

3-4

racismo e xenofobia

organização de A. G. Mesquitela Lima



racismo e xenofobia

próximo número

evolução humana

organização de A. Bracinha Vieira

ETHNOLOGIA

Departamento de Antropologia
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas - Universidade Nova de Lisboa

ETHNOLOGIA

nova série, n° 3-4, maio / outubro 1999

SBN 972-762-009-4



- Shipman, P. (1993), *Life History of a Fossil. An Introduction to Taphonomy and Paleoecology*, Cambridge, Mass. & London (Harvard University Press).
- Swischer III, C. C., Curtis, G. H., Jacob, T., Getti, A. G., Suprijo, A., Widiastoro (1994), «Age of the Earliest Known Hominids in Java, Indonesia», in *Science*, 263: 1118-21.
- Templeton, A. R. (1992), «Human origins and analysis of mitochondrial DNA sequences», in *Science*, 255: 737.
- Trinkaus, E. & Shipman, P. (1993), *The Neandertals. Changing the Image of Mankind*, London (Jonathan Cape).
- Wilson, E. O. (1978), *On Human Nature*, Cambridge, Mass. (Harvard University Press).
- Wolpoff, M. H., Zhi, W. X. & Thorne, A. G. (1984), «Modern *Homo sapiens* origins: a general theory of hominid evolution involving the fossil evidence from East Asia», in F. H. Smith & F. Spencer, eds., *The Origins of Modern Humans: A World Survey of the Fossil Evidence* (Alan R. Liss).

Abstract. An attempt is made to unveil the basis of racist models in human systematics and evolution along the history of modern biological thought, including physical anthropology. Every racist theory arose from a preconceived selection of materials, and even now, in spite of strong molecular evidence of genetic homogeneity and deep unity embracing all human populations, recent models of evolution still argue to reinforce racist ideologies. At the present state of research, the word «race» seems devoid of meaning and of no operative value in anthropology.

O estilhaçar do espelho. Da raça enquanto princípio de compreensão do social a uma compreensão sociológica do racismo

João Filipe Marques

«A lei é clara: ninguém ama senão os seus.
E os meus são os de todos os sangues da terra
mas, ó maldição que paira sobre mim.
Cada um dos sangues da terra não me inclui entre os seus!
Não pertenço a nenhum sangue de raça
sou da raça de todos os sangues».

Almada Negreiros

«Il faut avoir à l'esprit qu'il n'y a pas un racisme, mais des racismes: il y a autant de racismes qu'il ya des groupes qui ont besoin de se justifier d'exister comme ils existent, ce qui constitue la fonction invariante des racismes».

Pierre Bourdieu

1. Da raça enquanto princípio de compreensão do social.

A Antropologia tem demonstrado inequivocamente que o primeiro mecanismo gerador de identidades sociais, ou, por outras palavras, o modo primeiro de responder à pergunta *Quem somos nós?*, apela inevitavelmente para a genealogia. Efectivamente, durante a Idade Média e até ao século XVI a expressão *raça* tem como referente a ideia de pertença a uma linhagem, a uma linha de descendência que se estende, muitas vezes, a todo um grupo social hegemónico (a raça nobre, a *stirpis nobilitas*). A «excelência» destes grupos não se prende ainda com quaisquer características físicas distintivas. Progressivamente, o campo semântico da palavra vai-se alargando, de unidades de identidade cultural, étnica e religiosa de maiores dimensões, até povos inteiros ou mesmo divisões da humanidade. A partir de finais do século XV, a expulsão de Judeus e Mouros da Península, ou a sua conversão compulsiva, transforma-os em raça, ao mesmo tempo que a «pureza» ou «impureza» de sangue (*limpieza de sangre*) se formaliza em argumento de identificação ou nobilitação, exclusão ou destruição. Embora ainda sem fazer apelo aos caracteres somáticos dos indivíduos, estavam lançadas as primei-

ras sementes para a utilização da palavra, agora transformada em conceito, na construção de uma tipologia de povos e culturas baseada na hereditariedade. Enquanto conceito identitário, quer de grupos sociais no sentido sociológico da expressão, quer posteriormente na identificação de grupos culturais no sentido antropológico, o conceito de raça recebe do passado o determinismo irredutível da ascendência e do sangue.

É precisamente à saída do mundo medieval que se vislumbram os primeiros fragmentos de um reflexo irremediavelmente estilizado da humanidade. Se a raça enquanto linha de descendência serviu para responder ao *Quem somos nós?*, passa, alargando o seu significado, a constituir uma questão; «o que são os Outros? Esses Outros, recém «descobertos», tão diferentes nos seus corpos como nos seus costumes?» A resposta não foi clara nem imediata. É célebre a disputa quinhentista que opôs Bartolomeu de Las Casas, defensor da humanidade dos índios das Américas, e os seus detractores Quevedo e Sepúlveda, que, com a ausência dos índios na representação evangélica das raças humanas¹, argumentavam que estes seriam apenas *bruta animalia* e não *veri homines*², mas mesmo reconhecidos pelo Papa como verdadeiros homens, estes Outros, como os Outros de todos os continentes, estavam longe de poder assumir na íntegra o estatuto humano. Se a sua humanidade era problemática, não o era a sua evidente inferioridade. Um certo pensamento classificatório estava em vias de globalizar, de se estender ao todo humano como ao todo natural. De qualquer forma, a ideia de uma divisão entre homens e não-homens ou a existência de várias «espécies» de homens, vai continuar a imperar até meados do século XVIII.

Não estamos longe da verdade ao afirmar que, desde o Renascimento, o pensamento ocidental é profundamente marcado por um conflito permanente entre o dogma cristão da monogenia, isto é, de uma descendência unilinear que parte de Adão, e a caótica diversidade das formas humanas e dos modos de existir, cada vez mais frequentemente observados nas diversas geografias. Pensar o humano implicaria sempre resolver este paradoxo: como conciliar a unidade da Criação com as diversidades somática e cultural? Impõem-se então uma nova arrumação dos saberes acerca do homem que leve em conta, ao mesmo tempo, a sua unidade miticamente concebida, e a diversidade empiricamente percebida. Não é estranha a este conflito a progressiva e irreparável clivagem operada a partir do Iluminismo, entre Mito e Razão ou entre Ciência e Religião.

Assumida a hierarquização qualitativa em termos de superioridade e inferioridade, como atestavam as crescentes comparações baseadas quase exclusivamente na tecnologia, as hipóteses da degenerescência ou, pelo menos, de uma potente influência negativa do meio ecológico, surgem quase imediatamente. Os não europeus seriam vítimas de um processo de degeneração ou, no mínimo, de estagnação, a partir de um tronco adâmico comum,

uma vez que é também a partir de agora que se sente emergir a noção de *progresso da civilização*.

