

Entrevista com Prof. José Jorge de Carvalho

entrevistadores: ARI LIMA, PEDRO JAIME

colaborador: PROF. DR. KABENGELE MUNANGA

Nos últimos 10 anos, o acirrado debate sobre a justiça da implantação de políticas de ação afirmativa, sobretudo no que se refere às cotas para inclusão de negros e índios nas universidades públicas estaduais e federais, evidenciou ainda mais o nome e as ideias do professor José Jorge de Carvalho em sua comunidade acadêmica de filiação, a Antropologia, mas também entre várias outras comunidades acadêmicas e no conjunto da sociedade. A propósito disto, em março de 2010, ele foi indicado pela Reitoria da UnB para representá-la na Audiência Pública sobre as ações afirmativas nas universidades públicas, convocada pelo Supremo Tribunal Federal. Antes disso, no ano de 2005, o professor José Jorge de Carvalho publicou Inclusão étnica e racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior, obra que reúne diversos artigos nos quais reflete sobre o sistema de cotas, mas também sobre o lugar da raça e as implicações do racismo na sociedade brasileira e na dinâmica da produção de conhecimento e ocupação de postos e poderes na universidade pública. Atualmente, é docente do Departamento de Antropologia (DAN) da UnB e coordena o Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia e Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, do Ministério de Ciência e Tecnologia e do CNPq. O mais breve levantamento sobre a produção intelectual do professor José Jorge de Carvalho revela uma inusitada variedade de temas de estudo, uma reflexão sempre orientada pela crítica aos pressupostos morais, estéticos e teóricos quando estes acomodam e bloqueiam a livre expressão do pensamento, assim como a predominância de trabalhos sobre questões relacionadas ao negro. Esta produção evidencia

bem seu caráter e temperamento ousado, inquieto e o desejo de estabelecer coerência entre justas ideias e justas ações. Nesta entrevista, ele nos fala sobre o significado das cotas no ensino superior e sobre a negação das mesmas entre segmentos minoritários, porém empoderados, da sociedade brasileira e entre seus próprios colegas de disciplina. Trata também das relações entre a Antropologia e os estudos culturais, o paradigma pós-colonial e os subaltern studies, bem como dos desafios que enxerga para a Antropologia praticada no Brasil no contexto de um mundo cada vez mais transnacional. Revela-se, sobretudo, um antropólogo comprometido com a disciplina e, talvez por isso mesmo, um crítico feroz dos limites da mesma.

CC: A sua formação universitária inclui uma Graduação em Composição e Regência na UnB, um Mestrado em Etnomusicologia e um Doutorado em Antropologia na The Queen's University of Belfast. Gostaríamos de começar solicitando que o senhor falasse um pouco sobre sua trajetória profissional e sua passagem para a antropologia.

JJC: Minha trajetória profissional começou com uma mudança radical de área de estudos: fiz o vestibular da UnB para Física e desde o início do primeiro semestre já me aproximava do Departamento de Música, que naquele momento se constituía como um dos poucos grupos de música de vanguarda no Brasil. As linhas estéticas eram todas pós-serialistas, centradas em John Cage, Karlheinz Stockhausen, Pierre Boulez, Luciano Berio, etc. A Música refletia bem o clima da UnB daqueles tempos: vibrante, experimental e (como todas as univer-

sidades brasileiras até hoje) obsessivamente eurocêntrica. Ainda que fascinante e desafiador, o vanguardismo não era aberto devido ao seu extremo sectarismo: era tudo completamente deslocado de qualquer raiz musical brasileira, fosse indígena, afro-brasileira, camponesa, ou mesmo do nacionalismo erudito. Meus interesses (intelectuais) eram muito amplos e difusos (como o são até hoje) e nos anos de graduação frequentei cursos na Comunicação (que ofereceu um dos primeiros cursos de análise de História em Quadrinhos no mundo), na Filosofia (onde mantive contato com Eudoro de Sousa e seu discípulo, Ordep Serra, que naquele momento traduzia a versão sumeriana da Epopeia de Gilgamés), frequentei o Centro de Estudos Clássicos e, ainda depois que passei para a Música (o que implicou fazer as matérias das Artes) participei durante três anos dos Seminários de Lógica Simbólica conduzidos pelo saudoso matemático Fausto Alvim Júnior, um dos maiores amigos que tive em Brasília e a quem inclusive dediquei meu livro *Mutus Liber*, o clássico da Alquimia. Morei muito tempo exclusivamente com colegas da Medicina e eu os acompanhava em uma matéria de Introdução à Antropologia que fazia parte da sua grade. Comecei a absorver a perspectiva antropológica com bases nas aulas em que o professor discutia Ruth Benedict, Margareth Mead e Raymond Firth, além de etnografias dos índios amazônicos. Nesses anos, traduzi os *Analectos* de Confúcio (tradução ainda inédita), estimulado pela figura, para mim fascinante, de um padre sinólogo, já velho, que trabalhava discretamente na Biblioteca Central da UnB e que sempre me contava histórias de seus anos vividos na China. Infelizmente, não tenho condições neste momento de recuperar o seu nome, registrado em meus cadernos e diários da época, e esse lapso me constrange.

Tudo isso para dizer que eu estudei em uma UnB inteiramente aberta, que não existe mais.

Pude montar uma grade do jeito que me interessava: Artes, Música, Semiótica, Clássicos, Poesia, Filosofia, Mitologia, Física, Geologia, Lógica. Acredito que hoje a nenhum estudante da UnB é permitida tal flexibilidade curricular e em muitos casos essa diversidade de interesses é abertamente desestimulada, quando não proibida, pelos coordenadores de graduação.

CC: Após a graduação em Música, quando e como o senhor fez a passagem para a Antropologia?

JJC: Concluí a graduação em 1973; neste mesmo ano fiz uma especialização em Etnomusicologia no Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore (INIDEF) de Caracas, Venezuela, onde estudei com Isabel Aretz e com ela absorvi a perspectiva apaixonada e o compromisso com as Músicas Tradicionais e as Culturas Populares (paixão e compromisso que carregou até hoje). Isabel Aretz era uma difusionista e uma historiadora dos cruzamentos entre a cultura de elite e a cultura popular (e também o foram os grandes autores da fase clássica da disciplina do Folclore, como Câmara Cascudo, Renato Almeida, Carlos Vega, e até mesmo Béla Bartók).

No INIDEF fiz um curso de Antropologia com Miguel Acosta Saignes, que me introduziu nas culturas afro-americanas. Acosta era de Barlovento, a maior região afro-venezuelana, com suas tradições rituais ligadas à famosa Festa de São João e os ritmos eletrizantes dos tambores redondo e mina.

Em 1974 fui pesquisador do Instituto de Antropologia e História (IAH) da Universidade Central da Venezuela. Já me via então como etnomusicólogo, folclorista e antropólogo. No IAH tive o privilégio de assistir a um ciclo sistemático de aulas de Antropologia ministrado por Bartolomé Meliá, decano da Antropologia paraguaia. A perspectiva de Meliá já era, naquele momento, uma perspectiva descolonizadora, mesmo sem utilizar esse rótulo. Guardo ainda

as anotações daquelas aulas, que se fossem dadas de novo hoje, não perderiam atualidade.

CC: Quem foram os antropólogos que direta ou indiretamente marcaram sua formação e nos quais buscou inspiração para construir sua maneira de praticar a antropologia? Que outros autores, de diferentes campos do saber, o senhor reconhece como importantes no desenvolvimento da sua postura antropológica?

JJC: Os antropólogos que mais me marcaram foram, em primeiro lugar, Lévi-Strauss; logo, Melville Herskovits, que pesquisou as tradições africanas no Novo Mundo em três países onde também pesquisei (Brasil, Trinidad e Tobago e Suriname); John Blacking; Max Gluckman; Victor Turner e Stanley Diamond.

Minha postura epistêmica e antropológica deve muito também aos assim-chamados filósofos, ocidentais e orientais. Li Heidegger, Wittgenstein, Nietzsche, Merleau-Ponty, entre outros, incessantemente. Fui também muito influenciado pelos teóricos críticos, como Karl Marx, Walter Benjamin, Mikhail Bakhtin (esses três, meus preferidos), Marcuse, Baudrillard, Derrida, Foucault e Fredric Jameson. Ultimamente mergulhei também na impressionante obra de Cheik Anta Diop, que tem inspirado meus ensaios sobre o racismo fenotípico; e considero Amadou Hampaté Bâ um grande modelo, por transitar entre a oralidade e a escrita e mais radicalmente ainda por unir rigor intelectual interdisciplinar com experiência espiritual plena. Fui também leitor assíduo de Mircea Eliade, dos representantes da chamada tradição ou da filosofia perene: René Guenon, Frithjof Schuon, Coomaraswami, Fulcanelli, e mesmo Blavatsky. Meu interesse pelo esoterismo ocidental me levou a preparar uma edição comentada de um clássico da Alquimia, o *Mutus Liber*. Li intensamente Carl Jung e os textos orientais com que ele dialogou: o I Ching e o Bardo Thödol (Livro Tibetano dos Mortos).

Paralelamente, li também os grandes mestres do budismo (Nagarjuna, Vasubhandu, Bodhidharma, Milarepa – além dos sutras e do Dhammapada), do hinduísmo (Sankaracharya, Ramanuja, além dos Upanishads, do Bhagavad Gita, dos Vedas), do daoísmo, do confucionismo, do sufismo. É importante para mim mencionar os nomes dos textos e mestres orientais porque eu me construí intelectualmente mantendo um diálogo constante (ou essa gnose, talvez) com o Oriente, ainda que nem sempre tenha encontrado vazão para falar disso na academia. Em síntese: Marx, Lévi-Strauss, John Blacking, de um lado; Nagarjuna, Rumi, Dogen, de outro; este é o antropólogo que sou.

