

# Ruptura como destino

## O itinerário intelectual de Renato Ortiz

Por Caio César Pedron\*

<https://orcid.org/0000-0002-0774-0138>

Por Luccas Eduardo Castilho Maldonado\*

<https://orcid.org/0000-0003-0476-1600>

*O senhor apresenta um incômodo autorreflexivo para com sua própria trajetória nas primeiras páginas de Trajetos e memórias. A afirmação “a formação do meu habitus se orientava para tudo que não fui” sintetiza a posição em certa medida (Ortiz, 2010, p. 14). Tendo em vista sua origem, espaço de circulação e primeiras influências, quais fatores parecem mais adequados para explicar a direção que o destino social impingiu a sua trajetória profissional? Seria o caso de aceitar, ainda que com relutância vigilante, a categoria weberiana de Berufsmenschen como possibilidade objetiva de interpretação do curso da sua vida?*

Começo pela ideia de vocação. Weber a encontra na leitura que Lutero faz da Bíblia, claro, procurando associá-la à noção de trabalho. Porém, ao dizer que a vocação encerra uma dimensão religiosa (*calling* em inglês, ele sublinha), tem-se um problema: ela antecede e orienta a ação. Essa é a virtude de toda ética, ela modela aquilo que fazemos (para Weber orienta a ação para um determinado fim: o espírito do capitalismo). Dificilmente isso se aplicaria à minha trajetória. Prefiro dizer com Sartre que “a existência precede a essência”, ela é tornar-se algo que ainda inexistente, ou seja, um movimento. A vida intelectual não era uma escolha plausível no horizonte de minha formação pessoal, eu não era um herdeiro, no sentido em que Bourdieu utiliza o termo. Fica assim a pergunta: como foi possível driblar o destino? Essa é

\* Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, São Paulo, Brasil.

uma indagação que qualquer pessoa pode se colocar, como escapar àquilo que o espera. Eu diria que de acordo com as circunstâncias, e seria preciso determinar essas circunstâncias, as escolhas individuais (não são plenamente conscientes) podem ou não se concretizar. No meu caso, creio que a trajetória percorrida implicou uma ruptura com o meio no qual fui criado: a família, a vida no interior, o catolicismo de minha infância, as escolas que frequentei. Evidentemente não tinha consciência disso, vivia um certo “incômodo”, como vocês disseram; na verdade, uma insatisfação permanente. Talvez dois motivos, pelo menos parcialmente, tenham contribuído para isso. A morte prematura de meus pais (meu pai quando eu era ainda menino, minha mãe quando entrei no primeiro ano da faculdade) de alguma maneira significou uma fragilização dos laços familiares. Depois, o desenraizamento em relação às coisas que me eram próximas. Aos treze anos de idade (em plena adolescência), mudei-me de Taubaté para Ribeirão Preto, deixando o mundo seguro e ordenado que conhecia (amizades, esportes no Taubaté Country Club, bailinhos etc.). Permaneci apenas um ano em Ribeirão e fui internado em um curso técnico de indústrias pecuárias em Pirassununga; daí segui para São Paulo para cursar engenharia. Vista sob esse prisma, talvez a viagem a Paris seja uma espécie de prolongamento de um desenraizamento anterior. Não sei, é uma divagação pessoal.

*Há uma interessante relação de ambiguidade entre o senhor e a cidade de São Paulo. A primeira passagem pela metrópole contribuiu nitidamente para sua formação. Foi neste contexto de efervescência cultural e política que fez a opção preferencial pela ciência social, em detrimento de um caminho econômico e profissionalmente mais seguro na engenharia. Identificamos concomitantemente em alguns momentos de Trajetos e memórias uma tensão para com as instituições, as ordens e as direções da Pauliceia. Neste sentido, onde residiria a sua inquietação para com a cidade de São Paulo?*

Em *Trajetos e memórias* digo que o Espírito Absoluto de Hegel se encarna sempre na história, ele necessita da matéria para existir. Nos anos 1960 ele se encarnou nas universidades, impossível contornar sua existência. Neste sentido, São Paulo foi para mim o lugar de encontro das contradições “hegelianas” e as minhas, isto é, momento de alienação em relação a meu passado. Creio que todo jovem que vem do interior para a capital resente um pouco isso, a distância que o separa da vida anterior. Mas o ambiente político exacerbava essa dimensão. Havia uma efervescência (passeatas, assembleias, teatro, festivais de música, literatura, repressão policial, Marx, Marcuse, Sartre) que me contagiou. Talvez por isso a cidade se tornou para mim uma espécie de referência imaginária. Na verdade, aí tinha vivido apenas cinco anos, depois parti para a França, morei em João Pessoa e Belo Horizonte. Retornei quinze anos

mais tarde. Entretanto, a dimensão imaginária permaneceu (até mesmo em minhas músicas, como em “Poluiceia desvairada”). Mas há um hiato entre o imaginário e o real, em São Paulo as instituições universitárias tinham as portas cerradas para mim. Daí o elemento de incongruência que vocês sublinharam.

*Por que a escolha pelo exílio parecia a “única decisão plausível” de ser tomada diante do recrudescimento da ditadura militar no Brasil? Vários intelectuais contemporâneos ao senhor permaneceram durante os anos de autoritarismo, constituindo carreiras universitárias. Quanto esta decisão estava permeada por seus valores? Por outro lado, haveria algum tipo de cálculo estratégico por detrás deste ato de decisão plenamente voluntária?*

Não utilizaria o termo *exílio*. Foi uma decisão pessoal e não uma imposição do regime militar. O mundo do exílio se faz através de uma interdição, a impossibilidade da volta. Eu poderia voltar quando quisesse. De fato, vários colegas tomaram a decisão de ficar no país. Na Escola Politécnica muitos abandonaram os estudos, ou a profissão depois de formados, para se dedicarem a outras coisas: cinema, física, matemática, filosofia. Essas escolhas estavam no horizonte, dito em termos sociológicos, eram objetivamente plausíveis. Mas talvez a crise individual que vivenciei, aliada a uma vontade difusa e insinuante de “conhecer o mundo”, tenha se imposto. Era uma época na qual a ruptura individual não era mera escolha subjetiva, ela se amparava em diversos elementos que perpassavam o Brasil e o mundo: movimento estudantil, maio de 1968, guerra do Vietnã, hippies, revolução socialista etc. Mas não havia nisso nada de estratégico, eu não tinha ideia do que poderia realmente acontecer, foi de fato um mergulho no imponderável, embora eu tivesse um rumo traçado, uma direção, queria ser, ou melhor, tentar ser, alguém voltado para o mundo do pensamento. As coisas poderiam ter dado errado, e durante um bom tempo não deram lá muito certo.

*Uma figura aparece como portadora de grande relevância no curso irregular e um tanto quanto excepcional de sua trajetória acadêmica. Se pensarmos que toda narrativa biográfica carrega alguns traços arquetípicos da mitologia, seria possível conceber a figura do velho Roger Bastide como uma espécie de mentor diante das desventuras acadêmicas de sua trajetória vocacional? O senhor acompanhou a última visita de Bastide aos terreiros brasileiros. Aquele momento de alguma forma pode ser entendido como uma travessia ou rito de passagem inaugurador da carreira do jovem pesquisador, ao mesmo tempo que selava definitivamente os últimos passos do nome mais importante do departamento de ultramar? Como o senhor concebe esta sua filiação tardia para com este grande patriarca da sociologia uspiana?*

Nunca pensei desta forma, mas a sugestão é interessante: o candomblé e o rito de passagem. Talvez seja possível dizer que a travessia se iniciou em outro momento, ao subir no navio em Santos e atravessar o Atlântico. Foi esse o passo original, aí se instaurou um corte, como nos rituais de passagens, entre dois mundos. Mas voltemos a Bastide. De fato, há uma mudança em minha trajetória quando passei de Vincennes e do Centre de Culture de Masse (École Pratique des Hautes Études) para a tese de doutorado. Completava um ciclo de minha formação e iniciava a elaboração de uma pesquisa com outro tipo de exigência. A sorte foi ter encontrado alguém como ele, que me projetava na tradição do pensamento francês e brasileiro. Ele era uma espécie de, utilizando uma metáfora atual, “reserva ecológica” à minha disposição. Existe ainda um aspecto que hesito em mencionar. Eu tinha tido bons professores em Vincennes e na École, procurava absorver, através das leituras, das aulas e das conferências, todo tipo de conhecimento. Mas não tinha tido até então a experiência de me aproximar de alguém que havia escrito toda uma obra intelectual. Fiquei realmente fascinado com os livros de Bastide, lia com atenção as notas de pé de página e me perguntava como aquilo era possível. Pode ser, e não tenho certeza disto, que tenha sido a primeira vez que tomei consciência (seria mais correto dizer semiconsciência) de que o pensamento se realiza através da construção de um objeto. A proximidade com Bastide, sua inteligência e sabedoria, me abria as portas de um mundo que eu tangenciava.

