



## Interseções entre Antropologia e Sociologia: entrevista com Renato Ortiz<sup>1</sup>

Otávio Daros<sup>2</sup>

Renato Ortiz<sup>3</sup>

**Intersections between Anthropology and Sociology: interview with Renato Ortiz**

**Intersecciones entre Antropología y Sociología: entrevista con Renato Ortiz**

**Otávio Daros (OD):** Gostaria de começar perguntando sobre sua formação, uma vez que seu percurso intelectual não é óbvio. Você estudou Engenharia antes de se formar em Sociologia. O que o levou às Ciências Sociais e como você se percebe enquanto sociólogo-antropólogo?

**Renato Ortiz (RO):** Há um tempo, encontrei com um colega da Escola Politécnica e ele quis saber o que restava de minha formação de engenheiro. Eu tinha feito essa pergunta algumas vezes e, sinceramente, não sei se possui uma boa resposta para ela. Mas creio que, talvez, existam duas coisas. A primeira se refere ao raciocínio lógico. Uma “educação sentimental”, diria Flaubert, nas áreas das ciências “exatas” (nada têm de exatidão), privilegia o encadeamento do

1 Versão em português da entrevista originalmente publicada em *Theory, Culture & Society*, 2022, v. 39, n. 7-8, pp. 307-319.

2 Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) – Porto Alegre – Brasil – otavio.daros@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0003-0738-8207>

3 Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) – Campinas – Brasil – rortiz@terra.com.br – <https://orcid.org/0000-0003-0246-5576>

raciocínio, isso é bom, sobretudo quando se trata de Ciências Sociais, nas quais a imprecisão é praticamente a regra. As afirmações devem ser controladas para dizer “exatamente” (da melhor maneira possível) aquilo que evidenciam. Quem faz Ciências Sociais caminha na areia movediça, tomar consciência disso é fundamental. O outro aspecto se refere às diferenças entre essas práticas científicas. Desde o início de minha formação intelectual, o contraste chamava a atenção. Fui obrigado a reverter minha maneira de pensar para adentrar a especificidade do trabalho sociológico. As verdades com as quais tinha me habituado deviam ceder lugar à dúvida constante que o ofício exige. Daí meu interesse pelas questões epistemológicas, ou seja, de uma lógica compreensiva voltada para o social. Mas nada disse ainda dos motivos que me levaram a tudo isso. Eu era um rapaz do interior, vinha de uma família politicamente conservadora, católica, e fiz curso técnico no secundário (Laticínios e Indústria Pecuária). Ao chegar em São Paulo, em meados dos anos 60, encontrei um ambiente universitário efervescente, política e culturalmente. Realidade que abriu as portas de outro mundo para mim. Conheci o teatro, a literatura, a filosofia e, claro, a luta contra a ditadura militar. Essas coisas, vividas com paixão, retiram-me da rota traçada anteriormente. Pouco a pouco, dei-me conta de que o futuro reservava para mim um destino insípido. Diante do impasse existencial, tomei uma decisão: comprei uma passagem de ida em um navio, terceira classe, e parti para a França com a ideia de fazer meus estudos por lá. Não fui bolsista do governo brasileiro, tampouco exilado político, enveredei-me em uma aventura na qual minhas balizas anteriores haviam ruído.

**OD: Como esse caminho moldou sua abordagem do social como sociólogo-antropólogo, e como isso afetou sua inserção no campo brasileiro?**

**RO:** O desafio das ciências “humanas” (atualmente, há todo um debate sobre o humano) é compreender a vida em sociedade. Esse é o tema central. Pode-se contemplar o passado, como fazem os historiadores, ou o presente, trabalhado pelos sociólogos e antropólogos. Entretanto, o dilema permanece o mesmo, as Ciências Sociais não são paradigmáticas (para usar uma expressão de Khun). A questão é, portanto, dar inteligibilidade àquilo que nos cerca. Neste sentido, História, Sociologia ou Antropologia são disciplinas distintas que enfrentam o mesmo desafio. Por disciplinas distintas quero dizer que possuem uma identidade própria, uma tradição, uma maneira de desenvolver seus argumentos. Não obstante, tal diferencialidade não deve encobrir o que existe em comum. As fronteiras disciplinares são importantes para a institucionalização do saber,