Devo dedicar um espaço para John Blacking. Cruzei o Atlântico para estudar com ele na então distante Belfast, visto que ele era naquele momento provavelmente o etnomusicólogo mais respeitado em todo o mundo. A influência de John em mim foi profunda, também devido a sua multiplicidade de interesses. E não deixa de ser insólito (no sentido que Freud atribuiu ao termo alemão *Unheimliche*) certa coincidência em nossos destinos como professores universitários ligados ao mundo africano e afro-brasileiro respectivamente. John Blacking era chefe do Departamento de Antropologia da Universidade de Witwatersrand em Johannesburgo, na África do Sul, e era um militante contra o *apartheid*. Foi devido a essa militância, que implicava abrir as portas do Departamento para intelectuais e ativistas negros, que ele sofreu um trauma político e pessoal profundo em seu meio acadêmico, tendo sido banido da África do Sul no início dos anos setenta para não voltar nunca mais. Guardadas as devidas proporções, também vivi como professor um trauma político extremamente doloroso, resultante também das tensões raciais geradas no nosso meio acadêmico.

Quando iniciei minha carreira docente na UnB, procurava espelhar-me apenas nos ensi-

namentos antropológicos e etnomusicólogos de John, e nunca em seus conflitos vividos pelo engajamento na luta anti-racista. Somente anos depois, após sofrer as consequências do conflito do famoso “Caso Ari”, quando me envolvi, contra a maioria dos colegas, em defesa do nosso primeiro aluno negro do Doutorado de Antropologia da UnB, pude refletir um dia, perplexo, sobre uma identificação concreta, não programada, mas possível, com a trajetória política do meu mestre – obviamente, sem querer em momento algum equiparar a intensidade política e histórica dos fatos ocorridos nos Departamentos de Antropologia de Johannesburgo e de Brasília (não somos nós que escrevemos a nossa própria história), ou as dimensões subjetivas intransferíveis dos efeitos dos dois conflitos nas vidas dos envolvidos. Os dois traumas são uma coincidência histórica, porém trato-a agora como significativa no sentido junguiano do termo.

CC: Em um artigo publicado nos anos 1990¹ o senhor levanta uma discussão sobre as relações entre o conhecimento antropológico e a experiência iniciática. Essa discussão é retomada nos anos 2000 no texto “Uma visão antropológica do esoterismo e uma visão esotérica da antropologia”². Uma matéria (perfil) publicada no jornal Correio Braziliense³ aponta o seu trabalho de campo em uma comunidade de descendentes de negros escravizados no Suriname e sua experiência etnográfica com as religiões afro-brasileiras como momentos importantes do seu itinerário antropológico. Em sua opinião, como alguém se torna antropólogo?

JJC: Acredito, em primeiro lugar, que chegamos a ser antropólogos por um certo fascínio que cultivamos em relação a modos de vida e a práticas culturais muito distintas das nossas. A Antropologia de padrão ocidental que praticamos surgiu em sociedades devastadas pelo furacão desencantador da modernidade e o tra-

balho de campo apareceu como um exercício de reencantamento do mundo (ocidental, friemos). Neste sentido, a atitude antropológica prometeu humanizar o pesquisador ao propiciar-lhe oportunidades de experiências intensas e ricas em várias dimensões: experiências especificamente de convívio comunitário, estéticas, espirituais, de contato com a natureza, etc. Ficou, então, na profissão de antropólogo, tanto para dentro como para fora, essa promessa de humanização.

O problema com a nossa disciplina, tal como procurei equacionar nos ensaios citados, é que o trabalho de campo vem se convertendo cada vez mais em um mero hiato na vida acadêmica, permeada de um racionalismo e um pragmatismo cada vez mais extremos, e cada vez mais longe da almejada humanização plena romantizada e às vezes mesmo experimentada por alguns pesquisadores de campo. A promessa do encontro etnográfico tem sido inúmeras vezes descumprida, pois muitas experiências que tivemos e observações que realizamos, e que poderiam atestar os saberes extraordinários de muitos de nossos “nativos”, tiveram que ser negadas ou censuradas. A prática acadêmica acaba reduzindo nossos horizontes, ao enfatizar uma postura egocêntrica, produtivista, competitiva e confinada do ponto de vista étnico, racial, de classe, de corporação e – o que para mim é cada vez mais crítico e que deve ser revisado profundamente – cada vez mais desespiritualizada. O grave do momento presente é que parece que já demos a volta ao círculo: foi a consciência da desumanização do nosso modo de vida enquanto membros da “civilização” ocidental que levou os antropólogos a outras sociedades ainda humanizadas. Contudo, o mundo acadêmico acabou a tal ponto sendo engolido pelo que Guenon chamava de “reino da quantidade” que estamos agora fazendo uma tradição desumanizada de modos de vida que nem sequer são os nossos mais.

Tornamo-nos uma categoria social muito homogênea que não reflete a diversidade de formas de vida que ensinamos em aula e sobre a qual teorizamos. Temos pouco cultivo nas artes, na literatura, nas práticas espirituais – enfim, na vida alternativa ao padrão pequeno-burguês do acadêmico que se espelha nos acadêmicos dos países centrais. Para mim, neste momento, importa acompanhar quem de nós se interessa por questionar essa esquizofrenia desumanizadora da vida dos antropólogos, em vez de apenas tentar encaixar-se nesse padrão desencantado, desespiritualizado e desestetizado. Adianto também que não considero esta afirmação conservadora, mas uma afirmação crítica.

CC: A partir do ano de 1985, o senhor começou a atuar como professor do Departamento de Antropologia (DAN) da UnB. Embora hoje o DAN tenha em seu quadro de professores antropólogos inicialmente formados em outras instituições e que trabalham com variadas temáticas, ainda se caracteriza como um departamento fortemente endógeno, em que a etnologia indígena, área de concentração dos fundadores do DAN, continua a ter um espaço privilegiado. No seu caso, sua formação em antropologia ocorreu fora do Brasil e desde os anos 1980 é um dos raros professores do DAN dedicados ao estudo das relações raciais. A que atribui esta situação quase de inércia em relação ao número de especialistas em relações raciais no DAN, tendo em vista a centralidade dessa temática na formação da sociedade e das ciências sociais no Brasil?

JJC: Acredito que quase todos os Departamentos de Antropologia de maior prestígio do Brasil são altamente endógenos – o DAN, a USP e o Museu Nacional são endógenos em uma medida em que nenhum programa importante de Antropologia dos Estados Unidos, da França ou da Inglaterra jamais aceitaria ser.

Se colocássemos a diversidade como um quesito importante de avaliação da excelência

(diversidade de formação dos docentes, diversidade racial, étnica, de origem) nenhum dos nossos Programas de Antropologia do Brasil teria alta excelência. Entre esse bloqueio da diversidade, a questão racial aparece como a mais problemática de todas. Kabengele Munanga é o único antropólogo negro da USP já há 30 anos. O Museu Nacional precisou de quase 40 anos para contratar sua primeira antropóloga negra e o DAN reproduz seu colegiado inteiramente branco há 35 anos. Quando falo de professores brancos refiro-me, obviamente, ao modo como os docentes se assumem e se colocam na sociedade racista em que vivemos. Existem casos em que pessoas fenotipicamente negras querem distanciar-se desse fato e continuar sendo acadêmicos, antropólogos “universais”, supostamente “sem cor” – isto é, socialmente brancos. De qualquer modo, refletimos que uma exclusão racial tão extrema não pode ser aleatória. Ela reflete um desejo de identificação com um padrão branco eurocêntrico de academia que nem sequer é real mais: há mais antropólogos não brancos nos países brancos do primeiro mundo do que no Brasil, onde os negros são 48% da população.

Mencionei em uma Mesa Redonda da RAM (Reunião dos Antropólogos do Mercosul) de 2008 um fato que é ainda mais preocupante: a esmagadora maioria dos pesquisadores negros que terminou seus doutorados em Programas de Antropologia de maior prestígio não entrou em Departamentos de Antropologia. Por exemplo, Nilma Gomes, doutora pela USP, leciona na Faculdade de Educação da UFMG; José Carlos dos Anjos, doutor pela UFRGS, leciona no Departamento de Sociologia e não de Antropologia da sua universidade; Aleksandro Ratts, doutor pela USP, leciona no Departamento de Geografia da UFG; Elielma Machado, doutora pelo IFCS da UFRJ, leciona na Faculdade de Educação da UERJ; Maria Alice Rezende, Mestre pela UFRJ, Pós-doutora

pelo Museu Nacional e Pró-Cientista da UERJ na área de Antropologia, também não faz parte da Pós em Antropologia da UERJ. O próprio Ari Lima, doutor pela UnB, é professor de um Departamento de Educação da UNEB e não ingressou no colegiado de Antropologia da UFBA (colegiado majoritariamente branco, apesar de estar em Salvador, cidade com 80% de negros!). A porta do colegiado de Antropologia da UFBA também se fechou para Maria de Lourdes Siqueira, que concluiu o mestrado em Ciências Sociais (Antropologia) pela PUC-SP em 1986 e o doutorado em Etnologia e Antropologia pela EHES em 1992, sob a orientação de Maurice Godelier, um dos mais respeitados antropólogos franceses. Ela, que é especialista e engajada com as religiões afro-brasileiras, foi absorvida então pela Escola de Administração da mesma universidade. Ana Lúcia Valente, doutora pela USP e especialista em relações raciais, transferiu-se da UFMT para a UnB; porém, o colegiado do Departamento de Antropologia deliberou por não absorvê-la alegando que não aceitava professores redistribuídos. E ela seria mais uma professora para reforçar a graduação e o programa de pós. Paradoxalmente, terminou ingressando na Faculdade de Agronomia e Veterinária. Uma pena, porque teria sido a(o) primeira(o) docente assumidamente negra(o) da história do Departamento de Antropologia da UnB.

