

---

# AS CONDIÇÕES POLÍTICAS DO PENSAMENTO CRÍTICO: DIÁLOGO ENTRE ADELIA MIGLIEVICH-RIBEIRO E O GRUPO DE ESTUDOS EM ANTROPOLOGIA CRÍTICA

## 1. INTRODUÇÃO AO DIÁLOGO

Adelia Miglievich-Ribeiro é socióloga e dá aulas na Universidade Federal do Espírito Santo. Há vários anos ela vem promovendo ressonâncias entre o pensamento crítico brasileiro e outras razões emancipatórias cultivadas nos mais diversos pontos do mundo, especialmente em países do continente latino-americano. Os textos de Adelia desafiam as limitações do espaço e do tempo e transgridem as barreiras disciplinares para promover diálogos criadores entre sujeitos que, mesmo sem se conhecerem, certamente têm muito a dizer uns aos outros. Assim, Walter Mignolo reúne-se com Darcy Ribeiro, enriquecendo os horizontes do pensamento pós-colonial em terras de Abya Yala; Raymond Williams é convocado a oferecer categorias de análise estratégicas para as lutas populares no sul do mundo; o coletivo de argumentação modernidade/colonialidade se entrelaça com projetos anteriores de emancipação do pensamento para dar origem a um discurso potente sobre a descolonização da universidade em *terra brasilis*. Ao produzir este tipo de encontro, Adelia nos coloca em contato com as enormes potencialidades de um pensamento social brasileiro que tomou para si a tarefa de atualizar intuições teóricas de outrora comunicando-as com os debates latino-americanos do presente em busca de novos horizontes de imaginação política.

A reabertura dos grandes debates latino-americanos foi, sem dúvidas, potencializada pela nítida sensação de estarmos habitando um espaço político compartilhado, pelo menos desde o início dos anos 2000. Neste espaço político comum, marcado pela ascensão dos chamados governos progressistas sul-americanos, confluíram, dialogaram e entraram em tensão diversas vozes

---

interessadas em compartilhar um relato abrangente e politicamente estratégico sobre a nova conjuntura. Já no plano institucional, países mais prósperos, como Brasil e Argentina, investiram pesado em políticas educativas que garantiram a afluência, em seus respectivos sistemas de ensino superior, de estudantes de graduação e pós-graduação das mais diversas nacionalidades. O Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC) foi resultado dos novos encontros proporcionados pela implementação de políticas acadêmicas internacionais orientadas à integração regional. Em 2011, estudantes brasileiros, argentinos, colombianos e uruguaios organizaram o GEAC, na cidade de Porto Alegre, para explorar juntos algumas agendas intelectuais que os currículos universitários convencionais só conseguiam assimilar timidamente. Seu objetivo político era concreto e ambicioso: descolonizar o saber e o poder, ou seja, criticar as estruturas vigentes de produção do conhecimento e nelas intervir radicalmente tendo em vista a necessidade de compatibilizá-las com os rompantes democráticos insuflados por uma conjuntura continental que soava promissora. Desde então, o GEAC vem desenvolvendo uma apropriação singular do pensamento decolonial que, sem declinar do programa teórico inaugurado por Marx, assimila influências pós-estruturalistas e flerta, vez que outra, com Deleuze e Guattari.

O presente diálogo, desenvolvido por e-mail entre os meses de abril e maio de 2017, poderia ser pensado como o encontro entre duas trajetórias intelectuais que reverberam, cada uma a seu modo, certas apostas teórico-políticas cultivadas na última década. A conjuntura mudou dramaticamente nos últimos anos e são momentos de troca de ideias como este que nos permitem avaliar onde estamos posicionados e o que podemos esperar do futuro se não estivermos dispostos a adotar a resignação como estilo de vida. Ao longo das próximas páginas, Adelia Miglievich-Ribeiro conversa com três integrantes do GEAC: Juliana Mesomo, Alex Moraes e Tomás Guzmán. No decorrer do bate-papo, os quatro interlocutores colocam em movimento seus respectivos instrumentais teóricos engendrando um espaço comum de pensamento do qual emergem intuições e

---

conceitos potencialmente relevantes para imaginar articulações entre prática intelectual, pesquisa social e política emancipatória. O extenso diálogo inclui análises sobre as dinâmicas que regem a produção do conhecimento nas “antropologias institucionais disciplinares” e incursiona pelos Estudos Culturais em busca de conceitos para pensar e enunciar “fissuras” nos regimes hegemônicos de poder e representação. Por último, mas não menos importante, Adelia e o GEAC abordam as potencialidades e limites dos enfoques decoloniais e recuperam a Teoria Marxista da Dependência em meio a uma reflexão sobre as condições políticas de possibilidade do pensamento crítico nos dias de hoje.

## **2. EXTRATIVISMO COGNITIVO, DISCIPLINAMENTO E A “VOZ” DO SUBALTERNO: ESTRATÉGIAS POLÍTICO-INVESTIGATIVAS**

**GEAC:** Um dos primeiros esforços empreendidos pelo Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC) foi o de avaliar e estranhar os usos do conceito de cultura no contexto do debate antropológico disciplinar. Em linhas gerais, do nosso ponto de vista, este conceito tem servido para enfatizar a homogeneidade e a coesão dos grupos sociais em torno de valores, práticas e visões de mundo compartilhadas. Sendo assim, também as diferenças, as insurreições, as lutas e iniciativas políticas de indivíduos e coletivos podem ser culturalizados uns em relação aos outros, mediante o olhar da disciplina antropológica. Por outro lado, a ideia de “cultura”, em nossa leitura, é um construto ideológico que projeta nos “outros” uma dinâmica que é própria do ambiente disciplinar. Aqueles que circulam pelos espaços institucionais ligados à disciplina antropológica cultivam valores, regras e códigos – uma “cultura” – que permitem diferenciá-los do “mundo exterior” e estabelecer uma solidariedade interna ao seu grupo ou corporação. A “tribo” dos antropólogos brasileiros teria sua própria “cultura” ou “tradição”, assim como a dos colombianos, estadunidenses, e assim por diante. Por fim, ainda em referência ao campo disciplinar da antropologia, a “cultura” é um dispositivo

---

conceitual que autoriza a prática do extrativismo cognitivo. Uma vez “culturalizadas”, as experiências compartilhadas com os sujeitos que conhecemos no “trabalho de campo”, assim como os enunciados produzidos por eles e por nós mesmos, podem ser convertidos em valores de troca acadêmicos. Talvez a expressão mais emblemática destes valores de troca sejam as publicações em revistas indexadas, que circulam em mercados editoriais fechados cujas “leis do valor” subsomem a complexidade das apostas políticas e subjetivas que estão em jogo nas situações com as quais temos contato enquanto pesquisadores. Tudo o que se faz “em campo” precisa, portanto, ser mensurado de acordo com os conceitos disponíveis no mercado acadêmico para incorporar certo tipo de valor. Neste sentido, as disciplinas acadêmicas são muito menos um espaço de diálogo neutro que facilita intercâmbios conceituais do que um dispositivo que prescreve, de acordo com critérios pouco debatidos, como devemos conceber e enunciar as dinâmicas da realidade e as diferenças que irrompem no mundo.

