

ESTUDOS CULTURAIS: CONSULTA DA UNIVERSIDADE DE STANFORD*

RENATO ORTIZ

A primeira vez em que tomei consciência de que seria um praticante dos Estudos Culturais foi em Berlin, numa conferência organizada por Hermann Herlinghaus, em 1995. No ano seguinte, num seminário realizado em Stirling (Escócia), do qual Stuart Hall era um dos participantes, esta sensação se reforçou, pois ao lado de meus amigos Néstor García Canclini e Jesús Martín Barbero, lá me encontrava como representante de algo que nunca tinha me ocorrido. O questionário proposto pela Universidade de Stanford cita-me como um dos mais “sobressalentes” latino-americanistas dedicados aos Estudos Culturais, o que dá-me grande satisfação. Entretanto, apesar desta evidência, a imagem que tenho entre meus colegas brasileiros não se ajusta a ela. Para eles sou simplesmente, sociólogo, antropólogo, embora meus escritos, lidos e apreciados em áreas distintas, crítica literária, arquitetura, geografia, comunicação, se encaixem mal nas fronteiras disciplinares existentes.

Pessoalmente não tenho nenhuma angústia identitária, mesmo em tempos de globalização, quando muitos estão assombrados pelo afã insensato em decifrar o seu “eu” maior. Sinceramente creio que não deveríamos ter nenhu-

* La presente entrevista ha sido realizada por la Universidad de Stanford en el marco de una serie de consultas sobre los estudios culturales. Se transcribe el original con la autorización del autor. [N. de la R.]

ma carteira de identidade, ela diz pouco sobre nossa individualidade, mas uma “carteira de diferenças”, rica, complexa, indefinida, reveladora da diversidade de nossos itinerários ao longo da vida, fechando-se somente com a nossa própria morte. Mas, se as representações sobre meu trabalho são distintas, “fora” e “dentro” do Brasil, é provável que os lugares nos quais elas são lapidadas diga alguma coisa sobre a atividade intelectual que desenvolvemos e pressupomos como dadas, objetivamente imutáveis. Sou incapaz de responder por completo às perguntas elaboradas pela Universidade de Stanford. Muitas das questões abordadas são para mim relativamente distantes, talvez por ser brasileiro, latino-americano, o que de certa maneira me afasta da lógica do campo universitário norte-americano. Considerarei portanto os pontos que me parecem os mais relevantes e talvez, com o olhar um tanto estrangeiro, venha contribuir com o debate em andamento.

Os Estudos Culturais não existem no Brasil enquanto área disciplinar. Claro, o interesse pelo que é produzido, seja na Inglaterra, via escola de Birmingham, ou nos Estados Unidos, estudos literários, pós-modernidade, globalização, está presente entre nós. Mas os termos da discussão são outros. Não sei se eles constituirão no futuro numa especialização acadêmica nem saberia dizer se isso seria realmente desejável. A verdade é que a institucionalização do conhecimento na esfera das humanidades encontra-se mais ou menos definida, constituída por disciplinas e algumas atividades específicas tais como comunicação e artes. Mesmo nos institutos e departamentos de Letras as tradicionais divisões de ensino e pesquisa parecem vigorar sem maiores constrangimentos. Isso estabelece de imediato um “dentro” e um “fora” pois as perguntas sobre a possível relação entre “estudos culturais” e “estudos literários”, o destino dos “estudos culturais”, sua politização ou não, nada tem de universais. Eles seguem o ritmo das mudanças ocorridas nas universidades americanas, mas dificilmente exprimem a realidade brasileira, e eu acrescentaria, latino-americana. Na introdução de meu livro, *O Próximo e o Distante: Japão e modernidade-mundo*, digo que a noção de “estudos japoneses”, conhecida como japonologia, somente tem sentido quando apreciada do exterior. Os japonólogos são pesquisadores, preferencialmente oriundos da Europa e dos Estados Unidos, cuja intenção é compreender a realidade de um determinado país. Passa-se o mesmo com os brasilianistas e latino-americanistas, pessoas que se encontram “fora” do Brasil e da América Latina, trabalhando geralmente em instituições norte-americanas ou européias.