e isso não é pouco (fundação de universidades e institutos de pesquisa), porém, elas não definem propriamente uma fronteira epistemológica. Creio que, às vezes, perde-se muito tempo com os problemas institucionais, profissionais, deixando-se de lado o essencial, o entendimento das relações sociais. No fundo, o que interessa é a construção do objeto sociológico. Neste sentido, posso, ou não, aproximar disciplinas distintas em função de uma compreensão mais ampla daquilo que pretendo fazer. Dou um exemplo, o livro *A Diversidade dos Sotaques: o Inglês e as Ciências Sociais*. Minha intenção era explicitar a hegemonia da língua inglesa em relação à prática das Ciências Sociais. Dificilmente poderia desenvolver minha argumentação sem levar em consideração a Linguística. Claro, isso não me transforma em linguista, nunca foi minha intenção, mas o saber acumulado pela disciplina de forma alguma poderia ser negligenciado. Apenas a Sociologia seria insuficiente para dar conta do objeto. Outro exemplo: *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. O objetivo era apreender a emergência da religião umbandista no contexto de modernização da sociedade brasileira. Ao propor o tema dessa maneira, imediatamente fui obrigado a circular entre: a História, que considerava a questão da escravidão no Brasil; a Sociologia, que havia privilegiado o tema da secularização; a Antropologia, que havia se debruçado sobre os mitos e os ritos religiosos, particularmente dos cultos afro-brasileiros. O objeto construído exigia, não um embaralhamento das fronteiras disciplinares, mas uma circulação no interior delas. Evidentemente, esse movimento de aproximação se faz a partir de um “centro”, no meu caso, Sociologia e Antropologia. E isso é muitas vezes problemático. Porque ao retornar da França (1976) as disciplinas (História, Sociologia, Antropologia, Política) estavam em pleno processo de institucionalização com a criação dos cursos de pós-graduação. O importante era a delimitação das fronteiras disciplinares. Isso se refletia na criação dos mestrados e doutorados, nos critérios de avaliação da Capes, das regras de concessão de financiamento da pesquisa (CNPq, Ford, Fapesp, Finep). Retomando parte da pergunta anterior, minha inserção no campo brasileiro era assim delicada, controversa. O que era compreensível, pois a transgressão das fronteiras, às vezes, é mais bem tolerada quando elas já se encontram consolidadas. No Brasil dessa época, esse movimento estava ainda em construção.

**OD: Tanto a sua graduação quanto sua pós-graduação se deram na França. Na École des Hautes Études en Sciences Sociales, você foi supervisionado por Edgar Morin no mestrado e, ao passar ao doutorado, por Roger Bastide. Ao mesmo tempo, você é um dos responsáveis pela introdução da**

**obra de Pierre Bourdieu no Brasil. Como essas diferentes influências intelectuais lhe marcaram?**

**RO:** Não é simples falar das influências (não irei fugir à pergunta). Deixo momentaneamente de lado os autores a que você se refere. Eu estive na França em um momento privilegiado, creio eu. Logo após maio 68, quando a questão da política deixou de se limitar apenas aos partidos, sindicatos, Estado, para se espalhar pela esfera da cultura, dos comportamentos (por exemplo, o feminismo); havia a presença do estruturalismo, embora já houvesse todo um clima de crítica deste tipo de abordagem; Sartre, com os movimentos de contestação, retornava à cena intelectual; o Terceiro Mundo, com as revoluções chinesa e cubana, além das disputas anticoloniais, era um ator relevante no cenário mundial; os frankfurtianos eram traduzidos para o francês (Marcuse esteve em Vincennes, onde fiz a graduação), embora existisse toda uma corrente de pensamento crítico a seu respeito (Foucault, Lyotard, Deleuze, Michel de Certeau); o marxismo desfrutava de uma reputação viva mesmo quando era questionado. Clima inteiramente diferente do Brasil, no qual a ditadura militar havia implantado um regime de censura que cerceava um tipo de formação mais ampla e plural. Não tenho dúvida de que esse ambiente de efervescência me marcou. Neste sentido, não tive apenas uma educação profissional de sociólogo ou de antropólogo; a vida na universidade era perpassada por correntes as mais diversas de pensamento originárias, inclusive, de fora da universidade. Mas volto à pergunta. São influências distintas. Creio que meu estágio no Centre de Communication de Masse (dirigido por Morin e Barthes) contribuiu para duas coisas que posteriormente acabei retomando em algumas de minhas pesquisas. A primeira, uma imersão no mundo das “estruturas” (uso o termo de maneira imprecisa): estruturalismo, análise de discurso, crítica literária, semiologia, linguística. Eu tinha tido uma boa formação em Semiologia na graduação, fui aluno do linguista argentino Luís Prieto, e os estudos para o mestrado, digamos assim, reforçavam esta dimensão que no futuro me foi bastante útil (por exemplo, no livro sobre o inglês). O segundo aspecto se refere aos meios de comunicação. Fui obrigado a me familiarizar com toda uma literatura (inclusive norte-americana) que tematizava o cinema, a publicidade, as revistas, os jornais, a televisão etc. Questões que recuperei em particular em minhas reflexões sobre as indústrias culturais e o processo de globalização. Bastante me revelou outros temas e virtudes da vida intelectual. Ele me introduziu no passado intelectual francês, a escola durkheimiana do *l'Année Sociologique*, na qual Sociologia e Antropologia se encontravam; e no passado brasileiro, o que hoje denominamos

de “pensamento brasileiro”, pois tinha sido conterrâneo de vários desses personagens na época em que viveu entre nós (Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Paulo Prado, Gilberto Freyre, Arthur Ramos etc.). Bourdieu veio depois que terminei minha tese de doutorado (1975). Eu conhecia seus escritos desde a graduação (fui também aluno de Passeron) e, com a fundação da revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, seu trabalho sobre a esfera cultural me parecia bastante inovador. A tradução e publicação de seus textos na coleção *Grandes Cientistas Sociais* foi uma sugestão minha à Florestan Fernandes.