*Aproveitando o tema, gostaríamos de perguntar sobre a sua tese de doutoramento. O senhor apresenta em A morte branca do feiticeiro negro (Ortiz, 1978) uma interessante leitura de que a Umbanda seria a primeira religião brasileira de nascimento. A memória coletiva do candomblé perderia força diante da nova realidade experimentada pelos negros, que viviam sua integração forçada em uma sociedade de classes em fervilhante transformação. O conceito de sincretismo ganha conotação fundamental no argumento, servindo como principal ferramenta interpretativa do processo de resignificação e síntese simbólica pela qual as religiões de matriz afro passaram durante o século XX. Gostaríamos de saber um pouco mais sobre este trabalho e também como o senhor conceberia o sincretismo neopentecostal e a sua vitória no mercado de “bens de salvação” na atualidade.*

O tema do sincretismo me interessou por seu aspecto lógico (e talvez minha passagem pela Escola Politécnica tenha contribuído para isso). Tratava-se de entender um tipo particular de classificação. O sincretismo ocorre quando duas tradições são colocadas em contato, e uma delas, a partir de sua memória coletiva, retira da outra tradição alguns elementos que são reinterpretados por seu código de origem. Essa era

a artimanha dos cultos afros. Eles conseguiam, a partir de uma memória (um conjunto inteligível), escolher e reinterpretar traços que lhes eram exteriores: o espírito de caboclos na tradição indígena, o nome dos santos e santas no catolicismo. Ogum podia desta forma ser sincretizado com São Jorge, sem perder suas qualidades anteriores; ele não é São Jorge, assim como São Jorge não é Ogum, mas eles se encontram através de um traço: o personagem guerreiro. Esse é o elemento retido pela memória coletiva, e não o destino do santo consagrado pela hagiografia católica. Neste sentido, o sincretismo é distinto de mescla ou mistura, ele denota uma operação lógica na qual se inserem os elementos escolhidos por uma tradição específica. Não há confusão em se aproximar Exu de São Pedro ou do demônio. Cada uma dessas escolhas, que podem parecer esdrúxulas, é racionalmente pertinente. Meu argumento na tese era o seguinte: à medida que há uma fragilização da memória coletiva dos cultos afro, o sincretismo passa a incorporar um conjunto de ruídos (contradições) difíceis de serem absorvidos pela memória-partida. A Umbanda é um momento de síntese, isto é, quando se dá uma ruptura da memória tradicional e torna-se necessário construir uma outra memória (outra explicação e interpretação do mundo).

Creio que o conceito de sincretismo, visto sob esse prisma, se aplica aos cultos neopentecostais. Há uma memória, e os traços que lhes são exteriores, inclusive de origem afro-brasileira, podem ser reinterpretados dentro de sua lógica. Entretanto, não é fácil determinar as causas do êxito do neopentecostalismo no mercado de bens religiosos. Os motivos são vários. Mas é possível dizer que ele é uma religião de salvação, visa o indivíduo e lhe promete um futuro melhor. Os cultos afro-brasileiros não são uma religião de salvação, não têm como fulcro o indivíduo, mas os problemas que nos cercam (doenças etc.).

*O senhor trabalha em A consciência fragmentada (Ortiz, 1980) com a noção de ambiguidade da cultura popular, destacando a relação entre ordem e desordem, entre estrutura e comunitas, criticando a separação dessas duas dimensões do fato social total. Gostaríamos de saber como foi sua experiência de alteridade enquanto folião no carnaval baiano; e, particularmente, como sua leitura antropológica – seu “olhar treinado” – permitiu compreender a dimensão da ordem no caos efervescente de beijos, abadás e trios elétricos?*

Os antropólogos que trabalham com os cultos religiosos sabem que o contraponto entre ordem e desordem é importante para entender determinados fatos, particularmente a existência de domínios sociais diferenciados uns dos outros, como o sagrado e o profano. Em minha incursão pelos cultos afro-brasileiros, em diversos momentos encontrei esse contraponto, por exemplo, na oposição que se faz entre

Umbanda e Quimbanda. O culto dos exus na religião umbandista vem fortemente marcado por essa dicotomia não excludente, pois a “desordem” inseria-se sempre em um universo da “ordem”. Dito de outra maneira, as manifestações de contrastes eram parte constitutiva de um ambiente bem ordenado. Havia sempre, é claro, uma tensão, o que a oposição entre exu-pagão e exu-batizado exprimia; mas o intuito do ritual era controlar a tensão dentro das normas aceitas pela religião. Na verdade, essa é uma dimensão genérica de todo ritual, ele é um esforço para ordenar as coisas. As análises sobre o carnaval privilegiavam um dos polos da relação entre “estrutura” e “comunitas”, ordinário e extraordinário, realçando sobretudo o que era “fora do comum”: a desordem (interrupção do tempo do trabalho, fechamento do comércio, liberação de práticas sexuais reprimidas). A experiência de folião revelou-me outra coisa: como a “ordem” se insere no interior da “desordem”. Neste sentido o carnaval não seria definido apenas enquanto “comunitas”, mas como a alternância entre o ordenamento e a folia, um tempo “frio” e outro “quente”. Essa alternância podia ser percebida na passagem ou na ausência do trio elétrico, ou no contraste entre zonas “mais quentes” de efervescência carnavalesca, quando os foliões dançavam, e zonas “mais frias”, momento em que as pessoas comiam ou descansavam. A totalidade carnavalesca podia desta forma ser apreendida em suas pulsações distintas, e não apenas em contraposição àquilo que lhe era externo. Interessante: os textos que escrevi sobre o carnaval partiram de um conhecimento prévio em Antropologia e de uma experiência pessoal enquanto folião. Não é fácil equacionar esses dois níveis, o objetivo e o subjetivo. A experiência não é o fundamento da reflexividade sociológica (como acreditam os movimentos identitários), porém, algumas vezes, quando se consegue traduzir o olhar pessoal em questões mais gerais, a coisa pode, eventualmente, dar certo.

*Quando o professor retornou definitivamente ao Brasil, ficou por pouco tempo em João Pessoa e depois assumiria uma cadeira em Belo Horizonte. O senhor procurou contactar algumas figuras eminentes, como por exemplo Florestan Fernandes, naquele momento. Tentou ao mesmo tempo, como afirma na sua livre-docência, conectar-se ao círculo de sociabilidade acadêmica paulista. Quais barreiras institucionais, sociais e comunitárias erigiram-se a sua integração neste universo? Por que alguns espaços que estudavam religiosidade brasileira e cultura popular, por exemplo o Cebrap, não abriram as portas? Quais figuras além de Fernandes foram mediadoras de sua inserção nas ciências sociais brasileiras?*