Mas nenhum brasileiro ou latino-americano se identificaria como sendo um brasilianista ou um latino-americanista. Isso somente ocorre quando eles migram para uma instituição estrangeira inserindo-se noutro mercado acadêmico. Aí, neste momento, sua identidade profissional irá se alterar. Por

isso não há japonólogos no Japão e latino-americanistas na América Latina, mas sociólogos, economistas, historiadores, etc. Quando visto internamente a realidade das áreas geográficas tem pouca consistência (inclusive teórica) vivendo mais dos influxos externos. Embora a situação não seja exatamente a mesma, os Estudos Culturais não coincidem com uma área geográfica qualquer, algo semelhante ocorre, pois o conhecimento vem marcado pela história dos lugares nos quais são produzidos. Teriam eles uma unidade disciplinar? Configurariam uma área específica do conhecimento? A resposta pode eventualmente ser positiva quando os consideramos no contexto das universidades americanas mas, negativa, ou no mínimo ambígua, quando nos voltamos para a América Latina. No que toca o Brasil, parece-me que a penetração dos Estudos Culturais se faz pelas bordas, ou seja, para utilizar uma expressão de Bourdieu, na periferia do campo hierarquizado das Ciências Sociais, particularmente nas escolas de comunicação (o que certamente demonstra o conservantismo de disciplinas como Sociologia, Antropologia, Literatura). Entretanto, mesmo assim, nenhuma delas se propõe a modificar o seu estatuto institucional. Os textos são lidos, os autores cultivados, sem que o conceito de “comunicação”, enquanto área específica do conhecimento, ou se quiserem, de agregação de interesses, encontre-se ameaçado.

Os Estudos Culturais caracterizam-se por sua dimensão multidisciplinar, a quebra das fronteiras tradicionalmente estabelecidas nos departamentos e universidades. Este é para mim um aspecto altamente positivo no processo de renovação das Ciências Sociais. Não há dúvida que o movimento de institucionalização do conhecimento durante o século XX caminhou muitas vezes para uma espécie de fordismo intelectual, no qual as especialidades, as sub-divisões disciplinares e temáticas (sociologia rural, antropologia da família, partidos políticos, etc.), alimentada sobretudo nos momentos de celebração ritual, os grandes congressos acadêmicos, implicou na preponderância de um saber fragmentado em relação à uma visão mais “globalizadora”, “totalizadora”, dos fenômenos sociais (lembro que para Marcel Mauss a categoria “totalidade” era fundamental na construção do objeto sociológico). Não se pode dizer que o processo de especialização tenha sido inteiramente negativo, de alguma maneira ele possibilitou a análise mais detalhada de certos “eventos”, mas permanece a impressão que a fragmentação existente pouco favorece o aprimoramento do conhecimento vinculando-se mais aos interesses dos grupos profissionais que disputam verbas de pesquisa e posições de autoridade no campo intelectual.

Entretanto, não se deve considerar a importância da multidisciplinaridade como algo idêntico ao “fim das fronteiras”. Ou cairemos na obviedade do senso comum que tem insistentemente alardeado, já no ocaso do século XX, o “fim” das ideologias, do espaço, do trabalho, da história. Seria neste caso, subs-

tituir uma insuficiência real por um falso problema. As fronteiras são necessárias para a existência de um saber autônomo, independente das injunções externas (religião, política, provincianismo local, senso comum). A multidisciplinaridade não é pois um valor em si, mas um valor relacional (isto é, estabelece-se em relação às “verdades” disciplinares), é preciso portanto vinculá-la à uma questão anterior: em que medida ela favorece ou não uma realização mais adequada do próprio pensamento. Se os Estudos Culturais propõem uma solução multidisciplinar não é menos certo de que outras alternativas podem também ser exploradas, por exemplo, a transdisciplinaridade. Neste caso, os horizontes disciplinares surgem, não como um entrave a ser abolido, mas como ponto de partida para uma “viagem” entre saberes compartimentados.

O tema das fronteiras pode ser ainda explorado por um outro viés. A comparação com os Estados Unidos é sugestiva. Desde 1920, com a escola de Chicago, a Sociologia conhece nos Estados Unidos um intenso movimento de institucionalização. “Introduction to the Science of Sociology”, de Park e Burgess, considerada a pequena bíblia dos sociólogos chicanos, foi publicada em 1921. A expansão do ensino universitário, a criação de departamentos e institutos de pesquisa, irá multiplicar os nichos institucionais incentivando o florescimento das diferentes áreas acadêmicas. Já nos anos 40 diversas escolas de pensamento, funcionalismo, culturalismo, se apresentam como referências teóricas importantes no campo intelectual norte-americano. No Brasil, para utilizar um termo caro à intelectualidade latino-americana, a institucionalização das Ciências Sociais é “tardia”. A “escola paulista” de Sociologia, personalizada na figura de Florestan Fernandes, data dos anos 50.