Por outro lado, não acredito que as relações raciais tenham sido importantes na formação das Ciências Sociais do Brasil. Essa afirmação valeria, parece-me, especificamente para a Sociologia, principalmente para a chamada escola paulista (Florestan Fernandes, Roger Bastide, Octavio Ianni, Fernando Henrique Cardoso). Eu chegaria a propor inclusive a hipótese oposta: para a antropologia consolidar-se como área acadêmica autônoma no Brasil, o que ela fez foi afastar-se do estudo das relações raciais. Ao invés de enfrentar uma abordagem antropológica

da nossa condição ex-escravista e racista, nossos colegas propuseram uma abordagem culturalista da tradição afro-brasileira.

Finalmente, é provável que em um mundo tão endogâmico como o nosso, o fato de que tive uma formação fora das Ciências Sociais na graduação e fora do país na pós-graduação tenha me facilitado exercitar um estranhamento dessa situação de confinamento racial da nossa comunidade antropológica que até aqui tem desenvolvido estratégias discursivas sutis para silenciar o assunto. Primeiro, não fui socializado profissionalmente nessa rede; segundo, tive a experiência acadêmica da Universidade Central da Venezuela, ambiente muito menos segregado racialmente que o nosso; e terceiro, fiz a pós-graduação em Queen's convivendo o tempo todo com colegas africanos que compunham, tanto no mestrado quanto no doutorado, a metade das turmas.

CC: Nos últimos anos o senhor tem refletido sobre a interface entre a antropologia e os estudos culturais, o paradigma pós-colonial, os subaltern studies. Nos artigos "O olhar etnográfico e a voz subalterna"⁴ e "Poder e silenciamento na representação etnográfica"⁵ critica a ausência das contribuições desses campos do saber nos cursos de história e teoria da antropologia ministrados no Brasil. Existe uma resistência da comunidade antropológica brasileira em incorporar esses debates? Quais fatores explicariam essa resistência?

JJC: De fato, a resistência é grande e poderíamos pensar em alguns dos fatores que influenciam essa falta de abertura disciplinar. Ressalto, nos meus textos, duas dimensões dessa resistência, que apontam para temas reprimidos na formação da antropologia acadêmica brasileira. Um deles é a teoria marxista. A base dos estudos subalternos é uma revisão da historiografia indiana justamente incorporando a perspectiva marxista que havia sido censurada pela historiografia britânica de corte colonialis-

ta. Por outro lado, lembremos que a antropologia acadêmica brasileira foi formada nos anos 60 recusando o diálogo com o marxismo e, ao fazê-lo, reproduziu a mesma exclusão do marxismo que operou nas três grandes tradições teóricas da antropologia dos países centrais do Ocidente: o estrutural-funcionalismo britânico, o estruturalismo francês e o culturalismo norte-americano.

A segunda dimensão é a dolorosa questão, já tocada na resposta anterior, da profunda exclusão étnica e racial que caracteriza a nossa comunidade antropológica. Esse nosso mundo de brancos ocidentalizados falando sobre negros e indígenas de um modo unilateral é rapidamente questionado pelos estudos subalternos e também pela teoria pós-colonial, movimentos que foram criados por uma rede multiétnica e multirracial de pesquisadores. Infelizmente, a repressão que nossa comunidade de antropólogos exerce sobre seus membros para que não se discuta a dinâmica de reprodução da sua realidade de exclusão racial acaba favorecendo não apenas a “má vontade” antropológica, mas verdadeiras imposturas, em que qualquer antropólogo possa se apresentar livremente como anti-racista, independentemente do que tenha ou não tenha feito. Assim, tem havido casos de antropólogos que jamais participaram da nossa luta pelas cotas para negros e indígenas (e alguns que mesmo reforçaram ou se aliaram ao grupo dos anti-cotas) e que agora dão cursos sobre modernidade/colonialidade e teoria pós-colonial (aproveitando que esses temas já aparecem como uma nova moda acadêmica), despolitizando um debate histórico e o sentido transformador original dessa teoria ao não dialogar com os movimentos anti-racistas e de afirmação dos povos originários e tradicionais.

Lembremos ainda que a própria categoria de “subalterno” aponta mais diretamente para as relações de poder, opressão e desigualdade, enquanto o jargão antropológico optou pelo

termo “nativo”, que remete a uma alteridade abstrata, pelo menos em termos das relações de poder. Podemos falar dos nativos sem falar de estrutura de opressão que englobam as classes, o Estado e correlatos, mas ao falar de subalternos e de colonialidade não temos como não falar de escravidão, racismo, genocídios dos povos originários e tradicionais, etc.

No caso dos estudos culturais, a animosidade dos antropólogos é ainda muito maior que a que manifestam diante das teorias pós-coloniais e da subalternidade. Os estudos culturais propõem uma abordagem interdisciplinar para os problemas da cultura e, desde a sua constituição nos anos 60, têm se caracterizado pelo livre trânsito entre teorias e métodos de várias disciplinas, como a sociologia, a história, a literatura, a comunicação, dialogando sempre com o marxismo, a psicanálise, a semiologia, as teorias do discurso e da cultura visual, entre outras. A antropologia sempre se sentiu ameaçada pelos estudos culturais, colocando-se reativamente diante deles, como se os antropólogos tivessem um monopólio dos estudos da cultura. Essa reação conservadora estimulou inclusive um fechamento fundamentalista de tipo disciplinar que reforça e mitifica uma herança teórica da disciplina antropológica contra a postura interdisciplinar dos estudos culturais. Essa defesa de um mercado teórico exclusivamente antropológico é algo anacrônico a estas alturas, diante de uma crise paradigmática geral das disciplinas das humanidades e das ciências sociais. Na UnB, nos últimos dois anos, quando apresentei a proposta de criação de um Instituto Interdisciplinar de Estudos da Cultura, ao qual estaria ligada uma Pós-Graduação em Estudos Culturais, a principal reação ao projeto veio justamente do meu departamento, a tal ponto que a nossa proposta teve que ser retirada temporariamente do Conselho Universitário na espera de um momento menos beligerante por parte dos antropólogos

para que possa ser rerepresentada com melhores chances de aprovação.

CC: As suas publicações mais recentes abordam a questão das políticas de ação afirmativa e da inclusão étnica e racial no ensino superior. A sociedade brasileira de maneira geral e a comunidade antropológica em particular se encontram divididas com relação a esse debate. Como o senhor analisa essa discussão no conjunto da sociedade e no campo das ciências sociais? Como avalia a cobertura que a grande imprensa brasileira (televisiva e impressa) tem dado ao tema?

JJC: Várias pesquisas divulgadas na imprensa desde 2006 indicam que mais de 60% dos cidadãos brasileiros concordam com a necessidade das ações afirmativas. A sociedade parece dividida porque os meios de comunicação dominantes dão muito mais espaço para as posições contrárias do que para as posições favoráveis às cotas. Matérias hostis às cotas são produzidas constantemente pela TV Globo, pela TV Bandeirantes, pelos jornais O Globo, Estado de São Paulo, Folha de São Paulo, pela Revista Época e ainda mais furiosamente pela revista Veja. Não é fácil furar esse bloqueio midiático, mas ele é muito mais um fenômeno da captura e controle da representação da vontade nacional por parte da elite, análogo ao que ocorria nos dias da ditadura, quando os meios de comunicação não refletiam os anseios populares e distorciam deliberadamente acontecimentos e percepções coletivas. As cotas ameaçam a elite racista que controla os meios de comunicação; entre outros motivos para esse sentimento de ameaça está o fato de que já começamos a exigir cotas para negros na publicidade e nos próprios meios de comunicação. Essa elite já sabe que algum dia, após as cotas para estudantes negros, virão as cotas para jornalistas negros, atores negros, apresentadores negros, etc. Falando abertamente, o que está em jogo é que os meios de comunicação já per-

ceberam que em algum momento terão de dividir seu poder com os negros. E eles resistirão até onde puderem a essa partilha de poder.

No caso das ciências sociais, o processo de recusa está mais próximo de uma política de censura ou recalque, mesmo. Não esqueçamos que a esmagadora maioria dos colegas que frequentam as reuniões da Anpocs, da ABA e da SBS tem viajado desde os anos 80 para os Estados Unidos e vivenciaram o cotidiano de um mundo acadêmico que absorveu plenamente as políticas de ações afirmativas. Ou seja, nossos cientistas sociais conviveram, ainda que brevemente, com negros e indígenas como colegas e como estudantes. O que deve ser questionado é o silêncio que eles têm guardado até hoje sobre esse convívio multiétnico e multirracial quando regressaram para o nosso mundo acadêmico absurdamente excludente, ou melhor, para o nosso mundo sem negros e sem indígenas. Na medida em que não podem alegar desconhecimento do processo, a explicação para o silenciamento do tema poderá vir de outro lugar. Sucede que foram justamente os cientistas sociais que legitimaram ideologicamente essa exclusão ao longo de décadas: reenergizaram constantemente o mito freyreano da democracia racial e insistiram em defender uma suposta singularidade positiva do convívio interracial no Brasil.

