

Estudos sobre cultura: uma alternativa latino-americana aos *cultural studies*

RESUMO

Nesta entrevista, destacando o que se vem fazendo na América Latina, Canclini aponta a inclusão dos processos socioeconômicos no campo que prefere chamar de “estudos sobre cultura”, como necessária remodelação aos *cultural studies*, mantendo seu protocolo básico mas evitando uma “hiper-textualização com pouca análise de contexto” que ele reconhece sobretudo na vertente norte-americana dos estudos culturais.

ABSTRACT

In this interview, Canclini points out the inclusion of the socioeconomic processes in the field that he prefers to call “studies on culture”, as a necessary alternative to the cultural studies, avoiding a “hyper-textualization with little context” analysis which he recognizes in line with the North American field of the cultural studies.

PALAVRAS-CHAVE (KEY WORDS)

- Estudos sobre cultura (*studies on culture*)
- Globalização (*globalization*)
- Interculturalidade (*interculturality*)

NASCIDO NA ARGENTINA em 1939 mas radicado no México desde 1976, onde dirige o programa de Estudos sobre Cultura Urbana do Departamento de Antropologia da Universidade Autónoma Metropolitana (Iztapalapa), o filósofo e antropólogo Néstor García-Canclini é doutor pela Universidade de Paris X e já foi professor-pesquisador nas Universidades de Stanford, Austin, Barcelona, Buenos Aires e São Paulo. Ao longo dos anos, festas populares, artesanato, arte, globalização, consumo e políticas culturais despontam como algumas das linhas de pesquisa recorrentes na obra de Canclini, dentre as quais destacam-se: *Las culturas populares en el capitalismo* (prêmio Casa das Américas de 1981, Havana/Cuba, publicado em 1982); *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (prêmio ibero-americano Book Award da Latin American Studies Association, publicado em 1990); *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización* (1995); *Cultura y comunicación: entre lo global y lo local* (1997); *La globalización imaginada* (1999); *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo* (2002) e *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas da interculturalidad* (2004). García-Canclini foi um dos expoentes do VIII Seminário Internacional da Comunicação: *Medições tecnológicas e a reinvenção do sujeito*, realizado na PUC-RS, de 3 a 4 de novembro de 2005, quando também ministrou o seminário *Interculturalidade e Globalização*.

RF - Desde *As culturas populares no capitalismo* o senhor vem desenvolvendo uma idéia de discurso científico no sentido da impossibilidade de construir ou alcançar uma verdade generalizada e definitiva. Isto, de alguma

Entrevista com
Néstor García-Canclini¹

forma, vai se associar a uma postura em torno do relativismo que, sabemos, atrai muitas críticas. Como o senhor se coloca hoje em relação a esse posicionamento epistemológico?

C - Eu concordo com a primeira parte da tua afirmação: não creio que haja verdades definitivas. Parece-me que - para estabelecer uma data, a partir de 1934, quando Karl Popper publica *Lógica da pesquisa científica* - não se pode falar que a ciência (nem sequer a ciência física de que ele trata também) pretenda estabelecer verdades definitivas, mas que desenvolve construções conceituais que se aproximam ao máximo do que supõe ser o real. Nunca se pode afirmar que essas construções conceituais sejam verdadeiras, disse Popper. Pode-se dizer que não foram refutadas em seu tempo ou que são as aproximações mais consistentes, mais persuasivas, mais plausíveis... até que venha outra teoria ou outro paradigma. Parece-me que esta questão é reforçada por quase toda a epistemologia contemporânea. A problematização feita por Thomas Kuhn - acerca da fragilidade dos paradigmas e a inexistência de paradigmas definitivos, através do histórico da sucessão de paradigmas que alguns acreditam verdadeiros e são refutados por outros - segue na mesma direção. Em posições mais contemporâneas, temos deixado de falar de paradigmas, porque a noção de paradigma implica que haja um só modelo de conhecimento, de natureza universal. Falamos de narrativas. Não compactuo plenamente com a interpretação pós-moderna de narrativa. Parece-me importante reconhecer que quase todos os conhecimentos, inclusive os das ciências físicas, astronômicas ou econômicas, são relatos sobre o real, sobre o mundo. Isto permite conviver com o fato de que coexistem muitas narrativas que pretendem ser científicas. Mas não creio que a conclusão necessária desta pluralidade de narrativas seja o relativismo, porque o relativismo - sobretudo no sentido da antropologia, a disciplina que mais o tem elaborado - é uma concepção que não toma

