

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

Um fantasma persegue a Europa
Reflexões sobre o neo-racismo europeu

João Filipe Jesus Marques

Dissertação com vista à obtenção
do grau de Mestre em Antropologia

Orientação Científica: Professor Doutor Rui Rodrigues

Lisboa
1996

Para B.

En disant quoi que ce soit sur "le racisme", dans les contextes où il est attribué à l'autre de l'énonciateur, on ne conceptualise pas, on conjure. "Le racisme" fonctionne comme nom propre d'une menace qu'il s'agit, en la nommant et par le fait de la nommer, d'écarter, de chasser, d'abolir. Hors des limites encore indistinctes d'un tel acte conjuratoire de nomination, au-delà des conduites immémoriales de magie défensive, le racisme phénomène social observable et construction conceptuelle, reste à penser. Qu'on nous pardonne la faiblesse de croire, legs du vieux rationalisme dans sa formulation positiviste, qu'il est nécessaire de savoir pour prévoir afin de pouvoir.

Pierre-André Taguieff

Introdução

Contrariando as expectativas da Sociologia relativamente à uniformização planetária criadas a partir da constatação da expansão universal do capitalismo industrial, da racionalização burocrática e do individualismo moderno, o tempo em que vivemos é o da afirmação das especificidades culturais, da etnicidade e do nacionalismo. Contrariando as expectativas da Biologia do pós-guerra relativamente à aceitação da unidade humana e à eliminação do racismo, geradas a partir da negação do estatuto de cientificidade ao conceito de raça e às hierarquizações raciais, o racismo continua a existir *bel et bien*. Contra as expectativas da Antropologia relativamente ao fim dos etnocentrismos e à abolição da clivagem entre o "nós" ocidental e os "outros", criadas a partir da aceitação crescente das posições relativistas, o *ethnos* continua no centro do mundo e "nós" e os "outros" tornam-se instâncias cada vez mais irreduzíveis e simbolicamente mais distantes.

Paradoxalmente, como diagnosticou Ernest Gellner, a sociedade moderna é mais homogénea e, ao mesmo tempo, mais diversificada do que a que a precedeu. E são os efeitos simultâneos dessa diversidade e homogeneidade que importa interrogar e investigar, pois é precisamente aí que se inscrevem os racismos contemporâneos.

As formas de racismo que vivemos hoje na Europa parecem possuir contornos e especificidades que, de algum modo as afastam do racismo do passado. Os *leit motiv* dominantes são cada vez menos a hereditariedade, o sangue ou os genes, e cada vez mais os modos de viver e de pensar, as diferenças entre culturas e os traços identitários. Não é já a superioridade ou inferioridade relativa dos grupos humanos que é enfatizada nos discursos e nas práticas, mas a rejeição de categorias de indivíduos considerados indesejáveis de um ponto de vista económico, poluentes do ponto de vista religioso ou ameaçadores do ponto de vista identitário. Embora a violência encontre o seu lugar entre as manifestações desta forma de racismo, os preconceitos grosseiros acerca da sub-humanidade dessa alteridade ameaçadora

parecem ter cedido lugar a um discurso mais contido, ou mesmo eufemizado, centrado na irreduzibilidade dos sistemas de pensamento e no desejo de distanciamento relativamente às categorias estigmatizadas. No caso europeu, esta forma de rejeição, objectivada essencialmente nas minorias étnicas com origem na imigração, parece ganhar uma popularidade crescente e inscrever-se de um modo inquietante no campo do político.

Enquanto a investigação anglo-saxónica tem sido relativamente pródiga no que respeita à temática do racismo ou no campo disciplinar que tem vindo a ser designado por *race relations*, o mesmo não se pode dizer dos países de tradição intelectual francófona. Concretamente em França, a produção científica parece ter tomado impulso apenas no fim dos anos oitenta e a partir da vulgarização de discursos políticos explícita ou implicitamente racistas. Pode mesmo dizer-se que a reflexão francesa "chegou tarde" ou, por outras palavras, só transformou o racismo em problema sociológico depois deste se ter tornado num problema social "grave".