**OD: Origina-se da sua tese de doutorado o livro *A Morte Branca do Feiticeiro Negro* (1978), que trata dos cultos afro-brasileiros, mais especificamente da Umbanda e sua integração na sociedade brasileira. Você poderia recuperar essa primeira proposição, uma vez que ela antecipa questões que lhe acompanham desde então, sobretudo a problemática da construção da identidade nacional?**

**RO:** Os cultos afro-brasileiros se revestiam, pelo menos na época em que os estudei, de duas dimensões distintas. Por um lado, tratava-se de um tipo particular de religião que podia ser compreendida pelos métodos sociológicos ou antropológicos. Neste caso, havia toda uma tradição anterior que já havia se ocupado disso (particularmente a Antropologia), seja do candomblé ou do xangô. O que fiz foi retomar essa tradição (com outros olhos) por meio de um objeto específico: a Umbanda. Entretanto, qualquer reflexão sobre os cultos afros no Brasil, necessariamente, remetia a um espectro mais amplo: a questão racial e da identidade nacional (dizia-se, como afirmava Gilberto Freyre: o Brasil é um país mestiço). Mesmo em se tratando de algo particular, uma religião determinada, a reflexão transbordava para uma temática que a transcendia. Ao escolher a Umbanda como objeto de tese, tinha diante de mim a emergência de uma crença religiosa que buscava, no contexto conflitivo (racial e de classe) da sociedade brasileira, uma configuração própria. Os intelectuais umbandistas tinham orgulho em dizer que a Umbanda era uma “religião brasileira” que se diferenciava do catolicismo, do espiritismo kardecista, dos rituais de transe de origem africana. Dito de outra forma: o tema da identidade se impunha. Neste sentido, tive de construir toda uma argumentação para dar conta dessa especificidade. Não se tratava ainda da identidade nacional, como a trabalhei posteriormente, mas a questão em si estava presente e devia ser considerada. Por isso, dei uma atenção particular aos intelectuais, isto é, aos letrados umbandistas que escreviam livros e elaboravam uma explicação do mundo (quais as linhas

da Umbanda? Qual a diferença entre Umbanda e Quimbanda? Qual o poder das ervas?) e justificavam as virtudes de uma prática religiosa específica. Eles tinham, assim, de conquistar uma identidade, ainda em construção, para encontrar um lugar (ou seja, uma legitimidade) no interior da sociedade brasileira. A busca desta “identidade” implicava diferenciação em relação a outras crenças, mas também em relações de força, pois a origem de classe e de “raça” (os negros africanos) comprometia a autoridade desta crença popular. Daí o título da tese, a tensão que envolve a “morte branca” das tradições de origem africana, ou seja, a ambiguidade que a sociedade brasileira entretinha, e entretém ainda hoje, em relação à problemática racial e ao racismo.

**OD: Seu livro seguinte, *Cultura Brasileira e Identidade Nacional* (1985), aprofunda a incursão pela problemática da cultura brasileira e cultura popular. Nele, você busca desenvolver o argumento de que não existe “o brasileiro”, mas, sim, a construção de uma brasilidade. Surge, aqui, um diálogo crítico, mas também uma contraposição às interpretações de autores como Gilberto Freyre (1900-1987), a que talvez coubesse um comentário por parte do senhor, mesmo passados tantos anos desde a publicação.**

**RO:** É possível que minha crítica em relação ao “essencialismo” nas Ciências Sociais, e em particular da ideia de nação, seja herança das leituras estruturalistas. Dentro desta perspectiva teórica, o que importa não são as “essências” das coisas (que simplesmente não existem em si) mas a posição que elas ocupam em determinada rede de relações (linguísticas ou antropológicas, como queria Lévi-Strauss em seus estudos de parentesco). Dito de outra forma, os debates sobre a busca da “essência” deveriam ser substituídos por outra perspectiva teórica (Saussure falava da arbitrariedade do signo). A discussão sobre identidade nacional, no Brasil e na América Latina, era fortemente marcada por esse traço de essencialismo. Buscava-se “o” (no singular) brasileiro, “o” mexicano, e na literatura antropológica culturalista (tipo Ruth Benedict), “o” japonês. No caso brasileiro, Gilberto Freyre representa bem essa corrente de pensamento. Ele encontra no mestiço (também no singular) a expressão de nossa brasilidade. Sua resposta é diferente dos autores que se debruçam sobre o tema: Paulo Prado dizia que a tristeza era o fundamento de nosso caráter nacional; outros, como Monteiro Lobato, preferiam a “indolência”, traço de seu personagem Jeca Tatu. A discussão poderia se prolongar, pois as virtudes da brasilidade variavam (“cordial”, em Sérgio Buarque de Holanda; “bondade”, “emoção”, em Cassiano Ricardo). O que me surpreendia não era tanto os adjetivos que se transformavam em