partido a respeito da pluralidade de narrativas ou da pluralidade de culturas. O relativismo antropológico se desenvolveu ao longo do século XX, especialmente depois da II Guerra Mundial e como consequência do descobrimento das muitas formas de organizar a cultura, de pensar e perguntar-se sobre o social. E se pensava naquele momento que era possível resolver a questão da diversidade cultural e da heterogeneidade de modelos de conhecimento com a simples aceitação de que "cada uma teria razão em si mesma". Isto nunca foi muito correto, mas é menos consistente ainda em época de transnacionalização de culturas, quando as sociedades interatuam intensamente e necessitamos arbitrar entre as incompatibilidades ou incomensurabilidades dos paradigmas críticos e a aspiração a algum tipo de governabilidade mundial. Não digo de governo, mas de organização que faça possível em escala global a convivência de muitas culturas, o que implica tomar partido, não para estabelecer uma hierarquia de verdades ou de aproximações mais ou menos legítimas, mas sim para controlar os processos de conhecimento e as formas de vida que vão ser destrutivas ou autodestrutivas.

RF - O senhor sempre disse que o hibridismo era um posicionamento metodológico nas intersecções, e seu último livro problematiza como colocar em relação três visões: da diferença, da antropologia; da desigualdade, que vem da sociologia; e a conexão-desconexão, da comunicação. Em princípio, parece que persiste o posicionamento do pesquisador num espaço de intersecções. É isso?

C - Sim, intersecções em vários sentidos. Por um lado, a noção de hibridação implica considerar as intersecções entre culturas e estabelecer como propósito do trabalho das ciências sociais situar-se entre as culturas, nos lugares de cruzamentos, fusões, conflitos e contradições. Neste último livro refiro-me, sobretudo, à intersecção de disciplinas, como colocar em relação os enfoques

antropológicos, que tendem a destacar a defesa de cada cultura, a capacidade de autogestão, o direito à existência autônoma de cada cultura, ou seja, a antropologia como a teoria da diferença; às teorias macro-sociológicas - penso especialmente em Pierre Bourdieu mas podemos falar de muitos outros, do marxismo, de todas as outras concepções macro-sociológicas que têm se organizado como explicações e interpretações para a desigualdade social - e, em terceiro lugar, às teorias da conexão comunicacional ou sistêmicas que acentuam a organização social que se realiza através do acesso ou da exclusão, a desconexão. São três modos de ver a organização social, a interação entre classes, países, culturas ou grupos sociais. Não creio que sejam excludentes. Nesse sentido, a minha percepção é entre disciplinas. Tratar de reconhecer, desde as fortalezas disciplinares, que nos processos sociais a diferença se confunde com a desigualdade (a desigualdade implica diferenças que às vezes não se resolvem corrigindo a desigualdade) e que finalmente, sobretudo na segunda metade do século XX, a possibilidade de conectar-se ou de estar desconectado gera também novas diferenças e desigualdades. Tudo isto está articulado em processos sociais, todavia sem que tenhamos instrumentos suficientemente elaborados para pensá-los efetivamente.

RF - Mas, de alguma forma, este pensar “entre as disciplinas” é algo que persiste em seu trabalho metodológico, porque isto já estava em *Culturas híbridas*. A noção de hibridismo ainda tem validade conceitual hoje ou a interculturalidade seria a concepção adotada atualmente para entender as relações entre as culturas?