Neste momento, outras disciplinas, como a Antropologia, certamente existiam, mas apenas de forma incipiente, desenvolvendo-se em pontos distantes e desconectados do país e praticadas por um número bastante reduzido de pessoas (a Ciência Política não existia ainda enquanto especialização). Não se pode esquecer que o desenvolvimento de uma rede universitária de ensino, até a reforma de 1968, era também limitado. Na verdade, a institucionalização das Ciências Sociais se consolida nos anos 70 e 80 com a emergência de um sistema nacional de pós-graduação (mestrado e doutorado) apoiado pelas agências financiadoras federais (Capes, CNPq) e estaduais (Fapesp). Panorama que torna atualmente o Brasil um país relativamente “privilegiado” em relação a seus vizinhos, pois em nenhum deles houve um desenvolvimento tão intenso das redes universitárias de pesquisa. Contrariamente às ditaduras, chilena, argentina, uruguaia, os militares brasileiros foram “modernizadores”, isto é, impulsionaram o crescimento econômico nos marcos de uma política autoritária. O que teve consequências importantes na reestruturação da universidade. Quero dizer com isso que, num contexto de institucionalização restrin-

gido, as fronteiras disciplinares nunca conseguiram se impor com a mesma força e rigidez como ocorreu nos Estados Unidos. Não houve tempo nem condições materiais para que isso acontecesse. Sem dúvida elas existem nas universidades e nos centros de pesquisa mas são mais porosas, fluidas, permitindo uma interação maior entre os praticantes das Ciências Sociais. A passagem da Filosofia à Sociologia, da Ciência Política à História, da Antropologia à Comunicação, da Sociologia à Literatura, não são casos de excepcionalidade, constituem quase que uma regra do campo universitário. Talvez por isso o ensaio, como forma de apreensão da realidade, sobretudo na tradição latino-americana hispânica, tenha sobrevivido ao processo de formalização disciplinar. Pois é de sua natureza desrespeitar a formalidade dos limites estabelecidos.

A análise da cultura constituiria um novo paradigma sistêmico? Pessoalmente não estou convencido que as Ciências Sociais operem com paradigmas, no sentido que Kuhn atribui ao termo. Mesmo tomando o conceito de uma maneira mais alusiva e abrangente, como sinônimo de “referência teórica”, minhas dúvidas persistem. Lembro que alguns anos atrás um debate semelhante ocorreu em relação à área de comunicação. Existiria uma “teoria da informação” distinta das outras esferas de conhecimento? Seriam as escolas de comunicação o lugar privilegiado deste “sistema epistemológico”? O resultado desta polêmica, hoje apagada pelo tempo, não foi encorajador. Gostaria porém, de retomar a questão, se eu a compreendi bem, dando-lhe uma outra formulação: atualmente, a problemática da cultura encerra algo de qualitativamente diferente em relação às perspectivas trabalhadas anteriormente? Creio que sim. A tradição das Ciências Sociais, nos seus diversos ramos disciplinares, confinava a esfera da cultura a certos gêneros específicos: na Literatura, a discussão estética; na Antropologia, a compreensão das sociedades indígenas, folclore e cultura popular; na História, a reflexão sobre as civilizações (hoje revigorada com a emergência da globalização).

Tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, a Sociologia, quando se ocupava do tema, praticamente o restringia à esfera da Kultur. A literatura e a arte desfrutavam assim de um estatuto privilegiado. O debate sobre o surgimento da cultura de massa nos Estados Unidos (anos 40 e 50), tomava o universo da Arte como referência obrigatória, seja para criticá-la como “elitista” (os autores liberais vinculados à idéia de democracia de massa e ao mercado), ou valorizá-la, os frankfurtianos, como derradeiro refúgio da liberdade espiritual. Pode-se ainda dizer que a análise dos fenômenos culturais desfrutavam de um prestígio “menor” no campo intelectual. Outros temas, partidos políticos, Estado, modernização, industrialização, urbanização, eram vistos como “mais importantes” do que os estudos referentes à cultura popular, às religiões, etc. Certo, a esfera da “alta cultura” permanecia ileso, pois era

considerada como algo à parte, garantindo assim sua aura solitária. Mesmo na América Latina, guardadas as devidas proporções, este movimento se reproduz. Contrariamente à Europa e aos Estados Unidos, a temática cultural, associada ao dilema da identidade nacional, foi uma preocupação permanente da intelectualidade. Neste sentido, as análises empreendidas transbordaram os limites estabelecidos pelas Ciências Sociais européias e norte-americanas. A constituição da nação implicava numa reflexão diferenciada.