**Adelia Miglievich:** Devo aqui dizer que, mesmo não sendo antropóloga, sempre atentei para a recorrência de tais pesquisas entre/sobre os “excluídos” e “marginalizados” que, embora não definam a problemática da antropologia (eis que há antropologia da academia, do Congresso Nacional, das grandes corporações), ocupam bastante os antropólogos. É verdade que os sociólogos e os cientistas políticos também podem fazer “campo” entre os destituídos socialmente, também poderiam os psicólogos, educadores, semiólogos, linguistas, comunicólogos e os que hoje se dedicam aos Estudos Culturais, uma vez que estes tentam se deslocar dos espaços da cultura erudita, aproximando-se dos grupos sociais subalternizados na sociedade mais ampla. Todos cometem ou estão sujeitos a cometer o extrativismo cognitivo. Somente não o farão, com certeza, aqueles que não estudam modos de vida subalternizados. Deixar de estudar isto, porém, é também deixar de lhes dar visibilidade. Talvez seja corroborar seu silenciamento.

---

Estudaríamos e divulgaríamos, então, somente as elites e seus “imaginários de verdade”, nos termos de Patrick Charaudeau.

Há tantos problemas para uma antropologia crítica em se trabalhar com pessoas e grupos historicamente silenciados e em situação de degradação! Recordo-me da contundência da crítica da feminista indiana Gayatri Spivak, que não enxerga mérito no intelectual que se torna tradutor das vozes dos(as) subalternos(as). Ela assegura que tal trabalho intelectual matou, metafórica e literalmente, muitas pessoas que não puderam ser escutadas quando falaram. Não é necessário, para ela, sequer mencionar a asfixia das categorias/conceitos dos distintos campos disciplinares ou a “ditadura” na produção de artigos científicos para esta ou aquela revista. Basta alguém julgar-se um competente tradutor da voz do outro para ser um usurpador, segundo Spivak. Isto me impactou tanto que, sem resolver o problema de fundo, resolvi estudar os intelectuais acadêmicos e públicos, aqueles cuja voz, tenho certeza, não corriam riscos de serem por mim emudecidas. Optei por estudar os que pude classificar como “intelectuais críticos” por expressarem em seus discursos e performances um compromisso com a “emancipação social” e valores tais como a vida digna e a autodeterminação dos povos. Vejam que eu mesma não resolvi a questão de como, na condição de cientista social, tenho o direito de construir minha carreira estudando pessoas que sofrem maus tratos, se não posso reverter tal situação. Intuo apenas que se eu o fizer algum dia, desejarei agir – sem fazer alarde – com honestidade intelectual, desde a transparente distribuição dos direitos autorais do produto intelectual (meus entrevistados ou “etnografados” – sequer sei se há esta expressão – poderiam assinar o artigo ou o livro comigo? A revista ou a editora proibiriam?). E, se houvesse ganhos financeiros, teria eu que lhes repassar. Devem existir antropólogos que já atuam assim. Isso não é “altruísmo”. É correção ética. Lembro-me de Berta Ribeiro que, num de seus trabalhos mais famosos sobre a arte plumária dos índios kaapor, cedeu cem por cento dos direitos autorais do livro para a tribo. Ela morreu. Seu livro foi reeditado mais de uma vez. Desconheço como está a questão hoje. Mas nada é

---

tão simples. Muitos pesquisadores nada ganham com suas pesquisas, exceto currículo que garante sua promoção na universidade, digamos. Neste caso, caberia a eles também “remunerar” seus sujeitos de pesquisa? Porém, vocês abordam outros aspectos. Creio que o extrativismo cognitivo de que falam traia a fala do sujeito observado. Esperamos que a antropologia crítica crie, porém, efetivos espaços de dialogia e intercâmbio em que os diferentes se aproximem numa postura de respeito e crescimento mútuos, por um mundo melhor, como costumamos dizer. Vocês observam que a história das disciplinas científicas ajudou pouco nisso. Tendo a concordar. Ocorre que necessito acreditar que houve e há interações saudáveis entre pessoas que pertencem a um mundo e a outro, digamos, à universidade e à favela, à academia e ao quilombo. Não é casual que estudantes e intelectuais hoje organicamente ligados ao mundo que pretendem estudar, uma vez tendo alcançado o grau de pesquisadores, estejam lutando para serem eles (e não quaisquer outros) seus mais legítimos estudiosos. Quantas brigas há por conta disso!

### 3. CULTURA COMO LUTA POLÍTICA

**GEAC:** Em que medida tu consideras que o projeto de reflexão de Raymond Williams e dos Estudos Culturais em torno da ideia de “cultura” pode deslocar os usos disciplinares deste conceito nas ciências sociais em geral?

**Adelia Migliovich:** Este é o projeto contra-hegemônico dos Estudos Culturais e precisa ser levado a sério. Raymond Williams testemunhou a democratização da cultura após a Segunda Grande Guerra, na Inglaterra. Podemos problematizar tal democratização, mas houve. O vocábulo “cultura” muda radicalmente de significado ao longo do que o crítico galês chama de “longa revolução”, o que foi muito bem visto pela *New Left Review* da qual participavam Raymond Williams,

---

Richard Hoggart e Edward Thompson, dentre outros. Nascia a “história dos de baixo”, aliás. Outras fontes passaram a ser legitimadas tais como a história de vida, as oralidades, cartas, escritos literários, festas e expressões culturais de várias espécies. Enfim, sabia-se, a partir de então, da diferenciação entre “história oficial” e histórias outras. A subversão do significado de cultura também vai mover o marxismo naquela época. Certa ortodoxia levou a sério a cisão entre infra e superestrutura. Raymond Williams a contesta e funda o “materialismo cultural”. Para ele, cultura é vida, é trabalho, é experiência, é sentimento, é pensamento, é natureza, é concretude, é palavra, são sentidos vividos. Lembro-me de Williams dizer que o que estava em questão já não era o significado ultrapassado de cultura como erudição e tampouco o significado mais convencional da antropologia (costumes e hábitos). A novidade dos Estudos Culturais, no diálogo com o marxismo, é que cultura é luta. Cultura em Frantz Fanon, trazido por Stuart Hall – um dos pais dos Estudos Culturais e responsável por sua institucionalização – é “cultura-como-luta-política”. Falar de cultura no âmbito dos Estudos Culturais, de distintas gerações, é falar em hegemonia (a cultura “saturada”) e contra-hegemonia. É falar em resíduos e tradições, observando o caráter seletivo destas últimas, visto que a hegemonia permite que algumas (tradições) persistam desde que não coloquem em xeque a nova ordem, ao passo que destrói outras. Também é falar de alternativas, oposições e resistências. Curiosamente, Williams distingue “alternativa” e “oposição”. Diz que a primeira combina bem com o *status quo*. Eis que o trabalho da hegemonia é transformar a oposição em “cultura alternativa”. Notem a retomada de Gramsci e de seus conceitos de direção política, bloco histórico, Estado em sentido ampliado, organismos privados de hegemonia, intelectual coletivo, organização da cultura, intelectuais orgânicos.