A resposta é simples: eu era um ilustre desconhecido. O fato de ter me formado no exterior (graduação, mestrado e doutorado) significava que não possuía nenhum

vínculo maior com a academia brasileira. Tampouco tinha laços reais com a cidade de São Paulo, eu a tinha habitado durante um curto período de tempo e como aluno da Escola Politécnica, curso que abandonei praticamente no último ano. Os lugares que encontrei estavam disponíveis na “periferia”, João Pessoa ou Belo Horizonte (embora a UFMG fosse uma boa universidade). Deve-se lembrar ainda que a entrada na universidade não se fazia através de concursos, mas de convites para participar de um exame de seleção. Os convites eram sempre pessoais, o que complicava as coisas. De fato, eu me aproximei da velha geração, particularmente de Florestan Fernandes e Maria Isaura Pereira de Queiroz, mas essa geração estava sendo deslocada por outra, cujo interesse estava na consolidação dos cursos de pós-graduação e das entidades acadêmicas (por exemplo, a Anpocs e não mais a SBPC, vista como “excessivamente” política). Florestan estava fora da USP, tinha sido cassado e não retornou; Maria Isaura era uma grande senhora marginalizada pelos novos docentes. Cândido Procópio de Camargo tinha uma inserção marginal na Sociologia paulista, tinha passado pela Escola de Sociologia Política, depois PUC, e, como diretor do Cebrap, dirigia uma instituição de pesquisa. De qualquer maneira foi através dele que retornei a São Paulo. Na volta dos Estados Unidos (1985), decidi deixar a UFMG, ele encontrou um lugar para mim no programa de Ciências Sociais da PUC-SP. Foi somente quando entrei na Unicamp em 1988, alguns anos depois, que recebi um convite para ingressar no departamento de Sociologia da USP, mas então, como dizem os *croupiers*, os dados tinham sido lançados. A Unicamp tornou-se minha casa.

*Mantendo um eixo editorial, foi neste contexto histórico que o senhor se aproximou da Brasiliense, casa de publicação paulista fundada por Caio Prado Júnior. A empresa era coordenada por Caio Graco Prado naquele momento, tendo uma importância cultural significativa. Alguns dos seus livros mais conhecidos saíram por este selo. Poderia falar um pouco da sua relação com a editora e o editor?*

Sempre tive, claro, a partir de certo momento, uma relação de proximidade e cordialidade com a editora Brasiliense. Caio Graco era um homem inteligente e atento à vida pública e cultural; cada vez que nos encontrávamos, conversávamos a perder de vista. Ele tinha planos mirabolantes que alimentavam a imaginação. Depois de sua morte, um acidente com motocicleta, sua irmã Danda Prado passou a dirigir a empresa. Uma mulher dinâmica, decidida, lia com grande interesse meus textos, dizia que eles eram pouco usuais, diferentes em relação à experiência que tinha com outras publicações. Creio que se referia às ideias e à escrita, particularmente quando publicou *Trajeto e memórias*. Danda convidou-me inclusive para ser um dos oradores na celebração de sessenta anos da casa, uma mesa composta por pessoas

ilustres, Fernando Henrique Cardoso e Dalmio Dallari. Mas minha chegada à editora foi obra do acaso, se é que podemos falar desta forma. *Cultura brasileira* tinha sido escrito quando eu era ainda professor na UFMG. Mas foi difícil encontrar uma editora que se interessasse pelo tema. Recebi várias recusas, creio que umas cinco, inclusive uma carta de Caio Graco, que até então não conhecia, dizendo que o livro era interessante, mas em época de crise não fazia muito sentido publicar algo sobre cultura (tenho a carta guardada em alguma pasta em casa). Isso foi em 1981-82. Eu tinha decidido viajar para os Estados Unidos e em meados de 1983 recebi um bolsa da Fulbright para permanecer um tempo em Nova York na Columbia University. Levei a cópia do livro comigo, nesta época escrevia ainda à máquina de escrever, comecei a utilizar o computador após minha estadia norte-americana. No Latin American Institute conheci Heloísa Buarque de Holanda; como eu, ela acabava de chegar do Brasil, ficamos próximos; ela leu o original, gostou e disse que a *Brasiliense* “tinha de publicá-lo”. Expliquei que a tentativa anterior havia fracassado, ela insistiu, conhecia atalhos que poderiam me ajudar. Deu certo.

*O professor trabalha, em Cultura brasileira e identidade nacional (Ortiz, 1985), com uma interessante problematização da relação entre o popular e o nacional, priorizando o resgate do debate intelectual desde a origem da temática ao tempo presente. Por que a memória e a identidade nacional são construções simbólicas de segunda ordem, e qual o papel do intelectual enquanto artífice da síntese de elementos díspares que conformam as ideias, valores e princípios de uma visão de mundo nacional? O senhor comenta nas últimas páginas a relação entre a mediação simbólica dos intelectuais do movimento negro e a memória coletiva deste grupo étnico. É possível estabelecer uma ponte entre o debate público atual sobre o retorno às origens africanas?*

Quando fazia doutorado, fui aluno de um importante professor de sociologia da religião, ele se chamava Henri Desroches e era editor da revista *Archives des Sciences Sociales des Religions*. Durante o curso, um dia, ele trouxe Bastide para falar para os estudantes. Ele o apresentou a nós como “*l’homme de mémoire*”. Eu herdei o tema da memória de Bastide. Diga-se de passagem, um objeto antes secundário na tradição sociológica, que no mundo contemporâneo se tornou incontornável. A problemática da memória coletiva me encantou desde minha leitura de *As religiões africanas no Brasil* (Bastide, [1960] 1971), e de fato em minha tese procurei desenvolver o tema associando-o à reinterpretação dada pelos umbandistas. Entretanto, ao trabalhar a questão nacional, desloquei o debate para outro plano. Não me parecia convincente aproximar a memória coletiva de alguns grupos (no caso os descendentes de africanos) à ideia de memória coletiva nacional. Havia um hiato entre elas. Como entendê-lo?

Creio que resolvi esse impasse através da definição que cunhei de *identidade*: uma construção simbólica que se faz em relação a um referente. E o que me interessava era o referente “nação”. A distinção que estabeleci entre a memória coletiva dos cultos afros e a memória coletiva nacional procurava resolver (como dizem os arquitetos) um problema teórico. Por isso considerei a memória dos cultos como uma “construção de primeira ordem” vinculada à vivência do grupo, e a memória nacional como uma “construção de segunda ordem” que exigia um tipo de mediação específica: os intelectuais. O diagnóstico sobre a identidade nacional implicava a formulação de um discurso capaz de dar conta da totalidade do nacional. Os intelectuais, o que hoje denominamos de tradição do pensamento brasileiro, eram os formuladores deste discurso. A passagem da primeira para a segunda ordem me introduzia assim no universo dos discursos, ou seja, os intelectuais atuavam como mediadores simbólicos entre a vivência e o todo (aquilo que escaparia a nossas experiências pessoais). O livro procura desta forma entender de maneira crítica os diferentes discursos elaborados sobre a identidade realizados em diferentes momentos da história brasileira. A afirmação que vocês sublinham de fato está no final do livro, mas ela não foi casual, foi intencional. Se a identidade implica a existência de um referente, isso significa que o processo lógico de construção é semelhante em casos distintos. Poderíamos pensar a nação, os grupos negros, a questão feminina, dentro desta perspectiva. Atualmente os intelectuais negros e as intelectuais feministas constroem uma memória de segunda ordem referente a grupos específicos da sociedade. Em relação à nação, o todo é mais restrito; porém, pressupõem-se mesmo assim uma “totalidade” específica, os negros, as mulheres. Na verdade, o que interessa é a construção de novas memórias. Daí surgem os conflitos.

