

Um outro fazer antropológico: resistente e marginal¹

Juliana Marques de Sousa

UFRRJ / Brasil

Palavras-chave: fazer antropológico, resistência e marginalidade.

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, no trecho do conto *Felicidade Marginal*, narra a história de duas meninas, uma é dona do livro *As Reinações de Narizinho*²; 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 o ler devagar, ela o esconde e o acha para permanecer num estado de êxtase com aquela experiência feliz: o encontro com 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 cladestinamente, conflitante e a contragosto da própria indumentária do feliz, da agenda econômica, do tempo e da condição social desagregadora. A admissão do feliz para, aos termos de Foucault (2003), os infames, para sujeitos sobrantes sociais é a compreensão de uma condição de

¹ Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

² Um livro clássico da literatura infantil brasileira escrito por Monteiro Lobato, publicado em 1931.

incompletude, orientada pelo conjunto de contrariedades que são possíveis de serem arazoadas na vida real dos sujeitos na diminuição do hostil.

Diante do exposto convido a pensar uma antropologia da resistência que aceita a dor, o sofrimento, mas também consiste naquilo que não faz doer: a felicidade clandestina. Que reconhece a extensão das estruturas de poder e racionalidades espremedoras de humanidade, das situações pobreza e precarização da vida, mas que permite enxergar a ação micro resistente ao macro e um macro abalado pelo micro.

Nesse ensaio proponho revisitar o que Sherry Ortner (2016) chama de antropologia da resistência e discutir possibilidades analíticas capazes de dialogar com a teoria marginalidade (RUI, 2012; MIAGUSKO, JARDIM, CÔRTEZ, 2018) fora do “urbanocentrismo” que a forjou e para além dos horizontes da necropolítica (MBEMBE, 2016).

Para com isso pensar acerca da experiência de *fazer-se classe trabalhadora* (THOMPSON, 1998), fazer-se existente no contraditório, na produção das vidas contrariantes ao determinismo econômico e às desqualificações³ sociais violentas e desumanizadoras.

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, ao mesmo tempo, o otimismo da vontade na teimosia crente da urgência de “algum tipo de amanhã⁴”.

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

³ Racismo, xenofobia e o machismo são algumas das faces dessa desqualificação.

⁴ A ideia de amanhã possíveis é de Marilea Almeida desenvolvida na sua arguição no *Seminário Internacional Três décadas de transformação na América Latina: governo, subjetividade, margens e neoliberalismo* na USP em 2019.

raramente sobrevive ao ideal” (1998, p. 4). A presença do antropólogo no campo não é imune a experiência, a persuasão que as questões humanas, sejam elas materiais ou imateriais, colocam. O fazer antropológico não é um retrato do real, mas versões sobre o 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 abjetos⁵ 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”, se tratam de histórias ficcionais porque são uma leitura particular e unilateral desse momento em que sujeitos acham-se. Rui sobre sua obra:

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 (2012, p. 49).

O fazer da antropologia não é uma verdade sobre 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 do efeito reflexivo.

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”

⁵ Aqueles desprezíveis, odiosos, infames, abomináveis, imundos, repugnantes, repulsivos, repelentes, ignominiosos, miseráveis.

(1998, p. 14). O experimentado não autoriza o dissertar sobre o outro, é um modo de tradução do campo negociado de relação 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 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. 12).

A construção do outro não é construção unilateral e a-histórico, é uma atribuição de distinção dada entre e pelos sujeitos. Abu-Lughod (2012) analisa a obsessiva e ocidental ideia de salvação das mulheres muçumanas, 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 absorve da crítica a questão da mulher na cultura muçumana, 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 “línguas de culturas alienígenas” (Abu-Lughod) 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. 12). 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 social⁶”, os sobrantes da “sociedade civilizada”, a massa inqualificável no mundo do trabalho contemporâneo.

Antropologia da Marginalidade

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 assumir um lugar lendário resultado de sua fama controversa. Mas do que saber quem e como estes 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 legítimo 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).

⁶ 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 permite 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 a 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, filhos no mesmo estado de coisas institucionalizados, dispensando qualquer regulação e proteção da reprodução das vidas, sobretudo, dos trabalhadores e, executando, formas declaradas e sem constrangimento de morte. Situação que a condição de sujeitos à margem da capacidade protetiva e assistencial permitidas através dos direitos sociais, instituições e políticas públicas tão caras aos que nascem e morrem sendo ninguém.

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 agravadores 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, mas não apenas isso, é uma condição relacional atravessada nas diferentes formas de aparição do poder.