Stuart Hall faz críticas a Williams achando que ele exagera ao se deter nas experiências dos sujeitos (práxis). Hall quer pensar também do ponto de vista do estruturalismo de Louis Althusser, que enfatiza as condições determinadas nas quais as experiências se desenvolvem e, sobretudo, não apenas as relações entre

---

peças e atos, mas também as interações entre estas dimensões num nível mais alto de abstração conceitual que o ajuda a recuperar a imagem de totalidade do marxismo (o real; a categoria mais simples; a unidade das múltiplas determinações; o concreto pensado). Stuart Hall aprecia isto: o edifício teórico, não tão precioso para Raymond Williams. Hall pensa a sociedade não como uma mescla tensa entre pessoas e suas práticas, mas como uma complexa estrutura que encadeia o econômico, o político e o ideológico (cultural). Ao aderir ao pós-estruturalismo, portanto, não o faz a partir do paradigma da experiência de Williams, mas sim a partir do estruturalismo de Claude Lévi-Strauss e de Althusser. Traz Michel Foucault, Jacques Derrida; traz a psicanálise. Enfim, Hall assume a “virada linguística” – a descoberta da discursividade e da textualidade – e acrescenta a esta o pós-colonial com destaque aos temas da “raça” e do racismo. Embora admita, ao fim, que, muito antes da revolução semiótica, Raymond Williams já pensava a representação como local de poder e de regulamentação, bem como o simbólico como fonte de identidade. Interessante é que os Estudos Culturais de Stuart Hall ensinam que há sempre algo que “foge”, “escapa” no encadeamento complexo das estruturas: a “sombra”, o “vestígio”, a “resistência”, a “fissura”. Os Estudos Culturais olham para isso, para os deslocamentos, para as insurgências, para as irrupções, quer nos estudos das textualidades, das intertextualidades, ou das práticas culturais arraigadas nas formações históricas. Os Estudos Culturais, ademais, admitem que estão fazendo sempre um trabalho político. Seus estudiosos se autodesignam “intelectuais orgânicos”. Avaliem vocês por que os Estudos Culturais ainda não penetraram nas Ciências Sociais...

#### 4. “ESTRUTURA DE SENTIMENTOS” E A CRÍTICA IMANENTE

**GEAC:** Numa intervenção intitulada *Os ‘Estudos Culturais’ como perspectiva teórica segundo Raymond Williams: os alicerces de um movimento intelectual*, tu mencionas

---

que para evitar a despolitização do projeto dos Estudos Culturais e retomar a capacidade do pensamento social de envolver-se com a crítica do estado de coisas atual, seria fundamental manter e desenvolver a ideia de “estruturas de sentimentos”, proposta por Raymond Williams. Esta ideia diz respeito à “perseguição dos ‘nichos de oxigenação’ e do lócus da crítica imanente em nosso mundo”, nas tuas palavras. Refere-se, portanto, àquilo que é emergente ou, inclusive, pré-emergente numa determinada situação social. Tu sugeres que parte da sociologia parece ter abandonado a busca do emergente e da crítica imanente, ainda que nem todos os sociólogos tenham aderido a este abandono. Para o GEAC esta é uma intuição fundamental: a crítica às estruturas de dominação pode ser encontrada nas próprias práticas dos sujeitos, em seus enunciados e iniciativas políticas. Não precisamos delegá-la aos esquemas de legibilidade impostos pelas aparelhagens acadêmico-disciplinares. A tarefa da teoria crítica consiste, então, em desenvolver pontes conceituais não para sobrecodificar as expressões da diferença e do conflito no campo social, mas sim para aliar-se reflexivamente a elas; para acompanhá-las, incrementá-las e projetá-las teórica e praticamente. Poderias desenvolver um pouco mais estes conceitos que, atualmente, mobilizam tua prática intelectual – “nichos de oxigenação”, “lócus da crítica imanente” e “estruturas de sentimentos”? Como poderíamos operacionalizá-los para abordar algumas situações do presente? Estes conceitos serviriam para uma crítica da ideia reificada de cultura? Qual a sua relevância para a configuração de uma epistemologia do sul que rejeita, de certa forma, a cela em que o conceito de cultura aprisiona a realidade e seus processos imanentes de diferenciação e conflito?

**Adelia Miglievich:** Acerca da despolitização dos Estudos Culturais, como dizia Stuart Hall, isto não é um lugar de onde se possa fugir, em virtude de sua rápida profissionalização, sobretudo nos EUA. A institucionalização é sempre um perigo. Como se dedicar organicamente à crítica quando se torna um funcionário de carreira, responsável por levantar recursos para um centro ou um departamento e

---

garantir bolsas para a formação de centenas de alunos? E tudo isso implica, como vocês salientaram, estar em circulação na academia, publicando nacional e internacionalmente nas revistas mais bem pontuadas pelos comitês avaliadores das agências de fomento. Também existem políticas acadêmicas dificilmente compatíveis com o trabalho intelectual crítico-político. São mundos antagônicos. Há um momento de opção. Nem sempre significa se retirar da academia, mas estar consciente do que você faz lá dentro. Preciso lembrar novamente Hall, para quem esta pergunta foi feita. Ele optou pela teoria e pela política, pela “política da teoria”, isto é, pela teoria como um conjunto de conhecimentos refutáveis, conjunturais, localizados, que precisam da intersubjetividade para obter qualquer legitimidade, que somente se constrói na dialogia. A opção pela teoria, neste caso, é também um ato de esperança na prática viva do pensamento – expandido nos debates públicos – que pode afetar e fazer alguma diferença no mundo real. Fato é que qualquer interferência é muito pequena. A luta é mais ampla e não se processa na universidade, muito menos nos congressos científicos. Podemos pensar, no entanto, que também lutamos, de nosso modo, sobretudo rejeitando qualquer tendência ao não-pensamento, recordando aqui Hannah Arendt ao mencionar a “banalidade do mal”. Partilho com vocês minha intensa preocupação de que a indiferença da academia para com os problemas graves da sociedade, ou mesmo sua conivência, tenha provocado como efeito perverso uma “onda anti-intelectualista” que nada tem de emancipatória, ao contrário.

Retomando a questão, não há caminho único para se alimentar o potencial crítico do pensamento social. A mim, a ideia de “estruturas de sentimentos”, proposta por Raymond Williams, ajuda muito, por me fazer olhar a sociedade *in status nascens*, pré-institucionalização. Vejo como ferramenta potente para eu “fisgar” o que Derrida chamou de “deslizamentos” e “devir”, aquilo que, suponho, traga uma possibilidade de mudança na “cultura saturada”. Chamei as “estruturas de sentimentos”, também, de “nichos de oxigenação” e de “lócus da crítica imanente”, numa referência à outra escola, a teoria crítica de Frankfurt,

---

goste ou não ela de ser chamada de “escola”. Mas Frankfurt, ao que parece, abandonou seu próprio projeto emancipatório. A ideia de teoria crítica era a de prover a sociedade de um diagnóstico do tempo presente para, em seguida, e necessariamente, identificar neste diagnóstico as instâncias emancipatórias. Distintamente da teoria tradicional, a teoria crítica valida-se por sua prática transformadora das relações sociais. A prática é um momento da teoria que obriga o estudioso a voltar a esta para solucionar os problemas que emergem da prática. Vejam que é possível falar de pensamento crítico a partir de diferentes escolas e abordagens. Há quem persiga a força crítica na chamada teoria crítica; outros, nas epistemologias do Sul ou na Crítica Pós-Colonial, também mediante o “giro decolonial” latino-americano. Houve quem temesse que as teorias mais críticas se abstraíssem do mundo real e excluíssem os sujeitos sociais, seres viventes, de sua realização, em nome de alguns poucos *expertises*. Nasceu, assim, a “sociologia da crítica” – cabe lembrar Luc Boltanski – que faz notar como as pessoas comuns constroem cotidianamente suas justificações, quer para a contestação quer para a obediência. O privilégio da crítica não é, então, de uma “casta de intelectuais”. Voltamos a falar aqui de “intelectuais orgânicos”. Como disse a vocês, o conceito de “estruturas de sentimentos” de Williams me é útil analiticamente para localizar movimentos de oposição. Sugiro que outros experimentem. “Sentimentos” é melhor que ideologia, a meu ver, para chegar onde eu quero chegar hoje: nos afetos, isto é, como as pessoas se afetam mutuamente, indignam-se, resistem, elaboram e vivem sua crítica, mudando suas realidades. Sentimentos não implicam idealismo. Estamos falando de vida cotidiana em acordo com o materialismo cultural de Raymond Williams.

