

Notas sobre uma trajetória e os Estudos Culturais

The path to Cultural Studies: notes on a trajectory

Renato Ortiz¹
rortiz@terra.com.br

Resumo

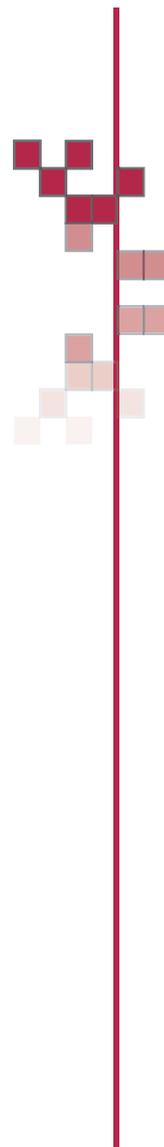
Neste artigo o autor faz uma reflexão em relação à sua própria obra, procurando entender como a problemática da cultura é tratada em seus escritos. A trajetória intelectual analisada parte da sua tese de doutoramento sobre os cultos afro-brasileiros e vai até os textos nos quais aborda a relação entre globalização e mundialização da cultura. O pano de fundo desta reflexão é o contraste e o diálogo entre a maneira como os estudos sobre a problemática da cultura são produzidos nas ciências sociais e em uma área específica, os Estudos Culturais.

Palavras Chaves: *Sociologia da Cultura, Estudos Culturais, Modernidade, Globalização, Cultura Popular.*

Abstract

In this article the author reflects on his own work, trying to understand how the problem of culture is treated in his writings. The intellectual trajectory analyzed starts from his doctoral thesis on Afro-Brazilian cults and goes to the texts in which he deals with the relationship between globalization and the mundialization of culture. The background of this reflection is the contrast and dialogue between the way studies on the problem of culture are produced in the social sciences and in a specific area, Cultural Studies.

Keywords: *Sociology of Culture, Cultural Studies, Modernity, Globalization, Popular culture.*



¹ Graduado em Sociologie - Université de Paris VIII (1972), mestrado em Sociologia - École des Hautes Études en Sciences Sociales (1972) e doutorado em Sociologia/Antropologia - École des Hautes Études en Sciences Sociales (1975). Atualmente é professor titular da Universidade Estadual de Campinas. E-mail: rortiz@terra.com.br

Ao receber o convite para participar deste dossiê sobre Estudos Culturais, um dos editores, Carlos A. Gadea, sugeriu uma possível linha de intervenção, considerar a maneira como eu havia trabalhado a problemática cultural. Resolvi aceitar a sugestão embora saiba que a auto-reflexão seja sempre algo custoso e incompleto. Mas talvez, através da trajetória de um autor, consiga esclarecer ao leitor como as relações que um pesquisador entretém com determinados temas, disciplinas ou áreas de estudo, dependem de uma multiplicidade de referências que muitas vezes temos tendência a sublimar. Quando leio sobre a história recente dos Estudos Culturais tenho a impressão que o relato encerra algo de teleológico, eles teriam nascido na Inglaterra (cita-se com profusão os escritos de Raymond Williams ou de Stuart Hall), desenvolvem-se nos Estados Unidos e por fim teriam alcançado a América Latina. Tudo parece ser bem ordenado, com a existência de pais fundadores e um caminho previsível através do qual uma área de estudo teria se estabelecido. Minha impressão é diversa, os estudos sobre a esfera cultural sempre foram múltiplos, como costumo dizer, com "sotaques" diferentes em diversos lugares do mundo, e não tinham entre si nenhuma relação específica. Não havia um denominador comum entre eles e muito menos a intenção de se criar uma área disciplinar. É somente em determinado momento que eles convergem, apenas em parte, para alguns pontos que os aproximam, mais ou menos, à um horizonte compartilhado de interesses. Neste sentido, eu diria que a esfera cultural não é domínio de nenhuma disciplina ou área específica, o que nela encontramos são determinadas questões tratadas de pontos de vista diferentes, algumas vezes afins, capazes de dar conta de certas configurações do mundo contemporâneo. Acrescento ainda uma última observação. A esfera cultural é o cruzamento de diferentes intenções, sociais, econômicas e políticas, com isso quero dizer que a questão do simbólico encontra-se situada em um contexto no qual diferentes forças interagem entre si. Parece-me portanto infrutífero afirmar a existência de uma "Teoria da Cultura" como se vê muitas vezes em certos manuais disponíveis (sobretudo em língua inglesa). Basta lermos os antropólogos culturalistas norte-americanos (Franz Boas, Arthur Kröeber, Margaret Mead, etc.) para nos afastarmos desse tipo de concepção, de fato eles acreditavam na miragem de uma dimensão única, a cultura, enunciada no singular, à qual corresponderia uma teoria sui-generis capaz de decifrar sua personalidade, seu caráter. A crítica que a Antropologia Social britânica fazia à tal ilusão é sugestiva e pode ser recuperada nos debates atuais. Radcliffe-Brown costumava dizer que não é possível existir uma "ciência da cultura", pode-se compreendê-la apenas enquanto elemento de um sistema social mais amplo², a dimensão cultural adquire sentido somente quando imersa no emaranhado das relações sociais.

Início a reflexão com minha tese de doutorado sobre a Umbanda. Ela se insere dentro de um sub-campo das ciências sociais, sociologia ou antropologia da religião. Certos sub-cam-

pos tendem a se tornar especialidades, giram em torno de si mesmo, os estudos sobre religião (como sociologia do trabalho) concentram-se no interior de um nicho bastante particular, são auto-suficientes. Entretanto, como meu objeto era os cultos afro-brasileiros, isso projetou-me em um caminho que de alguma maneira transcendia o elemento religioso. Um primeiro aspecto diz respeito à tradição intelectual em relação a qual procurava me inserir, a história do "pensamento brasileiro" (as aspas são propositais) e das ciências sociais no Brasil. Certamente o fato de ter sido aluno de Roger Bastide contribuiu para isso (ele foi um personagem importante dessa história quando professor na USP nos anos 40 e 50), mas havia ainda outra dimensão, os cultos afro-brasileiros compartilhavam uma herança africana e a temática do negro era central para se entender os dilemas da brasilidade. Miscigenação, sincretismo, embranquecimento, eram assuntos que não se resumiam à problemática religiosa. Talvez, se tivesse optado por outro tipo de objeto isso não teria ocorrido, por exemplo, estudar determinados aspectos do catolicismo popular. Mas debruçar-me sobre uma religião que se afirmava como brasileira, resultado do cruzamento do catolicismo, do espiritismo de Alan Kardec, e do candomblé, obrigava-me a dialogar com um passado intelectual que não era possível ignorar. O segundo aspecto reforçava esta dimensão. Os cultos afro-brasileiros eram parte da cultura popular, tema clássico entre nós, o que me levou às festas populares e particularmente à um tipo de literatura considerada menor pelas ciências sociais, refiro-me ao folclore. Não pretendo passar ao leitor uma imagem coerente de tudo isso, afinal, escrevo a partir do presente, posso ordenar as lembranças dentro de uma narrativa com ares de totalidade. Seria fácil e cômodo dizer que tudo repousava "em germe" desde meus primeiros trabalhos. Mas as coisas não se passam assim, há sempre um fio condutor das ideias, ele determina um rumo, entretanto, a direção a ser trilhada, antes de ser claramente escolhida, encerra muito de contradição e obscuridade. Dou um exemplo. Se a tese sobre a Umbanda encerrava as duas dimensões que acima sublinhei, história das ciências sociais e cultura popular, não se pode esquecer que esses temas eram tratados no interior do sub-campo religião. Para passar à problemática mais ampla da questão nacional fui obrigado a redirecionar meus esforços para uma área na qual a esfera cultural já não mais coincidia com minhas preocupações anteriores. Outro exemplo. A tese de doutorado retomava o tema clássico da secularização. A perspectiva weberiana considerava que o processo de modernização acelerava esta dimensão tornando a religião algo secundário da vida em sociedade. Meu objeto de estudo apontava para outro rumo: a Umbanda era um culto que surgia justamente no momento de modernização do Brasil. A conjunção histórica de diversos fatores impulsionava o surgimento de um universo religioso que dificilmente poderia ser compreendido na chave explicativa anterior. Mas seria um exagero dizer que meu interesse pela modernização/modernidade, como o desen-

² Ver A.R.Radcliffe-Brown, *A Natural Science of Society*, Chicago, The Free Press of Glencoe, 1964, p.106.

volvi depois, aí se encontrava latente. Tratava-se apenas de um tema que o objeto escolhido impunha à análise a ser realizada.