A consciencialização de uma relativa coincidência entre corpos e modos de existir dificilmente, pensamos hoje, poderia ter deixado de originar raciocínios deterministas que subordinavam caracteres culturais a uma natureza de cariz essencialista. Surgem, no século XVII, obras como *Nouvelle Division de la Terre par les Différentes Espèces ou Races d'Hommes*, de F. Bernier (1684)³. É, naturalmente, o corpo que fornece os critérios para a «nova divisão» da humanidade. A cor da pele, antes de mais, mas também o formato do rosto, dos dentes, dos olhos e do cabelo são os caracteres de maior visibilidade, acessibilidade e exotismo que associados à distribuição geográfica, vão permitir a sua descrição e classificação. O pensamento racial moderno – o racialismo – constrói-se com a concorrência de todos os campos do saber, agora recém autonomizados. Anatomia e Fisiologia, mas também Filosofia, Teologia, História etc., analisam e dissecam o fenómeno humano recorrendo a esse conceito, até hoje indelével – a raça. Paralelamente à descoberta moderna do Outro, ou do Outro generalizado, o pensamento ocidental é assaltado por uma sede de tudo classificar e arrumar taxonomicamente. Encontrar a ordem divina no aparente caos da natureza e da existência humana torna-se uma das principais tarefas da Razão. O paradigma científico moderno assenta precisamente nessa tentativa de redução da complexidade. «O mundo é complicado e a mente humana não o pode compreender completamente. Conhecer significa dividir e classificar para depois determinar relações sistemáticas entre o que se separou»⁴.

Mas este movimento analítico cartesiano de tudo separar é, de algum modo, contrabalançado pela integração do homem, por parte dos naturalistas, no «sistema da natureza», isto é, taxonomicamente entre os restantes seres vivos. Lineu, fundador da sistemática moderna, inclui, em 1735, o homem no reino animal e na ordem dos Primatas, sob uma única designação específica: *Homo sapiens*; mas divide-o, segundo um critério geográfico, em seis raças: *Europeus, Americanos, Asiáticos, Africanos, Selvagens e Monstros*. Na décima edição do seu *Systemae Naturae* considera as propriedades espirituais, temperamentais e culturais de cada raça. Assim, enquanto o Americano era considerado «bilioso» e «colérico», o Asiático «melancólico», «amante do luxo e do dinheiro», o Africano «preguiçoso», «negligente» e «indolente», o Europeu distinguir-se-ia pela «vocação da descoberta» e pelo «culto da lei»⁵.

Este modo de pensar a diversidade, postulando correspondências entre o «tipo físico» e a «mentalidade», viria a caracterizar todas as correntes posteriores do pensamento racialista. Na esteira de Lineu, Buffon e Blumenbach restabelecem as tipologias relativas aos grupos humanos fazendo apelo ao conceito de raça, atribuindo uma posição modelar e arquetípica à população europeia. No pensamento de Buffon salienta-se uma espécie de «evolucionismo» *avant-la-lettre*, na medida em que os seres

vivos, bem como as raças de homens, seriam passíveis de um escalonamento por graus crescentes de perfeição, estando o topo «naturalmente» ocupado pelos europeus. Uma vez assumida a monogenia e conseqüentemente, a unidade da espécie humana, a variabilidade passa a ser explicada a partir das diferenças ecossistêmicas, da alimentação e dos modos de vida⁶. Por outro lado, Buffon não se coíbe de utilizar como critérios de classificação, não só a cor da pele e o tamanho do corpo, como aquilo que designa por o «natural» de cada raça, i. e., a religião, os costumes, a personalidade, etc. A estes critérios acrescenta ainda a sua própria apreciação estética, eminentemente etnocêntrica, dos diversos tipos humanos. Em *De Generis Humani Nativa Liber* de 1775, J. F. Blumenbach, considerado o fundador da Antropologia Física, introduz a Craneometria entre os restantes caracteres classificatórios, continuando a ser a cor da pele o principal elemento diferenciador das populações. Blumenbach regista cinco raças humanas: caucasiana, mongólica, etíope, americana e malaia. A raça caucasiana seria, para este autor, não só a «mais bela», como a mais nobre e antiga⁷.

A «racialização do mundo»⁸ ou a emergência dos discursos racialistas modernos enquanto explicação da diversidade humana e do processo histórico, caracteriza-se, segundo Todorov, pelo assumir de cinco proposições que constituem outras tantas concepções do homem e da Ciência: a existência real de raças humanas; a continuidade entre físico e moral; a acção do grupo enquanto determinante do ser do indivíduo; uma hierarquização única dos valores; e a defesa de uma política fundada no saber⁹. Deste modo, as subseqüentes construções teóricas acerca das raças humanas, que atingem o apogeu em finais do século XIX, postulavam, como as que as precederam, a existência de diferenças profundas entre os seres humanos, constatáveis a partir dos caracteres físicos imediatamente observáveis. Não só as raças constituem populações dotadas de uma constituição física semelhante, como existe, para o racialista típico, uma «solidariedade» entre os caracteres que relevam da biologia e as características não só culturais como morais. A uma divisão racial do mundo corresponderia uma divisão cultural e psicológica coincidente. Esta solidariedade possui uma natureza essencialmente determinista, pois as diferenças biológicas seriam absolutamente determinantes das diferenças culturais. No mesmo registo, o racialismo típico retira ao homem (pertencente obviamente às «raças inferiores») toda a capacidade de acção individual. O comportamento individual é determinado pela pertença rática ou étnica. As classificações de tipo racialista não se limitam ao estabelecimento de tipologias e taxonomias «rácico-culturais». Torna-se imprescindível uma hierarquização dos grupos classificados com base em valores universais. Por toda a parte se medem crâneos e índices cefálicos, capacidades intelectuais e características inatas da personalidade, se ordenam e rotulam populações e se estabelecem estádios de civilização, afirmando sempre a supremacia intelectual e moral do branco europeu. Mas

para além dessa vertente científico-descritiva, o pensamento racial moderno possui inevitavelmente uma face ética e pragmática. A acção política, defende-se, deve ser dirigida no sentido da manutenção da ordenação racial estabelecida¹⁰. «É aqui que o racialismo se junta ao racismo: a teoria dá lugar à prática»¹¹ e se legitimam, através de discursos mais ou menos cientificizantes, a hegemonia europeia, a situação colonial e os sucessivos genocídios e etnocídios perpetrados pelo Ocidente.

Não é alheio a este processo o espanto dos próprios pensadores ocidentais perante a força e pujança com que a tecnologia e os saberes desenvolvidos pela modernidade ocidental se sobrepujam aos dos restantes povos do mundo. Os europeus, agora denominados «caucasianos», constituíram a raça motor da história pela sua incontestável superioridade que legitimava a extensão do movimento civilizacional às outras raças. O pensamento etnológico, como o pensamento biológico, estão imbuídos de racialismo. Fundam-se as sociedades de Antropologia e de Etnologia no intuito de apreender as relações entre cultura e biologia e de explicar o diferencial civilizacional entre Europeus e «primitivos». Na base destes movimentos estiveram homens como Cuvier ou Broca, para referir apenas autores franceses.

Numa outra vertente, o conceito de raça não só domina a Antropologia como, sofrendo outro processo de expansão, invade os territórios da História e da Política. Raça e nação começam a aparecer no mesmo registo, num processo que reflecte a biologização da história, da política, da cultura e da religião. Quer as histórias nacionais quer a história da humanidade começam a ser percebidas enquanto *luta de raças*¹². Gustav Klemm, por exemplo, divide a humanidade em raças «passivas» e raças «activas» para explicar o desenvolvimento da humanidade e o papel (activo) aí desempenhado pelos povos europeus. Um outro alemão, K. G. Carus, numa teoria de grande simbolismo delirante, faz corresponder a divisão racial e a história da humanidade ao movimento de rotação da Terra, estabelecendo que o dia da humanidade representava a superioridade dos povos caucasianos europeus, e a noite, a «inferioridade dos pretos»¹³.