Eu utilizo hoje o conceito de sentimento para pensar o “clima”, a ambiência, os sentidos, as lutas e sobrevivências, os encontros, sabores e dissabores no exílio de diversos intelectuais expatriados pelos regimes de força em seus países nos anos 1960-70 e que percorreram, dentre outros, o Uruguai, o Chile, o Peru, o México. Dessas “estruturas de sentimentos”, que busco investigar como

---

tendo existido concretamente, nasce uma teoria do Sul poderosíssima, não apenas para o Sul, mas para pensar criticamente o capitalismo global: a teoria da dependência marxista. Como notam, mantenho meu foco no Sul como lócus de enunciação. Noutros textos meus que vocês ainda lerão, poderão identificar como associo a *modernidade-colonialidade-decolonialidade* a nomes como José Martí, Pablo Casanova, Leopoldo Zea, Darcy Ribeiro, Ruy Mauro Marini, Theotonio dos Santos, Vânia Bambirra e outros mais.

## 5. PENSAR A PARTIR DO EXCESSO

**GEAC:** Como tu bem apontas, retomando Stuart Hall, uma das grandes contribuições não apenas dos Estudos Culturais, mas também da teoria crítica, tal como o GEAC a interpreta, é pensar a “fissura”: aquilo que foge do complexo emaranhado das estruturas e que as fratura ou, pelo menos, não as deixa serem sempre as mesmas. A “fissura” força as estruturas a serem mutáveis e a produzirem determinadas tecnologias, repressivas inclusive, para fixar as transformações, ou seja, para capturá-las e, assim, torná-las coerentes com o emaranhado estrutural.

Operando uma reinterpretação de Walter Benjamin, nós pensamos isto que tu denominas “vestígio” como uma totalidade em ruínas. Parece-nos que sempre há algo adverso às estruturas que as re-apresenta, por assim dizer, com um gesto de impossibilidade. Tal impossibilidade das estruturas aparece quase sempre manifesta na impossibilidade das pessoas de carne e osso de terem nelas uma existência. De alguma forma, voltando a certo marxismo, é como se a negação das estruturas atuais de dominação passasse necessariamente pela negação dos efeitos dessas mesmas estruturas na vida das pessoas. Esta negação pode se expressar em movimentos amplos e transformadores ou, inclusive, de maneira menos clara e definida, com objetos mais difíceis de explicitar. Neste sentido, estamos inclinados a pensar a negatividade (em relação ao estado de coisas atual) como um excedente,

---

algo que transborda as estruturas e que pode, por um lado, ser recaptalizado (capturado) ou, ao contrário, pode vir a ganhar contornos destituíntes. De qualquer forma, ambos (excedente e estrutura) estão sempre em pugna. Não se trata para nós de um movimento circular, claro está, mas de um campo de batalha onde se joga a possibilidade da emancipação.

Para tornar este raciocínio mais palpável seria interessante esboçar uma breve discussão sobre a extração de mais-valia e a luta de classes. Gostaríamos de começar sugerindo que tanto a mais-valia quanto a luta de classes são produzidas como excedente de certo modo de produção. A mais-valia é o excedente de valor extraído do trabalhador ao longo de um ciclo de trabalho produtivo. Graças à mais-valia uma mercadoria poderá ter algum valor a ser realizado no momento da circulação. A luta de classes, por sua vez, é o ato empreendido pelo próprio trabalhador de extrair-se, de arrancar-se a si mesmo da estrutura de valorização. Através da luta de classes, o trabalhador passa a existir como excedente subjetivo indesejável do processo de acumulação. Aqui temos, portanto, uma refuncionalização da própria existência do trabalhador em face do capital, posto que a extração de mais-valia torna-se, através da luta de classes, avaliável criticamente segundo critérios existenciais alheios à lógica capitalista e, por isso mesmo, excessivos e potencialmente destituíntes. De qualquer forma, ambos (mais-valia e luta de classes) são resultados da atividade de uma materialidade subjetivada (o trabalhador) que é, simultaneamente, condição objetiva da reprodução do capital e lócus de reavaliação crítica dessas mesmas condições. Enquanto a mais-valia opera a segmentação do sujeito em favor da integridade do capital, a luta de classes executa o movimento inverso de retorno ao ser e, por conseguinte, de busca de novas coordenadas existenciais.

Consideramos que este esquema não é apenas interessante para dar conta da exploração capitalista em termos do trabalho assalariado. Ele também ajuda a pensar outras questões que não se reduzem a este ponto específico. Por exemplo: a questão das representações utilizadas para fazer referência a

---

determinados corpos, sujeitos e coletivos. Entre elas, uma das mais importantes para o funcionamento da economia política capitalista é aquela que estabelece uma representação (hierarquizada) dos corpos racializados. Acreditamos que esta estrutura das representações raciais também produz excedentes, que podem ser capitalizados ou que, pelo contrário, podem provocar uma desestabilização importante na própria estrutura. Pensemos no trabalho doméstico feito por mulheres migrantes no norte global e em todo o esforço ideológico necessário para definir certas populações como provedoras de cuidado. Neste último caso, os corpos são marcados através de regimes de representação racial que os fixam a certos espaços e territórios como se fossem um recurso disponível. A representação que recai sobre estas pessoas permite instalar um privilégio racial e, simultaneamente, ativar a extração de valor através da mobilização do seu trabalho. No entanto, estes corpos só podem ocupar um lugar na reprodução do capital mediante uma separação complexa entre “ser” e “estar”. Em outras palavras, a legitimidade social dos sujeitos é definida pelo que eles podem fazer “estando” em determinado lugar, embora não se admita que “sejam” plenamente ali. Eles precisarão enunciar a si mesmos a partir de uma lógica que circunscreve sua relevância social a lugares e objetivos codificados. A economia política, por exemplo, é uma operadora de codificações. Quando a economia política já não considera certos corpos como necessários, então a repressão está autorizada a se abater sobre eles e a expulsá-los do território, afinal, sua presença já perdeu fundamento. Esta situação é, na verdade, um pouco mais complicada, pois uma vez tornada inútil para a economia política, a permanência dos sujeitos em determinado lugar passa a ser negociada eventualmente nos termos de uma economia moral – mais especificamente da razão humanitária, como diz Didier Fassin. A questão de fundo, contudo, não muda: o ser é subsumido ao estar e o estar é determinado por uma economia (política ou moral) alheia à capacidade de enunciação dos sujeitos. Neste contexto, a enunciação de si mesmos e de seus projetos só poderá ocorrer nos termos que sejam rentáveis para ambas as economias. Na medida em que os

---

corpos são avaliados como indesejáveis, sobrantes, excessivos, exagerados, do ponto de vista do funcionamento destas economias, passa a ser possível exercer sobre eles qualquer ação. No entanto, apesar da exposição extrema em que são colocadas as pessoas, existe, por parte delas, um trabalho sobre este processo de negação e isto abre caminhos para que elas possam subtrair-se à opressão. Qual é o ponto de partida dessa subtração? Pois bem, o ponto de partida é o ato de estabelecer a identidade entre ser e estar. Na década de noventa alguns movimentos migrantes na França adotaram a seguinte consigna: “todos que estão aqui são daqui”. Não haveria melhor maneira de exemplificar o exercício de subtração à opressão que estamos evocando.