*O professor identificou, em A moderna tradição brasileira (Ortiz, 1988), a ausência de um debate sistemático sobre a constituição de uma noção de cultura popular distinta daquelas elaboradas por uma intelectualidade engajada ou por ensaístas do folclore nacional. Destacou em especial a emergência e a consolidação de uma indústria cultural no Brasil a partir dos anos 1960, que promovia certa concepção de identidade nacional e também de cultura popular. O senhor encontrou em que circunstâncias esta chave explicativa que “acertou os ponteiros” do debate teórico ao processo histórico vivenciado? A estadia na Europa auxiliou neste processo, a partir de uma experiência distinta nos dois lados do Atlântico? Para tal problemática, o senhor encontrou um campo de diálogo com os intelectuais do Partido Comunista Brasileiro (PCB), em especial com os que se encontravam interessados pelo eurocomunismo e lendo Antonio Gramsci, como Carlos Nelson Coutinho, Sérgio Henriques e Leandro Konder?*

Os estudos sobre os cultos afro-brasileiros me conduziram à temática da cultura popular. Interessei-me por diversas manifestações, do carnaval às festas folclóricas, e em minha estadia nos Estados Unidos procurei desenvolver melhor a emergência da noção de cultura popular no século XIX. Aproveitando o material das bibliotecas, fiz uma leitura atenta de uma literatura menor, a “ciência do povo” (*folk-lore*). Foi quando esbocei um primeiro texto, que se tornou posteriormente o livro *Românticos e folcloristas* (Ortiz, 1992), publicado como *working paper* pela Notre Dame University (1984), onde estive por um breve período de tempo no Kellogg’s Institute. Entretanto, desde que tinha retornado ao país, sentia uma insatisfação em relação ao debate sobre cultura brasileira. Ele girava entre dois eixos: a tradição, geralmente expressa pelas manifestações populares (do bumba meu boi ao carnaval); e a versão politizada dos anos 1960, o nacional-popular. Dentro deste quadro, a “cultura de massa”, ou melhor, as expressões culturais marcadas pela dimensão do mercado estavam ausentes. Justamente no contexto de um país que se modernizava a passos acelerados depois do golpe de 1964. Eu tinha uma boa formação sobre a problemática da cultura de massa, havia lido toda uma literatura francesa e norte-americana a respeito dos meios de comunicação quando frequentei o Centre de Culture de Masse em Paris durante a realização de meu mestrado. Ao chegar a Nova York, aproveitei a biblioteca da universidade para mergulhar nos textos da Escola de Frankfurt, pois Adorno tinha feito ali suas pesquisas sobre o rádio em conjunto com a equipe de Lazarsfeld. Ao retornar ao Brasil, quero dizer São Paulo, iniciei um novo projeto de pesquisa. Primeiro, com uma pesquisa empírica, a fabricação industrial da telenovela, segundo, com o livro *A moderna tradição brasileira*. A pesquisa foi fundamental para equacionar as questões que desenvolvi, envolvendo cultura brasileira, modernidade e identidade nacional.

Vocês têm razão em mencionar na pergunta os nomes de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. De fato, o livro teve uma boa recepção entre os comunistas e, eu diria, a esquerda em geral. Ele tematizava uma dimensão que se encontrava ausente no debate entre nós: as indústrias culturais. Recebi, é claro, algumas críticas, pois alguns leitores acreditavam que eu tinha decretado o fim do nacional-popular. Mas o eixo principal, a emergência de uma cultura popular de mercado, colocava em outros termos o debate cultural. Por outro lado, minha leitura dos frankfurtianos, que nada tinha de ortodoxa, estabelecia uma ponte entre minhas reflexões e o marxismo. Conheci Carlos Nelson e Leandro nesta época. Fui inclusive convidado a debater *A moderna tradição brasileira* em um evento organizado pelo curso de pós-graduação do Serviço Social da UFRJ, no qual Carlos Nelson era professor. Uma mesa-redonda acalorada, controversa, da qual ele participou ao lado de Octavio Ianni e Muniz Sodré. Curioso: na época Ianni e Sodré fizeram várias críticas à ideia de internacional-popular, Carlos Nelson ficou do meu lado.

*O professor arriscou nas últimas páginas de A moderna tradição brasileira o que poderíamos chamar de um diagnóstico de época: “poderíamos, então, afirmar que a aproximação de um ‘capitalismo domesticado’ se institucionaliza, coloca limites às ilusões de um ‘passado selvagem’ que nele encerrava a efervescência de toda uma sociedade em busca do seu destino. A questão é saber se chegamos a um ponto final da história, ou se é somente agora que se abre para nós a possibilidade de escolha entre civilização e barbárie; isto é, claro, se outros projetos surgirem, agora críticos e contrapostos à tradição ‘nova’ em que vivemos” (1988, p. 212). O professor acredita que se constituiu um projeto utópico e crítico à moderna tradição brasileira nestes últimos trinta anos? Superamos a selvageria capitalista para decidir entre civilização e barbárie, ou ainda estamos reféns da efervescência explosiva que a experiência do poder emana?*

Civilização, barbárie, modernidade. Os termos são distintos, mas na tradição do pensamento brasileiro e latino-americano eles eram vistos como complementares: com a modernidade, a civilização se imporia sobre a barbárie. Neste sentido, o “capitalismo selvagem” seria o predomínio das forças irracionais, civilização e modernidade sendo percebidas como atributos exclusivos do mundo ocidental. Visão predominante entre nós e implicitamente eurocêntrica. A crítica à modernidade implicava, portanto, uma crítica à ideia de civilização. A “moderna tradição brasileira” não seria, portanto, um ponto de chegada da evolução humana, pois no seio do moderno se aninhava também a “barbárie”. Essa era a ideia. A ilusão anterior era que a modernidade encerraria em si os valores de nossa realização nacional. O que mudou? Primeiro, a consciência, cada vez maior, creio eu, de que a modernidade encerra contradições as mais diversas, inclusive em termos políticos. O fascismo é moderno, e no Brasil contemporâneo, com a extrema-direita boçalnarista, não mais estamos falando de algo potencial, ele é real. Segundo, a importância da preservação do meio ambiente. Ela coloca um freio na noção de desenvolvimento, antes intimamente associada à questão da modernidade (os mais otimistas falam em desenvolvimento sustentável; os pessimistas são críticos do consumo insensato de energia e de produtos industriais). Terceiro, a crítica ao eurocentrismo e as transformações na ordem internacional. As referências mundiais não mais se resumem à Europa ocidental ou aos Estados Unidos; a ordem multipolar tem implicações no destino de cada país. Quarto, a consolidação de um mundo globalizado, o que desloca a questão da modernidade do Estado-nação (é possível sermos modernos sem sermos nacionais). Quinto, o ceticismo, cada vez maior, em relação à noção de progresso. Esse é o solo no qual se enraízam os projetos de futuro, sejam eles utópicos ou apenas realistas.

*Telenovela: História e produção é um livro em coautoria com Silvia Helena Simões Borelli e José Mário Ortiz Ramos (1989), resultado de uma pesquisa desenvolvida na Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo no ano de 1986. O senhor poderia falar mais sobre a origem desta investigação, da organização do projeto e de sua coordenação. Gostaríamos de destacar uma reflexão da obra. Trata-se do processo de edição, corte e seleção dos trechos para a composição das novelas vendidas no circuito internacional. Quais critérios presidiram a escolha desses “recortes” e como sua percepção da teledramaturgia internacional-popular impactou seus estudos posteriores sobre o fenômeno da mundialização da cultura?*

Quando retornei dos Estados Unidos, estava convencido da importância de fazer algum tipo de pesquisa envolvendo as indústrias culturais. Conhecia Madalena Diegues (irmã do cineasta) do grupo de cultura da Anpocs, ela trabalhava na Finep e me disse que havia uma linha de financiamento de pesquisa acadêmica. Resolvi tentar a sorte. Escolhi a telenovela como objeto de estudo, ela possuía duas dimensões relevantes: era uma manifestação popular e de mercado. Trabalhava na pós-graduação da PUC-SP e montei um grupo de pesquisadores em torno do tema. Meu interesse era avançar no debate e não ficar apenas nas questões conceituais levantadas pelos críticos. Queria considerar um objeto empírico e nele testar algumas ideias. Por exemplo, que tipo de trabalho faziam os dramaturgos desse tipo de narrativa; em que medida o termo “indústria” se aplicaria ou não à esfera cultural. A pesquisa tinha duas faces. A primeira de ordem histórica, e isso foi importante. Encontramos uma série de documentos relativos à época do rádio e eles foram fundamentais, não apenas para traçar a evolução das radionovelas e dos teleteatros, mas também para montar minha argumentação na *Moderna tradição brasileira*. Pude distinguir assim no Brasil duas etapas: um capitalismo incipiente dos anos 1940 e 50, no qual os meios de comunicação não constituíam ainda propriamente indústrias culturais; e, a partir de 1960, um capitalismo *tout court*, no qual as indústrias culturais cada vez mais ocupavam um espaço hegemônico na cultura brasileira. O segundo aspecto dizia respeito à fabricação da telenovela. Para isso fizemos uma pesquisa empírica na Globo e na Manchete (hoje extinta). Havia na época poucos trabalhos sobre a vida interior das indústrias culturais.

