

ESTUDOS III



FACULDADE de ECONOMIA da UNIVERSIDADE do ALGARVE

Racistas são os outros! Reflexão sobre as origens e efeitos do mito do «não racismo» português¹

João Filipe Marques

Faculdade de Economia, Universidade do Algarve

jfmarq@ualg.pt

Resumo

De onde vem a ideia tão difundida e tão resistente do «não racismo» dos portugueses? Poderá ela desempenhar o papel de uma «profecia criadora», imunizando, de algum modo, os portugueses relativamente às formas mais virulentas e violentas de racismo? Para responder a estas questões é necessário interrogar a história recente do país, nomeadamente, uma parte da sua história colonial.

É na sequência dos múltiplos ataques internacionais à situação colonial que, durante os anos cinquenta e sessenta do Século XX, a doutrina lusotropicalista de Gilberto Freyre vai ser politicamente apropriada pelo Estado Novo. Tornou-se necessário, naquela época, convencer o mundo e os portugueses da ausência de racismo na «essência» do ser português, bem como da «harmonia» racial vivida nas colónias. O «não-racismo» dos portugueses tornou-se não apenas uma característica da ideologia do Estado como assumiu dimensões míticas. Transformou-se num mito fundador, numa cosmogonia da expansão portuguesa no mundo. O mito nacional do «não-racismo», tendo sido historicamente construído pelas elites políticas com finalidades muito pragmáticas constitui hoje uma autêntica «hipocrisia criadora» que contribuiu para modelar o racismo contemporâneo dos portugueses.

Através de uma espécie de «efeito perverso», tendo querido justificar e prolongar a situação colonial (logo, uma forma de racismo), o Estado Novo inoculou nos portugueses através da escola e dos aparelhos estatais, uma

¹ Este texto retoma algumas ideias desenvolvidas na tese de doutoramento intitulada *Je ne suis pas raciste mais... Du «non-racisme portugais aux deux racismes des Portugais*, Paris, EHESS, 2004 e foi originalmente apresentado no Colóquio Internacional «Perspectivas Críticas sobre a Lusofonia, Évora, 9 e 10 de Fevereiro de 2006. Uma versão significativamente mais aprofundada foi publicada na revista *Lusotopie* Vol. XIV(1) Junho 2007 (71-88). Uma parte da investigação de que aqui se dá conta beneficiou de uma bolsa da Fundação para a Ciência e Tecnologia e do Fundo Social Europeu através do IIIº Quadro Comunitário de Apoio.

espécie de vacina que, por um lado, tem contido as manifestações mais virulentas do racismo diferencialista contra as populações de origem africana e, por outro lado, tem impedido, em Portugal, a passagem do racismo para o campo do político.

Palavras-chave: Colonialismo, Estado Novo, Lusotropicalismo, Portugal, Racismo.

Abstract

The racists are the others! A reflection on the origins and effects of the myth of Portuguese «non-racism»

Where did the widespread and persistent idea of Portuguese «non-racism» come from? Could it be as a self-fulfilling «prophecy, immunising the Portuguese», in some way, from the more virulent and violent forms of racism? To answer these questions it is certainly necessary to look at the country's recent history, the colonial history in particular.

Following much international criticism of the colonial situation, during the fifties and sixties of the twentieth century, Gilberto Freyre's lusotropical doctrine was politically appropriated by the New State. It became necessary, at the time, to convince the world, and the Portuguese, of the absence of racism in the Portuguese «essence», as well as of the racial «harmony» in the colonies. Not only did Portuguese «non-racism» become a part of state ideology but it also achieved mythical dimensions. It turned into a basic myth in the cosmogony of Portuguese world influence. This national myth of «non-racism», having been originally constructed by the political elite, for very pragmatic purposes, exists today as an authentic «creative hypocrisy» influencing contemporary Portuguese racism.

By a kind of «perversity», with the idea of justifying and prolonging the colonial situation (i.e. a type of racism), the New State inoculated the Portuguese people, through the schools and the state systems, with a form of vaccine which, on the one hand, contained the most virulent forms of discriminatory racism against African people and, on the other, has prevented the entry of racism into the political arena in Portugal.

Key-words: Colonialism, *Estado Novo*, Portugal, *Lusotropicalismo*, Racism.

A experiência colonial portuguesa, especialmente em África, significa, com efeito, que há um largo campo de estudo por explorar ou aprofundar não só sobre as relações sociais e raciais nas ex-colónias, mas, sobretudo (...) sobre as imagens, estereótipos e preconceitos raciais que, nessa longa duração, os portugueses foram construindo sobre os outros e sobre si próprios.