Mas o conceito não serviu apenas para pensar e operar a clivagem entre civilizados e primitivos ou entre europeus e colonizados. A raça funde-se com a nação, estruturando a emergente ideologia nacionalista e, paradoxalmente, é utilizada para gerir antigas divisões identitárias no seio dos próprios Estados. Na França opõem-se os Francos aos Gauleses ou na Inglaterra os Normandos aos Saxões. Publicam-se obras como *Sobre os Caracteres Fisiológicos das Raças Humanas. Consideradas nas suas Relações com a História* de William Edwards (1829), ou *A Ciência Política Fundada sobre a Ciência do Homem ou o Estudo das Raças Humanas no seu aspecto Histórico, Filosófico e Social* de Victor Courtet (1837)¹⁴.

Os mesmos ímpetos historicistas e de sistematização alastram às Ciências da Linguagem, que passam a arrumar os grupos de homens, fazendo

coincidir o conceito de raça com as famílias linguísticas. Descobrem-se, no século XIX, as raízes culturais indo-europeias do Ocidente, que acabam por transformar caucasianos em arianos. Renan cria o conceito de raça linguística precisamente no intuito de descortinar as origens, bem como as razões determinantes, da superioridade dos povos indo-europeus. Funda-se uma outra oposição **que viria a ter consequências** imprevisíveis. A raça hegemónica deixa de ser a caucasiana, **mas sim a ariana**, por oposição ao elemento semita, abrindo **uma via à transformação do** *antijudaísmo* de cariz religioso em *anti-semitismo*, eminentemente político e cientificamente legitimado.

Mas nem todos os doutinários racialistas de Oitocentos partilhavam do optimismo moderno de progresso, civilização e utopia. Se a superioridade dos Europeus não era geralmente contestada, do seu prolongado contacto com outros povos só poderiam advir consequências perniciosas. Surgem doutrinas – que sobreviverão até muito mais tarde – marcadas pelo terror da *entropia social*. Num registo eminentemente **pessimista relativamente à melhoria** geral da humanidade desenvolve-se o **pensamento de Joseph-Arthur de Gobineau**. No célebre *Traité sur l'Inégalité des Races Humaines* (1853-55), Gobineau defende que a força de uma **raça está na sua capacidade de absorver** outras raças ou outros povos, tendo por inexorável consequência a degenerescência das suas capacidades hereditárias **provocada pela mistura e pela mestiçagem**. Este processo explicaria a **morte das civilizações desaparecidas**, ao mesmo tempo que anunciaria a **decadência geral da humanidade**. Para Vacher de Lapouge, só o recurso à ciência positiva, nomeadamente, aos saberes desenvolvidos pela Sociologia, Biologia e Antropologia Física, fundidos numa «Antroposociologia», poderia evitar a eminente catástrofe provocada pela mestiçagem¹⁵.

O pensamento racialista moderno esteve, até meados do século XIX, condicionado por uma **concepção relativamente fixista das espécies** e, consequentemente, das raças ou, pelo menos, pela **ignorância dos mecanismos** que produzem modificações ao nível das estruturas somáticas das populações. Com a entrada em cena do modelo evolucionista proposto por Darwin opera-se uma verdadeira revolução copernicana nas ciências da vida, como nas ciências da sociedade. Por um lado, passa agora a ser conhecida a causalidade que rege a diversidade específica e racial (ou subespecífica). Por outro lado, uma leitura eminentemente política da **selecção natural** retira-lhe quase exclusivamente a ideia de sobrevivência dos mais aptos, originando o darwinismo social – que a Darwin pouco mais deve do que a designação – e os subsequentes desenvolvimentos do chamado *racismo científico* e da *higiene social*¹⁶. As já defendidas concepções da história enquanto história de raças **transforma-se agora numa História Natural das Raças** movida pela luta pela sobrevivência dos povos/nações/raças biológica e moralmente mais aptos. «No **combate internacional pela existência** venciam, – segundo Haeckel, – os povos de maior valor físico e moral, que

só seriam apeados da sua grandeza se não fossem protegidos pela concorrência permanente das nações, que garante o progresso contínuo da humanidade através da eliminação dos povos degenerados, cuja 'má raça' foi causada pela insuficiente selecção sexual»¹⁷.

O debate sobre o eugenismo defendido por Francis Galton anima, na viragem do século, a Sociological Society of London. Para Galton, a genialidade ou a perversão, como outras características que relevam da psicologia, são hereditárias, e típicas de determinadas raças e classes sociais. A doutrina eugenista advoga o impedimento da procriação de indivíduos inadaptados ou que se acredita serem portadores de genes perniciosos – para a sociedade vitoriana – e o encorajamento de cruzamentos entre indivíduos mais dotados. Uma doutrina deste tipo implica uma visão da estrutura social de tal modo determinada geneticamente que, curiosamente, nos recorda as mais antigas concepções da raça enquanto linhagem nobre. Num mesmo registo se pode situar a *higiene social* de A. Ploetz, embora com efeitos substancialmente mais devastadores, através da ascensão do nacional-socialismo alemão. Ploetz ia mais longe do que os eugenistas britânicos, defendendo a purificação da raça através da eugenia, paralelamente à eliminação de todo o «inferior»¹⁸. Com o advento do nazismo, esse «inferior» é um mito próximo que urge afastar ou destruir.

Na viragem para o século XX, o conceito de raça está plenamente difundido por todos os campos do saber e do agir. É uma chave que fornece inteligibilidade à diversidade, legitimidade à dominação e fundamento à destruição. O pensamento racial moderno desenvolve-se com o recurso a uma dupla alteridade. Por um lado, com a descoberta do Outro colonizado ou colonizável, noutra vertente, com a invenção política do Outro próximo: o Judeu. As construções teóricas racialistas vão, já no nosso século, fundamentar os piores excessos. Tudo se passa como se das doutrinas raciais, de repente, e numa conjuntura sociopolítica favorável, se tivessem precipitado todos os elementos perniciosos e destruidores. Será necessário chegar a 1945 para a humanidade se interrogar global e simultaneamente sobre a validade explicativa de um conceito e sobre a sua aplicação política.