Minha incursão pela problemática da cultura brasileira e cultura popular foi adquirindo forma ao voltar ao Brasil. Eu tinha permanecido um longo tempo fora do país (fiz os estudos em Paris) e procurava retomar um tema que tinha sido importante, não apenas para mim mas para toda uma geração, do ponto de vista existencial. Eu me politizei através da esfera cultural. Ao deixar a Escola Agrária (fiz curso técnico) e mudar-me para São Paulo, fui envolvido durante meu período de estudante de engenharia (Escola Politécnica) por todo um clima de efervescência e de contestação em relação à ditadura militar. Neste contexto o debate cultural tinha um lugar relevante: teatro (Arena, Oficina), música popular (festivais de música, shows), cinema novo, etc. Havia toda uma discussão em torno do que se convencionou chamar de nacional-popular que se expressava não apenas enquanto preocupação intelectual, mas materializava-se em práticas as mais diversas, teatrais, musicais, cinematográficas e literárias. Discutir cultura era discutir política. Um aspecto deste debate envolveu-me particularmente, a busca do "Brasil profundo". Uso um termo que depois entendi era comum em vários países da América Latina, profundo equivalia às verdadeiras raízes de nossa cultura. Esta dimensão oculta espelhava-se nos filmes de cangaceiros de Glauber Rocha (*O Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro*) ou de Rui Guerra (*Os Fuzis*), nas músicas de Geraldo Vandré, na sonoridade da viola caipira ou das bandas de pífaros. Um crítico de cinema, Jean Claude-Bernadet, disse uma vez que a filmografia da época tinha encontrado o Outro, sua alteridade, nas profundezas do nordeste, essa era a forma alegórica de se dizer que o sertão poderia, talvez um dia, virar mar. Abracei essa ideia com convicção, durante minha formação de engenheiro, terminou incompleta, viajei várias vezes pelo interior do país para conhecer a realidade fugidia aos olhos da grande metrópole. Ao retornar da França (1976), imbuído das certezas anteriores retomei o itinerário das viagens, para minha surpresa as raízes pelas quais ansiava não se encontravam visíveis, o Brasil profundo tinha se transformado. Isso se devia ao acelerado processo de modernização que havia ocorrido durante a ditadura militar, o Outro já não era mais o mesmo. Esquece-se muitas vezes que o governo militar combinou autoritarismo e modernização, neste sentido diferia dos regimes ditatoriais implantados no Cone Sul. Para caracterizá-lo utilizava-se um conceito de Barrington Moore: modernização conservadora (tinha

lido o livro, creio que ainda na França, foi traduzido pela Maspero em 1969; guardo um exemplar na estante). Entre os intelectuais brasileiros foi talvez Florestan Fernandes quem melhor compreendeu esse processo em seu belo livro "A Revolução Burguesa no Brasil", no qual discute porque não tinha sido possível realizar entre nós uma transformação política que culminasse na promoção dos direitos, da cidadania, e da democracia (dilemas com os quais convivemos até hoje). Ele retomava um tema clássico na América Latina inserindo-o no quadro desta modernização acelerada. Minha questão não era tanto política mas como essas mudanças implicavam um rearranjo da esfera cultural. Seria possível aceitar as diversas "interpretações do Brasil" tal como tinham sido enunciadas e consagradas pelo pensamento brasileiro? Ou esta herança intelectual deveria ser retrabalhada dentro de outros parâmetros?

Foi quando iniciei um projeto de pesquisa que de alguma maneira pudesse contemplar esta inquietação. Por projeto quero dizer, estudo sistemático de uma problemática e a escrita de textos, artigos ou livros. O livro "Cultura Brasileira e Identidade Nacional" é fruto disso, os ensaios que o compõem foram, em sua maioria, numa primeira versão, escritos ainda no final dos anos 70³. Dois autores foram importantes para mim neste momento: Gramsci e Bourdieu. A escolha pode parecer à primeira vista um tanto eclética, mas havia pontos em comum que me pareciam relevantes. Ambos desconfiavam de um certo reducionismo da vida simbólica, Gramsci em sua crítica à dicotomia infra/super-estrutura, Bourdieu em sua ênfase na dimensão do simbólico em relação às imposições de ordem puramente econômica. Minha leitura, certamente influenciada pelos estudos sobre sociologia da religião, os percebia ainda com uma espécie de ponte entre Durkheim e Weber, dito em outros termos, entre o simbólico e o poder. Bourdieu tinha escrito "Esquisse d'une Théorie de la Pratique" no qual tratava desta aproximação, e meu interesse por Gramsci caminhava na mesma direção⁴. Eles eram porém autores com pesos diferentes no debate brasileiro, não ocupavam a mesma posição no "campo intelectual". Bourdieu era pouco conhecido entre nós, na verdade, o desenvolvimento de sua obra encontrava-se relativamente no início e a consagração com a cátedra no Collège de France data somente de 1982⁵. Gramsci desfrutava de um prestígio que abrangia diferentes domínios, da ciência política à educação, e a leitura de seus escritos não se restringia ao círculo dos marxistas. Uma dimensão de seus textos retinha minha atenção: o nacional-popular.

³ O livro já se encontrava pronto em 1982 mas devido a problemas de edição a publicação saiu em 1985 pela editora Brasiliense.

⁴ Li *Os Cadernos do Cárcere* com atenção mas neles selecionei dois temas: cultura popular e religião. No livro *A Consciência Fragmentada* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980) há um capítulo intitulado: "Gramsci/Weber: contribuições para uma teoria da religião". Procurei sublinhar esta dimensão sociológica em um texto posterior: "Notas sobre Gramsci e as ciências sociais", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.21, nº 62, 2006. Um texto de Bourdieu que vai na mesma direção é "Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber" in Sergio Miceli (org.) *A Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1974.

⁵ A pedido de Florestan Fernandes organizei para a Coleção Grandes Cientistas Sociais o livro *Pierre Bourdieu* (São Paulo, Ática, 1983). Apesar da data da publicação, como sublinho na introdução, o livro já se encontrava pronto desde 1978, tendo sido publicado com bastante atraso. Ver ainda o artigo "Notas sobre a recepção de Pierre Bourdieu no Brasil", *Sociologia e Antropologia* (Rio de Janeiro), vol.3, nº 5, 2013.