Fernando Luís Machado

1. Racistas são os outros

Numa sondagem realizada pelo jornal público em meados dos anos noventa, apenas 3% dos portugueses se consideravam a si próprios como «racistas» enquanto 80,9% se viam como «nada racistas», o que não é surpreendente nem inesperado. O que é verdadeiramente interessante é que não se considerando racistas, os portugueses projectam a ideia de racismo nos outros povos, nomeadamente povos do norte da Europa. Esta representação social pôde ser confirmada cientificamente pela pesquisa de José Pereira Bastos. Um conjunto de 98 características foi apresentado a uma amostra representativa da população portuguesa e aos respondentes foi pedido que associassem livremente essas características aos portugueses, aos espanhóis e aos norte-europeus. Significativamente, a palavra «racista» foi associada aos norte-europeus em sétimo lugar e só foi associada aos portugueses em 97º lugar, i.e. o penúltimo (Bastos, 2000). Os portugueses parecem considerar-se tudo menos racistas.

Existe inegavelmente na sociedade portuguesa, como diz o escritor João Paulo N'Ganga «o preconceito de não ter preconceitos» (1998: 435). Parafraseando Gunnar Myrdal (1972) estamos perante uma espécie de «dilema português». Isto é, o problema da coexistência, numa mesma sociedade, de uma ideologia e de valores «não-racistas», leia-se até «anti-racistas», e de comportamentos efectivamente racistas.

Trinta anos depois do 25 de Abril e da descolonização, a escola, a família, o homem da rua, os cientistas e os políticos continuam a reproduzir as imagens do conquistador espanhol sanguinário que matava sem reboço os índios das Américas, dos colonizadores ingleses e franceses que exploravam até ao limite os indígenas das suas colónias, do americano que segregava e discriminava odiosamente «negros» descendentes dos escravos e do português que, harmoniosa e alegremente, confraternizava e se misturava com os povos de outras latitudes.

Sendo português e socializado na sociedade portuguesa, o «não-racismo» dos portugueses, ou, pelo menos, a ideia de um racismo muito diferente do dos outros povos sempre me pareceu a coisa mais natural do mundo. Seiscentos anos depois de ter sido o co-inventor do racismo moderno – com a colaboração da vizinha Espanha – Portugal aparece hoje a si próprio como o campeão do anti-racismo.

De onde vem, então, este mito tão difundido e tão resistente do «não racismo» dos portugueses? Poderá ele desempenhar o papel de uma verdadeira *self-fulfilling prophecy* imunizando, de algum modo, os portugueses relativamente às formas mais virulentas e violentas de racismo relativamente às populações originadas pela imigração africana? Para responder a estas questões é necessário, sem dúvida, interrogar a história recente do país, nomeadamente uma parte da sua história colonial.

É a herança cultural e histórica de uma ordem social baseada nas diferenças ditas «raciais» – a sociedade colonial – que, entre outros factores, concorre hoje para a explicação do racismo nas sociedades contemporâneas. Uma abordagem sociológica do racismo na sociedade portuguesa não pode eximir-se a um olhar histórico sobre as imagens e representações sociais que foram sendo construídas acerca das populações que hoje se constituíram como imigrantes. Se, como sabemos, as sociedades pós-coloniais continuam actualmente marcadas pelo passado colonial, podemos legitimamente formular a hipótese segundo a qual as metrópoles transportam igualmente, até hoje, essa marca. As relações entre os indivíduos e as «colectividades históricas» nas sociedades colonizadoras permanecem marcadas pelo imaginário colonial.

2. Luso-tropismos

É na viragem do Século XIX para o Século XX que se começa a desenvolver um conjunto de ideias cujo paroxismo só será atingido muito mais tarde, por volta de 1960. A ideologia segundo a qual os portugueses teriam simultaneamente uma vocação especial para lidar com os povos “primitivos” e uma missão civilizadora a cumprir. Este conjunto de ideias ficou conhecido por «mística imperial». Portugal teria a árdua tarefa de trazer para a civilização e para o cristianismo os povos que a providência entendeu colocar no seu “destino histórico”.

É também nesse período que, como escreve Boaventura de Sousa Santos, «surge o indígena primitivo e, em contraponto, o português colonizador, representante ou metáfora do Estado colonizador (...) o português branco e o indígena primitivo surgem simultaneamente, divididos e unidos por dois poderosos instrumentos da racionalidade ocidental: o Estado e o racismo»

(Santos, 2001: 66). O tema do «fardo do homem branco», transformado em «fardo do homem português» (Rosas, 1995: 23), vai aparecer de forma recorrente, um pouco mais tarde, numa multiplicidade de discursos políticos do Estado Novo.