Segundo um inquérito realizado pela Comissão das Comunidades Europeias, em 1989, "em todos os países da então Comunidade Europeia, mais de uma em cada dez pessoas declara[va] aprovar os movimentos racistas ou, mais concretamente, a posição defendida pelas organizações racistas em relação à imigração estrangeira(...)" e "um em cada três europeus considera[va] excessiva a presença de pessoas de outra nacionalidade ou de outra raça".¹ Embora em Portugal essa proporção seja mais baixa do que a média europeia e os fenómenos explicitamente racistas ou xenófobos sejam, aqui, relativamente recentes e em menor grau de intensidade, a gravidade do fenómeno e a sua crescente mediatização são suficientes para merecerem a atenção das ciências sociais.

Verificada a escassez, quer no plano da produção teórica, quer no plano da investigação empírica de trabalhos sobre o tema do racismo em Portugal, pareceu-me

¹ Eurobarómetro, *A opinião Pública na Comunidade Europeia*, Comissão das Comunidades Europeias, Novembro de 1988, pp. 16 e 5, respectivamente.

pertinente, no âmbito duma dissertação de mestrado, e numa primeira abordagem do fenómeno, a elaboração dum trabalho exploratório de índole marcadamente teórica. Deste modo, em detrimento dum trabalho de investigação no terreno que - confirmo-o agora - resultaria pobre do ponto de vista analítico, optei por uma "dissertação" - no sentido etimológico da palavra - na qual pudesse explorar alguns modelos, teorias e conceitos que têm vindo a ser elaborados noutros contextos.

Desta exploração, que tinha como meta inicial transformar as conceptualizações mais recentes acerca do racismo europeu em instrumentos analíticos para uma posterior investigação empírica a encetar em Portugal, resultou um texto que pode ser lido em dois registos. No registo instrumental de um projecto, ou melhor, de um esquisso teórico introdutório, e, não obstante a abundância de citações e remissões, no registo do ensaio. Mais do que um modelo de análise a aplicar à realidade empírica, este trabalho procurou inventariar problemas, seleccionar conceitos, confrontar ideias, expor posições que fornecessem inteligibilidade aos fenómenos racistas.

De qualquer forma, houve que fazer opções teóricas de fundo. O texto que aqui se apresenta, apesar de constituir um olhar relativamente eclético do ponto de vista disciplinar, inscreve-se clara e assumidamente na tradição sociológica. Ou seja, o racismo é fundamentalmente problematizado a partir dos constrangimentos sociais e históricos que favorecem a sua manutenção e reprodução contemporâneas. De lado ficaram então, deliberadamente, as perspectivas biológicas do comportamento que se têm debruçado sobre o tema. Numa primeira abordagem, perspectivar como atitude enraizada na natureza humana, um fenómeno tão complexo e com tão grandes implicações para a própria condição humana pareceu-me, não apenas demasiado arriscado do ponto de vista epistemológico como, no mínimo, perigoso no plano de uma ética da responsabilidade exigível hoje a qualquer nível de reflexão científica.

O pensamento de dois autores, cujas influências não devem ser escamoteadas, atravessa nitidamente este texto: o de Pierre-André Taguieff, num registo eminentemente filosófico e, de um modo mais acentuado, o de Michel Wieviorka na área da Sociologia. As reflexões do primeiro acerca das metamorfoses ideológicas dos

novos racismos europeus e da necessidade de renovação do discurso anti-racista parecem hoje absolutamente incontornáveis. A importância do pensamento do segundo decorre, por um lado, da mais valia de inteligibilidade que trouxe à problemática do racismo - nomeadamente relativamente às conceptualizações anglo-saxónicas - através da articulação sociológica dos conceitos de racismo diferencialista e racismo desigualitário e, por outro lado, de ter operado claramente o que Robert Miles - outro autor frequentemente citado - designa por passagem da nomeação ("naming") do racismo europeu para uma explicação ("explanation") do fenómeno.²

Na perspectiva aqui desenvolvida, quer o racismo seja encarado enquanto ideologia, quer em termos de práticas sociais concretas, o seu núcleo irreduzível reside no determinismo com que são percebidos os comportamentos, as aptidões intelectuais ou as características morais dos seres humanos. Assim, o percurso deste texto é também o percurso desses determinismos. É, de algum modo, o caminho que leva dos determinismos biológicos aos determinismos culturais, do racismo colonial do passado ao neo-racismo contemporâneo, da "raça" à cultura. Um percurso que é também isócrono e isomorfo daquele que vai do universalismo ocidentocêntrico moderno ao absoluto relativismo de tonalidade pós-moderna.