substantivo, ou seja, as diferentes qualidades do Ser nacional, segundo as inclinações de cada autor, mas a própria ideia de Ser, postulada como uma verdade inquestionável. O que fiz em *Cultura Brasileira e Identidade Nacional* foi conceitualmente tratar a identidade como uma construção simbólica; neste caso, a pergunta a ser feita não era “o que é o brasileiro?”, mas como essa brasilidade social e historicamente se constitui. Daí a importância dos intelectuais, eles atuavam como uma espécie de mediadores simbólicos neste processo. Eu podia, assim, contextualizar a construção da identidade (ela é racista no final do Século XIX início do XX; culturalista a partir da revolução de 30; progressista nos anos 50, com o desenvolvimento econômico na era Kubitschek), e considerar as relações de poder que privilegiavam ou encobriam. Por exemplo, o diagnóstico de Gilberto Freyre sobre o Brasil. Ao considerar como principal elemento de análise a noção de cultura, e não mais as teorias raciológicas que influenciavam autores como Sílvio Romero ou Nina Rodrigues, ele pode considerar a mestiçagem como amálgama de nossa brasilidade. Entretanto, no interior desta mescla engenhosa não haveria conflitos ou contradições. Por isso, Freyre opera com pares de contrastes – casa grande e senzala, sobrados e mucambos, casa e rua – que se encontram enquanto complementaridades e se harmonizam. A senzala não é a oposição à casa grande, trata-se de um contraponto que se “resolve” na síntese da brasilidade. O mundo de Gilberto Freyre é um mundo sem contradições. Ele me lembra a proposta estética do artista colombiano Botero com suas gordas atraentes. Sempre me chamou a atenção esses seres obesos que ele obsessivamente procura retratar (homens, mulheres, políticos, sacerdotes). Somente mais tarde entendi sua intenção (claro, se minha interpretação estiver correta), quando em Medellín fui visitar o Museu Botero. Não é a obesidade que importa, mas as curvas, aquilo que é redondo. Assim, entre as obras expostas, além das mulheres e homens, existem animais, um gato todo arredondado, mesas e cadeiras, também com as bordas arredondadas. Botero imagina um mundo sem arestas, onde a adversidade é anulada pelas curvas. Mas há uma diferença em relação à Freyre, o artista sabe que o mundo possui muitas arestas, o intuito é transcendê-las na esfera da arte. Freyre faz o inverso, quer que sua ilusão se transforme em modelo de interpretação da realidade.

**OD: O debate sobre a questão da cultura nacional foi retomado em *A Moderna Tradição Brasileira* (1988), mas desta vez com o propósito de pensá-la no quadro de mudanças surgido a partir da emergência da indústria cultural no Brasil. O livro não deixa de fazer comparativo entre duas situações: uma relativa às décadas de 1940 e 1950, quando começa a se formar**

**tal mercado de bens culturais no país; e outra, referente ao final de 1960 e início dos anos 1970, na fase de consolidação dessa indústria. A seu ver, qual a mudança ou continuidade mais significativa que se processa entre essa etapa de modernização que se deu durante a ditadura militar e a dos anos seguintes, com a redemocratização?**

**RO:** Vamos por partes. No livro, retomei um debate clássico na América Latina, a relação entre nação e modernidade. A questão era: como a modernidade se realiza nos países “periféricos”. Um bom exemplo é a Semana de Arte Moderna de 1922. Em sua linguagem estética, ela exprime um modernismo sem modernização. Faz-se em São Paulo, uma província do país, e sem a contrapartida que existe no mundo europeu ocidental ou norte-americano (indústrias, urbanização acelerada, transformação do campo etc.). O Brasil é um país agrário, tradicional, com uma forte presença da herança da escravidão, com taxas de alfabetização pequenas e de analfabetismo elevadas. Neste sentido, o moderno é anunciado, mas não se realiza enquanto tal; ele é um projeto que aponta para o futuro. A cultura brasileira, na sua “autenticidade”, deveria ser complementada no processo da construção da nação. Havia, portanto, um hiato entre o tempo presente e o futuro almejado: um dia seríamos modernos. Porém, escolhi como “marcador” desse processo um elemento novo, não a Arte, como muitos fizeram, ou as ideologias políticas, mas as indústrias culturais, que em sua materialidade técnica (editoras, rádio, televisão, tiragem de revistas e jornais), surgiam como sinais de modernidade. Meu argumento foi o seguinte: distingi entre dois períodos: 1930-1950 e meados de 1960-1980. O objetivo era demonstrar como no primeiro período todas essas técnicas existiam, mas não se constituíam ainda em indústrias culturais. Elas diziam respeito a um capitalismo incipiente. No período posterior (advento das grandes redes de televisão, publicidade etc.), isso se transforma. A ditadura militar (1964) é modernizadora e na esfera cultural favorece a emergência de uma “cultura popular de mercado”, que a partir de então integra o país num mercado nacional de bens simbólicos (por exemplo, a transmissão televisiva em cadeia nacional a partir da Copa do Mundo de 1970). Isso tinha consequências para o debate sobre o moderno, pois, ao se realizar, “à brasileira”, ele deixava de ser uma utopia, algo prefigurado no futuro. Dito de outra maneira, a modernidade prometida se apresentava com uma face que traía as promessas esperadas. Creio que esse é o momento em que nós, na discussão em torno da questão nacional, nos tornamos céticos em relação ao moderno. Esse ceticismo irá se acentuar com o processo de globalização no qual a oposição moderno/tradicional toma novas configurações (é outro debate, não