Aimé Césaire apontou nesta direção quando disse que era hora de os habitantes das colônias se verem por si mesmos, com outros olhos que não os do colonizador. Fazer isto requeria trabalhar sobre o excedente da representação que pretendia defini-los e sobre o que excedia esse excedente. Aqui é preciso esclarecer a expressão: o que “excede o excedente” é justamente aquele vetor que nos leva a destituir a própria estrutura de determinação das nossas vidas. Neste sentido, é preciso ir contra as próprias representações fixadoras, mas não através de uma “volta” ao passado intocado que, apesar de tudo, continua a ser parte das próprias representações dominantes. O desafio, pelo contrário, consiste em inaugurar uma fissura na estrutura de representações. Esta fissura deve ser operada a partir do ponto de vista do excesso, daquilo que as próprias representações produziram como resíduo sem função definida e, portanto, descartável. Algumas intuições teóricas iniciais de André Gunder Frank, que mais tarde seriam aprimoradas por outras expressões da teoria da dependência, podem nos ajudar a tornar este ponto mais claro. Frank sugeria que o que produz a periferia é a dependência de certo centro que, por sua vez, também é quem postula a própria periferia. A questão fundamental das lutas periféricas, portanto, não pode ser apenas o reconhecimento de sua “singularidade” por parte do centro. O desafio para essas lutas é o de

---

destituir a relação de dependência e impedir que o centro de poder defina a realidade da periferia, o que ela é ou deveria ser.

A cultura – pensando justamente na representação como fixadora dos corpos e produtora de excedentes – foi por muito tempo uma forma privilegiada de explicação da alteridade. Isto acarretou efeitos materiais para as pessoas das periferias. Em muitas ocasiões, para serem ouvidas, elas precisaram se apropriar das representações hegemonicamente dadas sobre suas vidas, garantindo, assim, a audibilidade do que diziam. Por exemplo, ao invés de falar de problemáticas ligadas ao racismo e à exploração, as disputas tornaram-se problemas culturais, choques culturais, etc. Seja como for, os enunciados radicais articulados a partir do excesso tendem a ser apagados ou neutralizados, re-presentados e fixados novamente. O apagamento ocorre de modo violento ou “consensuado”, capitalizando e docilizando aqueles delírios que, como dizia Estamira<sup>1</sup>, “vão mais além do além”, vão mais além da representação ou, como dissemos anteriormente, excedem o excesso e apontam para a destituição do próprio regime de representação. O êxito da capitalização garante a retomada da formalização e da ordem. O multiculturalismo foi o melhor exemplo desta capitalização ao aceitar certa heterogeneidade somente na medida em que o neoliberalismo pudesse dela usufruir.

Por outro lado, quando tu falas que para os Estudos Culturais, e em especial para Raymond Williams, cultura é luta, intuímos que, num registro totalmente diferente ao do multiculturalismo, a problemática da cultura abre um

---

<sup>1</sup>Estamira dizia isso no documentário homônimo, dirigido por Marcos Prado. Ali, claro, ela estava se referindo a outros dilemas e delírios, mas nem por isso a expressão perde seu potencial evocativo. No documentário em questão encontramos uma personagem afetada aparentemente, pelo menos a princípio, por distúrbios mentais e que decide viver num aterro sanitário. Seus delírios, no entanto, parecem examinar detalhadamente o mundo que a engendrou para, assim, lançar-lhe uma crítica mordaz a partir do seu lugar periférico. Devemos à Estamira a ideia de excesso como resíduo que tem a capacidade de transbordar a realidade vivida, de abrir um campo de possibilidades que pode encontrar-se “mais além do além” como potência; como algo que não se realizou e que poderia talvez não se realizar, mas que sempre pode aparecer.

---

espaço de disputa antes inimaginado. Talvez esta seja uma das grandes marcas que as lutas anticoloniais imprimiram na teoria: abrir a cultura à disputa, à reivindicação, à luta. Trata-se, então, de um exercício que se volta contra as resenhas e representações existentes, procurando diagnosticar o excesso ao qual estas últimas dão origem. Quando a “cultura”, encarada, por exemplo, como hegemonia, passa a ser investida por experiências sociais singulares, desejosas de redefinir o campo do dizível e do pensável, o debate muda totalmente de figura, assim como a tarefa dos intelectuais. Enunciar a cultura, nestes termos e nestas circunstâncias, implica participar de um campo de batalha. Entretanto, é necessário também avaliar criticamente até que ponto os movimentos baseados na reivindicação cultural e identitária não terminam sendo docilizados quando a estrutura tenta recapturá-los.

Desenvolves uma tentativa de pensar essa recaptura das opções éticas no tocante à pesquisa com grupos subalternos. Mencionas a questão da autoria e da concessão dos ganhos originados pelas publicações. Outra forma de reduzir as possibilidades de uma apropriação extrativista dos relatos produzidos sobre a vida, os enunciados e a experiência social dos outros se materializa em tuas próprias escolhas intelectuais, que passam por visibilizar não os subalternos, mas sim os intelectuais críticos cuja voz e a capacidade de auto-enunciação estão asseguradas. No entanto, nós não temos tanta certeza de que a opção por operar basicamente no nível da representação – por exemplo, mudar a relação entre quem fala por quem, quem é o sujeito observador e o objeto observado, quem tem o poder sobre a imagem do outro e sobre o olhar – evita procedimentos de captura das lutas coletivas. A aposta crítica, assumida tanto por intelectuais acadêmicos quanto por “intelectuais orgânicos”, de desessencializar a cultura e a identidade parecem esbarrar no limite político da demanda por reconhecimento. Às vezes parece que os enunciados políticos radicais, que versam à respeito da reinvenção da própria vida em comum sobre novas bases organizativas, já não estão sendo explorados. Quando se fala em “reconhecimento”, implicitamente se está definindo que alguém – ou alguma instituição – já existente é o objeto privilegiado da prescrição política.

---

Isto instala uma espécie de horizonte domesticador no seio das lutas vigentes. Nesse sentido, os Estudos Culturais, que acolheram grande parte das lutas sobre a cultura e a identidade, hoje parecem também estancados. Já os estudos decoloniais parecem, às vezes, incentivar o retorno a um americanismo ou a uma doutrina do choque de civilizações às avessas. É inevitável perguntar então se, a partir dos Estudos Culturais, decoloniais e pós-coloniais não estamos pressupondo um sujeito subalterno em vez de concentrar nossos esforços em pensar os dispositivos mediante os quais as estruturas tentam domesticar as demandas das pessoas. Como voltar a enfatizar aquilo que escapa, transborda e/ou excede, aquilo que é capaz de destituir e que, não obstante, talvez careça ainda de nomes pré-definidos?