Pode dizer-se que o racismo não necessita da ideia de "raça" para se manifestar e reproduzir mas que se reforça e amplifica quando essa ideia está presente. Assim, esta abordagem do racismo europeu contemporâneo começa por fazer o trajecto da ideia de "raça" no pensamento ocidental até à demonstração da sua perversão e inutilidade enquanto conceito explicativo dos processos sociais e da história. Esta rápida e limitada incursão na história da ideia de raça, tem como objectivos fundamentais retirar-lhe a carga essencialista que transporta, salientar a sua historicidade, e relativizar a sua, muitas vezes pretendida, universalidade.

² Robert Miles, "Explaining Racism in Contemporary Europe" in Ali Rattansi e Sallie Westwood (Eds) *Racism, Modernity, Identity on the Western Front*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 198.

Embora actualmente as ciências da vida não concedam nenhum conteúdo objectivo ao conceito de "raça" e os geneticistas defendam mesmo que a palavra poderia ser banida do léxico, o mesmo não se passa ao nível do discurso do senso comum ou ao nível do vocabulário das ciências sociais. As expressões "raça", "relações de raças", "estudos raciais" continuam a ser correntes no registo do pensamento social e uma verdadeira polémica está aberta relativamente a essa utilização. Importa então observar em que sentido é que a ideia de raça continua a ser usada; o que implica examinar qual é o estatuto ontológico que é dado à "raça", problematizar a pertinência da sua utilização enquanto conceito científico para, em seguida, introduzir o racismo enquanto problema sociológico.

Mas se a modernidade da ideia de "raça" e o seu carácter de construção humana socialmente contingente são dados incontroversos, o mesmo não se passa com o conjunto de fenómenos designados por racismo. Como contrapartida às posições que vêem no racismo uma virtualidade da natureza humana e, por isso, uma atitude universal e recorrente, é aqui, num primeiro momento, perspectivada a sua modernidade e, em seguida, explorada a sua articulação com os princípios do projecto moderno.

A palavra racismo é, simultaneamente, polissémica e performativa. Sob esta designação são tratados fenómenos sociais e experiências históricas distintas e, ao mesmo tempo, demonizada uma parte da negatividade da condição humana. Discriminação, anti-semitismo, preconceito, escravatura, genocídio, inferiorização, etc. são ideias frequentemente amalgamadas ao nível do discurso do senso comum, ao nível da acção anti-racista, e mesmo ao nível do discurso científico. Quer a abordagem científica, quer a acção quotidiana e política têm tudo a ganhar se munirem duma perspectiva analítica relativamente aos fenómenos que relevam do racismo. Isto significa dotarmo-nos de instrumentos conceptuais que permitam diferenciar problemas que obedecem a lógicas de actualização diversas e que relevam de situações sociais distintas. Compreender o racismo ou agir contra o racismo implica, antes de

mais, pensá-lo analiticamente. E a segunda das três partes que compõem este texto propõe-se precisamente contribuir para essa tarefa.