Eu me entusiasmei com a pesquisa, o que mostra que em Ciências Sociais não é aquilo de que se gosta que é relevante; eu não gosto de novela. O relevante é a problemática. Foi durante a pesquisa que tive a ideia de fazer outro livro, *A moderna tradição brasileira*. Estava encantado com o tema e o acabei escrevendo antes do final do trabalho empírico (foi publicado pela Brasiliense em 1988; o outro em 1989). O tema da indústria cultural permitia colocar a questão da modernidade no Brasil

em outras bases. Mas ele trazia ainda um aspecto inteiramente ausente de minhas preocupações anteriores. Foi através da relação entre cultura e mercado que me aproximei da temática da globalização. E neste caso, o conhecimento da fabricação industrial de um produto televisivo foi decisivo. Eu estava diante de um objeto que ao ser exportado passava por uma reconfiguração integral: capítulos eram cortados, outros enxugados, a música era substituída por uma trilha sonora internacional. A isso se chamava de compactação. Era esse o produto vendido na América Latina, na China, ou para o público hispânico nos Estados Unidos. A questão que se colocava era então: o que isso significava em termos sociológicos. Eu avancei a hipótese da existência de uma cultura “internacional-popular” que não mais podia ser compreendida exclusivamente no âmbito das fronteiras nacionais. Foi essa ideia, talvez intuição, que me lançou em um projeto intelectual que não suspeitava.

*O senhor elabora em Cultura e modernidade (Ortiz, 1991) uma “periodização” que cinde o século XIX em duas partes, elaborando uma noção de duas modernidades. A primeira parcela esteve imersa em um sistema técnico bastante limitado; configurou-se uma forma de organização industrial pautada no vapor, no metal e na produção dos teares sob a égide de um modelo ético de condução de vida alicerçada no trabalho ascético e no consumo frugal. A segunda parcela esteve relacionada à substituição de modais de transportes (bondes, extensão das ferrovias), à ascensão da luz elétrica, à revolução arquitetônica com a assunção do concreto armado e da captação de uma forma afeita à boa iluminação e à circulação de ar. Gostaríamos de perguntar sobre esta leitura histórica do século XIX que o senhor modulou sob outro recorte temporal: quais as vantagens de se pensar nesta lógica processual que reduz a importância dos eventos isolados – “a tal fâsca revolucionária” – e como o senhor relaciona ou contrapõe esta concepção àquela de interregno gramsciano? Poderia apontar se a historiografia dos Annales, digo mais precisamente Fernand Braudel, perpassou a construção deste argumento?*

A ideia de “duas” modernidades surgiu da leitura dos historiadores franceses. Eles mostram que existem ritmos diferentes entre a passagem do século XVIII para o XIX e do final do XIX para o XX. Dito de outra maneira, utilizando uma expressão de Hobsbawm, o “longo século XIX” conhece momentos distintos. Isso é válido para diferentes domínios da vida social: transportes públicos, reforma urbana, surgimento de uma arquitetura em ferro (torre Eiffel), circulação de jornais, publicidade, invenção do automóvel e do cinema etc. Digamos que os sociólogos têm tendência de embaralhar esses momentos ao conjugarem a modernidade no singular: ela surge com a revolução industrial. Em parte, isso é verdade, mas há um tempo de depuração dessa modernidade. Penso que Walter Benjamin ([1935, 1939] 2009) compreendeu isso

ao modificar o título de seu projeto de *Passagens para Paris, capital do século XIX*. As passagens eram estreitas, diferentes das lojas de departamento que o encantavam. Elas situavam os passantes em um ambiente urbano que possuía ainda muito do “Antigo Regime”, ou seja, da tradição (ruas estreitas que não eram calçadas com paralelepípedo). Ou, como Benjamin observa, nas passagens as pessoas passeavam, para se distinguirem socialmente, como tartarugas (o ritmo desta modernidade era lento). Os *grands magasins* (lojas de departamento) referem-se a outra configuração do capitalismo e do mundo industrial, são contemporâneos das exposições universais, das reformas do barão Haussmann, do trem a vapor (a velocidade é agora maior). Paris do início do XIX dificilmente poderia ser pensada como objeto heurístico para revelar a modernidade. Creio que a diferenciação entre momentos distintos enriquece o debate sociológico sobre a modernidade, ela deixa de ser uniforme e adquire uma dimensão contextual que lhe dá forma. Por outro lado, ao se cultivar tal perspectiva, abre-se o horizonte para uma interpretação mais diversificada do que denominamos de modernidade. Isto é, ela é moldada pelo contexto histórico. Consegue-se assim escapar do senso comum que ronda o debate na “periferia”; de certa forma, também os ingleses e os franceses tiveram de “aprender a ser modernos”.

*Na esteira da última pergunta, gostaríamos de perguntar sobre a sua conexão com a obra de Karl Marx. Sua construção parece marcada por uma série de preocupações que se colocavam ao autor alemão no sentido da historicização das formas sociais. É inegável que sua geração foi perpassada por toda uma gama de influência derivada do marxismo. O filme As invasões bárbaras, de Denys Arcand, tem uma cena que dialoga exatamente com isso: quando as personagens relatam que foram bolcheviques, maoístas, terceiro-mundistas etc. Os movimentos políticos, contudo, não encerram necessariamente essas preocupações de leitura. Por isso, poderia nos apontar como foi este processo de consulta a Marx e suas aproximações e distanciamentos?*

Meu interesse por Marx e o marxismo tinha sido despertado em São Paulo nos anos 1960. Impossível escapar ao encanto do marxismo nesta época: pelo menos no Brasil e na América Latina, ele era incontornável. Quando cheguei a Paris, procurei de toda maneira aprimorar meu conhecimento neste domínio (foi um esforço consciente e contínuo). Em Vincennes fiz cursos sobre *O capital*, e se escolhi as aulas de François Chatélet sobre Hegel, foi para entender melhor a filiação de Marx ao pensamento alemão. Nas matérias que fiz com Henri Desroches, aprofundi-me nos estudos sobre marxismo e religião, tema no qual ele era um especialista (fiz inclusive, a seu pedido, uma resenha do livro de Lunacarskij, *Religione e socialismo*, para *Archives de Sciences Sociales des Religions* – Ortiz, 1975). Esse interesse se manteve quando retornei ao

Brasil: li *Os cadernos do cárcere* de Gramsci ([1929-] 1999-) e voltei-me ainda para o estudo da relação entre marxismo e questão nacional. A referência à historicização das formas sociais é importante, e não tenho dúvida: Marx contribuiu para isso. Lembro que, ao ler com Chatêlet *A ideologia alemã* (Marx e Engels, [1845-1846] 2011), o decisivo na argumentação era a ideia de que não existia uma história da ideologia (ou seja, da Filosofia); era preciso, ao abandonar o idealismo alemão, voltar-se para as contradições materiais da sociedade. Foi um ensinamento que levei comigo para as Ciências Sociais, elas se fazem em contexto, e é necessário historicizar as categorias de pensamento. Entretanto, o marxismo, que nesta época já conhecia certo declínio, pelo menos na Europa ocidental, trazia com ele alguns problemas. Para mim o mais complicado dizia respeito à ideia de verdade, à convicção de que se tratava de uma teoria superior a todas as outras. Posso dar vários exemplos: o discurso de Engels diante do túmulo de Marx (no qual se sublinham suas descobertas científicas); as concepções de Lukács, Gramsci ou Althusser. Em todas essas versões, que eram distintas, o marxismo afirmava sua superioridade: a consciência universal de classe em Lukács, a historicidade da filosofia da práxis em Gramsci, o corte epistemológico em Althusser. Para os marxistas, a teoria era o terreno da verdade por excelência; e, quando alguém ponderava algo a respeito das contradições existentes, ouvia-se a frase: *C'est pas du vrai marxisme*.