2. Para uma compreensão sociológica do racismo.

Embora tendo sofrido oscilações de sentido, o conceito de raça manteve ao longo da sua evolução um sedimento que o remete para uma categoria de indivíduos que comungam certas características, sejam estas de ordem biológica, de ordem cultural, ou de ambas. Ainda hoje, a palavra *raça* continua a veicular, quer no discurso académico quer no discurso quotidiano, pelo menos três tipos de significados diferentes. Distingui-los é tanto mais importante porquanto existe ainda a percepção segundo a qual há um modo

cientificamente válido para usar o tempo. Se esse modo existe, é inequivocamente apenas no registo sociológico. Abreviadamente podem enumerar-se assim as acepções ainda correntes da palavra *raça*:

i) *raça* no sentido do *povo*, *grupo linguístico*, ou no que mais moderadamente se designa por *grupo étnico* teve, como se viu, uma utilização muito corrente até meados do nosso século. Se a utilização no campo das Ciências Humanas se tornou obsoleta desde então, não significa que este sentido se tenha perdido para o senso comum. Ainda se ouve falar da *raça portuguesa*, da *raça cigana*, da *raça árabe* etc;

ii) *raça* no sentido taxonómico correspondente à categoria de subespécie ou variedade que releva do discurso biológico. Foi neste sentido que os **Antropólogos Físicos falaram**, até há bem pouco tempo, das *raças humanas* – enquanto **subespécies de *homo sapiens*** – nunca tendo porém, chegado a consenso **relativamente às fronteiras biológicas** entre os diversos grupos humanos. Ironicamente poder-se-ia mesmo dizer que existiram tantas classificações raciais da espécie humana, quantos os autores que se debruçaram sobre o assunto¹⁹. Em meados deste século, com o desenvolvimento da Genética das Populações e com a substituição do pensamento **tipológico pelo pensamento populacional**²⁰, em Biologia, ficou definitivamente **claro que não é possível uma taxonomia das raças humanas**. Para ocorrer a **subespeciação**, i. e., o desenvolvimento de características genéticas distintivas e específicas de determinada população, é necessário o isolamento reprodutivo, relativamente duradouro, dessa população. Na história da humanidade, os isolamentos populacionais foram sempre temporários e amiúde contrariados quer pelas constantes correntes migratórias, quer pelos processos de guerra e conquista, **quer por contactos de outro tipo**, que constantemente foram promovendo a **miscigenação**. Consequentemente, para a Biologia actual o conceito de «*raças humanas*» deixou de ter objecto real e tem vindo a ser gradualmente destituído de sentido;

iii) finalmente, no sentido que interessa às Ciências Sociais, *raça* enquanto conceito analítico refere-se a uma categoria de indivíduos que, numa determinada sociedade, é **socialmente definida**, em virtude de quaisquer marcas físicas como a estatura, a textura do cabelo, a cor da pele, etc.²¹ Trata-se, portanto, de uma categoria que é definida principalmente pela visibilidade somática dos indivíduos assim socialmente identificados. É apenas neste último sentido, que pretende simultaneamente dar conta da subjectividade dos actores e da produção e reprodução social da categoria, que a expressão *raça*, embora de forma polémica, é utilizada pelas Ciências Sociais. Por outras palavras pode dizer-se que uma *raça* é **apenas** aquilo que é percebido quotidianamente como tal. Alguns autores chegam mesmo a utilizar a expressão *raças sociais* no duplo intuito de destacar o carácter de constructo social da categoria e de evitar confusões com a racização de tipo biológico²².

Convém aqui salientar duas ordens de questões indispensáveis na articulação da problemática da *raça* com as problemáticas do racismo. Por um lado, o facto de nem todas as culturas reconhecerem as *raças* sociais. Ou seja, nem todas as sociedades humanas utilizam, ou utilizaram historicamente, o fenótipo físico como base de distinção entre grupos sociais. As que o fazem são, nas palavras de Pierre van den Berghe, invariavelmente, sociedades racistas²³. Pois nesta utilização de *marcadores físicos*, reais ou imaginários, na constituição ou atribuição de identidades *não sociais* está sempre subjacente a sua ligação a uma caracterização intelectual, moral ou comportamental dos membros dos grupos assim identificados²⁴. Por outro lado, no processo de racização a visibilidade somática pode ainda ser substituída por traços culturais ou religiosos ou mesmo socialmente imaginada. Temos bem presente o exemplo da constituição científica da «*raça semita*» com o advento do anti-semitismo europeu e da «*invenção*» de características fenotípicas distintivas dos Judeus. É neste processo de constituição de identidades não sociais, ou se se quiser, nesta *naturalização das relações sociais* objectivada, no Ocidente, com a convivência da Ciência moderna, que o racismo se instaura. Uma sociedade racista é uma sociedade que, através de uma biologização explícita ou implícita, essencializa e congela os processos dinâmicos de formação de identidades, remetendo-os para os domínios de uma perenidade fatalista.

Chegamos então a uma primeira definição de *racismo*, muito lata e por isso muito abrangente: «o racismo pode ser definido como a presença da ideia de que existe uma ligação entre os atributos, ou o património – físico, genético ou biológico – de um indivíduo ou de um grupo e as suas características intelectuais ou morais»²⁵. Numa perspectiva mais marcadamente sociológica que completa esta definição, afigura-se mais operatória a posição de inspiração assumidamente weberiana apontada por Georges Fredikson. Segundo este último, o racismo define-se, ainda, «*pela reivindicação ou a pretensão de um grupo a um estatuto mais elevado do que o dos membros de outros grupos, concebidos como física ou geneticamente diferentes de si; como um sentimento identitário que incita os seus beneficiários a defender-se ou a proteger a sua situação quando a crêem ameaçada*»²⁶. Esta noção aproxima-se muito das formas de racismo que hoje despontam, ameaçadoramente, nas nações da Europa Ocidental.

Neste tempo de crença ainda quase ilimitada na Ciência positiva, seríamos facilmente levados a pensar que, depois da negação por parte das ciências da vida relativamente aos fundamentos naturais para se falar de *raças* humanas, e da negação por parte das ciências da cultura relativamente à possibilidade de uma hierarquização cultural dos grupos humanos, o racismo desapareceria naturalmente. Nada mais falso: o racismo existe e cresce contemporaneamente enquanto fenómeno social e pode ser pensado – e, então, combatido –, adoptando uma perspectiva sociológica. Uma perspectiva que,

afastando-se definitivamente da noção biológica de raça tenha simultaneamente em conta a subjectividade dos actores, racizantes e racizados, mas também, do efeito de sistema, isto é, dos constrangimentos socio-históricos que concorreram e concorrem ainda, para o aparecimento, manutenção e reprodução do racismo. É neste registo que pode aparecer uma teoria das relações raciais (*race relations*) na esteira do pensamento anglo-saxónico, ou de uma Sociologia do Racismo no enquadramento do pensamento francês.

A recente literatura francófona acerca deste tema é unânime em considerar que existem fundamentalmente dois tipos de racismo, ou, melhor, que o racismo obedece a duas lógicas de exclusão, intimamente ligadas, mas passíveis de distinção conceptual: uma lógica de *inferiorização* ou *desigualitária* e uma lógica de *diferenciação* ou *diferencialista*²⁷. A lógica da inferiorização inscreve o grupo racizado na teia das relações sociais e concede-lhe um lugar na sociedade na condição de este se dedicar apenas às tarefas que lhes estão destinadas – quase sempre as mais desvalorizadas socialmente – e de ocupar um espaço também socialmente menosprezado. Esta forma de racismo faz apelo com maior ênfase aos argumentos de tipo biologizante, sublinhando a desigualdade dos atributos naturais entre racizantes e racizados, de modo a legitimar a manutenção de uma ordem social baseada na dominação e na exploração. Os paradigmas da lógica desigualitária ou de inferiorização são as situações coloniais europeias ou a sociedade sulista dos EUA até às primeiras décadas deste século. A lógica da inferiorização explicita-se através da constituição da série *desigualdade/inferioridade/dominação/exploração*²⁸.