Pensar o racismo implica, em primeiro lugar, distinguir as duas lógicas que lhe estão subjacentes: a hierarquização desigualitária que legitima a dominação e o diferencialismo purificador que justifica a expulsão ou a destruição. Em segundo lugar, uma abordagem sociológica do racismo deve ser capaz de destrinçar os modos sob os quais estas duas lógicas se articulam e se objectivam socialmente. Formulações doutrinárias, preconceitos, discriminação, segregação e violência, enquanto formas empiricamente observáveis do racismo, assumem configurações diversas consoante emanam de uma lógica de racização eminentemente desigualitária ou de uma lógica fundamentalmente diferencialista. Em terceiro lugar, é importante que a análise possua instrumentos intelectuais que permitam avaliar o nível de penetração do racismo numa dada formação social. Uma das possibilidades para determinar essa escala de intensidade passa por verificar em que grau as configurações ideológicas e os comportamentos racistas estão inscritos no aparelho estatal, condicionam a actividade política ou relevam apenas da sociedade civil. Por último, a problematização do racismo deve passar pela abordagem da questão das identidades culturais. Impõe-se então a sua articulação com dois temas que lhe são contíguos: a etnicidade e o nacionalismo.

É na terceira parte que se tenta fornecer uma imagem do racismo europeu contemporâneo. Uma imagem algo impressionista, é certo, mas que é construída a partir duma tripla perspectiva: na perspectiva da rejeição popular das minorias racizadas, na perspectiva das transformações sociais que globalmente favorecem a emergência contemporânea do racismo na Europa e, finalmente, na perspectiva das elaborações intelectuais de tipo doutrinário comumente designadas por neo-racismo.

É hoje assente que as práticas racistas atravessam verticalmente o quotidiano das sociedades europeias, nomeadamente através de preconceitos e de formas de discriminação e segregação relativamente veladas e não assumidas pelos actores sociais. Contudo, as posturas mais flagrantes de rejeição da alteridade - objectivadas

nas comunidades com origem na imigração - observam-se fundamentalmente em dois planos intimamente ligados mas que, de um ponto de vista analítico, podemos distinguir: no plano do discurso e da acção das camadas mais desfavorecidas ou mais próximas das populações de origem imigrante e no plano das elaborações doutrinárias acerca da imigração extra-europeia.

O racismo em meio popular parece emergir a partir de dois tipos de posicionamento dos actores autóctones relativamente às minorias étnicas com origem na imigração. Ou melhor, de dois tipos de ameaças que estes constituem - ou são percebidos constituir - para aqueles. Num primeiro momento, a conflitualidade étnica ou racial situa-se ao nível local e possui fontes essencialmente sociais, ligadas à concorrência económica, à mobilidade social, ao desemprego, ao temor da exclusão e da equiparação ao estatuto social de "imigrante". O racismo manifesta-se aqui através da transferência das dificuldades concretas dos autóctones para a presença de populações com origem na imigração. Num segundo momento, o racismo assume contornos etno-culturais e emerge a partir duma sensação de ameaça abstracta e generalizada que se objectiva na demonização do outro e em posturas de fechamento e de apelo à homogeneidade do corpo social.

É neste último registo que podem ser enquadradas as elaborações doutrinárias neo-racistas; no registo da exigência duma homogeneidade essencial da nação, frequentemente eufemizada em defesa das identidades nacionais. Trata-se dum conjunto de formulações intelectuais que instauram em argumento de legitimação da rejeição a irredutibilidade e incomensurabilidade das diferenças culturais entre populações europeias e extra-europeias. E fazem-no, paradoxalmente, com recurso às conceptualizações da Antropologia que, no passado, instituíram a disciplina enquanto arma científica de combate ao racismo bio-determinista: as teorias do determinismo cultural e as doutrinas do relativismo cultural. É com o intuito de levantar a questão (e não de a resolver) das apropriações políticas do discurso antropológico e da responsabilidade social e política do Antropólogo, que se esboça aqui a articulação

entre uma parte das conceptualizações da disciplina e, para utilizar uma expressão de Taguieff, as metamorfoses ideológicas do neo-racismo europeu.³