Vale a pena enfatizar que a luta pelas ações afirmativas no Brasil nunca teve boa acolhida no conjunto das nossas ciências sociais. Concretamente, nenhuma das três associações acima mencionadas jamais defendeu abertamente as cotas. Mais ainda, as nossas ciências sociais conseguem ser mais conservadoras que o supostamente conservador sindicato nacional dos docentes universitários (o Andes), que recentemente tirou uma posição favorável às políticas de ação afirmativa para o ensino superior. A Fasubra (Associação Nacional dos Servidores Universitários) igualmente retirou uma posição

favorável às cotas. Finalmente, a recente Conferência Nacional de Educação (Conae), reunida em Brasília no início de abril, tirou uma posição favorável às ações afirmativas nos moldes da lei em tramitação no Congresso (50% de cotas para a escola pública, reservando desse contingente a porcentagem de negros de cada estado da União). Enquanto isso a ABA, com a sua Comissão de Relações Étnicas e Raciais (Crer) funcionando desde 2004, ainda não tem posição própria sobre as cotas no Brasil!

CC: Juntamente com Rita Segato, o senhor foi um dos responsáveis pelo projeto original de implantação do sistema de cotas na UnB. O que lhe motivou a iniciar esse movimento? Houve uma alteração na sua compreensão da raça e das relações raciais no Brasil a partir do engajamento nesse projeto? Quais eram as grandes linhas da proposta inicial, como transcorreram as disputas para a implantação dessa política na Universidade de Brasília e como ela se encontra hoje?

JJC: A proposta de cotas que formulamos para a UnB em 1999 foi uma resposta política ao trauma provocado pelo chamado “Caso Ari”, episódio que já começa a fazer parte da história da antropologia brasileira. Como um “Caso Dreyfus” da academia, o “Caso Ari” revelou algo que havia sido naturalizado desde a fundação da antropologia no Brasil: que a nossa comunidade de antropólogos é uma das mais segregadas racialmente do mundo e que fomos sempre coniventes com essa segregação, pois esse “segredo de família” nunca havia sido exposto até a eclosão daquele conflito na UnB.

Resumindo o que o próprio entrevistador Ari Lima pode fazer muito melhor que eu, Ari foi o primeiro aluno negro do nosso Doutorado após vinte anos do programa e foi logo reprovado em uma disciplina obrigatória no primeiro semestre. A questão é que, em vinte anos, ninguém havia sido reprovado naquela disciplina. A luta de Ari por revisar a sua nota

e por manter-se no programa foi a inspiração e intuição para que Rita Segato e eu formulássemos, em novembro de 1999, uma proposta de cotas para negros na UnB.

Certamente a minha visão das relações raciais no mundo acadêmico brasileiro mudou drasticamente após o “Caso Ari”. Percebi que o pacto corporativo é tão profundo entre os professores que, para manter a unidade de um colegiado, os antropólogos (brancos todos, não esqueçamos) estavam dispostos a destruir o sonho de doutorado de um estudante negro, mesmo sabendo que o que estava em jogo não era a sua falta de mérito; e sabendo também que essa reprovação inibiria fortemente quaisquer outros aspirantes negros a fazer o doutorado em antropologia na UnB. Se a hostilidade a Ari foi enorme porque ele não aceitou a reprovação, a hostilidade a Rita Segato e a mim não foi menor porque não aceitamos calar o assunto entre os professores. No nosso caso, fomos vítimas de um voto de censura por parte do Colegiado de Antropologia em 1999. Quanto a Ari, sua luta pela revisão da nota durou dois sofridos anos até que finalmente o Cepe (o máximo Conselho acadêmico da UnB) lhe deu ganho de causa e forçou oficialmente o departamento a mudar a sua menção em Organização Social e Parentesco e aprová-lo; e assim ele pôde retomar o doutorado e concluir seus estudos.

Menciono esse tema tão doloroso não por ressentimento ou por desejo de retaliação (afinal, o nosso colegiado já se transformou consideravelmente de 2005 para cá), mas porque julgo o “Caso Ari” como absolutamente emblemático do nosso racismo acadêmico que precisa ser enfrentando urgentemente. E como os casos da África do Sul, Peru, Chile, Argentina e tantos outros países demonstram, é preciso enfrentar a verdade para chegar à reconciliação (e em algum momento do futuro, acredito eu, alcançar a cura das relações raciais doentias e violentas).

A proposta inicial se manteve de 20% para negros. Contudo, ao primeiro debate que tivemos, organizado pelos alunos em dezembro de 1999, compareceram dois indígenas, Rita Xavante e David Terena, e ambos firmaram posição que os indígenas também queriam participar do processo. Aí incorporamos nas versões subsequentes da proposta as vagas para indígenas além da porcentagem para negros.

A proposta se sustentou ao longo de quase 4 anos pelo apoio quase exclusivo dos estudantes. Pouquíssimos foram os professores da UnB que se manifestaram publicamente a favor das cotas. Acredito que somente foi possível aprovar as cotas porque ampliamos a discussão e o nosso arco de alianças para fora da universidade. Assim fazendo, pressionamos a universidade de dentro para fora (por exemplo, denunciando a sua segregação racial evidente para os meios de comunicação) e de fora para dentro (trazendo o movimento social negro e os organismos do governo para os debates no interior dos colegiados superiores da universidade).

Existem ainda problemas com a implantação do sistema de cotas na UnB e falo obviamente da perspectiva dos dois proponentes que não foram convidados a integrar a comissão de implantação. O nosso Plano de Metas, por exemplo, que foi votado no Cepe (Conselho Acadêmico), ainda não foi implementado na íntegra. Sucede que o tema do racismo é muito pouco compreendido ou mesmo aceito na UnB. Contudo, vendo o lado positivo do processo, a política se enraíza cada vez mais, não por causa da administração, que continua claudicando na compreensão do tema, mas devido à consolidação crescente do coletivo estudantil em defesa das cotas.

CC: Duas das principais críticas feitas à implantação do sistema de cotas no ensino superior no Brasil dizem respeito à suposta quebra do princípio da igualdade de todos os cidadãos prevista

na Constituição e à inadequação da implementação, pelo Estado, de uma política pública com base na imposição aos indivíduos de identidades predeterminadas e assentadas em um conceito cientificamente ultrapassado, a raça. Como o senhor avalia essas críticas?

JJC: A quebra do princípio da igualdade já é constitutiva da nossa Constituição, que admite cotas para mulheres nos partidos políticos, cotas para pessoas com deficiência, menos anos de contribuição para aposentadoria para mulheres, entre outros casos. A única proposta que causa reação à quebra da igualdade é a proposta de cotas para negros. Existe uma dificuldade real, que é uma manifestação indireta de racismo, por parte de setores da nossa elite, com relação às cotas para negros nas universidades.

Quanto ao conceito de raça, são os contrários às cotas que colocam um falso problema. Nós, propositores das cotas, jamais defendemos a existência de raças no sentido biológico do termo. Tanto que aprovamos cotas para negros, e não para uma suposta raça negra. Os contrários às cotas procuram sensibilizar nossa população acusando-nos de defender a existência de raças e a partir daí construir cenários catastróficos de conflitos raciais.

É preciso frisar também que não foi o Estado que implementou as cotas, mas as universidades, a partir de sua autonomia. A identidade de negro cotista não foi imposta, portanto, de uma forma totalizante como eles querem passar. Fixe-se bem que os estudantes negros são cotistas apenas enquanto transitam no *campus*, pelo que tem ocorrido até agora, não se dá nenhuma generalização dessa identificação – de negros que estudam pelas cotas – para os demais âmbitos da sua vida social. Em suma, os negros são interpelados negativamente como tais, sejam ou não cotistas, no cotidiano da nossa sociedade racista. Não são as cotas que estão racializando a sociedade brasileira; ela já

é racializada desde séculos atrás, e essa racialização se intensificou ainda mais após a República, com a consolidação do branqueamento como política de Estado. As relações raciais nos *campi*, que é o que nos importa mais diretamente, pois se trata do contexto social sob o qual estamos mais preparados para atuar, se não estão melhores que antes, pelo menos não pioraram sensivelmente desde que as cotas foram implementadas.

CC: A adoção de políticas de ação afirmativa em geral, e do sistema de cotas para acesso ao ensino superior em particular, trazem um debate de natureza filosófica: a discussão sobre justiça, o que seria ou não justo. Um dos contornos que essa indagação filosófica ganha ao extrapolar para o conjunto da sociedade diz respeito à questão do mérito, que estaria presente, por exemplo, no concurso para ingresso na universidade, o vestibular. Como o senhor enxerga essa questão?

JJC: A questão do mérito é uma questão importantíssima e dediquei uma seção inteira do meu livro “Inclusão étnica e racial no Brasil” a uma crítica minuciosa da ideologia do vestibular como sistema meritocrático. Existe uma grande diferença entre mérito de chegada e mérito de percurso; mérito de adequação a um formato preestabelecido de prova e mérito de potencial de inteligência; mérito de informação e mérito de formação. Os formatos de vestibulares mudam de uma universidade para outra; mudam de um ano para outro na mesma universidade; as escolas de segundo grau são diferentes entre si, até as que são de uma mesma cidade. Um estudante reprovado na UFMG é aprovado na UnB, enquanto um estudante reprovado na UnB e na UFMG é aprovado na Ufscar; por acaso os dois têm o mesmo mérito?