No entanto, na virada dos anos 60/70, com o processo de institucionalização das disciplinas, temas como, desenvolvimento, modernização, transição democrática, dependência, terão um apelo muito maior entre os cientistas sociais, e o público mais amplo. É possível dizer que a tradição marxista, talvez de forma inconsciente, tenha nisso desempenhado um certo papel, pois a “superestrutura”, enquanto, reflexo ou não, da “infra-estrutura”, designava às manifestações culturais uma posição secundária. De qualquer maneira, com exceção da Antropologia culturalista norte-americana (confinada aos estudos das sociedades indígenas, camponesa, e à aculturação), e discussão da cultura nacional na América Latina, a esfera da cultura era vista, não em sua totalidade, mas recortada segundo temas e disciplinas. Os estudos literários pouco tinham a ver com as análises sociológicas, a Antropologia dificilmente dialogava com a dimensão “moderna” da chamada “cultura de massa”, e assim por diante. Atualmente, em contraposição a este tendência de compartimentalização do conhecimento, o universo da cultura passou a ser percebido como uma encruzilhada de intenções diversas. Como se constituísse um espaço de convergência de movimentos e ritmos diferenciados: economia, relações sociais, tecnologia, etc. Não creio que venha existir, como se pensou no passado, uma “Teoria da Cultura” (intenção um tanto ingênua dos antropólogos culturalistas), mas estou convencido que dificilmente este espaço de convergência pode ser circunscrito às fronteiras canônicas das disciplinas existentes.

Um outro aspecto diz respeito à problemática do poder. Tradicionalmente as Ciências Sociais tenderam à identificá-lo com a política. Há evidentemente exceções que confirmam a regra, por exemplo, a Sociologia da Religião de Max Weber. Não obstante, o movimento dominante no pensamento sociológico (no sentido amplo do termo) foi considerá-lo como algo preferencialmente vinculado ao universo da política. Por isso temas como, Estado, governo, partidos, sindicatos, movimentos sociais, tornaram-se hegemônicos entre os cientistas sociais. A cultura ficava um tanto à margem disso tudo. Novamente, diante deste quadro, a América Latina pode ser vista de forma distinta, mas é importante dimensionar as coisas para não cairmos em malentendidos. O dilema da identidade nacional levou a intelectualidade latino-americana a compreender o universo cultural (cultura nacional, cultura

popular, imperialismo e colonialismo cultural) como algo intrinsecamente vinculado às questões políticas. Discutir “cultura” de uma certa forma era discutir política. O tema da identidade encerrava os dilemas e as esperanças relativas à construção nacional.

Entretanto, isto posto, é importante qualificar o contexto no qual o debate era travado e apontar para as mudanças advindas desde então. Primeiro, a emergência de uma indústria cultural, particularmente num país como o Brasil, redefiniu a noção de cultura popular despolitizando a discussão anterior (tratei de maneira exaustiva este aspecto em meu livro *A Moderna Tradição Brasileira*. Segundo, o Estado-nação era o pressuposto básico da argumentação desenvolvida. Terceiro, o movimento de institucionalização das Ciências Sociais, mesmo restringido, com a especialização das disciplinas, incentivou a separação entre, compreensão da realidade e atuação política. As transformações recentes deslocam ainda a centralidade do Estado-nação redefinindo a situação na qual são produzidas as Ciências Sociais. Muito do que se define por “crise política” associa-se às restrições impostas à sua atuação. Com o processo de globalização ele torna-se debilitado cindindo o elo postulado anteriormente entre identidade nacional e luta política.

O deslocamento do debate, da identidade nacional para as identidades particulares (étnicas, de gênero, regionais) reflete esta nova tendência. Mesmo no quadro dos antigos países “centrais” pode-se dizer que também as instâncias tradicionais da política perdem legitimidade ao se definirem quase que exclusivamente em termos das fronteiras nacionais (a discussão sobre uma possível “sociedade civil mundial” é um sintoma disso). Uma outra mudança, a meu ver profunda, diz respeito a como a esfera da cultura passa a ser percebida. Na América Latina, como apontei antes, ela era vista como um espaço de ação política, mas não necessariamente, como entendemos hoje, um lugar de poder. Ou seja, as contradições existentes no seio das manifestações culturais eram imediatamente traduzidas em análises e propostas encampadas pelas instituições tradicionalmente consagradas ao “fazer político”: governo, partidos, sindicatos, movimentos sociais. Creio que se torna cada vez mais claro a distinção entre poder e política, pois o poder, como algo imanente às sociedades, às relações sociais, nem sempre se atualiza enquanto política. Entre as manifestações culturais e as instâncias propriamente políticas existem portanto mediações. Sem elas corre-se o risco de indevidamente “politizar” a compreensão analítica, deixando-se de lado aspectos importantes, as vezes definitivos, da constituição de alguns fenômenos sociais (estética, religião, etc.). De qualquer maneira, conceber a esfera da cultura como um lugar de poder significa dizer que a produção e a reprodução da sociedade passa necessariamente por sua compreensão (o que é distinto da idéia de “conscientização”

muito em voga na América Latina nos anos 50 e 60). Dimensão que se acentua no contexto da globalização.