Mas é a seguir à 2ª Guerra Mundial, face às críticas internacionais ao sistema colonial e ao descrédito generalizado das teorias raciais, que se assistiu, em Portugal, a uma profunda mudança ideológica e jurídica. No novo contexto internacional, o Estado Novo opera uma alteração política no sentido «integracionista» e, de um golpe, apaga da legislação e dos discursos oficiais toda e qualquer referência à discriminação e à segregação raciais. Como escreveu Cláudia Castelo parafraseando Foucault, o regime «preferiu abrir mão das *palavras* para não ser forçado a abrir mão das *coisas*» (1998: 55). Em 1951, uma revisão da Constituição abole as designações «Império Colonial» e «Colónias», substituindo-as pelas de «Ultramar» e «Províncias Ultramarinas». Assiste-se então a uma «nacionalização» do império e à tentativa de construir rapidamente uma «comunidade imaginada» no sentido que Benedicte Anderson deu a esta expressão (Anderson, 1991).

Portugal de «Trás-os-Montes a Timor» constituiria uma nação «pluri-continental» e «plurirracial» indivisível. Isto independentemente do facto de uma grande parte da sua população não dispor dos mais elementares direitos de cidadania: O «Estatuto do Indígena», o conjunto legislativo que regulava os direitos e deveres dos habitantes das «províncias ultramarinas», só será revogado dez anos mais tarde, num último estertor do esforço para impedir a descolonização.

Estas mudanças jurídicas e institucionais do Pós-guerra são acompanhadas, no campo ideológico, pela apropriação do «lusotropicalismo como caução científica da colonização portuguesa (Castelo, *op. cit.*). Trata-se da apropriação da doutrina formulada nos anos trinta pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freyre na sua obra sobre o Brasil: *Casa Grande e Sanzala* (2001, 1ª Ed. 1933) e posteriormente desenvolvida e alargada às outras regiões de colonização portuguesa.

Na sua análise da sociedade brasileira, este antigo aluno de Franz Boas sublinhava o papel desempenhado pelo processo de mestiçagem biológica e cultural que teria sido levado a cabo pelos portugueses durante o período da escravatura e que teria permitido a criação de um ambiente de «quase reciprocidade cultural» (Alexandre, 1999: 142).

Segundo Freyre, a explicação para este fenómeno e para o sucesso da pretensa «democracia racial» vivida na sociedade brasileira residiria na «plasticidade social» dos portugueses, na sua singular predisposição para a colonização dos trópicos, para a mestiçagem e para a compreensão e aceitação de valores e práticas culturais diferentes. Como escreveu Freyre,

(...) independentemente da falta ou escassez de mulher branca o português sempre pendeu para o contacto voluptuoso com mulher exótica. Para o cruzamento e a miscigenação. Tendência que parece resultar da plasticidade social, maior no português que em qualquer outro colonizador europeu (Freyre, *op. cit.*: 191).

A explicação para as qualidades específicas dos portugueses encontrar-se-ia na sua origem «étnica» e no seu processo histórico: os portugueses são, segundo Freyre, o resultado de uma mistura de povos provenientes de origens étnicas diversas; com um importante fundo africano e um longo contacto com árabes e berberes. Do passado histórico medieval derivaria o carácter «cristocêntrico» – portador de valores universais (e não etnocêntrico) da colonização portuguesa.

O que não deixa de ser curioso é o facto de, no início, a recepção em Portugal da doutrina de Gilberto Freyre não ter sido calorosa. A visão do povo português que era difundida por este autor foi inicialmente recusada por todos os intelectuais e políticos dos anos quarenta. Freyre era mantido à distância e considerado com grandes reservas – leia-se desconfiança – pelo Estado Novo. O elogio da mistura enquanto energia produtora de novas formas societárias, a exaltação da mestiçagem enquanto traço definidor da «personalidade» do povo português, a defesa da reciprocidade cultural entre indígenas e colonos não podiam ser aceites nem por cientistas, nem por colonialistas.

Por um lado, a mestiçagem, por exemplo, era então completamente anatemizada; era considerado um fenómeno que comportava efeitos biológicos e culturais negativos. Os mestiços eram vistos como seres degenerados e inferiores biologicamente. Como se deduz das palavras de Eusébio Tamagni, um dos mais importantes antropólogos físicos da época, a propósito da necessidade de seleccionar e preparar os futuros colonos,

Muitas vezes se apresenta como prova evidente da alta capacidade colonizadora dos portugueses, a pequena repugnância que manifestam nas aproximações sexuais com elementos de outras origens étnicas. É indispensável modificar radicalmente semelhante atitude, se é que ela existe como característica étnica própria. Quando dois povos, duas raças, atingem níveis culturais diferentes e organizam sistemas sociais completamente diversos, as consequências da mestiçagem são, necessariamente, desastrosas (*apud.* Moutinho, 1982: 426).