Pode-se perguntar como as ciências sociais se relacionavam com a temática da cultura nesses anos 70/80 no Brasil. Este é um tema sugestivo sobre qual apenas esboço algumas ideias, para esclarecer minha argumentação retomo antes alguns elementos do passado. Quando se lê sobre a Sociologia no Brasil, e também na América Latina, comparando-a a seu desenvolvimento na França, Inglaterra e Alemanha, poderia acrescentar, Estados Unidos, uma diferença temática salta aos olhos. Nos países ocidentais (nem todos eles) as questões relevantes referem-se à: indústria, fábrica, classes sociais, secularização, anonimato nas grandes cidades, racionalização da produção e da vida social. Há uma nítida oposição entre o tradicional e o moderno. No Brasil os dilemas são outros: miscigenação, sincretismo, tradição, cultura popular, messianismo, patrimonialismo. Os autores que constituem a pré-história das ciências sociais debruçam-se sobre essas temáticas: cultos afro-brasileiros (Nina Rodrigues), messianismo (Euclides da Cunha), folclore (Sívio Romero). Problematiza-se a modernidade incompleta, na qual a presença da tradição é vista como um entrave ao progresso tecnológico e econômico, ou valorizada de maneira nostálgica, como em Gilberto Freyre. Um ponto que diferencia essas tradições intelectuais pode ser apreendido através do debate sobre a cultura popular. Ele simplesmente inexistente no âmbito das ciências sociais francesa, alemã ou britânica; nenhum dos grandes pensadores do XIX manifesta algum interesse por ela. Por outro lado, a emergência da Sociologia coincide com a autonomização da Antropologia, mas uma divisão de trabalho as diferencia; a primeira se ocupa da modernidade, a segunda dos que dela se afastam, os "povos primitivos"; uns abraçam o moderno, outros, nossos ancestrais. A cultura popular encontrava-se assim no limbo, tornando-se assunto de uma especialidade periférica: o Folclore. Mesmo entre os marxistas esta divisão prevalece; o central é a classe operária, a fábrica como espaço de dominação, a mercadoria no sistema capitalista. Há uma exceção, data do século XX, Gramsci; sua perspectiva analítica deriva da situação italiana, a unificação tardia do país e a "questione meridionale". No contexto latino-americano a problemática da nação aglutina personagens os mais diversos, políticos, ensaístas, literatos, cientistas sociais, artistas, para apreendê-la as reflexões sobre cultura ocupam um lugar privilegiado. Um exemplo é o ensaísmo que gira em torno dos dilemas nacionais (tipo Rodó ou Vasconcelos). A totalidade da nação é decifrada através de uma visão holística, a cultura integraria as partes no interior do todo que se quer compreender. No Brasil esta tradição intelectual era ainda forte na década de 1970 mas já não era mais predominante nas ciências sociais, novas correntes encontravam-se em jogo. O que marca esse período é a institucionalização disciplinar, ou seja, o desenvolvimento e a consolidação das disciplinas em espaços específicos da vida universitária. A criação de um sistema de pós-graduação nacional,

mestrado e doutorado, o que se faz através da distribuição de recursos do Estado, contribui para esse movimento. As diferenças entre Sociologia e Antropologia tornam-se mais evidentes, além do surgimento de uma área como Comunicação. Dentro deste quadro de cristalização de fronteiras, os estudos sobre a problemática cultural perdem em transversalidade, confinando-se aos limites de sua institucionalidade. No caso da Sociologia havia ainda outros elementos a serem considerados. A existência de uma hierarquia de temas legítimos, Estado, partidos políticos, movimentos sociais, que no confronto com ditadura militar tornam-se hegemônicos; além de uma visão reducionista dos fenômenos culturais atrelada aos impasses do desenvolvimento e sub-desenvolvimento. Esse é um tema que se impõe desde a década de 1950 entre economistas e sociólogos e marca inclusive os escritos sobre a teoria da dependência⁶.

"Cultura Brasileira e Identidade Nacional" inseria-se dentro de um debate tradicional entre nós: a questão nacional. Entretanto ele se estruturava a partir de outra perspectiva teórica, a ideia que a identidade era uma construção simbólica que se fazia em relação a um referente (no caso, a nação). Esta definição sintética encontra-se logo na introdução do livro e me afastava de uma concepção essencialista da identidade. Isso tornou-se moeda corrente nas discussões atuais mas não o era na época. As diversas interpretações do Brasil, com colorações políticas antagônicas, por exemplo, Gilberto Freyre ou ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), partilhavam um solo comum: postulavam a existência do brasileiro. Os isebianos, em termos filosóficos, falavam inclusive em Ser nacional, entidade que poderia ser apreendida em seus traços fundamentais. Minha abordagem era outra, como se tratava de uma construção simbólica, não havia motivos para se perguntar sobre sua autenticidade ou inautenticidade, importava saber como era construída e que relações de poder as envolviam. Era necessário elaborar uma imagem do Brasil para dar conta de sua totalidade, expressando-o de forma sintética no emblema identidade. Retomo uma afirmação que fiz no início deste texto, que os estudos sobre a esfera cultural se faziam de maneira independente em lugares distintos embora compartilhassem alguns pontos afins. Dizer que a identidade nacional é uma construção simbólica a aproxima às ideias de "fabricação" ou de "invenção" utilizadas por alguns autores ingleses. Lembro em particular dois livros, "The Invention of Tradition" (organizado por Eric Hobsbawm e Terence Ranger) e "Imaginary Communities" (Benedict Anderson). No entanto, não se deve esquecer, eles foram publicados em 1983. Não há portanto uma influência dos autores ingleses sobre os brasileiros, a circulação das ideias pressupunha outra realidade, a existência de reflexões realizadas em círculos específicos, mas independentes entre si. Afirmar que a identidade nacional era uma construção trazia ainda outra implicação, o papel desempenhado pelos in-

⁶ Publiquei na Folha de São Paulo uma resenha crítica do livro de Celso Furtado (por quem tinha grande admiração), *Cultura e Desenvolvimento*, Rio de Janeiro, 1984, no qual a problemática cultural encontrava-se equacionada exclusivamente do ponto de vista de um desenvolvimentista. "A Cultura a Política e a Nação", Folha de São Paulo, 10 de novembro 1984.

telectuais na sua elaboração. Esta era uma problemática clássica na América Latina e associava-se às "interpretações" do nacional por eles elaboradas, tradição enraizada no que entendemos por pensamento brasileiro ou "pensamiento latino-americano" (Leopoldo Zea). Entretanto, meu entendimento de intelectual era um tanto diferente, não eram as grandes sínteses que me chamavam a atenção, mas o labor simbólico exigido para que elas existissem. Neste sentido, eu os via como mediadores simbólicos entre a construção da identidade almejada e sua afirmação enquanto realidade. Dito em termos gramscianos (sob minha ótica), constituíam um grupo de indivíduos capazes de ordenar o mundo conferindo-lhe inteligibilidade. Desde minha tese de doutorado essa ideia me perseguia, embora não tivesse ainda lhe dado uma forma definida. Há no livro sobre a Umbanda todo um capítulo sobre os "intelectuais" umbandistas, isto é, aos que se dedicavam à escrita de livros e artigos atestando coerência e legitimidade à fragmentação da prática religiosa. O que fiz posteriormente foi retirar as aspas. O referente em relação ao qual a identidade é construída pode ser múltiplo, gênero, cor, classe subalterna, religião, no entanto, para ordenar dentro desta totalidade interpretativa a diversidade do mundo, é necessário a existência desses artifícios. A esfera pública é o espaço no qual essas "construções" disputam a legitimidade do que enunciam.