As análises comparativas transnacionais acerca do racismo são ainda relativamente escassas. O modelo que se apresenta é um dos poucos encontrados que, para além da heterogeneidade e especificidade das experiências nacionais, procura fornecer uma unidade de âmbito macro-sociológico à compreensão do racismo na Europa. O espaço do racismo parece alargar-se, nas sociedades centrais europeias, a partir de um conjunto profundas mudanças que as atravessam. Este conjunto de transformações, que participa da tão proclamada crise da modernidade, consiste fundamentalmente num processo de dissolução da relativa coerência existente até aos anos setenta, entre as instâncias "sociedade industrial", "Estado-providência" e "nação-universalista". Por outras palavras, a desindustrialização e a dissolução das relações sociais industriais, o enfraquecimento dos movimentos operários, as mutações no sindicalismo, a crítica crescente ao papel do Estado e das suas instituições, a crise do Estado-providência, a dualização sócio-económica, a globalização da economia e da produção cultural, a emergência de discursos particularistas étnicos ou regionais, bem como os crescentes apelos nacionalistas à homogeneidade cultural da nação (catalizados pela etnicização das populações de origem imigrante e pelo sentimento de inversão da história colonial), são elementos desse processo de mudança que atravessa as sociedades europeias, e que contribuem para a expansão e reprodução de discursos e práticas de contornos racistas.

A enunciação das recentes conceptualizações relativas ao racismo aliada à exploração das dinâmicas sociais que favorecem a sua expansão contemporânea, constitui um ponto de partida, senão essencial pelo menos pertinente, para a delimitação de um quadro analítico no interior do qual possa ser elaborado um

³ Pierre-André Taguieff, "Les métamorphoses idéologiques du racisme et la crise de l'anti-racisme", *Face au racisme*, Tome II, "Analyses, hypothèses perspectives", Paris, Découverte, 1991.

conjunto de hipóteses de trabalho a seguir numa abordagem do fenómeno em Portugal.

1. Da "raça" ao racismo

*Le malheur de la sociologie c'est qu'elle découvre
l'arbitraire, la contingence là où l'on n'aime à voir que la
nécessité ou la nature*

Pierre Bourdieu

Pelo menos durante dois séculos o conceito de "raça" foi utilizado como uma chave que, ao mesmo tempo que fornecia inteligibilidade à diversidade humana e aos processos sociais e históricos, legitimava a prática social e política hoje designada por racismo. Embora o seu definitivo abandono por parte das ciências da vida não a tenha totalmente retirado da circulação quotidiana, uma abordagem do racismo numa perspectiva sociológica só pode constituir-se a partir da superação dessas virtudes explicativas da "raça".

A ideia de "raça" não é uma ideia imemorial nem um universal cultural, constitui uma construção social com uma origem e um desenvolvimento histórico referenciáveis. Como lembra Colette Guillaumin num artigo recente,

"l'affirmation qui veut que les groupes socio-humains sont en essence particuliers, qu'ils sont hétérogènes les uns aux autres et, qui plus est, que fondamentalement il s'agirait d'une réalité génétique, héréditaire, s'est construite pendant plus d'un siècle. Ce n'est pas, contrairement à ce que prétend le sens commun, une affaire "immémoriale". Elle s'est appuyée d'abord sur une "mise en science" des phénomènes observables qui a été la grande entreprise des XVIII^e et XIX^e siècles. C'est dans le courant du XVIII^e siècle que les sciences ont inauguré une catégorie nouvelle de classification de l'humanité: les races." ⁴

Assumida, à partida, a sua historicidade, impõe-se uma breve incursão pelo trajecto da ideia de "raça" no pensamento ocidental até ao seu abandono pela Biologia moderna. Não, obviamente, com o intuito de fazer a história do conceito, mas apenas para, de algum modo, lhe retirar a carga *essencialista* e de *necessidade* que transporta ainda hoje. Até porque, como escreve Pierre Bourdieu, "en historicisant, la sociologie dénaturalise, défatalise".⁵ Através de um percurso pelas origens e desenvolvimento

⁴ Colette Guillaumin, "Une société en ordre. De quelques-unes des formes de l'idéologie raciste", *Sociologie et Sociétés*, vol. XXIV, n^o 2, automne, 1992, p. 14.

⁵ Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, p. 25.

histórico da ideia de "raça" é possível salientar o carácter de constructo social desta forma de classificação da humanidade.