C - Eu preferiria falar não de hibridismo, mas de hibridação. Parece-me que hibridismo, como todos os “ismos”, alude a uma certa absolutização daquilo que se nomeia e pode implicar um certo dogmatismo ou uma intenção de impor esta concepção a

outros processos que não sejam implicáveis. Na introdução que escrevi no ano de 2001, para a última edição de *Culturas híbridas*², assumindo o debate dos anos 90, em espanhol e inglês e um pouco em português, sobre hibridação, tratei de precisar epistemologicamente algumas noções que não haviam sido assinaladas na primeira edição do livro. Uma delas é que a noção de hibridação, para mim, é uma noção descritiva, caracteriza processos sociais em que se dão cruzamentos, intersecções, sem nos permitir estabelecer o caráter dessas intersecções ou dessas hibridações. Parece-me que os que temos trabalhado sobre hibridação, tanto em inglês como em espanhol, usamos o termo como uma noção descritiva. E quando alguém lhe quer imprimir uma maior especificidade, como no caso de Homi Bhaba, precisa agregar-lhe um suplemento e falar de *hibridação dominação* ou *hibridação de resistência* nos processos de colonização no oeste da Índia e os modos como as culturas locais, nacionais ou populares resistiram a esta hibridação imposta pela colonização. A noção de hibridação me parece útil para reunir vários processos que foram estudados separados, porque o termo sincretismo quase sempre se aplica a processos religiosos ou a mestiçagem, a processos interétnicos, quando se fala também de “crioulização”. Essa diversidade de processos de fusão ou de cruzamentos, alguns de nós apostamos em reunir sob uma noção mais abarcadora, de hibridação, que não só reúne essas formas históricas de organização heterogêneas, como outras, modernas, como podem ser as articulações ou mesclas do culto com o popular e o massivo ou do moderno com o tradicional. O desenvolvimento que têm elaborado muitos autores nesta linha de criação parece-me que mostra a utilidade e a fecundidade dessa noção. Mas, contrariamente aos que às vezes têm me criticado, que falar de hibridação implique uma conciliação entre contrários, não creio que a noção de hibridação implique afirmações rotundas acerca do caráter e conteúdo da hibridação. Teria-

mos que analisar em que medida há fusões, há tradições que permanecem, antagonismos que coexistem com a atração do pré-estabelecido. Então a noção de hibridação necessita associar-se a outras noções das ciências sociais como as de negociações, contradições, etc.

RF – Em alguns textos, o senhor observa que sob o manto do consumo cultural existem muitos trabalhos de recepção, de uso e até mesmo de opinião pública, que não são exatamente estudos de consumo cultural. O que o senhor consideraria, hoje, o consumo cultural e no que ele se diferenciaria, por exemplo, da questão do uso ou recepção dos meios? Existe um diferencial do consumo cultural que o coloca de uma maneira diferente em relação a estes outros estudos sobre os meios de comunicação?

C - Tenho a impressão que esse tema foi analisado já há muitos anos e eu não estou inteiramente a par dos estudos de consumo e recepção, hoje. Mas o que me parece é que eles têm avançado, sobretudo nos procedimentos empíricos dos processos e não tanto na teorização e na reconceitualização. Se for assim, eu diria que o consumo continua sendo um conceito duro das ciências sociais, que por sua vez vem da economia, da análise do ciclo de produção, reprodução e circulação e consumo. E que, portanto, é o momento terminal do ciclo sócio-econômico. Eu não diria só econômico, mas basicamente é uma noção da economia e da sociologia. De certa maneira, desenvolveram-se de maneira separada e independente dos estudos de recepção: de um lado a teoria literária; de outro os estudos comunicacionais. E alguns poucos autores os articulam, por exemplo, Eliseo Veron há 30 anos dizia ser mais pertinente aplicar a noção de recepção aos processos comunicacionais, para captar a complexidade e a diversidade na etapa final do modo como os consumidores se relacionam com os bens culturais e comunicacionais. E estudar a recepção revelou-se algo que abarca uma sé-

rie de processos específicos que requerem outras noções, como a de apropriação e elaboração simbólica, para dar conta das atividades dos consumidores. Nunca o consumo é um fenômeno passivo, mas a noção de consumo está carregada de um certo condicionamento e, às vezes, até determinismo, que vem da produção e da circulação. Então os trabalhos de recepção e de apropriação têm tratado de criar noções para caracterizar as atividades dos destinatários, portanto, dos receptores, apropriadores e transformadores daquilo que recebem.