Os vestibulares estão eivados de questões erradas, questões confusas, questões irrelevantes, pegadinhas, leituras ideológicas de contextos históricos, políticos e literários – uma confu-

são e uma loteria, na verdade. Ademais, não se pode falar de vestibular no Brasil sem falar da perversa indústria dos cursinhos: passa no vestibular quem pode pagar mais para se preparar mais, pois não esqueçamos que os cursinhos enviam seus representantes nas comissões de preparação das questões do vestibular, o que é um escândalo e um procedimento proibido em muitos países do mundo. Sem querer ser irônico, mas apenas para sair um pouco desse nosso isolamento mental crônico como se fôssemos uma nação única no mundo, acredito que a meritocracia era mais consistente nos exames de mandarinato nas dinastias Tang, Sung e Ming da China do que nossos atuais exames de ingresso. Sempre fazemos críticas severas ao vestibular, mas pensemos nas seleções para a pós-graduação e encaremos o fato de que elas estão permeadas de clientelismos, cartas marcadas, preferências teóricas ou ideológicas, endogamia acadêmica, além de preconceitos raciais, de gênero, sexualidade e região, entre outros. Temos que enfrentar a questão do mérito, porém sem deixar de fora nenhum dos questionamentos que levantei acima.

CC: Neste mesmo livro⁶ o senhor argumenta que esta inclusão não deve se restringir à graduação. Defende a ampliação da política de acesso preferencial de negros e índios à universidade aos domínios da extensão, da pós-graduação, do ensino e da pesquisa. Ressalta que um movimento dessa natureza poderia levar a uma reestruturação dos programas de formação nas ciências sociais em nosso país, fortemente marcados por uma perspectiva eurocêntrica. Em sua opinião, quais são as marcas desse eurocentrismo e como ele poderia ser superado?

JJC: Sem querer carregar na hipérbole, os estudos comparativos que tenho feito sobre as universidades dos cinco continentes do mundo apontam para a realidade de que as universidades mais eurocêntricas fora do Ocidente

são as africanas e as latino-americanas. O caso brasileiro é particularmente grave porque nós não participamos da condição pós-colonial que marca as nações africanas; além disso, nosso sistema acadêmico é um dos mais formidáveis do sul do mundo, comparado ao da Índia e da Austrália. Contudo, as universidades brasileiras foram formadas dentro de um critério de absoluta *tabula rasa*: nenhum saber de origem africana, nenhum saber de origem indígena, nenhum saber popular, nenhum saber das civilizações asiáticas – apenas o conhecimento gerado ou legitimado pelos países da Europa e dos Estados Unidos. Essa destituição de tantas tradições de conhecimento conduziu a um empobrecimento da imaginação, tanto dos professores como dos alunos.

Tal como o concebo, o problema maior não é nem tanto o eurocentrismo, mas o euroexclusivismo. Eu posso ser eurocêntrico para apoiar-me nas grandes tradições de saberes gerados na Europa; posso ser afrocêntrico para responder a outras indagações que podem ser mais bem respondidas se eu lançar mão de tradições de saberes gerados nas nações africanas; posso ser indigenocêntrico quando incorporo as tradições de saberes das nações indígenas brasileiras; e posso ser ainda asiocêntrico para responder ou complementar as respostas às indagações que formulei com base nos padrões anteriores, tomados juntos ou cada um separadamente.

O euro-exclusivismo reduz a imaginação na medida em que nosso espaço mental fica tomado pela ansiedade incessante por absorver as teorias dos acadêmicos europeus e ter que demonstrar para eles que somos capazes de mimetizá-las. Esse desejo de existir para ser olhado e aprovado pelos europeus e norte-americanos assume uma concretude através do imaginário racista da ciência; é como se quanto mais branco fosse um dos nossos colegas, mais ele se parecesse, intelectual ou cientificamente, com

os colegas dos países centrais. Obviamente, trata-se de uma fantasia construída há mais de um século, desde que nossa elite assumiu definitivamente o branqueamento como a encarnação racista do ideal político-científico do euro-exclusivismo.

Assim, uma das marcas do nosso euroexclusivismo acadêmico foi reproduzir acriticamente a branquitude fenotípica dos nossos colegas de antropologia. É claro que existe um automatismo, uma reação inconsciente de aprovação e de acolhimento, por parte dos nossos colegas (de antropologia e de outros), quando aparece um(a) jovem doutor(a) branco(a) que acaba de fazer seu doutorado na Europa ou nos Estados Unidos, por exemplo; e algum tipo de barreira ou dificuldade, quase sempre não formulada e às vezes nem sequer racionalizada adequadamente, para absorver um(a) jovem doutor(a) negro(a). Não estou colocando essa correlação como uma lei ou elemento estruturante, mas defendo que se trata de uma prática recorrente e generalizada em todos os programas de antropologia do país – que é a área que nos interessa equacionar neste momento. Sabemos, por outro lado, que não existe nenhuma área disciplinar e nenhum departamento de nenhuma universidade pública do Brasil – e não é pouca coisa sustentar uma afirmação dessa magnitude – que sejam integrados étnica e racialmente de acordo com as porcentagens do censo brasileiro.

Estamos acostumados a pensar a colonização como algo que opera primeiramente na mente dos colonizados e que os seus corpos seriam apenas o suporte desse processo de controle sobre o nosso imaginário. Na verdade, a colonização das nossas universidades foi instalada no Brasil também como um controle (não confesso, mas concreto) sobre o fenótipo dos nossos acadêmicos. Isso não foi específico para a antropologia, mas nem de longe nós somos contra-exemplo a essa regra.

E aqui vem o papel transformador das políticas de inclusão na pós-graduação e na docência: vamos romper essa fantasia racista fenotípica e fazer com que um colegiado acadêmico de ponta no Brasil comece a se parecer com a composição racial da nossa sociedade como um todo. Ocorrerá, certamente, um paralelo intelectual dessa revolução fenotípica e os pesquisadores e docentes negros começarão também a sugerir e demandar mudanças e ampliações nas teorias e nos temas de pesquisa vigentes nos nossos programas e que até agora muito pouca atenção têm dado aos estudos africanos, afro-brasileiros e às relações raciais no Brasil.

CC: De que maneira um olhar comparativo sobre a implantação de políticas de ação afirmativa, sobretudo o sistema de cotas, em outros países como EUA, África do Sul e Índia, nos ajuda a pensar sobre o caso brasileiro e latino-americano?

JJC: O olhar comparativo é essencial para retirar-nos desse nosso ambiente fechado e eurocêntrico, cuja referência principal, nas últimas três décadas, tem sido a antropologia praticada nos Estados Unidos. Curiosamente, como os antropólogos norte-americanos famosos nunca tocaram na questão das ações afirmativas, sua influência avassaladora apenas agravou esse nosso fechamento sobre o tema.

O primeiro dado relevante que devemos circular sobre as ações afirmativas nos Estados Unidos é que o famoso Clifford Geertz ingressou na Universidade de Columbia beneficiado pelas cotas para ex-combatentes da Segunda Guerra Mundial. É parte dessa reação às cotas no meio antropológico brasileiro que um fato tão relevante não tenha circulado. Não fosse pelas cotas, provavelmente ele não teria estudado na universidade de maior prestígio de seu país, o que lhe abriu inúmeras oportunidades de florescer academicamente. Não podemos pensar na trajetória exitosa de Geertz, portanto, sem falar de um sistema de re-

serva de vagas não meritocrático do qual ele se beneficiou.

Em segundo lugar está a maneira rasa com que se fala normalmente das ações afirmativas nos Estados Unidos. Ao contrário do que aparece em muitos textos dos contrários às cotas, o modelo norte-americano não utiliza cotas de um modo generalizado. E não somente elas não são o modelo: elas não são mais permitidas, porque são concebidas (sobretudo através do voto da juíza O'Connor, da Suprema Corte) como teto. Essa concepção de cota como teto é exatamente oposta à que defendemos; a saber, as cotas são um piso de 20% que deverá acrescentar-se à porcentagem (até agora pequena) de estudantes negros que conseguiram atravessar a barreira (difícil e quase absurda) do nosso vestibular.

Comparar com os Estados Unidos, então, é também uma oportunidade para defender e divulgar a originalidade da nossa formulação das cotas. Todavia, o mais importante desse olhar comparativo é corrigir essa noção errônea e ainda amplamente disseminada de que as ações afirmativas foram inventadas nos Estados Unidos. A verdade histórica é que o primeiro país no mundo a implementar ações afirmativas como política pública foi a Índia. As cotas para os *dalits* (os intocáveis) foram introduzidas na constituição indiana em 1949 por B. R. Ambedkar, ele mesmo um *dalit*. Ambedkar lutou durante mais de 20 anos pelos direitos do seu grupo até tornar-se o relator da constituição da recém-criada nação indiana e conseguir a aprovação das cotas. Provavelmente o maior revolucionário das constituições do pós-guerra, Ambedkar enfrentou Gandhi, que era veementemente contrário às cotas. O modelo indiano inspirou o modelo norte-americano, pois Martin Luther King visitou a Índia a convite de Nehru em 1958 e conheceu a implementação das cotas. Ao regressar aos Estados Unidos, divulgou a política indiana das ações afirmativas em seu país.

Comparar o Brasil com a África do Sul e com os Estados Unidos também é importante porque nos coloca um parâmetro e um horizonte de referência: enquanto estamos limitados a discutir se devemos ou não abrir cotas para negros e negras na graduação, nesses dois países as ações afirmativas se estendem à pós-graduação, à docência e aos postos do mercado de trabalho em todos os níveis, tanto nas funções do Estado como na iniciativa privada. Além do sistema acadêmico, portanto, são também reservadas vagas para os negros para a formação de uma classe de funcionários, profissionais e executivos negros.