Ao retornar ao Brasil sentia uma lacuna em minha formação, os estudos na França tinham sido frutíferos mas queria completá-los com uma educação norte-americana. Estive assim nos Estados Unidos em etapas distintas, 1979, 1983, 1984; a permanência foi enriquecedora, abriu-me para um conjunto de autores com os quais tinha pouca familiaridade. Creio que foi durante esse período que escutei pela primeira vez os ecos dos debates sobre a pós-modernidade, embora não tenham me marcado. Aí procurei dar continuidade à algumas inquietações anteriores, em particular em relação à temática da cultura popular. Pude utilizar a biblioteca da Universidade de Columbia para ler os folcloristas ingleses e europeus tornando mais claro para mim como esses intelectuais tinham moldado uma forma de se perceber o popular⁷. Mas iniciei também um conjunto de leituras que me encaminhavam para outra direção. Retomei Adorno e Horkheimer, particularmente as discussões nas quais tinham se envolvido nos Estados Unidos, para isso a biblioteca era um local privilegiado, foi nesta universidade que eles desenvolveram as pesquisas sobre rádio realizadas em conjunto com Lazarsfeld. Minha impressão era que no Brasil, particularmente junto às manifestações populares, uma nova dimensão, do entretenimento, transformava radicalmente seu estatuto tradicional⁸. A temática da cultura de massa não me era estranha, pelo contrário, tinha feito minha tese de mestrado no *Centre de Culture de Masse*

dirigido por Edgar Morin e Roland Barthes. Li diversos autores que se dedicaram ao assunto, assim como à existência de uma suposta "teoria da comunicação" (tipo Abraham Moles), mas meu trabalho (sobre o semanário *O Pasquim*) confinava-se a uma perspectiva de cunho mais estruturalista, a leitura interna de uma obra. O que me atraía agora era a dimensão de mercado que nos Estados Unidos tinha sido explorada, não apenas pelos frankfurtianos mas por toda uma literatura dedicada à "popular culture", cinema, história em quadrinhos, publicidade, etc. Minha relação com a Escola de Frankfurt era de proximidade e distância, conto uma história para me fazer entender. Creio que foi em 1985, ao retornar à Nova Iorque para um seminário na Columbia, quando casualmente cruzei com Michel De Certeau, eu o conhecia de Paris e fomos almoçar. Ele me perguntou o que andava fazendo e lhe disse que estava terminando um artigo sobre os frankfurtianos e a questão da cultura (saiu no primeiro número da *Revista Brasileira de Ciências Sociais* em 1986). Ele se sentiu decepcionado e frustrado. Sua reação não me surpreendeu, eu a entendia, certamente partilhava muitas de suas ressalvas. Os frankfurtianos acreditavam na Razão, com maiúscula, e no fundo eram críticos iluministas do Iluminismo. A Razão teria se desviado do prumo nos encerrado nos impasses do capitalismo tardio; este é o sentido do título de um artigo de Habermas, "a modernidade como projeto inacabado", centro de uma polêmica com Lyotard (*La Condition Post-Moderne*, 1979). Pressupunha-se assim a existência de um projeto e posteriormente sua desfiguração. Quando fui estudante na França, havia toda uma corrente crítica de pensadores que se opunha a tal tradição, Deleuze, Lyotard, Foucault (de quem De Certeau era próximo). Eliminava-se desta forma uma entidade abstrata, a Razão, da mesma maneira que se questionava a validade da ideia de universal; os textos de Foucault, sobretudo após sua entrada no Collège de France, colocavam as relações de poder fora do alcance deste ideal. De Certeau interessava-se ainda pela cultura popular, seus livros, "Culture au Pluriel" e "L'Invention du Quotidien" tinham sido publicados em 1980, e muitos dos exemplos que utilizava referiam-se às manifestações populares brasileiras. Neles defendia uma concepção na qual os sujeitos eram personagens ativos e não pseudo-indivíduos imersos no anonimato da multidão. Eu sabia de tudo isso e a noção de cultura de massa como algo homogêneo nunca me convenceu (não a utilizo em meus trabalhos). Entretanto, havia duas dimensões nos escritos frankfurtianos que problematizavam algo que não podia ser desprezado: a racionalização de determinadas esferas da cultura e a importância do mercado. Parecia-me impossível compreender certos aspectos da contemporaneidade sem contemplá-las.

⁷ Durante a estadia no Kellogg Institute, Universidade de Notre Dame (Indiana), escrevi uma primeira versão do que seria mais tarde o livro *Românticos e Folcloristas*, São Paulo, Olho d'Água, 1992. Ver "Notas históricas sobre o conceito de cultura popular", Kellogg Institute, Working Paper # 80, September 1986.

⁸ Escrevi inclusive um pequeno texto para jornal a esse respeito, o interesse da Xerox em divulgar alguns espetáculos da cultura popular. Ver "À Sombra das Multinacionais", Movimento nº 114, 5/9/1977.

Ao voltar dos Estados Unidos tinha claro para mim que a "questão cultural" dificilmente poderia ser compreendida dentro dos marcos da brasilidade. O desafio era apreender essa realidade a partir de um objeto heurístico capaz de "falar" de minhas inquietações, isso levou-me à telenovela, uma narrativa popular produzida industrialmente. Redigi um projeto de pesquisa e com um grupo de jovens pesquisadores dei início à sua realização. Nele privilegiei duas dimensões, a história da telenovela e sua produção. A dimensão histórica obrigou-me a entender não apenas a trajetória de um gênero literário, estive inclusive em Cuba para compreender melhor a origem deste tipo de narrativa, a radionovela, mas todo o desenvolvimento dos meios de comunicação no Brasil. A parte da produção implicava a realização de um trabalho empírico junto à algumas empresas televisivas, o que foi feito com a Manchete (hoje extinta) e Globo⁹. A pesquisa empírica tem seu valor, dizia Wright Mills, "disciplina a razão". De fato há uma distância entre os conceitos e a realidade a qual eles se referem. A noção de indústria cultural consegue captar o processo de racionalização das empresas e sua atuação no mercado, entretanto, quando se mergulha no seu funcionamento real algumas discrepâncias emergem. A telenovela é evidentemente um produto industrial, sua fabricação exige um mínimo de regras e normas padronizadas, mas no seu interior permanece um espaço artesanal no qual a criatividade da narrativa escapa aos moldes que lhes são impostos. As indústrias culturais nunca foram fordistas, talvez fosse correto dizer que o trabalho que lhes caracteriza sempre teve algo de flexível (não é por casualidade que as denominamos atualmente de "indústrias criativas"). De qualquer maneira, quando propus a realização do projeto, praticamente inexístiam nas ciências sociais brasileiras estudos desta natureza. Um entrave era a dificuldade em se trabalhar empiricamente o objeto, entrar numa grande empresa televisiva, como nos mundo dos ricos, não é coisa simples. Há uma série de empecilhos que entravam o desdobramento da pesquisa, geralmente é através de conhecidos e contatos privilegiados que consegue-se a permissão para se adentrar este lugar oculto de glamour. A relação entre o mundo universitário e as grandes empresas é frequentemente de tensão, a menos que se realize um trabalho ditirâmico de sua atuação (como nas escolas de administração de empresas). Apesar dessas dificuldades serem reais, creio que havia outras razões para se explicar o por quê das ciências sociais terem negligenciado tal dimensão da sociedade. Escutei muitas vezes o comentário, era uma espécie de senso comum, que a escolha da telenovela como tema sociológico representava uma quebra do elitismo intrínseco à academia. Confesso que tal explicação nunca me convenceu. Afinal, as ciências sociais na periferia tinham privilegiado a cultura popular e não a cultura

de elite. Não é o artista romântico que lhes interessa, sujeito livre para se realizar plenamente no mundo inefável da grande arte, mas o romantismo dos irmãos Grimm no qual o anonimato do povo e a totalidade da nação se impõem. Na verdade, o campo da esfera erudita nunca se desenvolveu no Brasil da mesma forma que em países como França ou Inglaterra, isso explica o débil desenvolvimento entre nós de uma sociologia da arte. Quanto à literatura a maior parte dos estudos concentrava-se nos departamentos de literatura e tinham uma interação mínima com os estudos sociológicos ou antropológicos. As dificuldades a que me referia resumiam-se à existência das fronteiras disciplinares, Sociologia e Antropologia com seus temas consagrados, os meios técnicos de comunicação sendo contemplados pelo olhar dos que se encerravam na área da Comunicação.