Vicente Ferreira, que foi Alto Comissário em Angola, partilhava a mesma opinião, criticando vivamente as nascentes teses lusotropicalistas,

Há quem considere [o mestiçamento] uma característica da raça. Gabamos, até, da facilidade com que os portugueses se acasalam com as mulheres

de cor, demonstração evidente – segundo os tais – das superiores aptidões colonizadoras portuguesas! Erro grave, segundo nos parece! Porventura erro necessário nos primeiros tempos da colonização do Brasil; mas não deve, nas condições actuais de civilização de Angola e Moçambique, merecer aplausos [...] muito pelo contrário (*apud.* Castelo, *op. cit.*: 206).

Por outro lado, a própria ideia de fusão das contribuições culturais dos diversos povos estava em nítida contradição com o quadro intelectual e ideológico dominante que se baseava na oposição entre «primitivos» e «civilizados». O paradigma evolucionista que sublinhava o atraso evolutivo dos povos africanos em relação aos europeus, aliado à «mística imperial» cujo objectivo era o de civilizar e cristianizar, não era compatível com a posição segundo a qual o contacto cultural seria mutuamente benéfico e positivo.

É na sequência de diversos ataques internacionais à situação colonial que, nos anos sessenta do Século XX, o Acto Colonial vai ser revogado e o lusotropicalismo vai ser então completamente apropriado pelo regime de Salazar. Tornou-se necessário, naquela época, convencer o mundo e os portugueses da ausência de racismo na «essência» do ser português, bem como da «harmonia» racial vivida nas colónias.

A cada crítica das Nações Unidas, os diplomatas portugueses respondiam que Portugal era uma «nação indivisível» constituída por províncias metropolitanas e por províncias ultramarinas e que não existia discriminação ou segregação em qualquer dessas províncias. O lusotropicalismo começa então a fazer parte integrante do argumentário político e diplomático fornecendo-lhe uma mais-valia de legitimidade «científica».

O «não-racismo» dos portugueses tornou-se não apenas uma característica da ideologia do Estado como assumiu dimensões míticas. Transformou-se num mito fundador, numa cosmogonia da expansão portuguesa no mundo. É, então, uma argumentação «não-racista», leia-se antirracista, que é utilizada ao nível da política externa para legitimar a manutenção da posse dos territórios africanos e asiáticos. Paradoxalmente, é uma «essência anti-racista» que é evocada para legitimar uma dominação de carácter inegavelmente racista.

As características essenciais dos portugueses, a sua especial adaptação aos trópicos, a sua tendência inata para as trocas culturais e para a mestiçagem que estavam contidas nas teses de Gilberto Freyre desempenharam na perfeição o papel de armas argumentativas para a manutenção da situação colonial. E isto com a conivência explícita do seu autor. Como afirma Armelle Enders,

Ocupado a confirmar a força e a coerência da sua doutrina, Gilberto Freyre persiste, com uma assinalável cegueira, em distinguir a colonização portuguesa contemporânea das outras tutelas coloniais. Onde o francês, o inglês, ou o belga apenas souberam estabelecer uma forma de domínio e dar provas de uma

arte política superficial, o português educou com candura os indígenas nos valores europeus, fundou sociedades mestiças, cruzou culturas, criou povos (Enders, 1997: 206).

Estes esforços não ficaram sem resultados. Na sequência de uma visita a Lisboa, o sociólogo americano W. E. B. Dubois, conhecido pelas suas denúncias ao racismo vivido nos Estados Unidos, pode mesmo escrever: «Entre os portugueses e os africanos e quase africanos não existe naturalmente antipatia «racial» – não há ódios históricos acumulados, aversões menosprezo» (Apud. Bender, 1976: 8).

Segundo Cláudia Castelo, autora da obra de referência sobre as apropriações ideológicas da doutrina de Gilberto Freyre, a influência do lusotropicalismo alargou-se progressivamente do campo cultural, ao campo do político e ao campo das mentalidades (Castelo, *op. cit.*: 14). A apropriação política desta doutrina é bem visível, por exemplo, nas palavras do Ministro dos Negócios Estrangeiros, Franco Nogueira, ao discursar nas Nações Unidas,

(...) Fomos nós e só nós que trouxemos a África, antes de ninguém, a noção de direitos humanos e igualdade racial; e somos nós e só nós que praticamos o multiracialismo (...) expressão mais perfeita e mais ousada da fraternidade humana e progresso sociológico. No mundo, ninguém contesta a validade deste princípio; mas hesita-se em admitir que o mesmo é de autoria portuguesa e em reconhecer a sua prática pela nação portuguesa (Apud. Bender, 1976: 8).