*Professor, o seu livro Mundialização e cultura (Ortiz, 1994) aparenta ser um dobramento de suas obras anteriores, ao colocar no centro da reflexão transformações qualitativas do mundo cultural brasileiro. O chamado momento da mundialização seria uma reorganização mais ampla, a qual marcaria todo o globo. O senhor esboça que o seu trabalho estabelece uma espécie de historicização das relações culturais, tendo a sociedade brasileira como objeto privilegiado?*

Foi através da reflexão sobre a sociedade brasileira que cheguei à problemática da globalização. E como tinha dito antes, o estudo das indústrias culturais foi decisivo para isso. As indústrias culturais, como o cinema e o disco, sempre foram marcadas por uma dimensão internacional. Nos anos 1980, a exportação das novelas de alguma maneira seguia esses passos. Porém, ao considerar a temática da mundialização, o Brasil deixou de ser para mim um objeto privilegiado. Claro, pude retomar várias questões que havia desenvolvido anteriormente – mercado cultural, modernidade, nação, sem esquecer os dilemas da identidade. Mas dentro de outra perspectiva. Seria o processo de globalização um momento de reorganização mais amplo, como formula a pergunta? Creio que sim. Com isso quero dizer que há uma história da globalização e também um momento no qual ela se cristaliza. O que procurei

fazer em *Mundialização e cultura* foi sublinhar esse momento de cristalização. E aí a questão do Estado-nação torna-se crucial, pois ele deixa de ter o monopólio da construção de nossos destinos. Toda a controvérsia em relação ao debate se resume a isso, o reposicionamento das culturas locais e nacionais diante de um processo que as atravessa e as redefine.

*O senhor foi um dos autores brasileiros que colocaram o tema da mundialização no centro da sua reflexão nos anos 1990. Milton Santos e Octavio Ianni foram dois outros. Poderia caracterizar parte do contexto de debates sobre a mundialização no Brasil? As transformações na política econômica do governo José Sarney e especialmente Fernando Collor atravessaram seu pensamento na elaboração dos seus trabalhos?*

Octávio e Milton foram dois companheiros de viagem, participamos de várias atividades em conjunto em torno da temática da globalização. Os dois foram debatedores de *Mundialização e cultura*, lançado na Feira do Livro (1994), e também do texto sobre o Japão na livraria Cultura. Milton fez inclusive uma resenha do livro para jornal. Para mim era um prazer desfrutar de tal companhia, ela me trazia alento para desenvolver um tema inexistente e suspeito para a tradição intelectual brasileira. Porém, as questões políticas dos governos Sarney e Collor em nada contribuíram para o esclarecimento das coisas; pelo contrário, travavam a discussão. Tudo se resumia, naquele momento, à hipervalorização crítica do neoliberalismo. Confundia-se, inclusive, globalização com neoliberalismo. Essa não foi uma característica exclusiva de um país, no caso o Brasil, tampouco da América Latina (Menem na Argentina), mas também na Europa, particularmente na França, onde a problemática da globalização foi bastante subestimada em relação ao avanço do neoliberalismo (ver os equívocos de Pierre Bourdieu). O grande problema dessa discussão era a questão nacional, que entre nós tinha uma relação forte com o advento da modernidade. Quando seríamos modernos? Neste sentido, a ideia de globalização, ao deslocar o Estado-nação como categoria central de conhecimento, era vista com enorme desconfiança. O tema exigia um descentramento teórico e espacial para ser compreendido. Teórico, no sentido de novas categorias de apreensão do real; espacial, no sentido de distanciamento em relação às imposições do nacional. Muitos confundiam descentramento com o “fim da nação”, um falso problema, e a resistência às mudanças categoriais se enraizava nas certezas (um certo conformismo) do pensamento brasileiro. Pensar implicava um grau de ruptura em relação à tradição. Havia por isso uma forte resistência em relação às nossas propostas. Lembro que estivemos uma vez na Universidade de Quilmes (Argentina), e Octavio fez uma clara intervenção a favor da globalização (não do ponto de vista político, mas teórico). A discussão foi imensa, até mesmo os

economistas diziam que o mercado devia ser considerado em sua dimensão transnacional, mas nunca o social e o cultural. Um contrassenso. Os marxistas passaram décadas discutindo sobre a relação entre infraestrutura e superestrutura, de um dia para o outro a dimensão econômica existiria sem tensionar a vida social.

*Volviendo a Ianni, o senhor aparentemente teve uma relação muito próxima ao sociólogo uspiano, dedicando-lhe inclusive O próximo e o distante (Ortiz, 2000). Poderia apontar a profundidade da sua conexão intelectual com a personagem? A imagem construída no seu ensaio-homenagem a Octavio Ianni (2008, p. 324) parece-nos sugestiva: “A ironia me separa do mundo, a paixão me recoloca no seio de suas contradições, a ironia apaixonada é o alimento da tensão entre pensar e estar no mundo”; quer dizer, este tipo de atitude poderia ser compreendido como uma espécie de valor da esfera intelectual? Nestes termos, a arte do intelecto não seria tão distante da virtú política, pois o perfeito vocacionado para dominação seria resultado de uma síntese de paixão (por uma causa), senso de proporção e frieza, características que poderíamos inferir deste nosso espírito intelectualmente irônico. Consistiriam então em quê as diferenças de cada uma destas vocações?*

Começo com Octavio. Eu o conheci no programa de pós-graduação de Ciências Sociais da PUC-SP. Aí estavam também Florestan e Cândido Procópio. Apesar da diferença de idade, ficamos muito próximos, eu o visitava regularmente em sua casa, dividíamos o quarto de hotel quando estávamos na Unicamp, jantávamos juntos. Fui o responsável por sua vinda para o IFCH. Quando estava no exterior ele me telefonava, não tinha e-mail e nunca usou computador para escrever. Somente após seu falecimento me dei conta de sua presença cálida. O termo “atitude” eu recuperei de nossas conversas, ele gostava de utilizá-lo, e creio, serve como uma luva em relação ao trabalho intelectual. Com isso quero dizer: a vida intelectual depende de várias coisas, uma boa formação, a seriedade dos estudos, o esforço da pesquisa; entretanto, há algo que escapa a isso, a necessidade de falarmos de maneira inteligente do mundo. Para isso a atitude é fundamental. Octavio dizia que todos nós temos um demônio, algo que nos inquieta; eu retrucava: o difícil é alimentá-lo. Ao longo dos anos, existem diversos percalços que envolvem o trabalho intelectual, a política, os cargos institucionais, o mercado, o desencanto, a velhice. Tudo se resume assim a manter desperta tal atitude. Eu retomei o termo “ironia apaixonada” de Gramsci, uma passagem perdida nos *Cadernos do cárcere* (fui um bom leitor dos livros que compõem a obra) que me chamou a atenção. Neste sentido, a relação que vocês assinalam entre a passagem e a *virtú* é pertinente. De certa forma era o que Gramsci dizia ao se referir ao pessimismo da razão e o otimismo da vontade. Mas

eu desloquei o sentido da afirmação. Gramsci considerava a existência de dois tipos de intelectuais, tradicional e orgânico; apesar da diferença entre eles, ambos vinham marcados pela política. Não era isso que me interessava, eu queria sublinhar o hiato e a complementaridade entre a ironia e a paixão em relação ao pensamento. Ou seja, a capacidade de estar e sair do mundo.