RF – No seu artigo “El consumo cultural: una propuesta teórica”³, o senhor apresenta seis modelos para se analisar o consumo e propõe uma espécie de desafio de como conectar essas seis noções. O senhor tem avançado nestas questões teóricas e metodológicas para fazer essa conexão entre as abordagens que vem tanto da psicologia quanto da antropologia, da economia e da sociologia? Qual seria a situação hoje desta abordagem sociocultural do consumo?

C - Não tenho trabalhado muito além do que já foi publicado, e o que está publicado já tem muitos anos. Tenho trabalhado sobre outras noções ou outros processos culturais, não avancei muito neste campo, tenho pequenos estudos, como por exemplo, a recepção da arte no México e os públicos que se relacionam com o patrimônio histórico manifestado nos murais. (...) No geral há uma grande dificuldade para captar os discursos pós-revolucionários do muralismo e os receptores, principalmente os mexicanos, vêm os murais a partir de duas formações: uma é a da escola e a outra a dos meios de comunicação. A escola dá informações sobre os períodos históricos e às vezes sobre as próprias obras dos muralistas. Isto permite a alguns reconhecer figuras, porém muito poucas. E por outro lado, aparece o acesso através dos meios. Um exemplo é peculiar: uma guia de museu perguntava para um grupo de adolescentes se sabiam quem era Diego Rivera

e a resposta do estudante foi que Diego era noivo de Frida Khalo. Ele havia visto o filme “Frida”, onde a personagem mais importante era Frida. Na história da arte mexicana (...) a obra de Diego tem maior importância do que a de Frida. Mas, invertendo-se, o personagem histórico de Frida foi se construindo por uma operação mediática e é a partir desta cultura mediática que agora são lidos os murais. Então, encontrar estes desacordos me parece mais interessante do que pensar o modelo. Não quero dizer que o modelo não seja pertinente para se pensar teoricamente a questão, porém o que tem me preocupado mais é perseguir estes processos interculturais, estes desencontros e desencaixes entre a oferta cultural que oferecem um tipo de leitura sobre a história da sociedade e os lugares dos quais os mexicanos ou estrangeiros se relacionam com esses bens.

RF - Em *Consumidores e cidadãos*, o senhor falava de uma “norte-americanização do planeta”, que mais do que a hegemonia dos capitais e das corporações norte-americanas poderia ser associada a certos traços estéticos, dentre eles o predomínio da ação espetacular sobre formas mais reflexivas e íntimas de narração. O que dizer, então, sobre os programas chamados de *reality shows*, onde a intimidade de algumas pessoas oriundas do segmento da recepção dos mídia se oferece à produção do espetáculo?

C - Há efetivamente uma reorganização dos gêneros e estilos televisivos e mediáticos em geral, desde aquela época. Alguns destes novos programas televisivos fazem emergir uma subjetividade e uma certa intimidade familiar ou pessoal, mas sob o registro de espetáculo, não como instância reflexiva, como oportunidade para elaboração, como fazem outros programas televisivos, por exemplo, os consultores sentimentais ou outras formas, como os consultores sexuais das televisões de muitos países. Mas os programas que tem mais êxito, como os *reality shows*, são os que espetacularizam os dramas subjetivos e intersubjeti-

vos. Um *reality show* que não culmine sequer numa confissão simples ou num escândalo na família que se apresenta na televisão é um fracasso. O que se busca em cena é a ação. Creio que se está sofisticando muito mais a oferta televisiva do que a cinematográfica dos EUA. Existem muito poucos filmes estadunidenses que trabalham sobre a subjetividade, existem mais nos cinemas europeu, asiático ou latino-americano. Mas na televisão, sim. E se pode suspeitar que isto tenha a ver com a relação da televisão com o lar, com a família, com a casa, com as rotinas domésticas. RF - Na sua palestra no VIII Seminário Internacional da Comunicação, o senhor citou Bourdieu sobre o longo tempo despendido na formação do *habitus*. E falou que se as interpelações são feitas para os grupos, as respostas são sempre individuais. Então, com essas ressalvas, o que o senhor classificaria como contribuição da televisão na construção dos processos de mudança desta época já chamada (por Gilles Lipovetsky) de hipermoderna?