me alongarei nele). Qual a relação disso tudo com a democracia? Sempre tive uma desconfiança a respeito da aproximação que se fazia entre modernidade e democracia, particularmente as teorias de modernização norte-americanas. Dentro deste quadro, a vida e as instituições democráticas seriam o produto de um processo modernizador da sociedade como um todo. A história era uma clara denegação deste tipo de crença. A Alemanha de Bismark e a revolução Meiji, no Japão no Século XIX, eram claros contraexemplos disso. No caso brasileiro, tanto a revolução de 30 quanto a ditadura militar foram modernizadoras e nada tinham de democráticas. Não há uma relação de necessidade entre democracia e modernidade. A democracia é uma conquista que se faz permanentemente na luta contra as arbitrariedades políticas e sociais. Isso nos parece claro atualmente com o governo Bolsonaro. O fascismo é uma invenção do Século XX e ele é moderno.

**OD:** Na obra, apesar de não estar inteiramente de acordo com a análise da Escola de Frankfurt, você esclarece que seria ingênuo descartar a contribuição dessa tradição, especialmente no que diz respeito à ênfase na dimensão da racionalidade. O senhor poderia retomar a apropriação da abordagem e comentar a atualidade dos conceitos de “cultura popular de massa” ou “cultura popular de mercado”, tais como trabalhava?

**RO:** Tinha dito, embora brevemente, que conheci os frankfurtianos durante minha educação parisiense. Na época, certamente por causa dos movimentos estudantis e da luta contra a guerra do Vietnã, minha simpatia estava do lado de Marcuse. Mas havia, como sublinhei, uma crítica de vários filósofos franceses, em particular em relação à questão do Iluminismo e da filosofia da história de cunho hegeliano que professavam. Talvez isso tenha despertado em mim um tipo de aproximação crítica. Quando estive nos Estados Unidos no início dos anos 80, fui “fellow” da Columbia University, onde, nos anos 30/40, Adorno tinha realizado, junto com Lazarsfeld, um conjunto de pesquisas sobre os meios de comunicação de massa. Aproveitei a estada para estudar melhor o tema (ver meu texto *A Escola de Frankfurt e a Questão da Cultura*) e a biblioteca da universidade foi preciosa para este tipo de empreitada. A tradição frankfurtiana tinha, a meu ver, dois pontos complicados: a noção de cultura de massa e a identificação dos bens culturais à ideia de mercadoria. Qualquer linguista sabe que a língua é um artefato que produz diferenças, isto é, dificilmente o mundo do simbólico poderia ser traduzido por meio de um “equivalente universal” como o capital. A distinção entre valor de uso e valor de troca parecia-me inapropriada

para descrever a esfera cultural. Por outro lado, o debate sobre a sociedade de massa (predominante na Sociologia americana) girava em torno de um dilema: a questão do homogêneo. Os sociólogos americanos pensavam tal homogeneidade sob o signo da democracia, por fim, a distribuição industrial dos produtos culturais teria eliminado a separação entre cultura popular e cultura de elite. Adorno e Horkheimer caminhavam na direção contrária, críticos do capitalismo, buscavam identificar o movimento de pseudo-individualização contido nesta “massificação” cultural. Porém, nos dois casos o pressuposto “massa” permanecia. Eu queria escapar deste dilema. Os frankfurtianos tinham, entretanto, uma virtude, a perspectiva marxista lhes propiciava um instrumento de análise para entender as transformações recentes: o advento das indústrias culturais. Elas operavam com uma lógica cultural intimamente associada ao mercado. Tinham razão. Mesmo hoje, quando já não mais falamos de “massa”, “tudo é diferença”, ou melhor, o mercado é diversificado em função dos distintos estilos de vida, a dimensão da racionalidade empresarial permanece. Mais do que isso, com o processo de globalização, surgem diversos oligopólios que operam em escala transnacional na música, no cinema, no universo do luxo etc. No caso brasileiro e latino-americano, onde tínhamos uma tradição em discutir a temática da cultura popular, parecia-me superficial falar, nos anos 80, de uma “homogeneidade social” (as desigualdades eram substantivas), por isso, preferi utilizar a ideia de “cultura popular de mercado” ao me referir aos produtos industriais, como a telenovela. Mas a existência desses bens simbólicos disputava um campo de legitimidade com outros bens culturais, teatro, escolas de samba, e como propunha Bourdieu, eram reinterpretados segundo as posições de classe dos indivíduos.