"A Moderna Tradição Brasileira" retomava a problemática da cultura brasileira, minha intenção era articular o debate sobre a identidade através da emergência das indústrias culturais¹⁰. Creio que de maneira ainda intuitiva introduzi em meus trabalhos uma ideia que iria melhor explorar posteriormente, a de objeto heurístico. Por heurístico refiro-me à construção de um objeto, pedaço por pedaço, capaz de dar conta de uma problemática que ele encerra mas também o transcende. Ou seja, trata-se de um artefato em miniatura no qual o sentido que o constitui condensa uma dimensão que o atravessava mas a ele não se resume. Neste sentido, o livro não era apenas sobre as indústrias culturais mas como elas permitiam expressar um Brasil em plena transformação; elas eram assim texto e pretexto. Por texto quero dizer, foi necessário estudá-las, compreender seu funcionamento, reunir uma bibliografia esparsa sobre, rádio, cinema, televisão, teatro, literatura, editoras, jornais, revistas, publicidade, para que elemento empírico da pesquisa desse sustentação aos argumentos. Para isso a noção de indústria cultural ajudou-me na organização do trabalho, entretanto, sua utilização era controlada, privilegiava a dimensão da racionalidade das empresas culturais e a constituição de um mercado de bens simbólicos no interior do qual atuavam. Ao utilizar a ideia de mercado de bens simbólicos (Bourdieu) afastava-me das controvérsias sobre uma suposta homogeneidade da cultura de massa. Os meios técnicos de comunicação eram para mim uma possibilidade de expansão da dimensão cultural, mas não se constituíam em algo "de massa". A ideia de sociedade de massa, fulcro das discussões nos Estados Unidos nas décadas de 1940 e 1950, não me parecia plausível, seja do ponto de vista liberal ou frankfurtiano, o importante era perceber no Brasil como esta "cultura popular de mercado" (assim a denomino no livro) tensionava outras representações de cultura brasileira. As indústrias culturais surgiam desta forma como um espaço de autoridade que entrava em concorrência com duas outras concepções vigentes de cultura:

⁹ *Telenovela: história e produção*, em co-autoria com Sílvia Helena Borelli e José Mário Ortiz Ramos, foi publicado pela Brasiliense em 1989; "A Moderna Tradição Brasileira" também pela Brasiliense saiu em 1988; a cronologia das publicações não reflete porém o encadeamento das ideias. "A Moderna Tradição" é fruto da pesquisa empírica e não o inverso.

¹⁰ Sobre o livro consultar Maria Celeste Mira e Mariana Mont'Alverde Barreto Lima, "O claro assombro de nossa moderna tradição" e Marcelo Ridenti, "A indústria cultural na formulação de Renato Ortiz", artigos publicados em *Ciências Sociais Unisinos*, vol.54, nº 2, 2018.

a tradicional, vinculada ao folclore, e a politizada, expressão do nacional-popular. Disputa que se resolvia numa relação de poder na qual elas detinham, cada vez mais, a hegemonia do que se considerava legítimo. A noção de hegemonia, assimilada da leitura gramsciana, era interessante porque ordenava as linhas de força das relações de poder. Dentro desta perspectiva não havia necessidade de se postular a existência de um homem "uni-dimensional" ou de um "pseudo-indivíduo", esses conceitos faziam sentido somente quando se aceitava a hipótese de um mundo homogêneo no interior do qual as contradições tinham cessado de existir. Mas se as indústrias culturais eram também pretexto, isso significava que elas nos projetavam para uma dimensão que as ultrapassava, a modernidade periférica. Ao revisitar meus escritos posso dizer que talvez, pela primeira vez, enfrentava esta problemática "de frente", isto é, como um problema específico em relação ao qual deveria desenvolver uma argumentação convincente. Novamente me deparava com a tradição intelectual brasileira e latino-americana mas equacionada em outros termos. De maneira sucinta o argumento central dessas discussões pode ser resumido da seguinte maneira: na periferia a modernidade se realiza com a construção da nação. Porém, como a nação inexistia na sua plenitude, haveria um hiato entre sua afirmação e a realização almejada, como dizia Oswald de Andrade: "só seremos modernos se formos nacionais". Nação e modernidade eram atravessadas por uma escala temporal e se encontrariam reunidas apenas no futuro, o presente as encerraria no âmbito da imperfeição. Contrariamente à alguns países europeus (França, Inglaterra, Alemanha, mas não Portugal, Espanha ou Europa do Leste) nos quais teria havia um desenvolvimento *pari passu* da nação e da modernidade, na periferia predominaria entre elas uma defasagem. A identidade nacional era desta forma projetada em direção ao futuro, espécie de utopia a se realizar com a construção nacional. O problema é que as indústrias culturais indicavam a presença de um Brasil moderno, mas um país que em nada se assemelhava ao ideal utópico esboçado. Ser moderno não implicava em nenhuma virtude. Se antes a modernidade era valorizada por suas qualidades futuras, tínhamos agora uma situação na qual deveríamos entendê-la de maneira crítica pois era perfeitamente possível ser moderno e conservador. Procurei estampar essa aparente contradição no título do livro: moderna tradição. Com isso queria dizer duas coisas. A presença de uma situação da qual não se poderia escapar, ela constituía uma tradição, mas também que as outras tradições dela faziam parte. Por isso deixei de lado a antinomia tradicional/moderno, ela não me parecia relevante para se compreender a realidade sobre a qual me debruçava.

Diz-se em ciências sociais que o projeto antecede a realização da pesquisa, é preciso delinear o campo da ação intelectual desenhando-o no futuro. Não tenho dúvidas que as coisas