A reflexão sobre a cultura, no sentido amplo do termo, enriquece a compreensão das relações sociais. Ela desloca o olhar especializado abrindo os horizontes disciplinares para um conhecimento mais abrangente da realidade. Existem no entanto alguns problemas que merecem ser apontados. São questões antigas na literatura das Ciências Sociais mas que, com o desenvolvimento acelerado dos Estudos Culturais, não podem ser esquecidas. Penso que a análise cultural deve escapar de duas tentações constantes: o culturalismo e o relativismo (no passado recente havia ainda o “perigo” do economicismo, creio porém que este é um aspecto, pelo menos no momento, relativamente preterido). A perspectiva culturalista tende a focalizar a compreensão analítica exclusivamente do ponto de vista cultural, deixando de lado um conjunto de dimensões decisivas na constituição dos fenômenos sociais: economia, política, tecnologia, etc. Cabe lembrar que as insuficiências da proposta culturalista foram bastante criticadas pela Antropologia Social britânica. Ao reificar a noção de “cultura” perde-se o emaranhado de significados constitutivos dos fenômenos sociais. O relativismo, caro a toda uma visão antropológica tradicional, retoma com força quando nos deparamos com o processo de globalização e a formação das identidades. Cada “diferença” é vista como um mundo autônomo, um “universo” regido por regras próprias, isto é, é “relativa” em contraposição às outras. Esquece-se que toda diferença é socialmente construída, perpassada por relações de forças e, sobretudo, situada em contextos bem determinados: imperialismo, capitalismo, globalismo, etc. O relativismo é na verdade uma ilusão de ótica, afirma de maneira abstrata a inteira independência das “diferenças” quando elas são na verdade denegadas pela história, as diferenças são hierarquizadas segundo as relações de força determinadas pelos interesses dos grupos sociais em presença uns dos outros.

Renato Ortiz é antropólogo e professor titular do Departamento de Sociologia Unicamp, São Paulo. Alguns de seus últimos livros são: *Mundialização e Cultura* (São Paulo, 1994; Buenos Aires, 1997), *Um Outro Território: ensaios sobre a mundialização* (São Paulo, 1996, 1999; Buenos Aires, 1996; Bogotá, 1998), *Los artífices de una cultura mundializada* (Bogotá, 1998), *O Próximo e o Distante: Japão e modernidade-mundo* (São Paulo, 2000; Buenos Aires, 2003), *Ciências Sociais e Trabalho Intelectual* (São Paulo, 2002).

UMA DIMENSÃO POLÍTICA DA RELIGIÃO

MUNIZ SODRÉ

1. A POLÍTICA MODERNA E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Pretendemos aqui acentuar a dimensão política de uma prática religiosa, dentro do quadro das práticas ditas “minoritárias” ou socialmente conflitantes. Em princípio, isto poderá parecer contraditório, uma vez que política e religião relacionam-se tradicionalmente apenas por aspectos externos, isto é, pelo jogo de influências entre dois campos que se pretendem distintos. É uma situação decorrente do fato de que o Estado moderno se afirma como decididamente laico, portanto como dissociado com relação à religião. O Estado é fenômeno consentâneo à emergência histórica do sujeito da consciência autônoma, portanto a um nível de realização humana diverso do implicado na experiência religiosa.

Na História do homem ocidental, a experiência que se diz “religiosa” é basicamente romana, já que os gregos não detinham nem uma experiência particular dessa ordem, nem mesmo uma palavra que correspondesse a “religião”. *Religio* provém, assim, seja de *religare* (o homem ao divino), seja de *relegere*, no sentido de reunir ou redispôr, no interior de um conjunto axiomático, ordenações diferentes de poder.

A experiência de que trata a religião diz respeito ao que no homem é transcendente, em outras palavras, a uma interpelação que, vindo de um Grande Outro, ultra-humano, sobrenatural, sagrado, perpassa todo o ser de suas identificações. Na religião, os valores se absolutizam e tendem a se uni-