [...] Sempre eu trabalho”. Do ponto de vista da produção de valor de troca, Sr. José é um entre tantos: ninguém. Elabora sua compreensão de liberdade a não ter patrão, o que o coloca como alvo da racionalidade empreendedora em expansão na contemporaneidade; mas seria só isso? E essa é a questão, a simplificação da vida de Sr. José como portador do estado agudo das relações de trabalho e só, o que o torna categoria abstrata que, quase sempre, não rende teorização.

A trajetória de Sr. José é a de um homem simples “que não só luta para viver a vida de todo dia, mas que luta também para compreender um viver que lhe escapa [...]” (MARTINS, 2000, p. 11). Abrir páginas sobre a sociabilidade, o modo de vida das mulheres e homens simples, mais do que categorizá-los nos diferentes papéis universais instituídos pelas teorias do Norte global e constitutivas da academia, de modo geral, pode ser um dos caminhos para construir o volume crítico necessário para se fazer uma antropologia da resistência.

A questão do trabalho em Castel (2015) é uma crônica sobre o lugar social dos seres humanos e de suas práticas na configuração da sociedade. Também é a discussão sobre a classe trabalhadora, suas trajetórias, suas práticas e seus significados. Por isso, ao trazer a história de Sr. José para discutir o estigma do trabalho, num campo experimental de uma antropologia da resistência é, tratar o sujeito experimentador na integralidade da vida, enxergar a resistência no ordinário. Sr. José ao sonhar, resiste; ao pensar sua liberdade, resiste; ao estabelecer relações laborais não rentáveis ao capital, resiste; ao criar, planejar e construir um utensílio pouco atraente ao mercado, resiste.

A resistência não é uma condição extraordinária, é um modo de operar no cotidiano; um modo de existência caracterizado pela construção de exigências, elaborações sobre si e o mundo, práticas e produção de alternativas ainda que na adversidade. Resistência pode se dar coletivamente e subjetivamente, de forma dura ou macia. Não é o contrário das “teorias *dark*” de Ortner (2016), tampouco a conjugação de histórias para salvar da desesperança a expectativa militante, é, maiormente, a produção da existência, apesar da ninguentude que retira do debate público tantos Brasis e tantos “José”.

3.2. A NINGUENDE

Nós, brasileiros, nesse quadro, somos um povo em ser, impedido de sê-lo. Um povo mestiço na carne e espírito, já que aqui a mestiçagem jamais foi crime ou pecado. Nela fomos feitos e ainda continuamos nos fazendo. Essa massa de nativos oriundos da mestiçagem vive por séculos sem consciência de si, afundada na *ninguendade* (RIBEIRO, 2006, p. 410, *grifo do autor*).

Como pode alguém ser ninguém? O paradoxo de Darcy Ribeiro sobre um Brasil afundado na *ninguendade* sintomática de uma falta de consciência nacional daquilo que o constitui subjetivamente, etnicamente e/ou racialmente; aqui, é uma opção teórica para pensar a produção de nação, sociedade, comunidade e sociabilidade a partir desse sujeito “sem importância”, “sem influência”, tão “infame” quanto os infames analisados por Foucault. A *ninguendade* é uma categoria analítica que recoloca a produção de significados dos desimportantes que ocupam às margens da cidade, das relações de trabalho e da própria narrativa científica.

Os trabalhadores e suas práticas de produção da vida são referidos à expectativa de acesso à sociedade salarial ou colocados à “margem” dessa condição mesmo o assalariamento sendo algo recente e minoritário. E são os “aptos para o trabalho”, suas ações coletivas, suas resistências políticas, tecnológicas e culturais que norteiam e conjugam a identidade do trabalhador, aos demais acentua-se uma dimensão genérica que retrata e denuncia sua condição precarizante, mas ao mesmo tempo, o desfigura no cotidiano tão diverso que é o de mulheres e homens que trabalham.

Conferir ao Sr. José uma *ninguendade* não é atestar uma condição oca e improdutiva, mas afirmar o contrário, uma condição produtiva, criativa, existencialmente significativa que é incompatível com a riqueza convencionalizada pelo capitalismo/capitalista.