se passam assim, mas pergunto se algumas vezes o caminho que tomamos não acaba por determinar aquilo que fazemos. Neste caso o objeto interpela o pesquisador independentemente de suas intenções. Ao escolher os meios técnicos de comunicação como objeto de reflexão enveredei-me por uma senda que não estava prevista em minha agenda anterior. Dificilmente poderia desenvolver o tema da modernidade se me encontrasse encerrado nos estudos sobre a religião; não tenho a intenção de desmerecer tais assuntos, sei que são importantes, entretanto, ao tomar a técnica e a indústria cultural como referências empíricas, a concretude das coisas despertou-me para outro horizonte. Durante a pesquisa sobre a telenovela, em meu caderno de anotações, tenho o hábito de escrever em cadernos, costumava chamá-la de projeto sobre o "internacional-popular". Esta era uma denominação abreviada das coisas e se aplicava ao fato deste tipo de narrativa ser exportada para diversos países; as histórias montadas no Brasil absorviam na sua estrutura elementos facilmente reconhecíveis no mercado internacional dos filmes e séries televisivas. Não se tratava, entretanto, de uma noção, era uma pálida metáfora esboçada no interior de determinada pesquisa. Porém, ao terminar "A Moderna Tradição" encontrava-me diante de uma série de perguntas que não conseguia responder, foram essas dúvidas que me conduziram ao tema da globalização. Se de fato existia no mercado transnacional de bens simbólicos elementos de uma cultura internacional-popular a questão era: como compreendê-los? Sublinho: não foi o debate conceitual sobre globalização, ainda incipiente nas ciências sociais no final dos anos 80, que me serviu de guia, mas os impasses que encontrei em minhas análises sobre o Brasil. Paradoxalmente, para entender determinados aspectos de sua realidade, precisava abandonar a chave explicativa circunscrita à questão nacional. O objeto a que tinha me dedicado empurrava-me para outra direção. Organizei então um projeto nos moldes que havia feito para "Cultura Brasileira e Identidade Nacional" mas aos poucos fui me conscientizando das dificuldades em realizá-lo. Havia dois problemas que deveria enfrentar: a ausência de uma tradição intelectual nas ciências sociais a respeito do tema e o peso da controvérsia sobre a pós-modernidade. Quanto ao primeiro nada havia a ser feito, de fato existiam pouquíssimos textos sobre globalização que pudessem orientar meu trabalho¹¹. Isso levou-me a privilegiar um tipo de literatura que praticamente desconhecia produzida principalmente pelos administradores de empresa e os homens de marketing, ou seja, os artífices que construíam uma imagem coerente e interessada deste processo global. Se por um lado nas ciências sociais havia um silêncio em relação à problemática da globalização, por outro predominava um ruído incessante em relação à pós-modernidade. Esse era o debate dominante na época. É interessante ver como certas discussões sur-

¹¹ Para que o leitor tenha ideia da rarefação desses estudos indico as datas nas quais alguns deles foram publicados. *Globalization: social theory and global culture* de Robert Robertson saiu pela Sage Publications em 1992. O livro editado por Mike Featherstone que reúne artigos diversos, *Global Culture: nationalism, globalization and modernity*, também publicado pela Sage, é de 1990. *Risk Society: towards a new modernity* de Ulrich Beck (Sage Publications) é de 1992.

gem e depois fenecem como não tivessem deixado traços de sua existência, o tema da pós-modernidade é um exemplo disso. Não creio que as análises elaboradas pelos pós-modernos tenham sido inteiramente inócuas, pelo contrário, eles conseguiam perceber as mudanças profundas que vinham ocorrendo nas sociedades industriais. No entanto, o diagnóstico que ofereciam era, no mínimo, insatisfatório, o que explica o declínio de uma polêmica cujas lembranças estão cada vez mais esmaecidas. Dediquei um esforço grande para apreender os argumentos principais dessa controvérsia¹¹, mas ela soava demasiadamente confusa, imprecisa, parecia-me, inclusive, inteiramente descabido falar de pós-modernidade no contexto latino-americano. Diante deste panorama de incertezas conceituais decidi "apostar" no processo de globalização. As aspas indicam a fragilidade do caminho a ser trilhado, mas a ideia de processo serviu-me de amparo, procurava desvendar alguns aspectos de sua natureza. Como o núcleo do debate girava em torno da modernidade, resolvi voltar ao passado, isto é, ao século no qual ela se estruturava.

"Cultura e Modernidade: a França no século XIX" (1991) foi escrito dentro desta perspectiva. A ideia subjacente ao livro é que a modernidade não conhecia fronteiras, ao eleger a França como referência eu podia dar conta desta especificidade que na situação de globalização sofria novas transformações. Meu interesse não era propriamente um país específico, mas a modernidade enquanto objeto heurístico, um pouco como Benjamin considerava Paris uma alegoria. Tampouco tinha a intenção de realizar um estudo de cunho histórico, queria recortar a história a partir de uma problemática, basicamente tinha em mente fazer uma espécie de arqueologia de alguns temas que dominavam o debate contemporâneo: a relação entre cultura e mercado (disputas entre folhetim/literatura e fotografia/pintura), o advento da noção de consumo (em contraposição ao luxo), e as mudanças nas categorias de espaço e tempo. Esta incursão no passado foi importante conferiu maior densidade aos argumentos que iria desenvolver depois. Um primeiro aspecto diz respeito à relação entre nação e modernidade. O XIX é o século das nações, isto é, a emergência de um tipo de organização social que procurava integrar política, social e culturalmente os indivíduos no interior de um espaço geográfico. Era preciso fazer coincidir o território físico com o cultural. Para isso foi necessário todo um desenvolvimento material e cultural, abertura de estradas de ferro, institucionalização do francês como língua legítima, criação de escolas para socialização das crianças, "invenção" de símbolos nacionais como a Marselhesa. Este movimento de integração se fazia, no entanto, dentro dos parâmetros inaugurados pela revolução industrial, reurbanização das cidades e reorganização do comércio. Havia portanto dois movimentos

contrários em relação. Por um lado a modernidade implicava o desenraizamento das pessoas de seus lugares de origem; o trabalhador "livre" vendia sua força de trabalho, o migrante da zona rural deslocava-se para trabalhar nas fábricas. O retrato desse desenraizamento é a cidade de Paris, aí, na grande metrópole, prevalecia o anonimato, tema recorrente dos literatos da época. Por isso o flâneur torna-se um personagem típico, ele condensa a ideia de deslocamento, como os boêmios, define-se pelo movimento não pela fixidez. A modernidade desenraíza as pessoas, os objetos e as mercadorias. Voltando ao passado com os olhos do presente, é possível dizer que este é um momento intenso de "desterritorialização". No entanto, é preciso juntar o que se encontra separado, este é o papel da nação, ela agrega os cidadãos dentro de um padrão compartilhado por todos. O burguês, o operário e o camponês devem se definir pelo que há de comum entre eles, não pelas diferenças que os distanciam. Tönnies costumava contrapor o tradicional ao moderno através dos conceitos de comunidade e sociedade. Para ele a comunidade era um tipo de organização de menor envergadura social no interior da qual predominaria as relações face a face, por exemplo, as aldeias rurais ou as cidades gregas. Sociedade é um termo que ele reserva para a forma de organização social que surge com a revolução industrial, trata-se de uma unidade mais ampla na qual os indivíduos são desconhecidos e interagem no seio de um mundo anônimo. Retomo esta ideia para esclarecer meu argumento, mas para isso evito a incompatibilidade dos termos: a nação é uma sociedade que se imagina como uma comunidade. Neste sentido, identidade e a memória nacional desenham uma nova fronteira na qual as diferenças estariam integradas à consciência coletiva. O movimento de desenraizamento estaria contido dentro certos limites; o processo de globalização rompe esta contenção, a modernidade extravasa os horizontes do nacional. Para caracterizar este movimento de ruptura espacial utilizei o conceito de modernidade-mundo, eu o retirei de um dos poucos autores franceses que ainda nos anos 80 havia trabalhado a temática do que ele denominava de "hors sol"¹². Podia desta forma afirmar a continuidade da modernidade e sua transformação, escapando às armadilhas das afirmações sobre o seu "fim". As fronteiras recentes diziam respeito à seu alargamento em escala global, o desenraizamento em relação ao nacional, mas isso não implicava o desaparecimento da nação ou da modernidade. O desafio era compreender a profundidade dessas mudanças e não iludir-se com um falso problema.