**OD: Nos trabalhos subsequentes, o foco recaiu sobre a problemática da globalização, sendo *Mundialização e Cultura* (1994) sua contribuição referencial. Como o rápido desenvolvimento da internet impacta o processo descrito naquele momento — isto é, um movimento integrador que assume um caráter hegemônico, sem ser uniforme nem unívoco?**

**RO:** Um senhor, que não era da área acadêmica, apenas um leitor de *Mundialização e Cultura*, disse-me uma vez, isso foi por volta de 2012, que eu era um visionário. Fiquei surpreso com a observação e perguntei: por quê? Ele respondeu: você escreveu o livro antes da internet. Na verdade, ele queria dizer, antes da invenção da página Web, que de fato no início dos anos 90 dava seus primeiros passos. A observação é sugestiva, temos às vezes o hábito de assimilar

o mundo globalizado no qual vivemos com a internet, e até mesmo com os telefones celulares. Mas o processo não se confunde com essas mudanças tecnológicas (sei que elas são importantes). Ele é anterior e possui dimensões distintas, econômica, sociais, culturais, e claro, também tecnológicas (advento do computador). Pode-se dizer que a internet acentua o processo, mas não existe um mundo integrado, ele é apenas conectado. Vale a pena ressaltar a diferença entre os dois conceitos. A integração, como ocorreu com as nações (mesmo com todas as contradições que encerram), pressupõe um elemento comum, “orgânico”, capaz de articular as diferenças existentes dentro de uma mesma totalidade. Por exemplo: somos brasileiros, falamos português (apesar da diversidade linguística dos grupos indígenas), vivemos em um território com fronteiras bem delimitadas, possuímos uma tradição de cultura popular, uma memória coletiva forjada ao longo da história etc. O todo, a nação, contempla um determinado tipo de “solidariedade” (no sentido de Durkheim) que aproxima as partes. Nada disso ocorre em escala global. Não existe uma sociedade global (embora no livro eu utilize o conceito, que abandonei no texto posterior, *Um Outro Território*, de 1996). A noção de conexão é distinta, ela é técnica. De fato, como sabemos, é possível estar em contato com os espaços fora da presença individual, neste sentido, pode-se dizer: o planeta se encontra conectado, mas é preciso acrescentar, ele não é integrado. A internet é um bom exemplo disso. Ela assegura a conexão, e até mesmo favorece a “integração” de determinados grupos (podem ser de trabalho, ou de crenças: católicos, evangélicos, umbandistas). Os imigrantes mexicanos nos Estados Unidos assistem às festas de batismos de seus filhos, transmitidas das pequenas comunidades rurais de suas famílias no México. Entretanto, não há cultura global, identidade global; neste sentido, a conexão não implica, necessariamente, algo que vincule os indivíduos em uma totalidade planetária. O que temos é um espaço transnacional no interior do qual as diferenças e as hierarquias se inserem.

**OD: Com o conjunto de trabalhos supracitado, você se estabeleceu como um dos mais importantes pensadores brasileiros da cultura. Todavia, em tal posição, seu entendimento é de que os estudos culturais sempre foram múltiplos, em vez de seguirem uma trajetória linear como se costuma supor: nascimento na Inglaterra e desenvolvimento nos Estados Unidos, até chegarem à América Latina. Qual é a sua visão sobre a história do campo?**

**RO:** De certa forma, pude acompanhar a introdução dos Estudos Culturais na América Latina a partir do final dos anos 80. Foi um momento em que

comecei a circular pelos países do continente (meus livros começavam a ser traduzidos para o espanhol), e havia uma forte relação entre as pesquisas de comunicação e os estudos de cultura. Contrariamente ao que se pensa, a origem não foi a escola de Birmingham, mas os Estados Unidos, ou melhor, uma leitura específica desta tradição vinda de determinado país. Encontrei uma vez com Stuart Hall (permanecemos juntos vários dias em um seminário na Escócia, eu estava acompanhado de outros amigos latino-americanos, Jesus Martin-Barbero e Nestor Garcia-Canclini) e ele me confidenciou que estava bastante decepcionado com a trajetória dos estudos sobre cultura nos Estados Unidos. De qualquer maneira, era essa a vertente que prevalecia. Não creio que os Estudos Culturais tenham constituído um campo de estudo que floresceu. Por vários motivos. Havia, por um lado, a questão da indefinição da “teoria”, seria ela plausível ao estruturar um novo espaço de conhecimento? Por outro, a dimensão cultural dificilmente se encaixava nos parâmetros daqueles que defendiam sua autonomia (nos Estados Unidos, grande parte das pessoas vinham dos Departamentos de Letras). Havia ainda o problema das disciplinas. Esses estudos encontraram um campo em formação de outras disciplinas, Sociologia, Antropologia, Comunicação. Portanto, a disputa disciplinar em torno do objeto cultura lhes era desfavorável. Sei que foram escritos livros procurando estabelecer uma espécie de origem da “disciplina”, ela teria surgido em Birmingham, passado pelos Estados Unidos, e por fim chegado na América Latina. Confesso que esse tipo de explicação nada tem de convincente. A começar pelas tradições existentes entre nós, que se ocupavam do tema, desde final do Século XIX, início XX.