*À primeira vista, O universo do luxo (Ortiz, 2019) trata do reverso temático dos seus estudos sobre religião e cultura popular. Um olhar mais detido, no entanto, captura vários pontos de contato: como o do cosmopolitismo localista dos muito ricos à percepção da dimensão sagrada que os objetos e classificações adquirem nesta esfera social. Conectam-se em que ponto seus interesses pelo luxo aos trabalhos desenvolvidos sobre cultura popular? Uma primeira vinculação aconteceu em Cultura e modernidade (1991), ou só ocorreria em anos mais recentes? Poderia comentar um pouco mais sobre a construção teórica/imagética de Universo, no seu “formato” de círculos concêntricos com um núcleo duro do qual emanaria certa aura luxuosa, e, em especial, sobre a potência “radioativa” do luxo que declinaria sua substância para outros objetos de menor suntuosidade? Haveria outras circunscrições sociais cujas características se assemelhariam ao modelo de Universo? Acha possível pensar aspectos da erudição a partir destes termos?*

De fato, o luxo é outro objeto, embora existam pontos de contato com outras reflexões minhas sobre a religião e a cultura popular. Não a temática em si, mas algumas categorias analíticas que utilizei, em particular o contraponto entre o sagrado e o profano e a ideia de classificação. São categorias que permitem desenhar um espaço específico, um domínio, e marcar a lógica de funcionamento desses domínios. Sejam eles religiosos ou não. O que me interessava era entender como o universo do luxo construía um território com regras e fronteiras bem definidas. Neste sentido, a questão das classificações (que os antropólogos conhecem bem) era importante. Como definir as qualidades do luxo? Porém, minha perspectiva era distinta do trabalho que realizei em *Cultura e modernidade*. Neste livro minha atenção estava focada na modernidade do século XIX. Selecionei alguns objetos heurísticos para desenvolver meu raciocínio: mercado, arte, espaço, tempo. A parte relativa ao luxo estava vinculada ao contraponto que eu fazia com a esfera do consumo. Ou seja, de que maneira o conceito de luxo cedia espaço, com o processo de industrialização, às exigências de um mundo do consumo ainda em formação. Em *O universo do luxo* a questão é outra, relaciona-se a um debate que enfrentei com a problemática da globalização: as mudanças na concepção do espaço no âmbito da modernidade-mundo. A hipótese central do trabalho é: o luxo é um universo simultaneamente transnacional e hiper-restrito. Daí as fronteiras, como elas se separam do mundo do

consumo que nos rodeia, e como são homólogas à construção das fronteiras que definem o mundo dos ricos. Se a discussão sobre a globalização privilegiava a dimensão da desterritorialização e mundialização dos objetos, o quadro se configurava agora de outra maneira: como se constroem as fronteiras na situação de globalização. O luxo encerrava para mim dois movimentos, geralmente percebidos como antagônicos: expansão e restrição, transnacionalidade e enraizamento.

A ideia de círculos concêntricos do luxo surgiu da leitura da literatura feita pelos atores do mundo do luxo, em particular da noção de “declinação”. Um objeto de luxo pode ser “declinado” em diferentes formas. Isso significa que existe uma espécie de núcleo duro do luxo (por exemplo, as sofisticadas do mundo da arte, a riqueza incrustada em poucos objetos) que propaga sua força (por isso a aproximei à ideia de *mana* de Mauss) para espaços mais distantes deste núcleo. Dito de outra maneira, a bolsa mais barata (confeccionada em vários exemplares), comprada nos *duty-free* dos aeroportos, encerraria algo de “transcendental” da bolsa “personalizada” vendida nas lojas na avenue Montaigne em Paris (objetos considerados únicos, fabricados com exclusividade). Haveria desta forma uma gradação da “virtude” de algo superior que se difundiria para espaços menos distintivos. Neste sentido, o universo do luxo seria composto de fronteiras que o separariam do mundo exterior, mas em seu interior seria também diversificado. Não sei se poderíamos utilizar esse modelo, se preferirem ideia, para analisar outras dimensões da vida social. Isso mereceria uma reflexão mais aprofundada. Mas não estou convencido de que ele se aplicaria à erudição. A erudição pressupõe um tipo de atividade específica que em si não constitui um universo. Os polímatas têm em comum a vasta erudição que professam; entretanto, a polimatia pode, eventualmente, ser pensada como algo idealizado (um valor), mas certamente não constituiria uma qualidade a ser difundida em escala ampliada. Há inclusive toda uma crítica em relação ao excesso de erudição (Schopenhauer dizia que os eruditos usavam peruca para se travestirem em sábios). Em outros termos, erudição e conhecimento seriam dimensões distintas e não necessariamente complementares.

*“Os critérios de avaliação fazem parte de uma dominação racional, sua credibilidade deriva da racionalidade do sistema. Trata-se de um movimento que se desenvolve em escala mundial, diante de sua objetividade transparente ele se expande e se solidifica, torna-se inquestionável. A proliferação dos rankings redefine a distribuição do trabalho intelectual, os dados estatísticos produzidos em cada país podem inclusive ser cruzados entre si. Assim, a performance de cada lugar, cada universidade, cada departamento, é hierarquizada em escala mundial” (Ortiz, 2021, p. 64).* A burocratização do pensamento acompanhada do imperialismo linguístico do inglês poderia cercar a diversidade

*de formas de expressão típica das ciências sociais, coagindo os diferentes dialetos científicos ao modelo das ciências físicas e naturais? Quais ferramentas precisamos agenciar para lutar contra a imposição de um senso comum (do fazer científico) planetário?*

O trabalho intelectual conhece vários percalços, desde a política às demandas de mercado. No fundo a pergunta que interessa é: em que medida é possível uma relativa liberdade de pensamento? O advento do inglês como idioma da modernidade-mundo traz para as Ciências Sociais vários desafios. Ele impõe uma hierarquia das línguas que se reflete nas publicações que circulam em escala internacional. Há, por um lado, uma aceleração das trocas científicas; por outro, a emergência de um padrão linguístico que cada vez mais se consolida. O problema é que as Ciências Sociais são distintas das ciências da natureza, a língua é parte da construção do objeto. Por isso, digo que as Ciências Sociais possuem sotaques, isto é, diferenças que se aninham nos idiomas e nas tradições históricas que cada uma delas encerra. A questão dos critérios de avaliação é de outra natureza. Trata-se da evolução de regras institucionais e burocráticas que passam a ter validade no interior do próprio campo intelectual. Entretanto, elas não existem apenas enquanto critérios, ditos objetivos, de avaliação, elas incidem no próprio trabalho que realizamos. Wright Mills dizia que a pior coisa que pode acontecer é escrevermos projetos de pesquisa somente quando pedimos recurso a uma agência financiadora. Pode-se parafraseá-lo e dizer: não é bom escrever textos somente no momento de conseguir recursos para participação em congressos ou seminários. Do ponto de vista da avaliação, isso conta pontos, mas é preciso saber se isso realmente contribui para o desenvolvimento do pensamento. Às vezes sim, eu diria, muitas vezes não, pois as ideias estão ainda pouco maduras. Há ainda, para se publicar em diferentes revistas acadêmicas, toda uma estratégia de repetição do mesmo (mudam-se o título de um artigo e algumas linhas) cujo único interesse é ajustar o “produto” às exigências burocráticas. Não vejo isso com bons olhos. Sei que a avaliação é necessária para a distribuição de recursos, mas não se deve confundi-la com excelência acadêmica. Posso participar de um programa de pós-graduação nota 6 da Capes, mas a nota nada diz sobre o que faço, ela é um número abstrato que serve para estabelecer proximidades e diferenças no interior de um sistema numérico de comparações. O trabalho intelectual propriamente dito escapa à sua mensuração.

O que fazer? Eu diria que é preciso tomar consciência daquilo que nos cerca, em particular o senso comum. Neste sentido, as imposições do inglês ou da avaliação, no fundo, quero dizer do ponto de vista do pensamento, são semelhantes a outras que conhecíamos: política, mercado, mídia. Todas elas fazem parte do senso comum. Explicitá-lo é um passo adiante. Talvez não para sua superação, mas, como diziam os fenomenólogos, podemos colocá-lo “entre parêntesis”. Isso nos permite traçar

algumas estratégias. Cito dois exemplos. Primeiro: não acreditar em demasia nos congressos nacionais ou internacionais; deve-se frequentá-los, mas “*cum grano salis*”; é bom estarmos atentos àquilo que apresentamos, muitas vezes ele cumpre a função institucional, mas é insuficiente e mereceria um refinamento maior. Segundo: ao usarmos as bases de dados, se conhecermos outros idiomas, não há por que limitar a pesquisa às fontes bibliográficas em inglês. Isso é um empobrecimento de nossas capacidades. Não se pode fugir àquilo que nos determina, essa é a regra número 1 da Sociologia; porém, sim, é possível estabelecer estratégias para contorná-lo de maneira inteligente e profícua.