Ou num dos últimos discursos de Salazar,

O multiracialismo, que hoje começa a ser citado e admitido pelos que praticamente o não aceitaram nunca, pode dizer-se uma criação portuguesa. Ele deriva, por um lado, do nosso carácter e, por outro, dos princípios morais de que éramos portadores (apud. Moutinho 2000: 78).

Ao nível científico propriamente dito, as ideias lusotropicalistas foram adoptadas em Portugal com uma completa ausência de espírito crítico. Existe uma profunda contradição entre o lusotropicalismo e as teorias da superioridade racial ou civilizacional mas, aparentemente, nem o homem comum nem os cientistas se aperceberam disso. Todas as «Ciências Sociais» do pós-guerra foram convidadas seguir esta doutrina e a legitimar cientificamente, de uma forma que toca o ridículo, a benignidade da colonização portuguesa. Para Jorge Dias, o mais eminente antropólogo dos anos cinquenta, por exemplo,

Os portugueses não chegavam com atitudes de conquistadores, antes procuravam estabelecer relações de amizade com as populações dos vários continentes e só quando as situações o exigiam eram levados a servir-se das armas

e a lutar. [...] A nossa acção assimiladora não se exerceu de maneira violenta, antes pelo contrário, procurámos adaptarmo-nos aos ambientes naturais e sociais, respeitando os estilos de vida tradicionais. Por outro lado íamos pelo exemplo e convívio, despertando nas populações indígenas o respeito por certos princípios da nossa civilização. (Dias, 1961: 156)

Segundo este conhecido antropólogo, partindo-se da «constatação etnográfica» da inclinação natural dos portugueses para as mulheres indígenas, a verdadeira culpada do eventual e residual racismo dos colonos portugueses seria... a mulher branca!

A mulher branca portuguesa procura instintivamente eliminar a rival negra lançando o anátema sobre a sua raça. (...) De facto a necessidade de lutar contra a pretensa rival não só leva a mulher a propagar o mito da inferioridade como segrega o homem cada vez mais do convívio com homens de cor... A mulher branca não é alheia à desvalorização do mestiço e das relações inter-raciais (Idem, *ibidem*).

Orlando Ribeiro, um dos mais importantes geógrafos que Portugal conheceu, comparava assim o comportamento de portugueses e ingleses nas respectivas colónias,

Ao contrário dos ingleses que «combatiam a melancolia com os prazeres da mesa e da bebida», os portugueses combatiam a nostalgia da pátria e a dureza da vida valorizando-se como homens, refrescando os ardores com as mulheres da terra, a quem acabavam por prender-se; por elas, pelos filhos e pelos bens que o seu esforço ia sabendo criar. Vivendo na sobriedade, que é um traço essencial do seu comportamento, não lhes faltava energia para se desmandarem no amor (Apud. Castelo, 1998: 67).

Ora, como escreve Boaventura de Sousa Santos,

A penetração sexual, convertida em penetração territorial deu origem a significantes flutuantes que sufragaram, com o mesmo grau de cristalização, estereótipos contrários consoante a origem e a intenção da enunciação. Sufragaram o racismo sem raça ou, pelo menos, um racismo mais «puro» do que a sua base racial. Sufragaram também o sexismo sob pretexto do anti-racismo. Por essa razão, a cama sexista e interracial pode ser a unidade de base da administração do império e a democracia racial pode ser agitada como um troféu anti-racista sustentado pelas mãos brancas, pardas e negras do racismo e do sexismo (2002: 43).

Após ter sido apropriado pelo campo do político e aceite sem críticas pelo campo científico, o «não-racismo» português veiculado pelo Estado Novo foi inoculado por todos os meios na mentalidade dos portugueses. Por outras

palavras, este mito português tem as suas origens nos potentes mecanismos de difusão ideológica postos em marcha quer no exterior que no interior durante a fase final do Estado Novo. Como escreveu o historiador da colonização de Angola Gerald Bender,

O orgulho pelas províncias ultramarinas tornou-se uma parte do «carácter nacional» português, tão vital como o bacalhau era para a dieta nacional, ou a música do *fado* para a alma proverbial do país. O regime procurou alimentar este orgulho inundando o país de panfletos, livros, filmes cartazes e discursos em louvor das sociedades multiraciais homogéneas das «províncias ultramarinas» – singular contribuição de Portugal para o progresso da Humanidade e da Civilização (1976: 9).

Bem pouco tempo antes do 25 de Abril, o Primeiro-ministro, Marcelo Caetano, animava um muito popular programa de televisão significativamente chamado de «Conversas em família». Na emissão de 28 de Março de 1974 chegou mesmo a afirmar,

Num mundo que proclama a luta contra o racismo, que nega a legitimidade das discriminações raciais, é isso que nós defendemos: a possibilidade de, na África Austral, onde de longa data os europeus se fixaram, prosseguirem a sua evolução sociedades políticas não baseadas na cor da pele (*Apud. Castelo, op. cit.:* 67).