Segundo a lógica diferencialista, o grupo racizado é percebido como uma ameaça endógena que urge afastar, não lhe sendo admitido qualquer lugar no sistema social. Pelo contrário, a este tipo de racismo corresponde uma vontade de «rejeição, de distanciamento, de exclusão e, nas situações mais extremas, de expulsão, ou mesmo de destruição»²⁹. A lógica diferencialista, embora naturalizando, igualmente, o grupo racizado, enfatiza as suas especificidades culturais, mas estas são percebidas como «entidades rígidas e substanciais»³⁰. Neste registo, o Outro é considerado como poluente, como um corpo estranho, ameaçador da homogeneidade social e dos valores identitários do Nós. Os paradigmas desta forma de racismo são o anti-semitismo nazi e, embora em menor grau de intensidade, os novos racismos europeus objectivados nos imigrantes. Esta lógica diferencialista pode ser explicitada pela série: *diferença/purificação-depuração/expulsão-extermínio*³¹. Enquanto o racismo desigualitário discrimina e explora, o racismo diferencialista segrega ou destrói. Torna-se, no entanto, importante sublinhar aqui que o racismo, enquanto fenómeno total de carácter persistente e duradouro, associa sempre, em maior ou menor grau, estas duas lógicas, definindo-se antes pela sua complementaridade³². A inferiorização não existe de forma pura, sem incluir sempre sentimentos diferencialistas de rejeição, tal como o diferencialismo gera sempre a inferiorização e, de algum modo, a dominação do

grupo racizado. Uma tal distinção é apenas conceptual e analítica, mas permite melhorar a percepção do fenómeno e ao mesmo tempo, no registo da acção anti-racista, combatê-lo de um modo mais eficaz. Uma das razões apontadas para a aparente falência dos movimentos anti-racistas até agora em curso na Europa e Estados Unidos é, precisamente, a de confundirem as duas lógicas do racismo. Os movimentos anti-racistas têm utilizado argumentos contra a lógica da inferiorização, enquanto os racismos contemporâneos assentam essencialmente numa lógica diferencialista³³. São os atributos identitários dos grupos racizados – e já não apenas as suas características biológicas –, que são agora percebidos como ameaça à homogeneidade social do grupo racizante.

Mas a distinção entre as duas lógicas do racismo não é ainda, de modo algum, suficiente para abarcar a complexidade do fenómeno. De entre as várias tentativas que, de um modo abrangente, têm tentado dar conta da multiplicidade das formas sob as quais o racismo se objectiva socialmente, destaca-se o recente modelo de Michel Wieviorka. A proposta deste autor é a de operar uma *déconstrução* daquilo que, tanto no discurso científico-académico, como nos discursos do senso comum, aparece frequentemente como um todo indistinto, «o racismo». Uma desmontagem do fenómeno através das suas manifestações empiricamente observáveis a que chama – numa citação durkheimiana – *as formas elementares do racismo*³⁴. Segundo este modelo, as formas elementares e observáveis do racismo seriam: o *preconceito*, a *discriminação*, a *segregação*, a *violência* e, por último, a dimensão que, de algum modo, já foi abordada neste artigo, o racismo enquanto *ideologia* ou *doutrina*. Seguidamente, Wieviorka procura reconstruir a «imagem de um racismo tridimensional»³⁵ na qual a primeira dimensão é preenchida pelas atitudes (opiniões e preconceitos), a segunda pelos comportamentos (discriminação, segregação e violência) e o terceiro subconjunto pelas elaborações intelectuais (ideologia política, doutrina científicizante, etc.).

Fala-se em preconceito quando determinados indivíduos ou grupos geram e reproduzem visões, crenças ou opiniões, baseadas em estereótipos ou generalizações abusivas relativamente a outros indivíduos ou grupos racialmente identificados. Os preconceitos constituem, assim o conjunto dessas crenças ou opiniões, normalmente adquiridas no decorrer da socialização, que levam um indivíduo ou um conjunto de indivíduos a desenvolver atitudes a favor ou contra os membros de grupos particulares³⁶. O preconceito racial constrói-se a partir de informações incompletas e imprecisas (ou, mesmo, totalmente imaginadas) relativamente aos grupos racizados e desenvolve-se com base em estereótipos, isto é, generalizações exageradas e abusivas³⁷ relativamente ao comportamento ou a quaisquer outras características dos seus membros. Segundo Van der Berghe, embora os estereótipos étnicos ou raciais possam apresentar formulações positivas ou negativas, confundindo-se, assim, com o processo de categorização, eles são, na sua maioria, negativos;

mesmo sob uma capa **explicitamente positiva** esconde-se, no plano do implícito, uma avaliação **negativa**. Um enunciado do tipo «Os negros têm queda para a música e um bom sentido do ritmo» esconde frequentemente um preconceito negativo, do tipo «São infantis» ou «Não gostam de trabalhar»³⁸.

A tradição racionalista moderna tem encarado o preconceito como um juízo pré-concebido e precipitado, uma pré-noção em sentido baconiano, baseada em dados falsos ou incompletos relativos a alguma coisa ou fenómeno, como uma ideia recebida, não submetida à crítica e ao tribunal da Razão. O preconceito racista apareceria, no registo científico da modernidade, como uma manifestação da irracionalidade de alguns espíritos, uma opinião «pouco evoluída», retrógada, mistificadora ou mesmo ignorante, acerca do Outro, uma concepção errónea da alteridade que o progresso na educação e a «mudança das mentalidades» se encarregariam de eliminar. Mas os preconceitos raciais não existem, fora da experiência concreta dos indivíduos, fora da história, da cultura e das relações sociais. Dois tipos de abordagens do preconceito racial, nomeadamente no registo da Psicologia Social e da Sociologia, têm vindo simultaneamente a demonstrar a sua vertente instrumental e adaptativa, ou mesmo cognitiva³⁹, e o seu carácter de produto histórico dependente das relações sociais. Numa perspectiva eminentemente psicológica, na esteira da já clássica investigação realizada nos anos 40 por Theodor Adorno, têm sido enfatizadas as pressões sofridas no decorrer da infância na formação da personalidade dos indivíduos que revelam uma maior propensão para a reprodução dos preconceitos. Já o olhar sociológico se tem concentrado na explicação desse preconceito através dos determinantes sociais e históricos que estão na base da sua génese e manutenção, nomeadamente no que diz respeito ao colonialismo e às situações migratórias.

O preconceito racial apresenta um carácter instrumental que o coloca, por um lado, ao serviço da adaptação ou acomodação do actor a um sistema social em rápida mudança, cumprindo, por outro lado, uma função de manutenção e reprodução de uma relação de dominação. Como qualquer atitude e como componente das «visões do mundo», o preconceito racial encontra-se inevitavelmente associado à estrutura social onde se produz e reproduz, e a sua funcionalidade é tanto maior quanto mais esse sistema assentar em relações de dominação. Nomeadamente em contextos de racização onde impera a lógica desigualitária ou de inferioridade, o preconceito confere legitimidade à exploração e permite aos actores racionalizarem ideologicamente a sua dominação. Nesta linha analítica tem sido produzida uma abundante literatura, nomeadamente de inspiração marxista, onde se tem procurado demonstrar que o racismo tem estado ao serviço da legitimação das formas de dominação típicas dos sistemas capitalistas⁴⁰.