**Adelia Miglievich:** Gosto da análise. Acho-a procedente e há sínteses importantes nela contidas. Antes de adentrar em suas fortes questões para os Estudos Culturais, para a crítica pós-colonial e a vertente decolonial latino-americana, preciso reiterar que embora a categoria do “intelectual orgânico” expanda muitíssimo o leque daqueles e daquelas que designamos “intelectuais”, é verdadeiro que eu, pessoalmente, me dedique a uma “sociologia dos intelectuais” que se cerca de cientistas sociais, historiadores, filósofos, ensaístas, escritores, críticos literários – atenta à interseccionalidade de gênero, “raça” e nacionalidade. Mas, vejam, a hipótese deles/delas terem já assegurado seu direito à autoenunciação é perfeita se os/as compararmos com o contingente de excluídos e marginalizados sociais; mas não é plenamente verdadeira se tentamos pensar o quanto ainda tais nomes são desconhecidos numa sociedade dos *mass media* e do espetáculo. Minha experiência diz que atualizar *insights* de formuladores da crítica social e cultural de Marx a Hall é um intento raro entre os estudantes e, no entanto, vital para que a ciência social faça sentido. Sistematizar a crítica que levou a obras como *El capitalismo dependiente latino-americano*, de Vânia Bambirra; *Orientalismo*, de Edward Said; *A invenção da África*, de Kwame Appiah; *Atlântico Negro*, de Paul Gilroy; *Pode o subalterno falar?*; de Gayatri Spivak, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, de

---

Gloria Anzaldúa é assumir que compomos um concerto maior que cada um de nós individualmente. É avançar no conhecimento acumulado, uma vez que não somos “copistas”, mas, como disse, atualizadores. No exercício deste tipo de “sociologia dos intelectuais”, podemos fazer algo assim como deslocamentos epistêmicos.

Deslocamento, por sinal, é a imagem que Hall faz da relação da cultura com estruturas sociais de poder em que, através de pressões, tais como as políticas culturais – incluo aqui as ações afirmativas, por exemplo – empreendemos, *a la Gramsci*, uma “guerra de posições” e *fissuramos* os discursos dominantes. A cada deslocamento feito, pressionamos mais e nos posicionamos mais à frente no campo de batalha. Nosso impacto será maior no seio da comunidade em que atuamos, em sendo tal iniciativa encampada por muitos: na academia, no movimento social, no partido político, no sindicato, na ocupação estudantil, etc. Ao fim e ao cabo, apenas o esforço de gerações e de uma diversidade de atores, propiciará, quem sabe, deslocamentos que expressem a superação da totalidade, na linguagem marxista. Quanto a exercemos nós mesmos, na condição de pesquisadores, a epistemologia decolonial, este passo implica, mais do que descrever normativamente o que é a descolonização do pensamento, realizá-la mediante a escuta e a tradução da *fala* dos marginalizados, social/cultural/economicamente, com vistas à sua libertação (de nós mesmos) e à sua emancipação. Em meio aos paradoxos inevitáveis daquele que “apresenta” o subalternizado, a antropologia crítica e os Estudos Culturais fazem isto e, nalguns casos, com êxito. É um desafio de proporções que não devem ser minimizadas. Não se trata apenas da intencionalidade do investigador. Esta prática de pesquisa requer competências específicas: linguísticas, comunicativas, cognitivas, afetivas, empáticas, dentre outras. É muitíssimo importante ter consciência do risco de tal empenho, que estaria prejudicado de antemão se não realizasse, como mencionado por vocês, a “desessencialização” da cultura e da identidade. Não sei como não lamentar que as lutas por reconhecimento, para se tornarem politicamente eficazes, precisem desconhecer a enorme contribuição, por exemplo, dos Estudos Culturais que já nos ensinaram que nunca fomos “puros”,

---

que o sectarismo atrasa a luta por hegemonia, que quaisquer conquistas são processuais e que se a história é movimento, a identidade também é. Vivemos na tensão entre apelos, respostas e novos apelos; “deslizamos”, criamos novas identificações, mantemos outras. É impossível a alteridade absoluta porque o *eu* e o *Outro* é uma dicotomia insustentável com os instrumentais de análise que detemos. Também testemunho práticas políticas supostamente identitárias que discorrem sobre a “volta” a um passado intocável, como se a tradição ou a ancestralidade revelassem um édem perdido. Estou de acordo ainda com a atenção que se deve dar ao fato de que o discurso da identidade, quando substituiu o da luta de classes – o que não era uma condição – facilitou a cooptação das lutas sociais. Mas, desejo pedir cautela na apreciação que fazemos, pois dentre os que assumem o discurso essencialista aqui criticado, há os que sabem se tratar de um “essencialismo estratégico” – para eles, virtuoso – porque as lutas dos trabalhadores haviam subalternizado mulheres, negros, sexualidades, indígenas, numa sociedade patriarcal e sexista, racista, heteronormativa e ainda presa a ideais de desenvolvimento e progresso. Isso não impede que mencionemos que Stuart Hall, como um dos pais dos Estudos Culturais, após dedicação extrema à sua institucionalização, também se cansou de muita coisa. Tanto que ele se “desloca” do Centro de Birmingham para a “Universidade Aberta”. Ele diria que seu tempo havia passado e que já cumprira sua “missão”. Não duvido que um intelectual de seu porte tenha a consciência de que ninguém é insubstituível ou eterno e de que novos tempos requerem, também, novas “cabeças”. Hall observa em suas entrevistas que, nos inícios de 1970, os estudos feministas incursionaram nos Estudos Culturais, aprofundando radicalmente a percepção do exercício do poder e explicitando o quanto “o pessoal é político”, o que foi algo muito importante. Neste processo – e isto assombrava Hall – acabaram, porém, voltando-se contra os próprios Estudos Culturais: as vozes “silenciadas” tornaram-se, então, as silenciadoras. Reconhece que, naqueles anos, também se tratava, edipianamente, de “matar o pai”, uma vez que os Estudos Culturais tinham sido, desde Williams,

---

Thompson e Hoggart, masculinos. Nas palavras dele, Birmingham tornou-se irrespirável.

Quanto ao diálogo com o marxismo, mais uma vez me reporto a Stuart Hall para confirmar que suas relações com os Estudos Culturais nunca foram estáveis. O próprio Hall desejaria que, na senda de que a cultura é o *locus* da luta e, em não havendo cisão entre economia, sociedade e cultura, os Estudos Culturais pudessem, com sua plêiade de instrumentos, dar ainda a importância devida à categoria “trabalho”, da qual se distanciaram bastante, fazendo jus à crítica que vocês também elaboram. Não deixa de ser curioso que, nos Estados Unidos, sobretudo após os anos 1980, os Estudos Culturais sejam, porém, quase o último abrigo da “esquerda acadêmica”. E como tudo que se torna “reduzido”, podemos dizer que não parece algo bom.