Mesmo desprovida de fundamento natural, a ideia de "raça" continua, em múltiplos contextos sócio-culturais, a fazer parte do discurso do senso comum e a estruturar as relações entre indivíduos e grupos. Neste sentido, as ciências sociais continuam a usar a palavra "raça", correndo, porém, o risco de, reflexivamente, fortalecerem junto do senso comum a utilização que, precisamente, procuram compreender. É a pertinência do uso da "raça" no seio das ciências sociais que, em seguida, se procura discutir. Na posição aqui adoptada, aparentemente não há razões *teóricas* para que essa utilização - numa perspectiva claramente *emic* - seja totalmente banida, embora se possam apontar razões *éticas* para que tal venha a acontecer. Uma abordagem sociológica do racismo pode perfeitamente passar sem o conceito de raça, do mesmo modo que o racismo parece não necessitar da ideia de "raça" para se objectivar.

Num terceiro movimento, explorar-se-ão algumas problematizações relativas às origens do racismo, bem como as articulações do fenómeno com os projectos progressistas e universalistas da modernidade. Um especial relevo será dado às posições inauguradas por Louis Dumont e seguidas por outros autores. Neste registo, a emergência do racismo é pensada como um modo biologizante de superar a disjunção gerada pelo projecto moderno entre os valores individualistas e universalistas e os valores holistas de índole particularista. Ou se quiser, o racismo instaura-se - quer ao nível ideológico quer ao nível das práticas - como forma de resolver a tensão entre as identidades abstractas da modernidade emblematizadas pelo Estado-nação e os particularismos identitários de tipo comunitário. Uma tensão a partir da qual se geram, como veremos, várias modalidades de racismo.

1.1. "Raça": a chave da cultura, da sociedade e da história

A Antropologia tem inequivocamente demonstrado que um dos primeiros mecanismos geradores de identidades sociais, ou por outras palavras, um dos primeiros modos de responder à pergunta "*quem somos nós?*", consiste no recurso à genealogia.⁶ 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; uma ideia que se estende, muitas vezes, a todo um grupo social hegemónico - a *stirpis nobilitas* *araça* nobre. Não se prendendo, inicialmente, as qualidades de "excelência" dos grupos assim categorizados com quaisquer características físicas distintivas. Progressivamente, porém, o campo semântico da palavra vai-se alargando até designar povos inteiros ou mesmo divisões da humanidade. A partir de finais do século XV, a expulsão de judeus e mouros da Península Ibérica - ou a sua conversão compulsiva - transforma-os em "raça", ao mesmo tempo que a "pureza" ou "impureza" de sangue se formaliza em argumento de identificação ou nobilitação, estigmatização ou destruição. Como refere, entre muitos outros, Daniel Sibony:

"(...) les premiers à avoir inauguré l'idée que l'autre se distinguait par des choses qu'il a dans le sang, ce sont les chefs de l'Inquisition, de l'Église espagnole, qui, lors des conversions forcées de marranes, ont dû se rendre à l'évidence: ces fauteurs d'origine, ces emmerdeurs qu'étaient les Juifs qui s'obstinaient à refuser la grâce, on pouvait bien les convertir, il leur restait toujours quelque chose d'inconvertible. Et plutôt que de situer cette chose du côté d'une résistance symbolique donc humaine, les inquisiteurs l'ont situé... dans le sang. Autrement dit, *l'idée d'une distinction biologique est le produit d'une impasse symbolique, d'une tentative très "culturel" pour supposer dans le corps une différence qu'on se dispenserait de penser, de nommer, de questionner.*"⁷

Embora ainda sem apelar para os caracteres somáticos dos indivíduos, estavam lançadas as primeiras sementes para uma utilização da palavra, agora transformada em conceito, na construção duma tipologia dos grupos, povos e culturas baseada na hereditariedade. Quer enquanto categoria social, no sentido sociológico da expressão

⁶ Michael Banton, *A Ideia de Raça*, Lisboa, Edições 70, 1979, p. 27.