Uma outra vertente teórica mostra-nos a função adaptativa e de «reconstituição do sentido»⁴¹ do preconceito. Bem ilustrativos desta possibilidade, e

muito frequentes nos processos de exclusão diferencialista, são os mecanismos de produção de *bodes expiatórios raciais*. Neste tipo de situação os actores racistas deslocam para um grupo racizado – leia-se para as minorias visíveis e identificáveis – a responsabilidade e a culpa da sua decadência, da sua infelicidade, das suas frustrações, ou daquilo que lhes parecem ser as causas dos problemas sociais que os afligem. Segundo Wieviorka, «nesta situação, não é força do dominante, numa relação social ou intercultural que funda o preconceito, é a combinação de dois elementos: por um lado a crise do actor, a sua fraqueza, o seu sentimento de queda ou de ameaça, e, por outro, a sua capacidade de ir buscar as suas referências históricas e culturais ou à inferioridade manifesta de um grupo já racizado, os elementos de uma identidade não social, negativa para o outro – assimilado ao mal e à inferioridade – e positiva para o actor racista»⁴².

Uma das características mais importantes do mecanismo de produção de um bode expiatório e, conseqüentemente, da produção e reprodução dos preconceitos, é o facto de o grupo racizante não ser capaz de analisar e processar a totalidade dos factores da sua decadência, da crise que vive, ou do sentido da mudança a que assiste. Estes dependem de uma causalidade complexa que o transcende, e é ao Outro próximo e diferente, que é imputada a culpa. Por esta razão, os processos de produção de bodes expiatórios raciais em contextos de crise ou em períodos anómicos de perda de sentido, emergem, numa primeira fase, nas camadas mais desfavorecidas do grupo racizante, sendo, no entanto, altamente susceptíveis de aproveitamentos políticos e de posteriores elaborações intelectuais.

Relativamente às outras formas elementares do racismo – discriminação, segregação e violência – um outro tipo de distinção analítica impõe-se à partida, devendo ser tido em conta em qualquer análise mais aprofundada do fenómeno. Trata-se do grau de infiltração do racismo nos domínios do sistema político e do Estado. Discriminação, segregação e violência diferem substancialmente, consoante emanam do Estado, das suas instituições ou mesmo do sistema político ou relevam da sociedade civil. O racismo, nas suas modalidades de manifestação, possui diversos níveis de intensidade que variam directamente com o seu grau de politização. Esse grau de politização pode servir simultaneamente de indicador da sua intensidade e do nível de penetração e permanência em determinada sociedade. Quanto maior for a actuação do sistema político ou do Estado e das suas instituições nas formas de segregação, discriminação e violência tanto maior é a penetração do racismo no sistema social ou, se se quiser, tanto mais racista é a sociedade.

Quer no discurso académico, quer no discurso quotidiano sobre o racismo, quer ainda nos discursos produzidos no contexto da luta anti-racista, as noções de discriminação e de segregação aparecem frequentemente amalgamadas e percebidas como sinónimos. Embora estas duas manifestações observáveis do racismo se encontrem intimamente ligadas e se influenciem mu-

tuamente, torna-se aqui necessária a sua distinção. A discriminação encontra-se predominantemente associada a contextos de racização onde pontifica uma lógica desigualitária. Pois embora seja concedida a participação na sociedade ao grupo racizado, a discriminação implica um tratamento diferenciado que sistematicamente o inferioriza. Esta diferença no tratamento pode observar-se em variados domínios da vida social, como a justiça, a actuação policial, a imprensa ou a vida sindical, mas tem como grandes paradigmas as áreas do *emprego*, da *habitação*, e da *educação*. Se, por um lado, a discriminação que releva do sistema político é de algum modo assumida pelos actores sociais racizantes e assenta, quase sempre, numa estrutura de exploração. Numa outra vertente do fenómeno, e sem a consciencialização directa por parte do grupo dominante, a discriminação nos domínios sociais chave – acesso ao emprego, à habitação e ao ensino – pode atingir proporções de institucionalização, criando *círculos viciosos de exclusão* não associados a uma racização explícita e assumida. Esta cadeia sistémica de exclusão – *desemprego*, *habitação degradada*, *insucesso escolar*, *exclusão*, *marginalidade* –, uma vez posta em marcha, contribui fortemente para o reforço dos preconceitos e da estereotipização e alimenta os processos de segregação.

A segregação racial pode aparecer como uma consequência dos círculos de discriminação, originando uma forte *espacialização do racismo*. O conceito de segregação racial remete precisamente para uma separação espacial entre grupos, percebidos como raças, que partilham uma mesma sociedade⁴³. Tal como o racismo em geral, também a segregação comporta vários níveis que vão desde a emergência da figura do *gueto* nos centros urbanos, à criação política de vastos territórios racializados como os bantustões sul-africanos, à expulsão ou mesmo eliminação física dos grupos racizados, como durante a experiência nazi. Ainda relativamente à problemática da segregação, é importante distinguir o que, na área dos estudos étnicos e raciais, se designa por segregação *voluntária* ou segregação *positiva* de características culturais ou étnicas, de uma segregação *imposta*, eminentemente racial. A primeira, frequentemente associada a uma primeira fase dos movimentos migratórios, fundamenta-se num desejo manifesto de alguns grupos em manter um modo de vida particular, diferente ou mesmo incompatível com o da sociedade dominante⁴⁴, funcionando mesmo como mecanismo comunitário de defesa ou adaptação. Pelo contrário, a segregação imposta, relevando essencialmente de um racismo diferencialista e alimentada também pelas lógicas de exclusão socioeconómica, impõe um crescente distanciamento, não apenas espacial, mas social e simbólico dos grupos racizados. Processos iniciais de discriminação sistemática ou de culpabilização preconceituosa – do tipo bode expiatório – promovem círculos de segregação total que numa fase posterior já pouco devem às dinâmicas do racismo. Separação espacial, pobreza, desemprego, instrução insuficiente, marginalidade e criminalidade

reforçam-se mutuamente, actualizando de forma dramática o conceito mertoniano de «profecia autocriadora».