## 6. TEORIA MARXISTA DA DEPENDÊNCIA E AS CONDIÇÕES POLÍTICAS DA TEORIA CRÍTICA

268

---

**GEAC:** Gostaríamos de aproveitar a menção que fizeste, ainda no início da conversa, à Teoria Marxista da Dependência (TMD) para concretizar algumas das intuições que viemos discutindo. Existe todo um movimento atual de recuperação das teses e hipóteses fundamentais da TMD no Brasil. Estas teses e hipóteses, como sabemos, nunca tiveram a oportunidade de se disseminar no contexto universitário brasileiro por uma série de razões, que têm a ver tanto com a perseguição imposta pela ditadura aos principais sistematizadores da TMD – Ruy Mauro Marini, Vânia Bambirra, Theotonio dos Santos – quanto com o *ethos* neodesenvolvimentista cultivado desde o final dos anos setenta por instituições como o Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), financiado pela Fundação Ford. O esgotamento definitivo do neodesenvolvimentismo em sua expressão progressista talvez tenha contribuído para chamar a atenção de mais gente sobre a teoria marxista da dependência. Este campo do pensamento também vem sendo

---

revisitado por intelectuais interessados em mapear a singularidade das razões críticas cultivadas em nosso continente ao longo do século passado. Maristella Svampa empreende tal esforço na primeira parte de um livro recente e muito recomendável intitulado “Debates latinoamericanos: indianismo, desarrollo, dependencia y populismo” (Buenos Aires, Edhasa, 2016). Seguindo o rastro de outras genealogias críticas, Bruno Bosteels realiza uma empreitada análoga em seu livro “Marx y Freud en América Latina: política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror” (Buenos Aires, Akal, 2016). Uma das hipóteses por trás desse retorno aos grandes debates latino-americanos é que, na sucessão de tantas modas intelectuais ditadas pelos mercados editoriais do norte global, talvez tenhamos perdido intuições teóricas importantes, com valor estratégico para atuar nas conjunturas do presente. Pois bem, a tese básica da TMD é que o capitalismo dependente é singular, ou seja, não se diferencia do capitalismo central apenas no que diz respeito à intensidade dos efeitos da exploração, mas também no que se refere à natureza da própria exploração. Na América Latina uma série de fatores muito complexos, expostos sistematicamente pela primeira vez por Marini em *Dialética da dependência* e aprofundados posteriormente noutras obras, determinam que o desenvolvimento capitalista tenda a se assentar na superexploração da força de trabalho. Existe superexploração quando o preço da força de trabalho é fixado por debaixo do seu valor, ou seja, abaixo do valor necessário à sua reprodução num dado momento histórico. Enquanto os centros do sistema tendem, ao longo do desenvolvimento do modo de produção, a incrementar a composição tecnológica do capital e deslocar-se progressivamente para a mais-valia relativa, as periferias recorrem à superexploração do trabalho para assegurar suas taxas de lucro, uma vez que estão impossibilitadas de intervir na fixação internacional dos preços dos seus produtos. Tal tendência se mantém constante mesmo em meio às transformações dos padrões de acumulação do capital nos países dependentes. Estas são teses fortes, bem fundamentadas e que hoje em dia vêm sendo complementadas por análises mais sofisticadas sobre o papel do rentismo no

---

subsídio, via Estado, de empreendimentos capitalistas de baixa produtividade que requerem, para continuarem competitivos, da superexploração da força de trabalho. Pois bem, o que isso tudo tem a ver com as ciências sociais críticas hoje em dia? Nossa intuição é que a relevância da TMD não reside unicamente em sua capacidade de descrever o capitalismo latino-americano. Ela também é portadora de uma estratégia particular de enunciação crítica que converge com a aposta do GEAC numa pesquisa social capaz de evidenciar, em meio a agenciamentos políticos potentes, não só as condições de impossibilidade da ordem atual, mas também os termos de sua reconfiguração. Como a TMD fazia isso? Sugerimos que era mediante um procedimento crítico que conjugava o descritivo com o prescritivo, articulando a enunciação daquilo que “é” com a indicação de como as coisas, objetivamente, poderiam ser diferentes do que são. A constatação da superexploração do trabalho se transforma, então, em porta de entrada para um aspecto da realidade que só pode ser radicalmente modificado se as categorias que o determinam (valor de troca, dinheiro, preços, lucro) forem deslocadas ou, pelo menos, relativizadas. Tal aspecto da realidade é justamente a existência do trabalho vivo, indissociável dos corpos dos sujeitos trabalhadores, que eram corpos resistentes e em luta. Este procedimento crítico, ao mesmo tempo descritivo e prescritivo, permite aos teóricos marxistas da dependência postularem uma relação criativa com aqueles movimentos políticos que tentavam questionar, na prática, a suposta necessidade da mobilização do trabalho segundo os padrões observados na América Latina. O diagnóstico empírico da superexploração impunha um distanciamento crítico em relação às teses industrializadoras e convidava a problematizar os supostos “males necessários” do desenvolvimento capitalista na região. Abria, em síntese, outro horizonte de imaginação política no campo da teoria social. A abertura desse horizonte tinha a ver com o ambiente revolucionário da época, que facilitava a problematização radical e impiedosa de tudo aquilo que, em outros momentos, talvez não aparecesse como objetivamente questionável aos olhos da maioria das pessoas. Não seria um exagero dizer que a TMD respondeu cientificamente a uma

---

objetividade política colocada pela onda revolucionária latino-americana. Referida objetividade política poderia ser sintetizada assim: é possível criticar o modo de produção de cabo a rabo, sem concessões.

Já no momento de sua emergência, em meio aos diálogos promovidos pela organização Política Operária (Polop), a TMD era um instrumental de diálogo e articulação política a partir do qual certo grupo de intelectuais militantes pretendia entrar em interlocução e sinergia com as lutas sociais mais radicais do seu tempo. Deste modo, a TMD tornou-se parte dos agenciamentos coletivos que, sob o influxo da Revolução Cubana, sustentavam que as contradições do capitalismo poderiam ter desdobramentos afirmativos se fossem enunciadas nos termos de outra razão política disponível naquele momento: o socialismo. No início dos anos sessenta, a Revolução Cubana era a experiência mais radical de “estranhamento” prático do capitalismo latino-americano. A razão desta revolução – o socialismo – foi percebida pela TMD como operadora potencial de uma síntese das resistências populares por fora dos quadros institucionais existentes. O socialismo aparecia, portanto, como o desdobramento prático mais radical possível das constatações da TMD. Hoje em dia, como poderíamos recomençar este procedimento crítico que a TMD soube perfazer com tanta astúcia e sensibilidade nas décadas de sessenta e setenta? Também seria interessante saber como vens empreendendo tua própria recuperação dos argumentos da TMD... Que inquietações te movem nesse processo?

**Adelia Miglievich:** Vejo a TMD como uma de nossas teorizações mais ricas e completas, não se restringindo à América Latina, mas tendo partido da América Latina<sup>2</sup>. Isto me faz ter certeza de que a negligência para com o pensamento crítico

---

<sup>2</sup> Aqui é imperativo mencionar os estudantes da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Vinícius Tomaz Fernandes, Leonardo Muniz Fernandes e Guilherme Alves Barbosa Cogo que, então como Pibics, criaram comigo o *Grupo de Estudos em Intelectuais, Conhecimento e Crítica* (Geicc). Vinícius estudou a trajetória de Marini enquanto Leonardo e Guilherme se dedicaram a pesquisa sobre Vânia Bambirra e sua obra. O grupo permite que coloquemos em diálogo antigos e novos nomes intelectuais, numa

---

latino-americano em seu exame do capitalismo global nos últimos setenta anos pelos centros de produção de conhecimento nos países centrais significa a subalternização intelectual das teses nascidas fora dos países ricos e dos seus formuladores. Falamos, uma vez mais, em geopolítica do conhecimento.