A marginalidade é 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, mas 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, é uma condição incorrigível e é dona de “desejos, esperanças e medos”, por isso mesmo são sujeitos capazes de produzir práticas 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 fazem 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 inconsistente. Das e Poole argumentam que:

uma 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 a 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 noutrora subverte a própria regra e suas instituições mais invasivas.

Diferente 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 em 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 atravessa.

Os limites de como é experimentado 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, e sujeitos e suas trajetórias também permitem ir além dos simplismos 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, um exemplo disso é tratamento das mudanças no mundo do trabalho contemporâneo, a leitura de “uberização” e terceirização apossam-se do diagnóstico do presente e passam a ser determinante do futuro de tudo o que é marginal; se há baixo assalariamento no campo é devido a precarização teorizada e pensada amplamente a partir do urbano. É preciso pensar além óbvio, da malha englobante que nada deixa escapar.

Todas as práticas de trabalho, no campo ou na cidade, são diluídas num caldeirão que as uniforma como categoria única: precarizado. 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 à violentas lógicas predatórias que o definem: precarizados.

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 apocalítico. Despossuímos também assim os trabalhadores e outros tantos marginais resistentes as racionalidades globais do direito de negar essa história, categoria e/ou perspectiva. Dissolvemos os improvisadores de vida contrariante, que são precarizados, mas são só isso, e que podem testemunhar sobre as resistências de sua vida marginal, mas podem também definir o que felicidade, vida, economia, dinheiro – isso é poder dizer/criar o mundo – não só através das marcas do corpo universal, o trabalhador precarizado, mas 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 certamente 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 e 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 como o cotidiano, a massa social, pode e opera com o poder ainda que não domine. Um poder visto para além dos poderosos. Se admitimos esse arazoado, evidentemente, torna-se viável produção de contrariedade ou resistências, seja vestida de discurso heroico ou não e isso é muito.

As margens são, portanto, uma condição relacional e conflitante. A resistência que se possa fazer por aqueles que vivem essa experiência social marginal, racionalizada na *biopolítica da precariedade* (LEITE, 2020) é, na maioria das vezes, vencida, mas o horizonte teimoso é permanente e legítimo. Resistir não é uma anedota de vaidade política é um modo de operar no cotidiano.

Antropologia da resistência: um campo analítico marginal

Ortner (2016) defende que um conjunto expressivo das teorias clássicas deram lugar a “teorias escuras” 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 as 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 precisar 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, reificada e refina uma violência bruta vestida de teorias clássicas. A cruza das “teorias escuras” com sua carga de dor, sofrimento e violação é, antes de tudo, uma expressão necessária para construção de uma utopia incompleta e, por isso, compatível com “improvisações para torna o amanhã menos hostil [e com uma] antropologia que acolhe a incompletude do trivial, do trágico e do urgente” (BIEHL⁷, 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

⁷ Conferência de João Biehl no XIII Reunião de Antropologia do Mercosul – RAM. Disponível em: <<https://www.facebook.com/ramxiii2019/videos/xiii-ram-reuni%C3%A3o-de-antropologia-do-mercosul-xiii-ram-reuni%C3%A3o-de-antropologia-do/326006108276156/>> Acesso: 28/02/2020

resistência não se está pondo em foco algo no campo do inalcançável, mas no acervo de produção da vida comum, como diz 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 a capacidade dessa 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 na maciez que ela produz para evitar ou diminuir o quebramento. É preciso se demorar analiticamente sobre como improvisadamente, incompletamente, 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.

Ninguendade: o sertanejo trabalhador

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 feito 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*).

O sujeito trabalhador é, antes de tudo, uma existência inconformada com a teoria que o define, com a utopia que o idealiza e com a legislação que o comporta. A crônica

da precarização, característica neoliberal sobretudo nas metrópoles, estanca os indivíduos referindo-os à expectativa de acesso à sociedade salarial ou os colocando à “margem” dessa condição.

Os sertanejos – os trabalhadores nordestinos – que ocupam o vasto território dos sertões com seus brejos, serras, várzeas distribuídas entre os estados do Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia sempre experimentaram o assalariamento como uma situação de “privilégio”. Se o Brasil narrado por Darcy Ribeiro é a história de “uma massa de trabalhadores explorada, humilhada e ofendida por uma minoria dominante” (2006, p. 408), cada sertanejo que “conseguiu situar-se no sistema produtivo existente [é assombrado por] todo uma massa marginalizada, ainda mais miserável, onde qualquer um pode mergulhar” (p. 326).