Leite, sobre a biopolítica da precariedade, isto é, as ações de “fazer viver” uns precariamente, expondo-os ao risco de morte, pela ausência do Estado, e “fazer morrer” outros, pela presença ativa do Estado” (2020, p. 4) identifica com rigor o que tem sido a gestão dos pobres, no entanto, a produção de contrariedade a essa mesma biopolítica desestabilizadora e predatória não é uma opção excludente para os indivíduos. Ao mesmo tempo que se exerce a felicidade, a liberdade e a significação clandestinamente no cotidiano, também se é alvo dos estigmas e ações mais virulentos. Adotar uma perspectiva sobre o lugar de *ninguendade* ocupado por pessoas à margem da sociedade não é criar refúgios de plena esperança, mas permitir que na escrita, escuta e narrativa antropológica se possa acessar a humanidade, as dimensões ontológicas, afetivas e comunitárias que são parte de uma vida marginal, dos corpos pobres, estigmatizados, racializados, abjetos – os

trabalhadores, os nordestinos pobres demais, acusados de “bolsa família demais”, “famintos demais”, das “mulheres solos demais”, dos “ignorantes demais”.

Karl Polanyi (2012) alerta sobre a “falácia economista” que sustenta a ideia de um ser humano “real” espelhado na economia de mercado, uma condição de natureza voltada para a barganha, para o lucro. Revisitar a trajetória de José, o modo como elabora, cria e dá sentido à economia que gira seu mundo restrito a uma cidade pequena do interior nordestino, é também discutir que natureza econômica é essa, que parte da história da humanidade tem escapado devido a falsa ideia que o “homem foi criado à imagem e semelhança do capitalismo” ou que ao viver sob as regras e moralidade capitalista, ele o reproduz invariavelmente. Não se trata, mais uma vez, de comemorar a curto prazo vitórias e resistências bem demarcadas, mas compreender que a resistência é acúmulo do vivido, é resultado histórico sempre a longo prazo, ainda que vez ou outra nos deparemos com vitórias entontecedoras, como a conquista dos negros e negras desse país: a abolição. Ou quando as mulheres conquistaram o direito de estudar, votar e se divorciar.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ortner (2016) defende que um conjunto expressivo das teorias clássicas deram lugar a “teorias *dark*”, uma produção dura da realidade que intensificou o caráter crítico, engajado e de denúncia dos processos de dominação, exploração e desigualdade que se arrastam e atualizam no tempo.

As diferentes perspectivas, mesmo as dotadas de utopia, crítica, materialidade, relativismo e beleza, foram recolocadas num campo analítico ainda mais duro e explícito diante das estruturas de opressão orquestradas em torno do colonialismo, questões de raça, gênero, orientação sexual e classe. Numa perspectiva decolonial, as teorias clássicas nascidas no Norte global *são/precisam ser* insuficientes para pensar o Sul global porque, conforme Connell (2012), o conteúdo que tenciona a produção teórica precisa dar conta das especificidades históricas, no caso do Brasil, de um mundo colonizado e que tem suas estruturas de violações em carne viva.

Na Austrália ou no Brasil, nós não citamos Foucault, Bourdieu, Giddens, Beck, Habermas etc. porque eles conhecem algo mais profundo e poderoso sobre nossas sociedades. Eles não sabem nada sobre nossas sociedades. Nós os citamos repetidas vezes porque suas ideias e abordagens tornaram-se os paradigmas mais importantes nas instituições de conhecimento da metrópole – e porque nossas instituições de conhecimento são estruturadas para receber instruções da metrópole (2012, p. 10).

Se antes a antropologia apresentava ao mundo “o selvagem” numa fotografia higienizada das relações coloniais, hoje isso é tão anticientífico quanto imoral, porque é desumanizadora e reificada, e refina uma violência bruta vestida de teorias clássicas. A crueza das “teorias *dark*”, com sua carga de dor, sofrimento e violação, é, antes de tudo, uma expressão necessária para a construção de uma utopia incompleta e, por isso, compatível com “improvisações para tornar o amanhã menos hostil [e com uma] antropologia que acolhe a incompletude do trivial, do trágico e do urgente” (BIEHL¹⁰, 2019).