Comparando-nos então com esses três países que contam uma trajetória muito mais longa, podemos conscientizar-nos de que nosso incipiente sistema de ações afirmativas é mais atrasado historicamente e bem mais tímido e mais limitado do que os outros.

CC: Ainda a propósito do livro “Inclusão étnica e racial no Brasil...”. Nele o senhor afirma, por um lado, que as narrativas míticas indígenas possuem uma força que possibilita que os índios elaborem/reelaborem uma auto-imagem positiva, de resistência e diferencial em relação aos brancos, sendo também eficaz no processo de produção de um discurso de reivindicação de direitos. Por outro lado, aponta que as metáforas de recorte mítico acionadas pelos negros seriam mais frágeis no que diz respeito à construção discursiva e ao convencimento do Estado quanto à justiça de uma política de reparação. Quais são as razões que explicam essa diferença e quais suas consequências?

JJC: As razões para esta diferença no plano discursivo mais abstrato entre narrativas indígenas e narrativas negras estão na formação mesma da nossa sociedade a partir sobretudo do séc. XVII. Após um século inteiro de exploração de nossos recursos baseada na submissão à força e na escravização das nações indígenas, o poder branco no Brasil definiu que o mo-

delo econômico dependeria primordialmente da escravização dos africanos. As sociedades indígenas, após um século de convívio negativo com os portugueses, formularam imagens dos brancos nas suas narrativas como um modo de enquadrar negativamente, no plano mítico, esses seres que utilizavam a tortura e o genocídio em uma escala sem precedentes segundo as práticas de guerra das nações que viviam até 1500 nesse espaço que hoje chamamos de Brasil. As narrativas mítico-históricas indígenas têm a eficácia de salvar sua própria humanidade, desumanizando os seus opressores brancos e também seus aliados negros, sem se importar com a opressão (para eles irrelevante) dos brancos sobre os negros.

A pressão sobre os dois grupos foi evidentemente enorme: indígenas participaram das investidas contra os quilombos de escravos libertos; e paralelamente, negros participaram, como soldados inclusive, da violência dos brancos contra as nações indígenas, seja para escravizá-las, seja para expulsá-las e apoderar-se de seus territórios. Contudo, o próprio número de escravos negros foi colocando as populações indígenas em uma situação cada vez mais acuada em seus territórios e, desde sua perspectiva, os negros não se distinguiam dos brancos. Daí a existência, até hoje, de uma desconfiança que os indígenas alimentam tanto dos brancos como dos negros indistintamente.

Já no caso dos negros, que foram forçados a conviver no mesmo espaço dos brancos, suas narrativas tiveram que englobá-los de um modo muito mais positivo (uma exceção a essa regra foram os quilombos, que afirmaram mais intensamente um pertencimento territorial e uma diferença sua mais radical em face dos brancos). Esse universalismo das narrativas afro-brasileiras é forte e frágil simultaneamente: é forte, na medida em que transcende o sectarismo e o racismo reativo (racismo reativo ainda existente entre os negros norte-

-americanos que os faz odiar os brancos quase indistintamente); e é frágil porque dificulta a construção de uma narrativa de enfrentamento político radical diante dos brancos – e esse tipo de narrativa foi fundamental na luta anti-segregacionista nos Estados Unidos e na luta anti-apartheid na África do Sul. Os indígenas brasileiros já construíram essa narrativa de enfrentamento e é também por isso que, acredito, são mais articulados nacionalmente.

CC: Uma discussão recorrente nos estudos de relações raciais no Brasil reaparece no atual debate sobre cotas no ensino superior. Trata-se da ambiguidade que caracteriza o sistema de classificação racial brasileiro. Em virtude dessa ambiguidade, haveria uma dificuldade de se definir quem seria o público de uma política dessa natureza. Essa discussão diz respeito especialmente à categoria pardos e foi objeto de uma polêmica envolvendo irmãos gêmeos na UnB. Em “Inclusão étnica e racial no Brasil...” o senhor problematiza a categoria pardos, afirmando a existência no Brasil de pardos-negros e pardos-brancos. Poderia nos falar um pouco sobre sua reflexão a esse respeito e como o caso dos gêmeos foi encaminhado na Universidade de Brasília?

JJC: Afirmo sempre que o pensamento sobre as cotas é um pensamento complexo. E defender as cotas não significa ser sectário: os inimigos das cotas também podem levantar questões relevantes e é nossa tarefa enfrentá-las. Sim, o sistema racial brasileiro conta com ambiguidades, mas não somente ele. Existe ambiguidade nos sistemas de classificação racial de inúmeras nações e darei alguns exemplos. Nos Estados Unidos, que permitem agora que os cidadãos se reconheçam oficialmente em mais de uma categoria do censo; e que admitem também que uma pessoa se apresente como “misturada” (o que certamente dá margem a todo tipo de ambiguidade). Na África do Sul, que separa “africans” de “colored” e além

disso coloca alguns asiáticos (como japoneses) junto com os brancos e não com os negros ou os coloreds (o que faria sentido se primassem pela consistência do uso da classificação fenotípica). O sistema francês utiliza vários graus de diferença fenotípica no documento nacional de identificação. Pensemos agora nas ambiguidades de outros países do Novo Mundo que, como o Brasil, se auto-representam como mestiços, ou como cadinho de raças. Na Colômbia, o censo utiliza categorias heteróclitas como “palenqueros” (quilombolas), “raizales” (os que são nativos da Ilha de San Andrés e Providence) e gerais como “afro-colombianos” e “negros” – misturando critérios de origem com aparência fenotípica. Na República Dominicana, durante décadas a categoria negro foi retirada do censo oficial do Estado e todas as pessoas de fenotípico geral africano subsaariano tinham que se identificar como “índios”. Como se tratou de um procedimento de censura racial, a prática dessa censura ao signifiante negro tem seus efeitos até hoje. Já em Puerto Rico, outra sociedade da mestiçagem muito similar à brasileira e à dominicana, o censo de 2001 registrou 81% de brancos, pelo fato de que as opções eram apenas duas (brancos e negros), e numa sociedade marcada (como a brasileira) pelo branqueamento, todos os “trigueños” (aqueles que chamamos pardos) se identificam com os brancos.

Tudo isso para dizer que não é novidade nenhuma que sociedades racistas sejam também sociedades eivadas de ambiguidades de identidades raciais hetero e auto-atribuídas – e as políticas públicas são discutidas e implementadas no interior desses climas específicos de ambiguidades. Afinal, ambiguidade é uma coisa; paralisia de atuação e convivência com a reprodução de práticas consuetudinárias de racismo é outra bem diferente.

Enfatizo sempre que as cotas são um pensamento complexo e parte dessa complexidade

é justamente o lugar dos pardos, que não deve ser concebido linearmente. Com certeza existe um contingente de pardos que aceitam essa identidade porque não se identificam nem com a condição de pretos nem com a de brancos. Neste sentido, a colocação de alguns adversários das cotas que questionam o tratamento de pardos junto com os pretos, subsumindo ambos na categoria de negros, merece uma reflexão e uma resposta consistente. Mas sabemos também que uma grande parte dos pardos é formada por pessoas que são vistas socialmente como negros e como tal são discriminadas – seriam estes os pardos-negros, que recusam a categoria de negro para fugir do racismo. Finalmente, existem muitos brancos também que se refugiam na categoria de pardos ainda sem sofrerem discriminação racial. Estes são os pardos-brancos.

O pensamento sobre identidades raciais nos países da ideologia da mestiçagem não pode se basear apenas na lógica aristotélica do terceiro excluído. Se bem é certo que as identidades raciais no Brasil são pelo menos três – brancos, pretos e pardos – é igualmente certo que em outro nível elas são apenas duas – brancos e negros (não brancos). Nosso sistema de inscrição de identidades raciais de realidade social vivida pelas pessoas é assim simultaneamente dual e multipolar.

O caso dos gêmeos que se inscreveram pelas cotas na UnB ilustra, por um lado, essa ambiguidade da heteroatribuição em uma sociedade com grande variedade fenotípica. Por outro lado, não faz sentido, pensando em termos práticos de política pública, o grande destaque negativo que a imprensa deu a esse fato: afinal, foram duas pessoas apenas em um contingente de mais de 3 mil candidatos. Nenhum dos contrários às cotas que se aproveitaram desse erro da Comissão disse uma única palavra acerca dos 400 estudantes negros que efetivamente entraram pelas cotas; mesmo que os dois gêmeos

os fizessem parte desse contingente, restariam 398 negros cotistas. Na verdade, mesmo que o erro fosse de 10% do total de beneficiados (uma margem altíssima de erro, convenhamos, e que não é o caso em nenhum vestibular pelas cotas até agora), ainda assim a política seria justificável: se a UnB oferece agora 1000 vagas de cotas por ano, por acaso deixaria de beneficiar 900 estudantes negros porque 100 candidatos brancos estariam dispostos a fraudar o sistema? Se isso ocorresse, o justo seria combater a ação desses 100 brancos fraudadores e o injusto seria fechar as portas da universidade para os 900 negros que merecem a oportunidade oferecida pela política de cotas.

Se fosse assim, teríamos que parar com a política de bolsa-família, porque são muitos os casos denunciados de fraude comprovada na sua implementação. E se abrímos cotas para estudantes de escola pública ou de baixa renda, igualmente nos depararemos com ambiguidades, erros e má fé. Resumindo: qualquer política pública de grande escala está sujeita a uma margem de erro, seja provocada pelo gestor da política, seja pela má fé dos cidadãos; contudo, a existência de uma pequena porcentagem de erro não deve ser motivo para negar a justiça ou a necessidade urgente de implementar uma determinada política.