O conceito de “superexploração do trabalho”, de um lado, e o de subimperialismo, de outro, explicam muito do cenário econômico internacional e da persistência das desigualdades sociais abissais que, atingindo as populações das periferias, também alcançam as periferias nos/dentro dos países centrais. Sua retomada hoje é muito gradativa, porém, imprescindível. Immanuel Wallerstein faz isto. Theotonio dos Santos revisita suas próprias teses, a despeito de ser criticado por isso.

Conforme vocês afirmam, “a TMD respondeu cientificamente a uma objetividade política colocada pela onda revolucionária latino-americana”. Isto não é um dado qualquer. Vejam, quando Darcy Ribeiro planejava a Universidade de Brasília (UnB), ele se acercou de nomes brilhantes, em todos os campos do saber, que se dispusessem a trabalhar em prol de uma utopia. Contudo, ele sabia que necessitaria, também, dos jovens talentos. Tendo sido criadas as primeiras pós-graduações, definiu-se regimentalmente, que os pós-graduandos também assumissem a sala de aula na graduação, embora não fossem concursados e sob a garantia de que não prestariam concurso num prazo determinado para a vaga que ocuparam como “auxiliar de ensino”. Estavam lá e faziam grupo de estudos juntos Ruy Mauro Marini, Theotonio dos Santos, Vânia Bambirra e, também, Gunder Frank. Os três primeiros militavam, desde antes da vinda para Brasília, na Polop. Com o Golpe de 1964, a UnB sofre constrangimentos gravíssimos que vão num crescente. Ruy Mauro é um dos primeiros que são presos. A clandestinidade é o destino daquela geração, ou o exílio. Os quatro passam por diferentes itinerários, mas vão

---

perspectiva interdisciplinar, de maneira que espero que não provoque susto dizer que outros partícipes do grupo estudam os pós-coloniais e os decoloniais, atentos para as deficiências e méritos de cada um deles ou delas.

---

se reencontrar no Chile de Salvador Allende. Ruy Mauro ruma para a cidade de Concepción, epicentro fundacional do Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), antes Vanguardia Revolucionaria Marxista, fruto de um “racha” no Partido Socialista que se deu nos inícios de 1960. Marini envolve-se diretamente nas ações do MIR e na mobilização de operários, trabalhadores rurais, posseiros e, principalmente, estudantes universitários. Ruy Mauro Marini reencontra-se com Theotonio dos Santos, Vânia Bambirra e Gunder Frank no Centro de Estudos Socioeconômicos (Ceso) da Faculdade de Economia da Universidade do Chile, em Santiago, onde lecionam. Estão lá vários brasileiros e outros exilados. Naquele cenário, nasce a TMD.

Não se tratava, como alguns pensam, de uma contestação à Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (Cepal) que, como vocês bem sabem, aliou o argentino Raul Prebisch e o brasileiro Celso Furtado. Instrumentalizado a partir da teoria estruturalista do subdesenvolvimento periférico, o argumento cepalino propunha um modelo de desenvolvimento pela via industrial com o subsídio do Estado para superar a tendência permanente à deterioração dos termos de troca que desfavorecia os países exportadores de bens primários, emissores de renda da periferia para o centro. Apesar de suas propostas não tocarem nas estruturas de poder existentes e entenderem o desenvolvimento como um *continuum*, alguns cepalinos já vinham, com o passar dos anos e a persistência do subdesenvolvimento latino-americano, criticando seus receituários. Digo isso para frisar que a TMD nasce, sim, a partir da Polop, em oposição à linha diretiva do Partido Comunista Brasileiro (PCB), na disputa pela direção da sociedade, no sentido gramsciano.

Enquanto o PCB e seus intelectuais buscavam justificação teórica para a implementação da cartilha da Terceira Internacional, a esquerda ligada à Polop, sobretudo, forjava uma estratégia de luta antiimperialista e socialista, sem etapas pré-definidas, leia-se, sem qualquer revolução “nacional-democrática” como requisito. Por isso, enquanto o PCB defendia uma política de “frente única” entre

---

trabalhadores e burguesia, a Polop defendia a independência de classe dos trabalhadores e rompia com o governo trabalhista de Jango.

Minhas inquietações hoje se somam às preocupações gerais com a crise da esquerda, não somente na América Latina. A TMD vinha de “algum lugar” e este lugar era a “luta de classes”. Seus elaboradores estavam no exílio, em condições as mais vulneráveis e inseguras, expatriados, e se irmanavam efetivamente às organizações populares. No Chile de Allende, o caminho para o socialismo estava se dando, ainda que o MIR pudesse criticá-lo. Havia Cuba. Ainda seria conhecida uma experiência nacionalista e antiimperialista encabeçada por militares no Peru de Velasco Alvarado, que faria a reforma agrária, instituiria a propriedade social e nacionalizaria as riquezas naturais. Um pouco antes disso, as guerrilhas no continente se espalhavam sem a certeza de que estavam previamente condenadas. Não era surpreendente que o socialismo estivesse na agenda desses intelectuais. E sendo a TMD uma potente síntese da direção revolucionária, isto significa dizer, também, que os movimentos sociais e os quadros intelectuais (universitários ou não) dialogavam.

Estamos, hoje, diante de inúmeros dilemas. Um deles é a incerteza de que o pensamento crítico que elaboramos esteja referenciado no mundo real em prol dos avanços populares. Temos uma conjuntura bastante distinta daquela dos anos 1960-70. Podemos, também, perguntar quem é, hoje, o “intelectual coletivo”, recordando novamente Gramsci. Ele não existe, ainda que possamos identificar uma diversidade de atores coletivos e movimentos que disputam entre si espaço, reconhecimento e poder. Estes atores não parecem, contudo, disputar a direção da sociedade. Precisamos, concordo, apurar nossa sensibilidade para que consigamos enxergar o momento propício à síntese das resistências. Do ponto de vista teórico, o abandono do marxismo e de suas versões latino-americanas, as mais originais e, ousado dizer, atuais, não ajuda. Há que se criticar e superar erros que correspondem, aliás, aos limites de visão e às experiências típicas de uma época, mas não abandonar um pensamento acumulado.

---

Alguns decoloniais fazem, na minha apreciação, um bom trabalho teórico – não poderia julgar todos em sua práxis cotidiana. Articulam categorias marxistas às demandas das novas subjetividades e não há nada que permita sustentar que esta é uma via equivocada. O capitalismo se sustenta no racismo e no sexismo, não há quem negue isto. Os três estão interligados historicamente. Relacionar o imperialismo ao colonialismo aprofunda a percepção das metamorfoses do capital. Falar de propriedade intelectual e denunciá-la é uma contribuição do movimento *modernidade-colonialidade-decolonialidade*, que observa, desde há muito, as apropriações dos saberes das populações indígenas, concomitante a sua maior e crescente pauperização. A luta antirracista, no que diz respeito também aos negros, não é uma demanda que se possa negligenciar às custas de questões ditas macroestruturais. Precisamos dizer que o racismo sempre foi, também, estrutural. O desafio está na articulação das frentes de luta. Não precisamos de heróis, é verdade, ou de mitos populistas. Mas precisamos de direção. E que não venha de nenhum monopólio da formação da opinião pública, lembrando o alerta dos Estudos Culturais.