Sabemos hoje que as práticas sociais nas colónias portuguesas estiveram sempre significativamente afastadas da doutrina de Gilberto Freyre e das suas apropriações por parte do Estado Novo. Parafraseando Mário Moutinho, «a prática colonial foi sempre mais trágica do que o discurso que pretendeu legitimá-la». Por um lado, a discriminação, a inferiorização, a segregação, o trabalho forçado, o desprezo pelas populações autóctones parecem ter sido a regra e não a excepção da realidade colonial portuguesa. Por outro lado, a mestiçagem generalizada dos portugueses com os outros povos, como demonstram diversos trabalhos, também não foi, pelo menos durante o Século XX, muito mais do que um mito. Mas um mito tem por vezes mais força do que a própria realidade. Como afirma Marc Ferro, «quanto aos casamentos mistos, eles foram extremamente raros em Angola como no resto da África portuguesa; todavia ideia de que o racismo era estranho à colonização lusitana persistiu nos portugueses, como numa parte dos negros africanos» (Ferro, 1994: 187-188).

Todavia, realidade ou mito, a mestiçagem, a existência de casamentos mistos, nunca foi um sintoma de ausência de racismo; esta prática, que de modo algum seria exclusiva dos portugueses, nunca resolveu problemas propriamente políticos. Como lembra Dominique Schnapper,

Não existem exemplos de populações que, quando colocadas em contacto não se tenham misturado *biologicamente*, mas essas misturas nunca resolveram os problemas políticos que a coabitação suscita. O casamento misto favorece, por vezes, os processos de integração de populações diferentes mas, frequentemente, é a consequência dessa integração. Afirmar que seria suficiente instaurar um regime de casamentos mistos generalizados para que desaparecessem as tensões e conflitos justificados em termos étnicos e raciais, seria confundir o biológico e o social (Schnapper, 1998: 210).

4. Uma «hipocrisia criadora»

Com a queda do império colonial, em 1975, poder-se-ia acreditar que o lusotropicalismo se dissolveria completamente passando a constituir apenas uma doutrina académica ultrapassada. O que, de facto, não aconteceu. As ideias estruturantes do luso-tropicalismo e o mito do «não-racismo» dos portugueses continuam a ser veiculadas, quer pelo senso comum, quer pelos média, quer pelos discursos políticos, já não como suporte ideológico de um projecto colonial mas como reivindicação de um modo especificamente português de estar no mundo (Alexandre, 1999: 143). Segundo o filósofo Eduardo Lourenço, a «auto-imagem eufórica» que foi construída durante o Estado Novo continua presente no espírito dos portugueses (Lourenço, 1994: 21).

Os potentes aparelhos de propaganda e de socialização do regime encarregaram-se de tal modo da difusão da doutrina lusotropicalista que os seus efeitos são visíveis ainda hoje. O mito nacional do «não-racismo» tendo sido historicamente construído pelas elites políticas com finalidades muito pragmáticas constituiu uma verdadeira «profecia criadora» ou melhor, uma «hipocrisia criadora» que, obviamente, não imunizou os portugueses contra as atitudes e comportamentos racistas mas parece ter contribuído – e esta é a minha tese – para modelar o racismo contemporâneo dos portugueses.

A extrema direita, por exemplo, reivindicado o passado glorioso de Portugal e o «modo português de estar no mundo», adoptando alguns temas da herança ideológica do Estado Novo, não pode, sem se contradizer, sustentar afirmações racistas contra os indivíduos de origem africana que, anteriormente, eram «cidadãos» portugueses.

Como tenho vindo a defender noutros locais (Cf. Marques, 2000), na esteira das reflexões de Taguieff e de Wieviorka, (Taguieff, 1987, Wieviorka, 1991) um dos modos de conferir inteligibilidade aos fenómenos racistas começa por distinguir os dois tipos-ideais do racismo; ou seja, por distinguir de um ponto de vista idealtípico as duas lógicas às quais o racismo obedece: o racismo desigualitário ou de inferiorização e o racismo diferencialista.

Trata-se, no fundo, da distinção entre duas lógicas que os cientistas sociais já conhecem há algum tempo: a lógica da *desigualdade*, que remete para as formas de dominação e para o diferencial de recursos e de poder que existem dentro de um mesmo sistema socio-cultural; e a lógica da *diferença* que apela para a ideia de incompatibilidade entre sistemas socio-culturais percebidos como distintos na sua *essência*.