Resistir é uma condição provocativa do ato de existir. Os assuntos humanos arranjam-se num estado de existência que é conjugado no conflito, na contrariedade de lidar com outro sujeito, tempo, argumento, condição. Ao convocar uma antropologia da resistência, não se está pondo em foco algo no campo do inalcançável, mas no acervo de produção da vida comum, como dizem Das e Poole (2008), no cotidiano, o que pode ou não tomar uma forma façanhosa:

Se a vida de todo dia se tornou o refúgio dos céticos, tornou-se igualmente o ponto de referência das novas esperanças da sociedade [...] é no pequeno mundo de todos os dias que está também o tempo e o lugar da eficácia das vontades individuais, daquilo que faz a força da sociedade civil, dos movimentos sociais (MARTINS, 2000, p. 57).

O fazer de uma antropologia da resistência está no volume crítico de sua teorização e na capacidade desta de romper com respostas totalizantes que afugentam o sujeito a consequências inequívocas, retroalimentando uma posição estanque da sociedade, o que a torna fatalmente murcha e sem vida.

A antropologia da resistência não anula a gravidade dos fatos da experiência humana em sociedade atravessada por poder e distinções, nem a exime de analisar o poder institucionalizado da morte – necropolítica (MBEMBE, 2016); tampouco é desatenta aos impactos subjetivos e objetivos da economia política de face neoliberal e, principalmente, não nos desobriga da construção teórica mais doída.

Trata-se de enxergar a resistência não apenas em suas quebras, mas também na maciez que ela produz, para evitar ou diminuir o quebramento. É preciso se demorar analiticamente sobre como improvisadamente, incompletamente e comumente os sujeitos produzem condições de produção de existência e felicidades marginais/clandestinas, suficientemente capazes de pôr em crítica o determinismo mais referenciado ou o pessimismo mais violento.

10 Conferência de João Biehl na XIII Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM). Disponível em: <<https://www.facebook.com/ramxiii2019/videos/xiii-ram-reuni%C3%A3o-de-antropologia-do-mercosul-x-iii-ram-reuni%C3%A3o-de-antropologia-do/326006108276156/>> Acesso em: 28 fev. 2020.

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação?: reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus outros. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 2, pp. 451-470, ago. 2012. Disponível em: < https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-026X2012000200006&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 27 jan. 2021.
- CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- CONNEL, Raewyn. A iminente revolução na teoria social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 27, n. 80, 2012, pp. 09-20.
- CUNHA, Euclides. *Os Sertões*. São Paulo: Nova Cultura, 2002.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes: etnografías comparadas. *Cadernos de Antropología Social*, 2008.
- FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: *Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. pp. 203-222.
- GEERTZ, Clifford. *Negara: o Estado teatro no século XIX*. Lisboa: Difel, 1991.
- GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, X, 2006, pp. 161-173.
- JARDIM, F. A. A. Pobreza e cidadania no Brasil (1985-2015): olhares a partir das relações entre trabalho e educação. *Cadernos De Psicologia Social Do Trabalho*, 20(2), 2017, pp. 187-201. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cpst/article/view/150069>>. Acesso em: 27 jan. 2021.
- LEITE, Márcia Pereira. Biopolítica da precariedade em tempo de pandemia. Dilema: *Revista de Estudos de Conflito e Controle Social – Rio de Janeiro – Reflexões na Pandemia*, 2020, pp. 1-16. Disponível em: <<https://www.reflexpandemia.org/texto-23>>. Acesso em: 27 jan. 2021.
- LISPECTOR, Clarice. *Felicidade Clandestina: contos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, pp. 7-10.

MARTINS, José de Souza. A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala. São Paulo: Hucitec, 2000.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Arte & Ensaios. Revista PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32, dezembro 2016.

MIAGUSKO, Edson; JARDIM, A. A. Fabiana; CÔRTEZ, Mariana. Governo, gestão de populações e subjetividades: balanço e perspectivas analíticas. Revista Brasileira de Sociologia, v. 06, n. 12, jan-abr, 2018. Disponível em: <<http://www.sbsociologia.com.br/rbsociologia/index.php/rbs/article/view/362>>. Acesso em: 27 jan. 2021.