CC: O antropólogo Peter Fry, em uma entrevista também concedida a esta revista⁷, afirma que as palavras da antropologia “entraram definitivamente para o cenário político. A questão da relatividade cultural virou assunto, assim como a ideia da alteridade, mas não uma alteridade como constatação analítica, e sim como um valor”. Como antropólogo, de que modo o senhor vê a relação entre “constatação analítica” e “valor” no debate sobre a desigualdade étnica e racial e as cotas nas universidades públicas?

JJC: Consigo identificar essas duas dimensões da alteridade apontadas por Peter Fry

quando analiso a desigualdade racial no Brasil e quando teorizo as cotas. A constatação analítica existe quando nos deparamos, não apenas com a desigualdade, mas com a diferença racial. A experiência de ser negro no Brasil é muito diferente da experiência de ser branco e a alteridade adquire, inevitavelmente, uma concretude. Na verdade, a minha experiência pessoal, ao longo desses dez anos de luta pelas cotas, de uma convivência contínua, intensa e extensa a todo o país, com a comunidade estudantil e acadêmica negra, tem sido de uma crescente consciência da grande diferença do que significa ser negro e ser branco na nossa sociedade. Acredito que pelo menos um pouco aprendi a ver o mundo através dos olhos dos colegas, dos militantes e dos alunos negros. Acredito, portanto, que o que motiva a luta pelas cotas é a constatação analítica da diferença e da desigualdade racial (que se traduziu, na nossa sociedade, em racismo contra os negros); a meta das cotas, por outro lado, está conectada também com o valor da alteridade. É justo reservar espaço nas universidades para os negros porque todos nós, negros e brancos, diferentes como somos em experiência, temos exatamente os mesmos potenciais de realização e a nossa sociedade deve desenvolver-se até se converter em um coletivo multirracial, igualitário e digno.

Acredito que nossa experiência de antropólogos brasileiros que lutamos pelas cotas no interior de uma sociedade racista nos coloca a necessidade de refazer a noção de alteridade com que operávamos até recentemente. Nosso cânone de alteridade foi importado da antropologia colonial, que pressupunha um encontro temporário e controlado com o outro – o antropólogo retornava à sua sociedade após esse encontro e o pacto de convivência se dava na comunidade do outro, apenas; por esse motivo, a alteridade podia se restringir à dimensão de um valor. Assim, antes da era das cotas, os antropólogos brasileiros haviam naturalizado

a segregação racial em que vivemos e não estranhavam o cânone colonial de alteridade. A partir de agora, vamos ter que aprender a desenvolver um convívio multirracial de veras verdadeiro e pacífico, em que o outro (negro) não voltará para sua comunidade, mas viverá conosco. Enfim, o valor da alteridade passará de uma antropologia branca para uma antropologia multirracial. A questão a partir de agora não é apenas desenvolver discussões acadêmicas sobre multiculturalismo, interculturalidade, diversidade, etc, mas construir a nossa comunidade de antropólogos como uma comunidade multiétnica e multirracial. A multirracialidade tem que ser então uma prática, para reequilibrar um histórico negativo de exclusão racial entre praticantes da disciplina antropológica.

CC: Nos cursos de métodos e projetos de pesquisa em antropologia ouvimos por vezes o argumento de que o antropólogo deve controlar as suas filiações políticas e eventuais posturas de militância como condição de construção do conhecimento. Nos artigos “O olhar etnográfico e a voz subalterna” e “Poder e silenciamento na representação etnográfica”⁸ e também nas discussões que tem empreendido sobre racismo e ações afirmativas, fica evidente que a sua maneira de praticar a antropologia tem sido marcada por uma participação intensa e posicionada em debates políticos que atravessam a sociedade brasileira. Em um texto recente⁹, por exemplo, afirma que “[a] partir de agora, ninguém poderá pretender falar por ‘nós’, brasileiros, sobre a situação racial do país sem se colocar como parte de um campo marcado racialmente”. Como o senhor pensa o lugar de enunciação e a relação entre pesquisa e engajamento tanto na produção do conhecimento na antropologia quanto na prática antropológica de maneira mais ampla?

JJC: O engajamento político sempre está presente na abordagem teórico-metodológica dos antropólogos. A diferença se coloca de fato

entre o engajamento implícito e o engajamento explícito. Pensemos. O Brasil formou-se como a maior nação escravista da história e a população negra já é metade da população nacional. Foram 350 anos de escravidão de norte a sul do país e uma história específica das comunidades negras que sustentam variadíssimas e inúmeras tradições culturais. Ainda assim, quase nunca tivemos uma antropologia afro-brasileira como temos uma antropologia indígena, uma antropologia do campesinato, etc. Com toda essa dimensão da presença negra na sociedade e na cultura brasileira, Roberto Cardoso de Oliveira, por exemplo, ao postular as suas matrizes da antropologia brasileira, não distinguiu a antropologia afro-brasileira, mas subsumiu-a na categoria de sociedade nacional. As sociedades indígenas apareceram como uma marca da diferença para a teoria antropológica por ele desenvolvida, mas não assim as comunidades negras. Essa escolha de não afirmar uma história, com seus dilemas próprios dos negros brasileiros, é uma escolha política – ela reflete um tipo de engajamento político. Menciono Roberto Cardoso não para criticá-lo isoladamente, mas por reconhecer a grande influência que exerceu na antropologia brasileira, tendo sido, neste sentido, emblemático de uma postura generalizada nos nossos cursos e programas de pós-graduação, qual seja, a de negar estatuto de centralidade aos estudos afro-brasileiros.

A mutação epistêmica de que falo no meu texto sobre o confinamento racial surge com o conceito que desenvolvi, inspirado em Bakhtin, de exotopia racial. Da mesma maneira que a ginocrítica e a postura feminista leram a contrapelo as etnografias-padrão escritas por antropólogos do sexo masculino, assim também os antropólogos negros começaram a identificar os pontos de engajamento implícito racializado na produção antropológica brasileira. Não será fácil repactuar as bases de produção de conhecimento na nossa antropologia incor-

porando a diferença racial. O primeiro passo, a meu ver, é implodir esse confinamento racial de meio século de antropologia acadêmica no Brasil. Coloquemos um mínimo de três antropólogos negros em cada um dos principais programas de pós-graduação em antropologia do país e começaremos a por em cheque as bases epistemológicas de negação da história negra que haviam sido geradas no interior desse universo acadêmico confinado. A partir daí, o lugar de enunciação terá que ser, por um bom tempo pelo menos, racializado para todos, para negros e para brancos.

CC: O senhor tem assumido uma postura crítica também com relação ao sistema de avaliação da produção científica que vem sendo adotado no Brasil pelas agências reguladoras. Entre as ressalvas que dirige a esse sistema, afirma que o mesmo privilegia a articulação de parcerias com os chamados países do Norte, em detrimento do diálogo com outros países do Sul, que possuem uma rica produção antropológica. Na matéria publicada no Correio Braziliense a que fizemos referência, afirma: “O Brasil está muito desligado da América Latina. É um lugar muito provinciano. Eu experimento a incomunicabilidade de ser brasileiro”. Como o senhor pensa a presença da antropologia brasileira nas redes transnacionais de produção do conhecimento? Considera que ela ocupa uma posição subalterna? Em caso afirmativo, quais seriam as possibilidades de uma participação menos assimétrica, menos subalterna, nessas redes?

JJC: A pergunta aponta para duas questões interligadas e exige portanto uma resposta igualmente dividida. O sistema de avaliação da produção científica no Brasil reflete um grau de colonização e baixa auto-estima por parte da nossa comunidade científica que é quase inacreditável. Vejamos alguns fatos básicos. Somos um país de 190 milhões de pessoas, essencialmente monolíngue sob o ponto de vista

da nossa inserção no mundo e somos os líderes da comunidade de países de língua portuguesa. Nosso idioma é muito mais falado, e em uma escala global ainda maior do que a maioria dos idiomas europeus – superior, inclusive, em alcance e em falantes, ao alemão, ao holandês e ao italiano. Contudo, a Capes decidiu que nossa produção científica vale mais pontos, dentro do quadro geral de avaliação dos programas de pós-graduação em antropologia, se publicarmos em inglês, em francês ou em espanhol do que se publicarmos em português. Essa hierarquização linguística da produção científica é totalmente descabida, insultante e mesmo perversa.

Em primeiro lugar, essa hierarquização expressa, com todas as letras, uma superioridade supostamente intrínseca, reificada e naturalizada do inglês e do francês diante do português. Se quisermos utilizar as categorias de subalternidade e neocolonialidade, aqui elas se aplicam inteiramente. E esse lugar subalterno é confirmado ainda em outras dimensões da mesma injunção da Capes sobre os professores. Os programas de pós-graduação, pressionados pela Capes, transferem essa pressão de um modo ampliado para os professores (e ultimamente também para os alunos). Exigem que eles publiquem em inglês, o que significa que deverão competir com centenas de colegas norte-americanos e britânicos para encaixar seus artigos daqui nas revistas de lá, revistas que em sua maioria seguem critérios editoriais afins com o estilo de vida acadêmica norte-americano e britânico, e não com o nosso. Chega a ser uma caricatura da relação colônia-metrópole típica de épocas passadas na África, na Índia e no Caribe: uma elite local, falando seus idiomas próprios e com suas tradições intelectuais próprias é forçada a se apresentar diante da academia metropolitana escrevendo em inglês e francês para ser aprovada, não pelos seus conterrâneos, necessariamente, mas forçosamente pelos

mestres hegemônicos franceses e ingleses. Falando de uma forma franca, sem eufemismos: os antropólogos brasileiros se vêem obrigados a escrever em inglês e em francês, não pelo conteúdo, primeiramente, dos artigos, mas porque precisam dos pontos, para os seus currículos Lattes, derivados das publicações em francês e inglês. Engordar o próprio Lattes tornou-se um fim em si mesmo.