*Professor, o senhor realizou em repetidas entrevistas, artigos e capítulos de livro uma comparação entre o trabalho artesanal e a escrita, argumentando na esteira de Wright Mills. O trabalho intelectual teria algo de corte e costura, pois seria feito de composições com texturas diversas, linhas argumentativas modelariam segundo suas cores e espessuras a finesse da indumentária textual. É nítida nos seus trabalhos uma preocupação de montagem, de combinação de aspectos formais com a construção conceitual, em melhores palavras: “o texto exige um cuidado que não se esgota na pesquisa realizada, ele é um artefato sui generis. A rigor pode pôr tudo a perder, comprometer o trabalho anterior; a arte da escrita é intrínseca à sua verdade, dela decorre o sentido da exposição. O texto modela o objeto” (Ortiz, 2021, p. 94). Poderia dizer-nos um pouco mais a respeito do seu processo de criação?*

As Ciências Sociais se fazem por etapas, elas são lentas. É preciso antes de mais nada ter boas ideias, isto é, uma problemática que determine o rumo do que deverá ser feito. O dilema é ter boas ideias, infelizmente não há regras do método sociológico para isso. Segue a etapa da pesquisa, seja ela bibliográfica ou empírica. Por fim, a construção do objeto, e neste momento a escrita é decisiva. Ela não é neutra, modela o que dizemos. Quanto mais controle se tem da linguagem, melhor o resultado. Escrevi vários livros, mas não creio que possam todos ser resumidos ao mesmo denominador comum. Um livro de ensaios tem outro tipo de motivação do que um livro “por inteiro”, o ponto de partida e o de chegada são distintos. De qualquer maneira, a ideia inicial é decisiva, ela nos conduz para a realização, boa ou má, daquilo que se almeja. Depois vem a pesquisa. Eu pessoalmente não gosto de reduzir em demasia o quadro a ser pesquisado, pelo menos em um primeiro momento; tenho tendência, antes de abordar diretamente o que me interessa, de ler e pensar sobre uma configuração ampla de sentido na qual o tema a ser tratado se insere. Um exemplo: *Cultura e modernidade*. Tinha necessidade de conhecer melhor o século XIX francês: li sobre história política, econômica, cultural e social, no sentido amplo

do termo. Era também importante conhecer em seus meandros a cidade de Paris, o que me levou aos cronistas da época (por exemplo, leitura da *Revue des Deux Mondes*, visita a museus de fotografia, de móveis). Em seguida escolhi os temas a serem tratados, por exemplo, em um dos capítulos: cultura e mercado. Dentro deste domínio privilegiei dois objetos: o folhetim e a fotografia. A problemática, a relação entre cultura e mercado, podia então ser tratada a partir de elementos concretos que me revelassem heurísticamente o objeto maior, a modernidade. Somente depois de ter adentrado todos esses níveis, comecei a trabalhar o capítulo. É um hábito que tenho. Antes de desenvolver o tema da modernidade-mundo no Japão, fiz toda uma leitura sobre confucionismo, a era Tokugawa, o domínio dos samurais, a evolução da escrita japonesa, o advento da religião nacional etc. Com isso creio que adquiri um quadro de referência mais amplo no qual, no momento da construção do objeto, poderia explorar as questões que me interessavam: o consumo, a desterritorialização, a contraposição entre Oriente e Ocidente. Acredito, e isso é uma suposição, que, ao iniciar a pesquisa por questões mais gerais, a maneira como percebemos, e depois construímos os objetos, é distinta do que resultaria se tivéssemos ido “diretamente ao assunto”. Não sei, não posso garantir nada, mas vejo as coisas desta maneira. Eu utilizo ainda cadernos, sejam físicos ou no computador. Os cadernos de pesquisa são diferentes das anotações de leitura. Nas anotações o que se quer é reproduzir, da melhor maneira possível, o pensamento de um autor. As anotações são boas para as aulas e para pavimentar o caminho. Porém, no caderno, o que procuro fazer é distinto, destaco algumas ideias no momento em que leio textos diversos, ou faço algum tipo de observação durante o trabalho empírico (por exemplo, no caso do luxo, uma visita a museus). Neste caso, são as ideias que surgem, muitas delas desinteressantes, que devem ser sublinhadas. No momento da escrita, consigo assim estabelecer relações entre passagens textuais diferentes, organizando-as segundo uma argumentação específica. Mas tenho ainda o costume de escrever cadernos pessoais. Eles nada têm a ver com algum tipo de pesquisa ou tema privilegiado. Anoto coisas diversas, minha impressão de um livro, de um filme, ou coisas pessoais. As notícias que li no jornal e me chamaram a atenção, algo que se passa na rua, uma conversa que presenciei. É uma espécie de “exercício de caligrafia” (escrevo com caneta tinteiro, depois passo para o computador, reescrevendo), e o intuito é cultivar o pensamento e as frases. A ilusão é que isso contribua para a escrita.

## Referências Bibliográficas

- BASTIDE, Roger. ([1960] 1971), *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora; Edusp.
- BENJAMIN, Walter. ([1935, 1939] 2009), *Passagens*. Organização de Willi Bolle. Belo Horizonte, Editora UFMG; São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- GRAMSCI, Antonio ([1929-] 1999-), *Cadernos do cárcere [Quaderni del carcere]*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. ([1845-1846] 1974, 2011). *L'Idéologie allemande*. Paris, Éditions Sociales. [Edição brasileira: (2011), *A ideologia alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer, Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo, Boitempo.]
- ORTIZ, Renato. (1980), *A consciência fragmentada*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- ORTIZ, Renato. (1988), *A moderna tradição brasileira*. São Paulo, Brasiliense.
- ORTIZ, Renato. (1978), *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis, Vozes.
- ORTIZ, Renato. (1985), *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo, Brasiliense.
- ORTIZ, Renato. (1991), *Cultura e modernidade: a França no século XIX*. São Paulo, Brasiliense.
- ORTIZ, Renato. (1994), *Mundialização e cultura*. São Paulo, Brasiliense.
- ORTIZ, Renato. (2000), *O próximo e o distante: Japão e modernidade-mundo*. São Paulo, Brasiliense.
- ORTIZ, Renato. (2019), *O universo do luxo*. São Paulo, Alameda.
- ORTIZ, R. (1975), Review of *Religione e socialismo*, by A. Lunacarskij. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 20 (40) : 247-248. <http://www.jstor.org/stable/30130410>.
- ORTIZ, Renato. ([1984] 1992), *Românticos e folcloristas: cultura popular*. São Paulo, Olho d'Água.
- ORTIZ, Renato. (2010), *Trajetos e memórias*. São Paulo, Brasiliense.
- ORTIZ, Renato; BORELLI, Silvia Helena Simões & RAMOS, José Mário Ortiz. (1989), *Telenovela: História e produção*. São Paulo, Brasiliense.
- ORTIZ, Renato. (2021), *Sobre o trabalho intelectual*. Porto Alegre, Zouk.

Texto recebido em 04/08/2024 e aprovado em 07/09/2024.

DOI: 10.11606/0103-2070.ts.2024.227693.

CAIO CÉSAR PEDRON é mestre em Sociologia pelo programa de pós-graduação em sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH/

Unicamp) e, atualmente, doutorando pela mesma instituição. Tem como principal foco de interesse cognitivo o estudo dos intelectuais, da teoria social clássica e contemporânea e do impacto das emoções como temática de estudo sociológico. E-mail: c192481@dac.unicamp.br.

LUCAS EDUARDO MALDONADO é graduado em História pela Universidade de São Paulo (USP) e mestre em História Social pela mesma instituição. Faz atualmente doutorado em História na Universidade de Campinas (Unicamp) com bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: luccas\_eduardo@hotmail.com.