C - Não sei se sou suficientemente conhecedor do que está acontecendo na televisão internacional e seu modo de afetar distintos públicos. A minha impressão é que o impacto da televisão, que descobrimos com os estudos comunicacionais desde os anos 60 e 70 e que se elaborou com um pouco mais de sofisticação nas últimas décadas do século XX, está se modificando por um caráter “intermedial”, isto é, entre os muitos meios da comunicação atual. Isto se nota tanto na estrutura da indústria como nos modos de apropriação e recepção dos usuários. Na estrutura das indústrias, sabemos que há crescentes processos de fusão entre os proprietários de emissoras, entre produtoras de cinema e televisão, que produzem para os dois meios simultaneamente e, nos últimos anos, também a American On Line e todas as produtoras de comunicação eletrônica da Internet. Cada vez, as instituições criam relações mais complexas, mais articuladas e poderosas. E

do lado dos receptores, percebe-se que sobretudo as gerações jovens se relacionam com produtos complementares, que chegam por diversos meios. Eles vêem telenovelas para jovens, buscam informações sobre os atores na Internet (sobre sua vida extratelevisiva) e compram produtos que são oferecidos na televisão mas que adquirem via Internet. Tudo está internamente inter-relacionado e supõe um nível de consumo médio e alto, ter televisão e computador em casa e poder comprar esses produtos. Todavia, na América Latina nem a metade da população tem ou acessa computador (ainda que em um lugar público), e não passa de 20% o acesso à Internet. Embora para os mais jovens o índice seja maior, para a maioria da população a televisão segue sendo o recurso mais predominante e se combina pouco com outros lugares de acesso a oferta cultural. Mas me parece que vamos numa crescente combinação dos meios. Cada vez menos, podemos ler o que oferece a televisão como um produto isolado, precisamos vê-la como um processo comercial, mediático e de recepção que articula várias possibilidades, vários cenários. Embora eu não conheça estudos sobre isto, por observação de meus filhos e de seus amigos percebo que há uma mudança geracional muito grande. Minha filha mais velha (29 anos), quando tinha 15 anos ia para o seu quarto assistir à televisão, meu filho de 15 anos vai para o quarto ocupar-se com o computador. Em parte, a televisão tem um papel ambíguo, ora se apresenta como complementar aos outros meios, ora como um concorrente. Também é o caso da Internet, onde é possível baixar músicas.

RF - As questões que levantamos até aqui remetem a leituras de García-Canclini dos anos 80 e 90, talvez deixando de lado o que começa aparecer em *Consumidores e cidadãos*, continua em *A globalização imaginada*, e que também teve ênfase no Seminário, em relação à utilização dos dados duros e sobretudo, dessa preocupação bastante atual na sua reflexão, da integração dos estudos da

cultura e da economia da cultura. Como pensar isto hoje? Qual o seu percurso nesta questão que de alguma maneira também remete àquela discussão bastante antiga do contexto anglo-americano, dos estudos culturais versus a economia política?

C - Há várias vias por que cheguei, mas não quero colocar a resposta em termos pessoais. Parece-me um processo que eu compartilho. E parece-me que esta remodelação dos estudos culturais ou comunicacionais tem a ver com mudanças que já existiam há 20 anos, mas que agora são muito mais visíveis. Por um lado, eu assinalaria a “rua sem saída” a que chegamos nos estudos culturais, sobretudo na sua versão norte-americana. Em parte, pelo fato de que a maioria dos autores dos *cultural studies* norte-americanos provinha da literatura e das humanidades e tenderam a construir concepções críticas humanistas (no sentido das humanidades) sobre os processos culturais. Eles fizeram críticas muito valiosas, elegendo os processos culturais através de gênero, etnia, ou propondo, os mais radicais, uma crítica ao capitalismo. Então, o que muitos de nós percebemos é que chegamos a uma hiper-textualização com pouca ênfase na análise de contexto, dos processos socioeconômicos que assinalavam de um modo ou de outro a indústria da cultura. Parece-me que isto ocorreu menos na América Latina, porque tratamos de incluir os processos socioeconômicos. Nem sempre da melhor maneira, porque não tínhamos quase nenhum economista da cultura e nos faltavam os instrumentos técnicos apropriados para fazer uma análise rigorosa das bases socioeconômica da cultura, mas me parece que nos dávamos conta disso. Na atualidade, nos Estados Unidos e na Inglaterra e também em outros países há um conhecimento muito mais cuidadoso destes processos básicos e estruturais na produção da cultura. Por exemplo, obras como a de George Yúdice e Toby Miller me parecem exemplares sobre o conhecimento, não somente do papel socioeconômico da cul-