É relativamente à análise da violência que com mais premência se deve operar a distinção, já referida, entre as «expressões institucionais e políticas da violência racista, e aquelas que o não são ou ainda não o são»⁴⁵. Também a violência comporta vários níveis de intensidade, que se prendem, segundo o modelo de Wieviorka, com o seu grau de organização, de politização e de Estatização. Observa-se, deste modo:

i) uma violência infra política, objectivada em actos isolados e espontâneos, em situações de tumulto e em locais que de algum modo escapam ao controlo estatal (comboios, corredores de metro, rixas em locais nocturnos, bairros sensíveis ou mesmo esquadras de polícia);

ii) uma violência, ainda não propriamente política, mas já de âmbito colectivo e de carácter mais organizado, cujos paradigmas são os linchamentos e os *pogroms*;

iii) uma violência que alcança já o limiar da acção política defendida nos programas ideológicos das organizações políticas (movimentos ou partidos) dotadas de uma certa permanência:

iv) finalmente, a violência racista inscrita e instrumentalizada na, e pela, instituição que detém o seu monopólio legal – o Estado. A violência estatal movida pelo racismo, pode funcionar, por um lado, segundo os mecanismos do bode expiatório, afastando, expulsando ou eliminando, isto é, enquanto expoente da segregação, ou, por outro, ser dotada de carácter mais instrumental e colocada ao serviço de uma relação de dominação, apoiando a discriminação e a exploração. A violência que releva da lógica de racização desigualitária ou de inferiorização é por natureza de âmbito limitado, uma vez que não pode conduzir à destruição dos grupos racizados em cuja dominação repousa a estrutura social. Pelo contrário, a violência diferencialista, apoiando-se mais em valores simbólicos do que materiais, mais no medo do que no domínio, pode assumir um carácter ilimitado, conduzindo a uma escalada das tentativas de eliminação dos grupos vítimas.

3. Os novos racismos europeus.

Quotidianamente, na rua ou nos *mass media* somos confrontados com situações de discriminação, de segregação, de violência ou apenas com preconceitos, a que a Europa aparentemente já se tinha desabituaado, acabados os processos de descolonização e «esquecido» o holocausto nazi. Os novos racismos europeus estão nas agendas dos *media* e tornam-se novamente foco de interesse das Ciências Sociais. Várias ordens de fenómenos conjunturais estão na base da crescente actualidade das reflexões associadas à problemática do racismo, da xenofobia e das chamadas relações raciais e étnicas em

contexto europeu. Destaca-se, por um lado, o aumento do número de imigrantes que demandam estes países, transportando consigo os seus traços culturais e, naturalmente, as suas marcas fenotípicas. Se a imigração coloca, inevitavelmente, problemas de integração das populações recém-chegadas, bem como da dos seus descendentes, em conjunturas de crise, mudança social ou apenas recessão económica, esses problemas tendem a agravar-se. Fenómenos de competição individual em mercado livre relativamente ao trabalho, aos bens de consumo ou aos equipamentos sociais podem rapidamente transformar-se em conflitos de competição intergrupar onde categorias historicamente recebidas desempenham um papel estruturante. Por outro lado, e também associada a este fenómeno migratório, observamos a popularização crescente de movimentos políticos de índole extremista, veiculando discursos de fechamento e exclusão que, apelando para uma qualquer *homogeneidade*, afloram, de forma mais velada ou mais aberta, as ideologias de tipo racista. A estas duas ordens de factores associa-se ainda uma escalada das acções colectivas violentas, explicitamente racistas, mais ou menos organizadas.

A vaga de confrontos racistas que presenciamos hoje parece possuir uma natureza radicalmente diferente dos racismos coloniais do passado europeu, ou da discriminação racial observada nos Estados Unidos, e prender-se com importantes mutações sociais, económicas e mesmo epistemológicas que assolam este fim da modernidade. Até aqui, e à grande excepção da experiência nazi, os Estados-Nação europeus foram conseguindo, de um modo relativamente pouco conflituoso, integrar os estrangeiros residentes no seu território. Era a luta de classes, objectivada no movimento operário que aparecia como principal agente da conflitualidade social, potente motor da história, capaz mesmo de se sobrepor às identidades e particularismos. A escalada das identidades não sociais, as atitudes discriminatórias e segregacionistas para com os imigrantes, aliadas à crescente racialização dos subúrbios dos espaços urbanos, parecem estar intimamente ligadas a profundas modificações observadas nos países industrializados. Com efeito, tudo converge para nos levar a pensar que nas sociedades «pós-industriais» se tem vindo a operar um deslocamento da conflitualidade social. Os conflitos de contornos étnicos, com expressão mais ou menos biologizante, vêm-se substituindo às lutas dos movimentos operários, ao mesmo tempo que se assiste a um desmoronamento das tradicionais formas de integração social⁴⁶. Por toda a parte se assiste a uma mudança nas relações de produção, provocada pela crescente terciarização, e a uma consequente diminuição do emprego não qualificado. Mudança que é simultaneamente acompanhada por uma perda de protagonismo sociopolítico dos movimentos operários e pelo aumento do número de imigrantes.

Investigações recentes ao nível europeu demonstram que são precisamente aqueles que vêm o seu estatuto equiparar-se ao dos imigrantes através de uma proximidade económica e geográfica, quem mais rapidamente as-

sume posturas explícitas de tipo racista⁴⁷. A uma consciencialização da «queda» ou da decadência concretizada da crescente dificuldade dos grupos mais desfavorecidos ascenderem aos propagandeados benefícios da sociedade de consumo, alia-se um sentimento de perda de identidade e de equiparação ao estatuto de «imigrante». O racismo das camadas mais desfavorecidas e dos jovens com perspectivas pouco aliciantes de futuro, nasce precisamente a partir de «conflitos de apropriação simbólica»⁴⁸ com a imigração. Ao tornar-se apropriável pelos imigrantes, o valor simbólico de bens materiais e culturais degrada-se aos olhos dos actores racizantes, degradando-se também aos seus olhos a sua posição social relativa. Estes conflitos têm emergido, como se disse, sobretudo dos problemas inerentes ao mundo do trabalho, quando os imigrantes ocupam postos de trabalho idênticos ou quando a culpa de uma situação de desemprego lhes é imputada; à realidade da habitação, quando um mesmo espaço habitacional é partilhado; ou no universo da educação, quando se verificam elevadas taxas de alunos estrangeiros ou percebidos como tal, colocando em «risco» o aproveitamento dos autóctones. Os novos racismos são, entre outros factores, claramente sublinhados por esta perda de sentido, por uma sensação de decadência e de exclusão que rapidamente conduz ao apelo a identidades não sociais baseadas, ainda que implicitamente, em categorias como a raça.

Ao ser percebido como uma ameaça ao estatuto social dos autóctones, o imigrante é imediatamente «demonizado» a partir de uma lógica diferencialista e a sua presença passa a ser ameaçadora para outro tipo de valores como a segurança, a nação, a religião ou a «cultura». Os novos racismos colocam agora a tónica muito mais nas especificidades culturais dos racizados do que em factores de ordem biológica ou genética. O que parece ter-se tornado importante é a manutenção de uma distância de segurança que deixe intactos os anteriores equilíbrios julgados ameaçados. Como refere Victor Borgogno: «O racismo doutrinário, assediado pelo fantasma mortal de uma hierarquia essencial entre os grupos humanos ou pelo da 'não unidade' do homem, parece ter deixado a liderança da cena xenófoba contemporânea. Este racismo cedeu o primeiro lugar a um racismo defensivo, 'eufemizado', desdobrado na defesa das integridades nacionais e travestindo a referência à raça propriamente dita em referência às identidades culturais entendidas como entidades rígidas e substanciais. Esta mudança ideológica começa a reflectir-se numa modificação dos contornos internos do imaginário racista. Às figuras virulentas do Outro, delirantes mas precisas, que frequentavam recentemente o imaginário racista (e que visavam distintamente os diversos grupos de colonizados, as diversas nacionalidades de imigrantes europeus, os judeus) parece ter sucedido, pelo menos em parte, a figura fluída de um 'Outro generalizado', abstracto e uniforme, definido por pura referência à exterioridade do espaço do mesmo (*même*), emblematizado maravilhosamente pelo termo 'imigrante' (*immigré*), cujo uso tende a generalizar-se»⁴⁹.