A lógica da desigualdade origina então o *racismo desigualitário*; uma forma de racização que admite aos grupos vítimas um lugar na sociedade, na condição de estes ocuparem os lugares mais desvalorizados, de serem, eventualmente, explorados e de se manterem relativamente «pouco visíveis». O racismo desigualitário concretiza-se no tratamento diferenciado de determinados indivíduos ou grupos considerados como *inferiores*, isto é, conduz à *discriminação*. A lógica da diferença, por seu turno, não concede aos grupos percebidos como diferentes qualquer lugar na sociedade; pelo contrário, consiste na sua pura e simples rejeição e *segregação* ou, no limite, na sua exterminação ou destruição. O racismo diferencialista concretiza-se na expulsão da vida colectiva das categorias de indivíduos que são consideradas como absolutamente diferentes, logo, como «corpos estranhos» e por isso incompatíveis, ameaçadores ou poluentes. Exemplos históricos extremos destas duas formas de racismo são fornecidos pela discriminação dos grupos dominados durante a exploração colonial – para o racismo desigualitário; e pela «solução final» do anti-semitismo nazi – para o racismo diferencialista.

É hoje unânime entre os analistas que, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, se tem visto a operar a substituição do racismo “clássico” desigualitário, herdado do passado colonial e das tipologias antropológicas e biológicas, por uma nova forma de racismo diferencialista baseado, já não no determinismo biológico, em sentido estrito, dos comportamentos dos indivíduos e dos grupos, mas na na incomensurabilidade e incompatibilidade dos modos de viver e pensar, das religiões e das identidades tomados como essências, logo perenes e imutáveis. Trata-se de um fenómeno que também tem vindo a ser designado por «neo-racismo». (Cf. Barker, 1981)

O que é verdadeiramente interessante, do meu ponto de vista, é que, através de uma espécie de «efeito perverso», tendo querido justificar e prolongar a situação colonial (logo, uma forma de racismo), o Estado Novo injectou nos portugueses através da escola e dos aparelhos estatais, uma espécie de vacina que tem impedido, até agora, as manifestações mais virulentas do racismo diferencialista contra as populações de origem africana e a passagem do racismo para o terreno do político. O que não se verificou noutros países como a França, a Grã-Bretanha ou a Bélgica. (Cf. Wiewiorka, 1992, 1994; Lapeyronnie, 1993)

Contudo, como escreve Boaventura de Sousa Santos, «a colonialidade das relações não terminou com o colonialismo das relações» (2002: 29) e,

efectivamente, o racismo dos portugueses relativamente aos imigrantes de origem africana e aos seus descendentes permanece actualmente marcado pelos preconceitos da inferioridade biológica, por um certo grau de paternalismo colonialista e por um fraco grau de diferencialismo. Na formulação de Stephen Storer, «o racismo do Estado Novo assumiu a forma de uma «interculturalidade invertida» (1998: 29). A ideia de «Portugal de Trás-os-Montes a Timor» teria homogeneizado ideologicamente a diversidade cultural criando assim, segundo o mesmo autor, uma espécie de «daltonismo cultural». A maior parte dos portugueses foi objecto de uma socialização que os fez encarar a alteridade de um modo homogéneo, isto é, a diversidade cultural era vista como se não existisse. Ora esse «daltonismo cultural» pode, naturalmente, ter efeitos negativos mas, de certo modo, tem servido para manter dentro de determinados limites as manifestações de racismo diferencialista.

O racismo contra as populações de origem africana obedece ainda à lógica desigualitária ou de inferiorização cujas fontes se encontram no passado colonial do país. A representação contemporânea do imigrante africano deve ainda muito ao imaginário do «negro colonizado». São as discriminações quotidianas, o tratamento desigualitário em muitos domínios da vida social, a inferiorização constante, a exigência de invisibilidade e, eventualmente, a violência verbal que constituem as manifestações de racismo mais frequentemente percebidas pelas suas vítimas e pelos que lhes são próximos. Os domínios do emprego, da habitação, dos transportes públicos e dos locais de lazer são as situações onde as percepções de racismo são mais fortes. Os imigrantes e os seus descendentes têm efectivamente um lugar na sociedade, eles não são excluídos da esfera produtiva ou da vida económica mas são sistematicamente discriminados e relegados para zonas de menor visibilidade social.

Infelizmente, o mesmo tratamento não está reservado aos ciganos. Não tendo sido contemplados pela doutrina lusotropicalista e ideologia do «não racista» do Estado Novo, os ciganos são actualmente percebidos como inassimiláveis pela sociedade, como corpos estranhos que atentam contra uma pressuposta segurança e harmonia das colectividades. Os ciganos são, um pouco por toda a parte, mas sobretudo nos meios rurais, perseguidos, expulsos, excluídos da vida social, acusados de tráfico de drogas, de abuso das prestações do Estado-providência e vítimas de uma violenta rejeição. O racismo de que são vítimas releva claramente da lógica diferencialista; não lhes sendo concedido nenhum lugar na sociedade, nenhuma função económica, nenhum espaço de interacção.²

² Sobre o racismo «diferencialista» contra os ciganos veja-se Marques, 2006.