tura, senão de como a explicação de questões de estilo, de recepção, de eleição de gêneros estão articuladas, mas precisam ser entendidas como parte dos processos socioeconômicos. Outra via para explicar esta remodelação dos estudos culturais comunicacionais é o fato de que já contamos com uma certa quantidade de estudos de economia da cultura, que têm sofisticado muito a informação. Estou pensando nos trabalhos de Luiz Monet, na Espanha, ou de Ernesto Piedras, no México, que são economistas com boa formação em sua disciplina e às vezes se dedicam a fazer investigação nos campos culturais e comunicacionais. Há uma terceira linha, que me parece menos desenvolvida enquanto economia da cultura, mas igualmente importante e que oferece elaborações complexas de aspectos mais estéticos, por exemplo, a análise da indústria editorial. Tem sido evidente, nos últimos 10 a 15 anos, a passagem das indústrias editoriais encabeçadas por especialistas que liam os livros antes de publicá-los, para essa espécie de corporações transnacionais que produzem livros com a exigência de rendimentos, que reelaboram catálogos, decidem o que vão publicar ou não, deixam de publicar livros que têm certo êxito, porque não têm um público massivo. Produzem livros de ficção, romances, como se estivessem produzindo carros ou produtos derivados do petróleo. Inclusive nos Estados Unidos muitos dos donos das editoras provêm da produção petroleira e da Disneylândia, a grande corporação de espetáculos.

RF - Já que entramos na pauta dos estudos culturais, há um texto seu sobre “O mal-estar nos estudos culturais”⁴, que faz menção ao seu entendimento acerca do desenvolvimento dos estudos culturais, sobretudo nos Estados Unidos. É possível falar de estudos culturais na América Latina? Sabe-se que Daniel Matto, da Venezuela, embora participe de uma maneira bastante intensa na Associação Internacional dos Estudos Culturais, fala que na América Latina o importante seria demarcar uma área estudos

em cultura e poder. Nesse sentido, foi surpreendente uma entrevista que o senhor deu para a revista *Cultural Studies*, no finalzinho dos anos 90, quando pela primeira vez um latino-americano dizia ser possível pensar em estudos culturais na América Latina.

C - Tudo depende como definimos estudos culturais. Eu prefiro falar de estudos sobre cultura, principalmente para nos distinguirmos dos *cultural studies*, que tampouco são os mesmos em todas as áreas anglo-saxônicas. Na Grã Bretanha têm um certo desenvolvimento, nos Estados Unidos, outro, e no mundo asiático é diferente. Mas, em parte eu compartilho, na América Latina, com preocupações e estilos básicos dos *cultural studies*. A vocação transdisciplinária, a reflexão e investigação sobre cultura em relação a estrutura e poder, a divisão de classes e grupos de consumo na sociedade e o interesse de estudar sociológica ou socioantropologicamente os produtos culturais, não analisar isoladamente as obras de arte ou as obras literárias, mas vê-las na trama complexa de relações de produção cultural. Tudo isto tem sido característico dos *cultural studies* e também dos estudos culturais ou estudos de cultura na América Latina. Se bem aí existem uns 10 a 15, 20 autores que eu poderia identificar na América Latina com uma produção vinculável aos estudos culturais, eu não encontro nenhum dos mais importantes ou que tenham obras e trabalhos mais consistentes que sejam simplesmente afiliáveis aos estudos culturais, que cumpram com um requisito de um paradigma internacional, o que por outro lado não existe, é uma convenção. Uns interpretam de uma maneira e outros de outra. Assim, é possível encontrar autores como Beatriz Sarlo, que cita muito Raymond Williams e outros autores dos estudos culturais, sobretudo os britânicos, através dos quais aprendeu a analisar os textos ou a relação texto e contexto social. Porém, Beatriz Sarlo também reivindica, no mesmo nível que Raymond Williams, um Roland Barthes, por exemplo. E outros,