**OD: No caso do Brasil, quais seriam as raízes dessa corrente identificada com o estudo da esfera cultural? Ou qual seria o “sotaque” dos estudos culturais brasileiros?**

**RO:** Há um aspecto, que sempre me chamou a atenção, em relação ao surgimento da Sociologia na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, e sua emergência no Brasil. A modernidade do XIX é industrial, por isso os temas privilegiados por Durkheim, Weber, Marx, Escola de Chicago, são: fábrica, secularização, mundo urbano, anonimato das grandes cidades, mercadoria, divisão do trabalho etc. Cada um desses temas exprime o que se convencionou chamar de modernidade. No Brasil, os pensadores do final do XIX, início do XX, considerados como precursores das Ciências Sociais, tinham outro interesse: mesianismo (Euclides da Cunha), folclore (Silvio Romero), cultos afro-brasileiros

(Nina Rodrigues). Durante o Século XX, a temática da cultura popular era central para os folcloristas, e vários sociólogos de renome, ainda nas décadas de 40/50, trabalharam a questão (Maria Isaura Pereira de Queiróz, Florestan Fernandes). Dito de outra forma: as Ciências Sociais, desde o início, privilegiaram a temática cultural. Havia ainda outra dimensão: a questão nacional. As disputas em torno da identidade passavam, necessariamente, pela problemática cultural: Mário de Andrade e a música clássica que se apropria do cancionário popular; o carnaval como símbolo de brasilidade. Basta olharmos a tradição ensaística que existe, tanto no Brasil quanto na América Latina; ela se faz em torno de temas culturais. A identidade se expressa por meio deles. Isso se encontra tanto na Sociologia, Antropologia, como na Literatura, de Darcy Ribeiro, Octávio Paz a Antônio Cândido. Com a implantação das universidades, as abordagens sobre a problemática cultural se diversificam, sendo consideradas dentro dos mais diferentes pontos de vista. Não faz sentido apagar ou minimizar toda essa tradição, considerando-a como parte de algo que nunca existiu entre nós, uma espécie de prelúdio aos Estudos Culturais. Eu diria que isso constitui o sotaque que nos caracteriza. Isso é válido, inclusive, em relação a outras abordagens. Por exemplo, a de Bourdieu, pois no Brasil o campo da arte nunca se configurou com a autonomia que ele exprime em um país como a França. Ou o debate sobre cultura popular que, praticamente, inexistente no âmbito da Sociologia ou da Antropologia “clássica” europeia.

**OD:** Mais recentemente, em *O Universo do Luxo* (2019), você aborda o mundo dos ricos e o mercado de bens de luxo, enquanto explora a peculiaridade desse universo que é, nas suas palavras, simultaneamente global ou transnacional e hiper-restrito. Em vez de entrar na argumentação propriamente, gostaria de tocar na questão da abertura ou renovação temática das Ciências Sociais. Como vê esse movimento em nossa universidade?

**RO:** Início pelo livro. *O Universo do Luxo* dá sequência a um conjunto de reflexões que vinha fazendo em relação à problemática da globalização. Ele coloca em particular o tema do espaço e das fronteiras. No debate contemporâneo, a questão do espaço toma cada vez mais um lugar de destaque. Entretanto, na situação de globalização, geralmente é acentuado o aspecto da quebra das fronteiras. Eu queria fazer algo distinto ao considerar um universo simultaneamente transnacional e hiper-restrito. Dito de outra forma: como se constituem as novas fronteiras. Isso me permitiu tratar de um aspecto específico: a insularidade da riqueza. É bom dizer que o luxo nunca foi um tema privilegiado pelos estudos