"Mundialização e Cultura" foi publicado em 1994, não sabia que ao tomar esse caminho estava me comprometendo por vários anos com uma problemática específica. Não foi fácil desenvolvê-la no âmbito das ciências sociais brasileiras, o tema

¹² Para ordenar as ideias escrevi um texto sobre os arquitetos pós-modernos. A literatura a esse respeito era menos confusa que os textos de Filosofia, Antropologia, ou as críticas realizadas no âmbito da Sociologia. Ver "Reflexões sobre a pós-modernidade: o exemplo da arquitetura", Revista Brasileira de Ciências Sociais, nº 20, outubro 1992.

¹³ O livro de Jean Chesneaux, *Modernité-Monde*, Paris, La Découverte, foi publicado em 1989. Geralmente a literatura sociológica atribui o conceito de "world modernity" à Giddens, porém, *The Consequences of Modernity* (Stanford University Press) é de 1990.

do Estado-nação, associado ao da identidade nacional, tornava a reflexão sobre a globalização uma espécie de anacronismo. Meu interesse pela esfera cultural acrescentava ainda outros problemas. Por exemplo, Wallerstein havia escrito sobre o "world-system", mas tinha uma visão bastante reducionista dos fenômenos culturais, seu livro "Geopolitics and Geoculture", de 1991, os considerava como uma espécie de super-estrutura do sistema mundial; os economistas e os homens de marketing, desprovidos de qualquer perspectiva crítica, também partilhavam esse tipo de visão, para eles o mundo era "plano", homogêneo. Para escapar à oposição homogêneo x heterogêneo, procurei estabelecer uma distinção conceitual entre globalização e mundialização, desta forma a esfera cultural deixava de ser mero reflexo das dimensões econômica e tecnológica, permitindo-me apreendê-la na sua diversidade. Desde o início de minhas pesquisas tinha consciência da impossibilidade de se falar de cultura global ou de identidade global, entretanto, não consegui desvencilhar-me da noção de sociedade global, somente nos escritos posteriores deixei de utilizá-la. O principal desafio para se entender a modernidade-mundo era passar conceitualmente do nível nacional para o transnacional, as perguntas deviam ser formuladas sem utilizar-se a categoria Estado-nação. A ideia de sociedade global cumpria esse papel permitia o deslocamento da análise de um nível para outro. Mas ela fundamentava-se numa analogia frágil, a homologia entre o nacional e o global. A utilização do termo "sociedade" a evidenciava. Quando se fala em sociedade nacional pressupõe-se a existência de um território físico e no seu interior a integração das diferenças que o compõem; diferenças de classe, étnicas, de gênero, enfim, elementos que distinguem e separam as pessoas. A nação é um todo integrado no qual elas encontram-se diluídas. Claro que esta é uma definição ideal, a realização histórica das nações é feita de disputas e conflitos, entretanto, malgrado tais contradições pressupõem-se entre os indivíduos que as constituem um relativo grau de coesão. O problema é que a nível transnacional não existe "sociedade", o espaço da modernidade-mundo é o encontro de diferentes unidades, países, regiões, classes sociais, indivíduos, marcados pela historicidade de seus lugares. A ideia de um "social world system" é ilusória. Vejamos um exemplo. Diz-se geralmente que as tecnologias (satélites, telefones celulares, internet) aproximam as pessoas; elas tornam próximas o que está distante, conectam os indivíduos em qualquer lugar do planeta. Não há porque duvidar disso. Porém, a noção de conexão é distinta de integração. Os suportes técnicos tem efetivamente um alcance planetário, mas a integração dos indivíduos exige a presença de uma "consciência coletiva" compartilhada (para falarmos como Durkheim), isso inexistente neste nível. O mundo encontra-se tecnologicamente conectado mas não culturalmente integrado. Abandonei assim a noção de sociedade global substituindo-a por situação de globalização, isto é, processo que determina um contexto no interior do qual as relações sociais adquirem um significado. Neste caso não era preciso operar com a ideia de declínio da nação, ou mesmo considerar o global como algo oposto ao local, importava situá-los dentro deste contexto.

Uma das maneiras que encontrei para ancorar minhas reflexões foi considerar as mudanças em relação à categoria espaço. Meu ponto de partida foi Durkheim e Mauss, o artigo sobre as classificações primitivas. Não importam os detalhes deste texto seminal, a tese central é esta: o espaço não é uma categoria natural do espírito humano mas um tipo de classificação socialmente construída. Para se colocar os objetos à direita ou à esquerda é preciso possuir anteriormente uma concepção de direita ou de esquerda. A perspectiva durkheimiana inaugura uma espécie de sociologia das classificações, o que será desenvolvido por diversos autores, sobretudo historiadores, ao se falar, por exemplo, na concepção do espaço na cidade helênica ou a concepção do espaço e do tempo na Idade Média. Se a noção de espaço varia em função das diversas sociedades, minha pergunta era simples: na situação de globalização o que ocorreria? O que me permitia ainda inverter o raciocínio, se as mudanças eram reais poderia compreendê-las através das transformações das próprias categorias espaciais. A questão do espaço era fundamental no debate sobre a modernidade-mundo, Jean Chesneaux utilizava a ideia de "hors sol" (fora do solo), Marc Augé de "não lugar", a literatura em língua inglesa preferia "des-territorialização". Todos esses termos novos tinham a intenção de entender o desenraizamento de determinados objetos e práticas em relação aos lugares ocupados anteriormente. Mas as coisas não existem no ar, marcar unicamente o movimento de "saída do solo" era necessário mas insuficiente para compreender este movimento. Faltava completá-lo: a modernidade-mundo definia outro tipo de espacialidade que dava sentido à um lugar. Como decifrar a lógica deste "lugar"? O processo de mundialização da cultura não devia ser apreendido como algo que vinha de fora, era um tipo de experiência que se afirmava "de dentro". Por isso privilegiei no livro exemplos como: marcas de roupas, bebidas, publicidade de determinados produtos, alimentos, Eurodisney. Para se realizar enquanto elementos de cultura era preciso que os objetos fizessem parte da vida quotidiana, dos hábitos do dia a dia. Neste sentido o global não se encontrava em contraposição ao nacional ou ao local, ele se encarnava nesses lugares. Por isso decidi abrir mão de categorias como imperialismo ou colonialismo cultural, não porque esses fenômenos não existissem ou deixassem de existir, mas porque afirmavam-se a partir de premissas como "dentro" e "fora", "centro" e "periferia". Utilizá-las me encerraria nas dicotomias fundamentadas na unidade analítica nação. Eu tinha familiaridade com toda uma bibliografia que tinha sido elaborada na América Latina a respeito das multinacionais norte-americanas de comunicação que a partir da década de 1970 se impunham como dominantes. Toda a discussão a respeito da comunicação como via de "mão única" chamava a atenção para este tipo de imperialismo que se materializava nas revistas em quadrinho, filmes de Hollywood e séries televisas. Havia dois pontos que me interessavam neste debate: a dimensão transnacional dessas empresas e as relações de poder. O primeiro aspecto sublinhava um elemento que escapava ao controle das nações, o segundo problematizava as relações de forças assimétricas existente entre elas. No contexto de um

mundo globalizado essas eram para mim dimensões fundamentais, entretanto, considerá-las dentro do quadro teórico anterior seria uma contradição em relação à minhas premissas analíticas. O que fiz foi reconsiderar as relações de poder no espaço da modernidade-mundo. Havia vários autores de língua inglesa (lembro Appadurai) que afirmavam que a globalização era constituída de fluxos diferenciados, esta era uma forma de se afastar da centralidade do Estado-nação, porém, os fluxos não constituem relações de poder. Meu esforço foi de trabalhá-las no interior de um novo contexto. Em "Mundialização e Cultura" privilegiei o universo do consumo, mas um exemplo sugestivo, é o da língua inglesa. Para se constituir em idioma da modernidade-mundo, ou seja, língua central do mercado mundial de bens linguísticos, ele teve de se desenraizar de suas origens britânica e norte-americanas. Somente desta forma pode se transformar em padrão de legitimidade global de referência para a hierarquização de todos outros idiomas. O processo de mundialização da cultura implicava assim a emergência de instâncias de consagração de poder em escala global. Isso incide diretamente na questão das identidades, como elas são construções simbólicas que se fazem em relação a um referente, tinha-se agora à disposição um conjunto de referentes legítimos gestados na órbita transnacional.