O mito do «não-racismo», ainda que bastante difundido entre a população portuguesa, não é mais do que isso mesmo, um mito. Um mito criado com objectivos políticos e simbólicos precisos: a legitimação anacrónica da colonização portuguesa contra as pressões nacionais e, sobretudo, internacionais. Mas trata-se de um mito que teve efeitos não previstos, pois procurando justificar uma situação inequivocamente racista – a dominação colonial – transformou-se, de certa forma, numa «hipocrisia criadora»: acabou por contribuir para condicionar a realidade social e cultural contemporânea.

Em todo o caso, sejamos claros, mais vale um mito sobre o «não-racismo» essencial do que um mito sobre a diferença racial radical (como sabemos persistir noutras sociedades).

Referências

- Alexandre, V. (1999) «O Império e a Ideia de Raça (Séculos XIX e XX) in J. Vala, *Novos Racismos. Perspectivas Comparativas*, Oeiras, Celta (133-144)
- Anderson, B. (1991) *Imagined Communities. Reflexions on the Origins and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1991 [1ª Ed. 1983].
- Barker, M. (1981) *The new racism. Conservatives and the Ideology of the Tribe*, London, Junction Books.
- Bastos, J.P. (2000) *Portugal Europeu. Estratégias Identitárias Internacionais dos Portugueses*, Oeiras, Celta.
- Bender, G. J. (1976) *Angola sob o domínio português. Mito e realidade*, Lisboa, Sá da Costa.
- Castelo, C. (1998) *O Modo Português de Estar no Mundo. O Lusotropicismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)*, Porto, Afrontamento.
- Dias, J. (1961) *Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar.
- Enders, A. (1997) «Le lusotropicisme, théorie d'exportation. Gilberto Freyre en son pays», *Lusotopie*, Paris, Karthala (201-210).
- Ferro, M. (1994) *Histoire des colonisations. Des conquêtes aux indépendances XIII^e – XX^e Siècle*, Paris, Seuil.
- Freyre, G. (2001) *Casa Grande e Sanzala. Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*, Lisboa, Livros do Brasil, [1ª Ed. 1933].
- Lapeyronnie, D. (1993) *L'individu et les minorités. La France et la Grande Bretagne face à leurs immigrés*, Paris, P.U.F.
- Lourenço E. (1994) *A Europa e nós ou as duas razões*, Lisboa, INCM.
- Machado, F. L. (2001) «Contextos e percepções do racismo no quotidiano», *Sociologia – Problemas e Práticas*, 36 (53-80)
- Marques, J. F. (2000) «O Neo-Racismo Europeu e as Responsabilidades da Antropologia», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 56 (35-60).
- Marques, J. F. (2006) «Tsiganes Portugais; marginalité historique et ségrégation contemporaine», *Études Tsiganes*, nouvelle série, 23-24 (117-138).
- Moutinho, M. (1982) «A Ideologia Colonial e o Estado Novo» in AAVV, *O Fascismo em Portugal*, Lisboa, Regra do Jogo.
- Moutinho, M. (2000) *O Indígena no Pensamento Colonial Português*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 2000.
- Myrdal, G. (1972) *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy*, New-York, Harper and Row, 1972 [1ª ed. 1944].
- N'Ganga, J.P. (1998) «A imigração e o racismo», in *Portugal na Transição do Milénio. Colóquio Internacional*, Lisboa, Fim de Século, 1998 (435-440).
- Rosas, F. (1995) «Estado Novo, império e ideologia imperial», *Revista de História das Ideias*, 17 (19-32).
- Santos, B. S. (2001) «Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade» in M. I. Ramalho e A. S. Ribeiro, *Entre ser e estar. Raízes, percursos e discursos da identidade*, Porto, Afrontamento (23-85).
- Schnapper, D. (1998) *La relation à l'autre au coeur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.
- Stoer, S. (1998) «Educação e exclusão social latente: Portugal e a Europa», in H. G. Araújo, P. M. Santos, P. C. Seixas (dir.), *Nós e os outros: exclusão em Portugal e na Europa*, Porto, Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia (27-34).
- Taguieff, P.-A. (1987) *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1987.
- Wieviorka, M. (1991) *L'espace du racisme*, Paris, Seuil.
- Wieviorka, M. et al. (1992) *La France raciste*, Paris, Seuil.
- Wieviorka, M. et al. (1994) *Racisme et Xénophobie en Europe. Une comparaison internationale*, Paris, La Découverte.