como Jesus Martín-Barbero, que também usam recursos dos estudos culturais britânicos e norte-americanos, mas de forma mais diversificada, combinando-os com análises empíricas e com outras metodologias e estratégias de investigação na América Latina. Nesse sentido, eu me sinto muito próximo de um autor como Martín Barbero. Outra característica que parece nos diferenciar de outros (que podemos citar como parte de um grupo) é o fato de mantermos uma forte preocupação teórica, problematizando os modos como articulamos os recursos de diferentes disciplinas. E há autores que se negam a serem incluídos nos estudos culturais, como Renato Ortiz, ainda que não me pareça arbitrário que sua obra tenha sido arrolada dentro dos estudos culturais nesse sentido amplo.

RF - Na introdução do livro *Sociologia e cultura*, de Pierre Bourdieu, o senhor faz uma crítica a ele, por não pensar na transformação, porque o trabalho dele não incluiria a utopia para se pensar uma outra sociedade. A sua obra, ao contrário, sempre apresenta possibilidades políticas e culturais, estratégias para escapar dos movimentos de dominação. Qual é a utopia desta nova sociedade e quais são os elementos pelos quais o senhor a constrói?

C - Há duas questões aí. Uma é a crítica a Bourdieu que desenvolvi no meu último livro, *Diferentes, desiguales y desconectados*, onde retomei algumas partes daquela que fizera 20 anos atrás para *Sociologia e cultura*. Retomei-a, referindo-me também ao livro sobre a televisão de Bourdieu e ao modo como ele se comportou publicamente ao dar as conferências na televisão, negando-se a usar os recursos lingüísticos comunicacionais da televisão, proibindo movimentos de câmera, usos de estatísticas e ilustrações que interrompessem sua discursividade acadêmica. Parece-me que esta sintomatologia anti-mediática é expressiva e em parte explicativa do fracasso da obra tardia e final sobre a televisão. Parece-me que em

relação à questão da utopia é que podemos dizer um pouco paradoxalmente que Bourdieu sim teria uma utopia, como um subtexto de suas investigações e reflexões, que era uma sociedade moderna pré-mediática. Mesmo tendo um projeto cultural muito ambicioso e exaustivo sobre a sociedade francesa, se negou a falar destes protagonistas-chave que são as indústrias culturais e a televisão; incluiu-os muito tardiamente e mal, com críticas ao papel da televisão na sociedade contemporânea, que se dirigiam sobretudo à incapacidade de a televisão desenvolver receptores pensantes. O corpo desta segunda crítica é válido, mas não se pode fazer tal crítica sem abarcar tudo o que a televisão e outros meios audiovisuais têm de espetáculo, de comunicação efetiva, de compromisso, de envolvimento do receptor numa experiência que não é predominantemente reflexiva. Não negamos que a televisão tenha valor para desenvolver uma cidadania crítica e pensamento reflexivo, mas isto pode ser alcançado também incluindo os recursos audiovisuais de sedução, de compromisso afetivo. Então é nesse sentido que se poderia ler como uma utopia subjacente na obra de Bourdieu. Nos últimos anos se voltou a falar um pouco de utopia, em distintas vertentes. Uma é a pós-moderna, que em geral encontra poucas evidências empíricas que fundamentem estas propostas utópicas. Em boa medida, refiro-me ao pensamento francês que tem feito (com outros pensamentos pós-modernos de outras nacionalidades) uma exaltação ao individualismo, à sedução do consumo ou ao simulacro nas sociedades contemporâneas. Neste sentido, parece uma reflexão pouco consistente e que não ajuda muito a recolocar o drama das utopias. A outra vertente, a de um certo pensamento político na América Latina. São dois fenômenos distintos. O movimento de globalização é muito heterogêneo e parecia dominar até agora posições reativas que entendem pouco a lógica estabelecida pela globalização, buscam afirmações no local, no regional e no alternativo e têm poucas propos-