Na medida em que os professores ficam submetidos a esse terror de ter que publicar em inglês, seu espaço mental fica absorvido pelos temas, debates e teorias que são formulados em inglês pelos colegas anglófonos. Na ânsia de se encaixar nesse mundo distante para serem avaliados aqui perto, distanciam-se do circuito antropológico sul-americano, centro-americano e caribenho, com os quais mantemos ainda pouca troca e poucas oportunidades de circulação. E aqui surge a segunda pergunta.

Essa disjunção profunda entre o conteúdo do Lattes e a promessa de uma produção científica que fizesse sentido para a sociedade em que vive o cientista assume consequências destrutivas no plano acadêmico, político e mesmo psíquico. Muitos artigos podem ser publicados e confinados ao circuito de produção acadêmica do primeiro mundo, ausentes, portanto, da mínima inserção social nos dilemas da sociedade brasileira. O que a Capes parece querer – e que o Lattes registra – é que os antropólogos brasileiros publiquem artigos em inglês em revistas consideradas boas – o conteúdo dos artigos e sua influência nos rumos da disciplina, como tais, são completamente irrelevantes para a pontuação.

A esta altura, a ideia de que a antropologia brasileira tem sido apoiada pelo Estado (ao lado da economia, da sociologia e afins) para ajudar a equacionar ou resolver os problemas nacionais perde quase todo o sentido. Aqui podemos recuperar um antropólogo que, com todos os problemas de sua atitude machista e às vezes beirando

o racismo, pelo menos não era um colonizado: Darcy Ribeiro. Ele escrevia em português e em espanhol, com uma preocupação constante com o nosso continente como um espaço geopolítico próprio. Não estou justificando sua incapacidade e desinteresse por dialogar com os colegas de língua inglesa, mas apenas enfatizando a complexidade e a diversidade de situações possíveis e dos modos de relação que podemos estabelecer com o primeiro mundo e com a América Latina. Ao invés de ampliarmos o leque de posições oferecidas por Darcy, o que a nossa antropologia acadêmica fez foi tentar apagar a sua memória, e o resultado dessa negação é um enfraquecimento do horizonte histórico específico da disciplina no Brasil. Algo assim como se fosse preciso erradicar Boas para se construir a antropologia de corte interpretativista nos Estados Unidos.

A quantificação da produção, a necessidade de exibir o ISBN do livro em que se publica, a hierarquização das revistas através do Qualis mostram um espaço mental coletivo tão interpelado pela quantificação e com tanto temor de refletir criticamente sobre sua própria prática que nos remete, de um modo surpreendente, às análises do fechamento do discurso na sociedade capitalista propostos por Marcuse e à crítica da consciência reificada feita por Adorno. Note-se que estamos falando de autores que escreveram há mais de meio século, centrados, em suas críticas, nas sociedades industriais avançadas que já haviam perdido suas reservas utópicas. E nós absorvemos acriticamente essa reificação do saber e ao mesmo tempo queremos passar para o primeiro mundo a imagem de que somos algum tipo de alternativa humanizadora ou comunitária à desumanização e à fragmentação individualista extrema em que “eles” (norte-americanos, ingleses, franceses, alemães) supostamente vivem, diferentes de “nós” – vitais, cordiais, carnavalizados, antropofágicos, mestiços, flexíveis, livres... Haja auto-engano.

CC: Gostaríamos de concluir indagando a sua opinião sobre o lugar da antropologia nesse século XXI. Quais os grandes desafios que se colocam à disciplina em seu constante processo de reinvenção, em um contexto cada vez mais transnacional?

JJC: Sobre o lugar da Antropologia no século XXI, começo por colocar uma nota mais modesta: não da antropologia como se tivéssemos a pretensão de globalizar nossas realidades locais, mas da antropologia praticada sob as circunstâncias em que vivemos. A antropologia foi constituída e consolidada em um contexto geopolítico específico, típico do quadro das ciências no final do século XIX: no Norte do mundo, nos países centrais e em uma perspectiva basicamente colonial. Quando se instalaram os programas de pós-graduação em antropologia no Brasil no final dos anos sessenta (no Museu Nacional, na USP e na UnB), a excelência acadêmica era medida tendo como referência o padrão teórico-metodológico da antropologia dos países centrais. Isso significou, em uma boa medida, uma colonização do espaço acadêmico brasileiro por essa antropologia eurocêntrica; todavia, tratou-se de uma colonização não imposta, não violenta, e sim, de um querer ser colonizado por parte dos nossos antropólogos que consolidaram esses programas e esses departamentos. Afinal, lembremos que nossa antropologia se formou paralelamente ao grande processo de descolonização dos países africanos, com reflexos teóricos importantes, iniciado nos anos 50. Infelizmente, essa perspectiva descolonizadora não foi incorporada no currículo definido para a formação da nossa primeira geração de antropólogos com pós-graduação.

Resta-nos agora, pelo menos, refundar a nossa antropologia refazendo a leitura do nosso contexto geopolítico: se a antropologia foi gerada em um contexto colonial, a antropologia deve construir-se em uma perspectiva descolonizadora, o que implica revisar, recons-

truir e refazer o cânone teórico-metodológico da disciplina. E não nos esqueçamos de que já está em curso uma verdadeira mutação dos paradigmas disciplinares construídos no final do século XIX – a sociologia, a antropologia, a psicologia, a história (e finalmente a ciência política no século XX) vivem crises epistêmicas profundas. No caso específico da antropologia, sua pretensão por autonomizar a dimensão do simbólico na cultura praticamente cancelou o diálogo com a biologia nas últimas décadas. E agora nós antropólogos temos uma defasagem na nossa capacidade de incorporar os fatores biológicos na dimensão simbólica.

Outro desafio, parece-me, é o reposicionamento da categoria de alteridade. Até algumas décadas atrás, a antropologia se apresentava como a ciência que se especializava na compreensão da alteridade, e se colocava, então, como mais apta, na análise do outro, que a filosofia ou a psicologia, tidas como disciplinas mais etnocêntricas. Sucede que neste momento são várias as abordagens ao problema da alteridade e temos que ver a antropologia como uma das disciplinas dedicadas ao entendimento da construção da alteridade nas sociedades humanas e na cultura.

Finalmente, gostaria de propor que nossa antropologia se constituísse, a partir de agora, como uma disciplina bilíngue: nosso espaço linguístico geopolítico deve constituir-se entre o português e o espanhol. Deveríamos expandir nosso cânone teórico, desde o primeiro semestre da graduação, para a formação de um espaço multipistêmico, de modo a estudar, junto com os europeus e os brasileiros brancos, os cientistas sociais negros (Abdias do Nascimento, Guerreiro Ramos, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, entre outros) e os intelectuais indígenas. Logo, incorporar os cientistas sociais e intelectuais dos demais países da América Latina e do Caribe: Orlando Fals Borda, Aníbal Quijano, Rigoberta Menchú, Fernando

Ortiz (que dialogava com Malinowski), C.L.R. James (um gigante intelectual caribenho), Eric Williams (um dos formuladores da correlação entre escravidão e capitalismo), Aimé Césaire, Frantz Fanon, e até mesmo os ensaístas notáveis, como Octavio Paz, José Lezama Lima e José Carlos Mariátegui. Em seguida, recuperar a tradição intelectual africana negada – Nkrumah, Cheik Anta Diop, Amadou Hampatê Bá, Kizerbo, Senghor, etc –, que deveria ter sido fundante desde os anos sessenta do século passado. Talvez assim sejamos capazes de recuperar mais rapidamente horizontes intelectuais reprimidos ou olvidados (como os casos dos intelectuais negros e de Darcy Ribeiro) e expandir nossos interesses e espaços de diálogo com os vizinhos, com a África e com o Sul do mundo, de modo a revitalizar o nosso lugar e o nosso estar no mundo.

Notas

1. CARVALHO, José Jorge. Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática. In: *Anuário Antropológico* 90. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
2. CARVALHO, José Jorge. Uma visão antropológica do esoterismo e uma visão esotérica da antropologia. In: *Série Antropologia*, n. 406. Brasília: UnB, 2006.
3. Um homem visceral – perfil. In: *Correio Braziliense*, p. 18-19, 11 de maio de 2003.
4. CARVALHO, José Jorge. O olhar etnográfico e a voz subalterna. In: *Horizontes Antropológicos* 7(15). Porto Alegre: IFCH-UFRGS, 2001.
5. CARVALHO, José Jorge. Poder e silenciamento na representação etnográfica. In: *Série Antropologia*, n. 316. Brasília: UnB, 2002.
6. CARVALHO, José Jorge. *Inclusão étnica e racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior*. São Paulo: Attar Editorial, 2005.
7. Entrevista veiculada no número 13 de *Cadernos de Campo*, publicado em 2005.
8. Ver referências nas notas número 2 e 3.
9. CARVALHO, José Jorge. O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro. In: *Revista Usp: racismo* 1, n. 68. São Paulo: USP, 2005-2006.