sociológicos ou antropológicos, a despeito de existir alguns autores importantes que trataram do assunto (por exemplo, o livro *A Sociedade de Corte*, de Norbert Elias). Entretanto, no contexto atual, ele constitui uma espécie de objeto heurístico que fala do mundo, ou seja, de nossa contemporaneidade. Seria uma renovação, como formula a pergunta? Eu diria que sim e não. Em Ciências Sociais, os temas variam, muitas vezes a tradição intelectual consagra alguns e torna difícil a emergência de outros. É o caso, por exemplo, da discussão sobre a globalização, ela sempre foi algo difícil para os pensadores franceses que pouco se ocuparam dela, mas interessante para os autores norte-americanos. As tradições existentes privilegiam certos aspectos da vida em sociedade e encobrem outros (é o caso do Brasil e da América Latina, no que diz respeito à obsessão pelo nacional, o debate em torno da identidade). Mas o problema principal não é o tema em si, mas a forma como ele é tratado. Ao formular o problema como o fiz, a expansão/restricção de um universo transnacional (por isso o luxo é paralelo ao mundo dos ricos), tem-se uma nova perspectiva de análise. Na verdade, muitas vezes temas “antigos”, reelaborados dentro de outros parâmetros, podem ser inovadores. Isso coloca um problema mais geral, o da criatividade (no Brasil ou em qualquer lugar). As Ciências Sociais operam em dois registros, a tradição intelectual que possui e os desafios do mundo que as envolve; elas se fazem entre a continuidade do passado e os desafios do presente. A criatividade, a meu ver, encontra-se no “entre”. É preciso ter um repertório competente da tradição, sem isso não se avança. Porém, devemos desconfiar dela. O mundo “lá fora” nos interpela à margem do marco da tradição. É um pouco como na música, é necessário termos um bom repertório para fazermos boa música, mas a boa música não pode estar inteiramente contida no repertório anterior. O jogo da criatividade se dá aí.

**OD:** E aí chegamos ao *Sobre o Trabalho Intelectual* (2021), sua reflexão que não é de hoje sobre o fazer intelectual nas Ciências Sociais. Gostaria que você comentasse o dilema que é se dedicar a um tipo particular de artesanato em um contexto marcado por universidades cada vez mais mercadológicas, alta concorrência para obtenção de recursos junto às agências de fomento, expectativa de participação em projetos de internacionalização com equipes multidisciplinares, tendo o inglês como língua franca. Como manter vivo o artesanato intelectual? Enfim, são praticamente 50 anos dedicados à pesquisa e à docência...

**RO:** Neste sentido, sou até otimista. As Ciências Sociais se fazem em contexto, isso significa que nos encontramos desafiados por aquilo que nos envolve.

Não há como escapar disso. Dito de outra forma: a autonomia do pensamento é tensionada por um conjunto de forças sociais (senso comum, religião, política, movimentos identitários, mídia etc.). Por isso digo que as fronteiras das Ciências Sociais são porosas. O dilema é realizar o trabalho intelectual imerso nessas adversidades. Muitas delas são recentes, outras não. Um pensador como Max Weber não tinha problemas nem com a mídia, nem com o sistema de avaliação da ciência, essas coisas eram irrelevantes em sua época. O que o desafiava era a política, daí seu ensaio sobre as diferenças entre a vocação do político e do cientista. Hoje, qualquer cientista social deve levar em consideração: a herança de constrangimentos do passado distante (a política), do passado recente (a emergência de um espaço público tensionado pelos meios de comunicação, as exigências do mercado) e as mudanças atuais (emergência de um sistema de avaliação calcado na perspectiva produtivista). A questão da política se mantém, embora adquira ainda novas formas (movimentos identitários, de gênero, direitos dos animais etc.); a presença da mídia também, mas amplificada pelo advento das redes sociais; as transformações da universidade trazem obstáculos internos criados pela própria instituição. Digamos que as adversidades são quantitativamente maiores, entretanto, qualitativamente, em sua “essência”, o dilema permanece o mesmo: como conquistar uma relativa autonomia do pensamento (ela não é nunca absoluta). Eu procuro me mover dentro disso tudo e “alimentar a cabeça”, como se diz no candomblé. Para isso, é preciso uma atitude, cultivar a dúvida, seja em relação ao mundo que nos cerca, ou em relação ao *status quo* acadêmico (conceitos e teorias). No fundo, as Ciências Sociais são uma taquigrafia crítica daquilo que nos é próximo (a realidade), por isso, é necessário um estranhamento em relação a ele. O pensamento não é uma opinião que se exprime nas redes sociais, ele demanda maturação, densidade, tempo de reflexão. O encantamento das Ciências Sociais reside nesta dimensão de proximidade/distância em relação às coisas da vida. As novas gerações enfrentam os desafios do presente, como as velhas tiveram que enfrentá-los, a sua maneira, no passado. As coisas mudam, mas, às vezes, permanecem as mesmas.

## Referências

- ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- ORTIZ, Renato. *A Moderna Tradição Brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- ORTIZ, Renato. *Mundialización y Cultura*. Buenos Aires, Alianza Editorial, 2017.

ORTIZ, Renato. Mundialization/Globalization. *Theory, Culture & Society*. [On-line], v. 23, n. 2-3, 2006, pp. 401-403. DOI:10.1177/026327640602300270.

ORTIZ, Renato. *O Universo do Luxo*. São Paulo, Alameda, 2019.

ORTIZ, Renato. *Sobre o Trabalho Intelectual*. Porto Alegre, Zouk, 2021.

Recebido em: 26/03/2023

Aprovado em: 14/04/2023

**Como citar esta entrevista:**

DAROS, Otávio; ORTIZ, Renato. Interseções entre Antropologia e Sociologia: entrevista com Renato Ortiz. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 13, n. 1, jan. - abril. 2023, pp. 301-316.