tas culturais e comunicacionais. (...) O neoliberalismo está exibindo o seu fracasso em todo o mundo mas não há um modelo elaborado que lhe faça oposição. Por outro lado, na América Latina tem aparecido movimentos de protestos muito fortes e triunfos eleitorais de partidos ou caudilhos que têm uma trajetória de esquerda ou crítica diante do neoliberalismo. Inclusive se falava em 2001, 2002, de um eixo de esquerda na América Latina: Chaves, Lula, Kichnner e também o governo cubano. Apesar disto, são muitos distintos em si e não são comparáveis nem constroem um modelo alternativo em relação ao neoliberalismo. O que se encontra são alianças táticas entre alguns países para resolver alguns problemas estruturais. Não vejo um pensamento utópico elaborado e pensado com os requisitos que deveriam ter. Formular uma alternativa ao neoliberalismo deveria ser o primeiro objetivo praticável e em segundo lugar reformular o modo como o pensamento de esquerda deveria administrar as contradições sociais e a inserção competitiva da economia numa economia globalizada.

RF - O senhor coloca que não há uma proposta consistente que se oponha ao neoliberalismo. Isto não produz um novo desencantamento do mundo? Isto, aliado ao fracasso de alguns governos de esquerda ou a repetição de erros de governos neoliberais em governos de esquerda?

C - Está produzindo, mas não do mesmo modo em todos os países. Houve um momento demasiadamente utópico na saída das ditaduras nos anos 80, quando se entendia que a redemocratização no continente traria um bem estar socioeconômico. Isto não ocorreu. Em certa medida, poderia ser lógico imaginar uma relação de causa efeito, onde o bem estar socioeconômico seria a resultante. Nesse sentido, há um desencanto compartilhado, mas com dinâmicas diferentes em vários países. A minha avaliação agora é que há outras expectativas sociais que a esquerda tem subvalorizado e

que aparecem como importantes para o desenvolvimento da sociedade. Uma é a estabilidade macroeconômica e microeconômica, com indicadores duráveis a respeito do que se pode esperar, onde eu posso investir, o que eu posso esperar para meus filhos. Outra expectativa é a segurança na vida urbana. Corrupção, narcotráfico, violência urbana. E este último processo ocorre tanto em países que não tiveram ditaduras, quanto naqueles que as tiveram. Esses são processos de decomposição social que têm sido agravados nas sociedades. Nas sociedades que passaram por ditaduras esse processo de insegurança teve um respaldo; na medida em que as ditaduras contribuíram para a insegurança, inclusive possibilitando privatizações e a passagem a informalidade de mais de 50% de trabalhadores: a desconstrução de um estado de bem estar. Assim, esses processos de insegurança devem ser vistos conectados a muitos fenômenos mais amplos. E não há sinal de mudança, justamente por isto a segurança aparece em primeiro lugar nas pesquisas a respeito das preocupações públicas, enquanto deveria ser a estabilidade socioeconômica, durabilidade dos comportamentos, segurança urbana. Não há muito lugar para as utopias. Entretanto, é com estas condições que deveremos construir as utopias •

Notas

- 1 Entrevista concedida a Ana Carolina Escosteguy (professora do PPGCOM/PUCRS), Ana Luiza Coiro (doutoranda do PPGCOM/PUCRS) e René Goellner (doutorando do PPGCOM/UFRGS), na cidade de Porto Alegre, em 02/11/2005.
- 2 A tradução para o português foi publicada pela EDUSP, em 2003.
- 3 In Sunkel, Guillermo (comp.) *Consumo cultural en América Latina*. Santa Fé de Bogotá: Convênio Andrés Bello, 1999. pp. 26-49.
- 4 "El malestar en los estudios culturales". México, 1997, Revista *Fractal* ano 2, v. 2, nº 6, p. 45, jul/set. Disponível em: <http://www.fractal.com.mx/F6cancli.html>. Acesso em: 15 de maio de 2006.