O Nordeste assim como o Sertão é uma invenção nacional à parte, tanto para os que o olham como um *déjà vu* colonial quanto para os que anunciam que um dia o progresso chegará. Conforme Chico de Oliveira (1981) o Nordeste deve ser apreendido no plural: Nordestes porque é heterogêneo com condicionalidades históricas, econômicas e políticas distintas, dizer isso parece óbvio, mas fora do nordeste todo cearense, paraibano e baiano é isso: nordestino. Ribeiro em 1996 qualifica o Brasil sertanejo como um “agregado transitório, um sujeito a ser desalojado a qualquer hora, sem explicações ou direitos” (2006, p. 327), o Nordeste vem se fazendo outras tantas coisas, mas segue não sendo de ser, mas tratado com um agregado transitório.

Os Nordestes acusados de “bolsa família demais”, “famintos demais”, das “mulheres solos demais”, dos “ignorâtes” é, aos termos Castel (2015), uma crônica sobre o lugar social desses seres humanos e de suas práticas na configuração da sociedade. O estigma sobre o Nordeste é, pois, um estigma sobre o trabalho, sobre como esses seres humanos experimentam e produzem suas vidas trabalhando numa forma de “não trabalho”.

José de Andrade é um nordestino negro de 63 anos, cearense, brejeiro, um metalúrgico que não possuiu o título de tal profissão ou mesmo a tem atestada em sua carteira de trabalho, ainda hoje em branco; José trabalha incessantemente desde a infância, por tempos recebeu 2 reais e 50 centavos por dia de trabalho, com hora para começar, mas sem hora para terminar.

Numa leitura econômica ortodoxa, 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 o qualifica como sobra incapaz de produzir nas margens que vive existência contrariante. Quem é José e suas práticas de trabalho em consertos, produção de fogareiro e outros manejos de ferro frente ao capitalismo e seus termos?

A ausência de um debate sobre o valor de uso do trabalho e sua capacidade de produzir fazer-se da classe trabalhadora apaga história como a de sr. José, o simplifica e desautoriza outro modo de pensar e mudar o que é esse chamado trabalho. Categoria central nas ciências sociais e que tem sido tratada a partir do capitalismo e suas invenções e menos daquilo e daqueles que estão também na margem do capital.

Sr. José, numa entrevista realizada dia 8 de janeiro de 2020 em Meruoca – CE, narra toda sua história através das suas práticas de trabalho e quando questionado sobre liberdade 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 José é um entre tantos: ninguéns. Mas elabora sua compreensão de liberdade ao não ter patrão o que o coloca alvo da racionalidade empreendedora em expansão na contemporaneidade, mas seria só isso? E essa é questão, a simplificação da vida de José como portador do estado agudo das relações de trabalho e só, o que o torna categoria abstrata que, quase sempre, não rende teorização. Façamos o contrário.

A trajetória de 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 categorizá-los nos diferentes papéis universais estatuídos 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 resistência não é uma condição extraordinária, mas inscrita no ordinário; um modo de existência caracterizado pela construção de exigências, elaborações sobre si e 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 escuras” de Ortner (2016) tampouco a conjugação de histórias para salvar da desesperança a expectativa militante é, maiormente, a produção da existência apesar da

ninguendade que retira do debate público tantos brasis, tantos “Josés”. Por fim, a pretensão desse trabalho foi abrir vias para construir uma antropologia da resistência marginalmente situada.

Referências Bibliográficas

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, p.451 – 470, Aug. 2012.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CASTEL, Robert. **As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário.** Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

CONNEL, Raewyn. **A iminente revolução na teoria social.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, 27, n. 80, p. 09-20, 2012.

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, p. 203 – 222.

GOLDMAN, Marcio. **Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica.** Etnográfica, X: 161 – 173, 2006.

GEERTZ, Clifford. **Negara: o Estado teatro no século XIX.** Lisboa: Difel, 1991.

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.

LISPECTOR, Clarice. **Felicidade Clandestina: contos.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, p. 7 -10.

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.

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

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

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

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

- 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.
- PERISSÉ, Gabriel. **A leitura observada.** IJI o Univ. do Porto, 2006.
- 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, p. 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.). **Avessos 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: Tempos Brasileiro, 1994.
- VERDE, Filipe. **A cristandade dos leopardos, a objetividade do antropólogo e outras verdades igualmente falsas.** Etnográfica, vol. I (1), 1997, p.113 – 131.