A pertinência de uma abordagem científica deste tipo de fenómenos não se esgota na simples curiosidade socioantropológica, mas, pelo contrário, comporta uma dimensão pragmática. A acção anti-racista deve fundar-se num profundo conhecimento das realidades sociais, nas quais e pelas quais emergem os discursos e as práticas racistas, e ao mesmo tempo num estilhaçar dos velhos conceitos de racismo recebidos do passado, sob pena de ver os seus esforços virarem-se contra si e ser o próprio combate anti-racista a fomentar ou a legitimar os novos racismos⁵⁰.

- ¹ Gaspar, Baltazar e Belchior representariam no Novo Testamento, respectivamente, negros, brancos e orientais: os três grandes grupos nos quais se dividia a humanidade conhecida e reconhecida. Jacques Ruffié recorda-nos a propósito da representação ainda medievalizante dos grupos humanos, o magnífico painel de Hieronimus Bosch exposto no Prado, *A Adoração dos Magos*, J. Ruffié. *De la biologie à la culture*, Paris, Flammarion, 1976, p. 426.
- ² François de Fondette, *O Racismo*, Lisboa, Bertrand, 1976 (1ª ed. 1975), p. 47.
- ³ Miguel Baptista Pereira, «Modernidade, racismo e ética pós-convencional», in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 2, nº 3, 1993, p. 16.
- ⁴ Boaventura Sousa Santos, *Um Discurso sobre as Ciências*, Porto, Afrontamento, 1992, p. 15.
- ⁵ M. B. Pereira, *op. cit.*, p. 18.
- ⁶ Cfr. M. B. Pereira, *op. cit.*, e Tzevtzan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, pp. 145 segs.
- ⁷ Clara Queirós, «Raça», in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 19, Lisboa, INCM, 1991, p. 344.
- ⁸ Michael Banton, *A Ideia de Raça*, Lisboa, Edições 70, 1979 (1ª ed. 1977).
- ⁹ T. Todorov, *op. cit.*, p. 134.
- ¹⁰ Todo este raciocínio é largamente subsidiário do pensamento de Todorov desenvolvido em *Nous et les autres...*
- ¹¹ T. Todorov, *op. cit.*, p. 136.
- ¹² Cfr. Benoît Massin, «Lutte de classes, lutte de races», in *Autrement*, Série Sciences et Société, nº 9, vol. 1, Abril de 1993, pp. 127-43.
- ¹³ M. B. Pereira, *op. cit.*, p. 20.
- ¹⁴ F. de Fondette, *op. cit.*, p. 52.
- ¹⁵ Michel Wieviorka, *L'Espace du racisme*, Paris, Seuil, p. 28.
- ¹⁶ Acerca da *higiene social* veja-se entre outros: Alain Druard, «Alexis Carrel et L'Eugenisme», in *Autrement*, Série Sciences et Société, nº 9, vol. 2, Abril de 1993, pp. 28-45.
- ¹⁷ M. B. Pereira, *op. cit.*, p. 26.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 28.
- ¹⁹ J. Ruffié, *op. cit.*, p. 380.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 498.
- ²¹ Pierre van den Bergue, «Race», in Ellis Cashmore (org.), *Dictionary of race and ethnic relations*, 2ª ed., Londres, Routledge, 1988, p. 238.
- ²² Cfr. John Solomos e Les Back, «Conceptualizing racism: Social Theory, Politics and Research», in *Sociology*, vol. 28, nº 1, Fevereiro de 1994 e Robert Miles, *Racism after race relations*, Londres, Routledge, 1993. Nomeadamente o capítulo I.
- ²³ P. van den Bergue, *op. cit.*, p. 239.
- ²⁴ *Ibid.*
- ²⁵ M. Wieviorka, *op. cit.*, p. 15.
- ²⁶ Georges Fredikson, «Une histoire comparée du racisme: réflexions générales», in M. Wieviorka (dir.), *Racisme et Modernité*, Paris, La Découverte, 1993, p. 43.

- ²⁷ Cfr. Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1987; Etienne Balibar et Emmanuel Wallerstein, *Race, Classe, Nation. Des identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988; M. Wieviorka, *L'Espace du racisme...; Racisme et Modernité...; La Démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, La Découverte, 1993; *Racisme et xénophobie en Europe. Une comparaison internationale*, Paris, La Découverte, 1994.
- ²⁸ P. A. Taguieff, *op. cit.*, p. 163.
- ²⁹ M. Wieviorka, *Racisme et Modernité...*, p. 11.
- ³⁰ Victor Borgogno, «Présentation», in *Le neo-racisme en Europe. Les métamorphoses de l'autre*, in *Peuples Méditerranéens*. nº 5, Abril-Junho de 1990, p. 4.
- ³¹ P. A. Taguieff, *op. cit.*, loc. cit.
- ³² Alain Touraine, «Le racisme aujourd'hui», in M. Wieviorka, *Racisme et Modernité...*, p. 24.
- ³³ Cfr. P. A. Taguieff, *La force du préjugé...*
- ³⁴ M. Wieviorka, *L'Espace du racisme...*
- ³⁵ *Ibid.*, p. 82.
- ³⁶ E. Cashmore, «Prejudice», *op. cit.*, p. 227.
- ³⁷ «O sofisma da generalização abusiva aparece frequentemente sob a forma do sofisma do acidental, que consiste em passar do que é relativamente verdade ao que é absolutamente verdade. Assim, do enunciado: «Há Judeus avarentos», passa-se ao enunciado: «Os Judeus são avarentos», quer dizer, de uma determinação acidental a uma determinação essencial.» P-A Taguieff, *op. cit.*, p. 80.
- ³⁸ P. van den Bergue, «Stereotype», *op. cit.*, p. 294.
- ³⁹ Cfr. Etienne Schweisguth, «Racisme et systèmes de valeurs», in M. Wieviorka, *Racisme et Modernité...*, pp. 127-34.
- ⁴⁰ Apenas a título de exemplo veja-se a obra citada de Etienne Balibar e de Emmanuel Wallerstein, nomeadamente o capítulo 2, «Universalisme, racisme, sexism: les tensions idéologiques du capitalisme».
- ⁴¹ M. Wieviorka, *L'Espace du racisme...*, p. 102.
- ⁴² *Id.*, *ibid.*
- ⁴³ P. van den Bergue, «Segregation», *op. cit.*, p. 276.
- ⁴⁴ *Idem*, *ibid.*
- ⁴⁵ M. Wieviorka, *L'Espace du racisme...*, p. 128.
- ⁴⁶ *Idem*, *Racisme et Xénophobie...*, p. 15.
- ⁴⁷ *Idem*, *La France raciste*, Paris, Seuil, 1993 e Victor Borgogno, *op. cit.*
- ⁴⁸ Victor Borgogno, *op. cit.*, p. 12.
- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 4.
- ⁵⁰ Cfr. P. A. Taguieff, *Face au racisme*, tome I: «Les moyens d'agir», Paris, La Découverte, 1991.