Durante a estadia nos Estados Unidos não me recorde de nenhuma referência aos Estudos Culturais. Não significa que não existiam mas no interior do circuito no qual me movia eles não se faziam sentir, sua presença na vida acadêmica norte-americana era ainda incipiente. Isso iria mudar nos anos 90 quando eles se difundem na América Latina hispânica mas não tanto no Brasil. Este é o momento em que se dá minha aproximação com esta América Latina. Por aproximar quero dizer: circular intelectualmente em um espaço geográfico determinado. Minha relação com a dimensão latino-americana tinha sido até então "lateral". Quando preparava a tese de doutorado em Paris, ocupei a posição de "lector" (um simples leitor) no mestrado de Antropologia na Universidade de Louvain (flamenga, não a francesa). Encarregaram-me de ministrar dois cursos: antropologia da religião e antropologia urbana na América Latina. Outra experiência foi a estadia no Instituto Latino-Americano da Universidade da Columbia e no Kellogg's Institute da Universidade de Notre-Dame. Meu contato era portanto de um "estrangeiro". Foram as pesquisas sobre a telenovela e os meios de comunicação que abriram as portas para mim, participei de vários encontros da FELAFACS (Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social) e meus primeiros artigos foram publicados em língua espanhola na revista Dia-logos (Lima). O interesse pela problemática da mundialização da cultura reforçou esses laços, praticamente todos os meus livros escritos a partir de então foram traduzidos. Neste espaço de circulação das ideias parte de meu trabalho (os textos traduzidos para o espanhol) passou a ser identificada com uma área específica. Tive a oportunidade

de escrever sobre esta visão bipartida de mim mesmo pois entre os colegas brasileiros este tipo de associação nunca ocorreu¹⁴. De qualquer maneira é possível perguntar os motivos de tudo isso. Havia alguns pontos em comum entre minha trajetória e os Estudos Culturais. Antes de tudo minha insatisfação com as fronteiras disciplinares, tinha uma formação bilíngue em Sociologia e Antropologia e não me parecia frutífero desenvolver uma reflexão dentro dos marcos estritamente disciplinares. A questão não era tanto saber se a "trans" ou "inter" disciplinaridade era superior aos limites instituídos, sempre tive claro que o pensamento, para existir, necessitava de fronteiras. Mas de perceber que muitos dos problemas enfrentados na esfera cultural, para serem satisfatoriamente equacionados, deveriam transgredi-las. Outros pontos em comum existiam. Os debates sobre pós-modernidade, globalização, e posteriormente pós-colonialismo, traziam uma série de temas que redimensionavam a problemática latino-americana. Entre eles a questão da identidade, que agora já não mais se resumia à identidade nacional. A centralidade do Estado-nação tinha sido deslocada, como costume dizer, ele perde o monopólio da definição da identidade. Por fim a problemática da modernidade. Tradicionalmente o advento da modernidade na América Latina constituía um projeto a ser realizado no futuro, e a oposição entre o tradicional e o moderno resolvia-se através de uma concepção unilinear do tempo, a ideologia do progresso. A "moderna tradição" que conhecíamos nos fazia mais críticos desta perspectiva.

Referências

- BECK, U. *Risk Society: towards a new modernity*. Sage Publications, 1992. 272 p.
- BORELLI, S. H.; ORTIZ, R.; RAMOS, J. M. O.. *Telenovela: história e produção*. Brasiliense. 1989. 197 p.
- BOURDIEU, P. Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In: _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1974. p. 79-98.
- CHESNEAUX, J. *Modernité-Monde*. Paris, La Découverte, 1989. 238 p.
- FEATHERSTONE, M. (ed.). *Global Culture: nationalism, globalization and modernity*. Sage, 1990, 411 p.
- GIDDENS, A. *The Consequences of Modernity*. Stanford University Press, ed. 1, 1990. 188 p.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, edição e tradução Carlos Nelson Coutinho; co-edição Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira, VOL. I, 2017. 480 p.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, edição e tradução Carlos Nelson Coutinho; co-edição Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira, VOL. II, 2017. 336 p.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, edição e tradução Carlos Nelson Coutinho; co-edição Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira, VOL. III, 2017. 432 p.
- MIRA, M. C.; LIMA, M. M. B.. *O claro assombro de nossa moderna tradição*. Ciências Sociais Unisinos, vol. 54, nº 2, 2018.

¹⁴ Ver "Estudios Culturales, fronteras y transpasos", Punto de Vistas (Buenos Aires), nº 71, dezembro 2001. O texto foi publicado primeiro em espanhol tendo saído em português bem mais tarde em Tempo Social, vol.16, 2004.

<https://dx.doi.org/10.4013/csu.2018.54.2.ed>

ORTIZ, R. *A Consciência Fragmentada*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980. 192 p.

_____. *A Cultura a Política e a Nação*. Folha de São Paulo, São Paulo, 10 de novembro de 1984.

_____. *A Moderna Tradição Brasileira*. Brasiliense. 1988, 224 p.

_____. *À Sombra das Multinacionais*. Movimento nº 114, 5/9/1977.

_____. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1985. 152 p.

_____. *Estudios Culturales, fronteras y traspasos*. Punto de Vistas (Buenos Aires), nº 71, dezembro 2001.

_____. *Notas históricas sobre o conceito de cultura popular*. Kellogg Institute, Working Paper # 80, September 1986. Disponível em: <https://kellogg.nd.edu/sites/default/files/old_files/documents/080_0.pdf>. Acesso em: 4 de outubro de 2019.

_____. *Nota Sobre a Recepção de Pierre Bourdieu no Brasil*. Sociologia e Antropologia [online]. Vol 3, n. 5, 2013. pp.81-90.

<http://dx.doi.org/10.1590/2238-38752013v353>

_____. *Notas sobre Gramsci e as ciências sociais*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol.21, nº 62, out. 2006.

<https://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092006000300007>

_____. (org.). *Pierre Bourdieu*. (Coleção Grandes Cientistas Sociais). São Paulo, Ática, 1983. 191 p.

_____. *Reflexões sobre a pós-modernidade: o exemplo da arquitetura*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, nº 20, outubro 1992.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. *A Natural Science of Society*, Chicago, The Free Press of Glencoe, 1964. 156 p.

RIDENTI, M. *A indústria cultural na formulação de Renato Ortiz*. Ciências Sociais Unisinos, vol.54, nº 2, 2018.

<https://dx.doi.org/10.4013/csu.2018.54.2.01>

ROBERTSON, R. *Globalization: social theory and global culture*. Sage Publications, 1992, 224 p.

Submetido: 30/08/2018

Aceite: 10/01/2019