NUM, José. Sobre el concepto de masa marginal. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

OLEVEIRA, Francisco de. Elegia para uma re(li)gião: SUDENE, Nordeste. Planejamento e conflito de classe. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

ORTNER, Sherry. Dark anthropology and its others: theory since the eighties. Hau: Journal of Ethnographic Theory, n. 6, 2016, pp. 47-73.

PERISSÉ, Gabriel. A leitura observada. IJI o Univ. do Porto, 2006.

POLANYI, K. A falácia economicista. In: A subsistência do homem e ensaios correlatos. RJ: Contraponto, 2012.

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RUI, Taniele Cristina. IV. Cimento não cura crack: enfiamentos urbanos. In: Corpos Abjetos: etnografia em cenários de uso e comércio de crack. Tese de doutorado, PPGA, Campinas, 2012, pp. 167-197.

SOUZA, Marcelo Lopes de. Revisitando a crítica ao mito da marginalidade: a população favelada do Rio de Janeiro em face do tráfico de drogas. In: ACSLRAD, G. (Org.). Aessos do prazer: drogas, Aids e direitos humanos. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.

THOMPSON, E. P. A formação da classe operária inglesa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

VELHO, Gilberto. Sobre homens marginais. Anuário antropológico/1992. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

VERDE, Filipe. A cristandade dos leopardos, a objetividade do antropólogo e outras verdades igualmente falsas. Etnográfica, vol. I (1), 1997, pp. 113-131.

POR UNA ANTROPOLOGÍA DE LA RESISTENCIA

RESUMEN: Antes de calificar la antropología como resistencia es necesario pensar: ¿qué es la antropología? La antropología no lo es. Serlo, además de una ventaja poética, es una condición permanente de autoconstrucción metodológica, paradigmática y política. En este ensayo, me propongo visitar lo que Sherry Ortner (2016) llama la antropología de la resistencia y movilizar las discusiones y reflexiones sobre el hacer antropológico situándolo en los márgenes sociales, presento algunos resultados de mi investigación doctoral que pretende pensar, lo que Thompson (1998) llama hacer de la clase obrera. Y a partir de este conjunto analítico presento la trayectoria de José, “un hombre sencillo”, un obrero sertanejo (hombre de campo) que existe en lo contradictorio, que produce la vida a contrapelo del determinismo económico que lo tipifica: precario y, ejerce la clandestinidad del ser más, allá de las descalificaciones sociales violentas y deshumanizantes que se impone socialmente y, la teoría que lo paraliza y lo hace indecible. La construcción de una antropología de la resistencia está en el volumen crítico de su teorización y en su capacidad para romper con las respuestas totalizadoras que someten a lo sujeto a consecuencias inequívocas, retroalimentando una posición estanca de la sociedad que lo hace fatalmente marchito y sin vida. Que reconozca el alcance de las estructuras y racionalidades exprimidoras de la humanidad, pero que vea la resistencia no sólo en sus rupturas, sino en la blandura que producen los sujetos para evitar o disminuir la rotura.

PALABRAS CLAVE: Hacer Antropológico. Clase Trabajadora. Resistencia. Capitalismo.

FOR AN ANTHROPOLOGY OF RESISTANCE

ABSTRACT: Before qualifying anthropology as resistance, it is necessary to think about: what is anthropology? Anthropology is not. Being just this, it is an addition to a poetic advantage, and also a permanent condition of methodological, paradigmatic and political self-construction. In this essay, I propose to think about what Sherry Ortner (2016) called as anthropology of resistance and to mobilize discussions and reflections on anthropological practice, placing it on the social margins, I present some results of my PhD researching which aims to think of what Thompson (1998) is called becoming the working class. And from this analytical set I present the José's trajectory, “a simple man”, a country worker who exists in the contradictory, who produces life contrary to the economic determinism that typifies him: precarious and he exercises the clandestinity of being beyond social disqualifications violent that imposes itself socially, and the theory that paralyzes it and makes it unspeakable. I invite you to think about an anthropology of resistance characterized by the critical volume of its theorization. That recognizes the extension of the structures and rationalities that squeeze humanity, but that sees the resistance not only in its breaks, but in the softness produced by the subjects to avoid or reduce the breaking.

KEYWORDS: Anthropology. Working Class. Resistance. Capitalism.