⁷ Daniel Sibony, "Institution et racisme", in Michel Wieviorka, *Racisme et Modernité*, Paris, La Découverte, 1993, p. 141.

quer, posteriormente, na identificação de grupos culturais no sentido antropológico, a ideia de "raça" recebe do passado o determinismo irreduzível da ascendência e do sangue. É, como resume Goldberg, "this tension between its natural and social significance that predominantly marks the conceptual history of race."⁸

É precisamente à saída do mundo medieval que se vislumbram os primeiros fragmentos de um reflexo irremediavelmente estilhaçado da humanidade. Se a "raça" enquanto linha de descendência serviu para responder ao "quem somos nós?", passa, alargando o seu significado, a constituir a resposta possível à questão: "o que são os outros? Esses outros recém "descobertos", tão diferentes nos seus corpos como nos seus costumes?" Foi célebre a disputa quinhentista que opôs Bartolomeu de Las Casas - defensor da humanidade dos índios das Américas - aos seus detractores, Quevedo e Sepúlveda que, socorrendo-se da ausência dos índios na representação evangélica das grandes divisões da humanidade, argumentavam que estes seriam apenas *bruta animalia* e não *veri homines*.⁹ Mas mesmo reconhecidos pelo Papa como verdadeiros homens, estes outros, como os outros de todos os continentes, estavam ainda longe de poder assumir na íntegra o estatuto humano. Se a sua humanidade era problemática, não o era a sua evidente inferioridade. Um certo tipo de pensamento classificatório estava em vias de se 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 continuará a imperar até meados do século XVIII.

Desde o Renascimento que o pensamento ocidental é profundamente marcado por um conflito que opõe o dogma cristão da monogenia, isto é, a crença numa linha de descendência que parte de Adão, à caótica diversidade de corpos e modos de existir, cada vez mais frequentemente observados pelas diferentes geografias.¹⁰ Pensar o humano implicaria sempre resolver este paradoxo: como conciliar a unidade da

⁸ David Theo Goldberg, *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 63.

⁹ Cf. François de Fondette, *O Racismo*, Lisboa, Bertrand, 1976, p. 47.

¹⁰ Michael Banton, "La classification des races en Europe et en Amérique du Nord: 1700-1850", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n° 11, février, 1987, pp. 49 e ss.

criação com as diversidades somática e cultural? Impõe-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, que se opera a partir do Iluminismo, entre mito e razão ou entre ciência e religião.

Assumida a hierarquização qualitativa em termos de superioridade e inferioridade das culturas, como atestavam as crescentes comparações essencialmente baseadas na tecnologia, surgem quase imediatamente as hipóteses da "degenerescência" ou, pelo menos, da acção de uma potente influência negativa exercida pelo meio ecológico. A partir de um tronco adâmico comum, os não europeus seriam vítimas de um processo de degeneração ou, no mínimo, de estagnação, relativamente à "progressiva" "civilização" ocidental.

A consciencialização de uma relativa coincidência entre corpos e modos de existir dificilmente, pensamos hoje, poderia ter deixado de originar raciocínios deterministas que subordinavam traços culturais a uma natureza de cariz essencialista. Surgem no século XVII, tratados como o artigo do médico francês François Bernier: *Nouvelle division de la Terre par les Différentes Espèces ou Races d'Hommes* de 1684¹¹ - no qual, pela primeira vez, é empregue a palavra "raça" no seu sentido moderno. É o corpo que primeiramente vai fornecer os critérios para esta 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 que associados à distribuição geográfica vão permitir a descrição e classificação dos povos. 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 numa das principais tarefas da razão. O paradigma científico moderno assenta precisamente nessa tentativa de redução da

¹¹ Miguel Baptista Pereira, "Modernidade, Racismo e Ética Pós-convencional", *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 2, nº 3, 1993, p. 47.

complexidade através da tipologia; "o mundo é complicado e a mente humana não o pode apreender completamente. Conhecer significa dividir e classificar para depois determinar relações sistemáticas entre o que se separou".¹²

Mas este movimento cartesiano de tudo separar é, de algum modo, contrabalançado pela integração do homem, por parte dos naturalistas, no "sistema da natureza", quer dizer, taxonomicamente entre os restantes seres vivos. Em 1735, e sem se referir propriamente à "raça", Lineu inclui o homem na ordem dos primatas sob uma única designação específica: *homo sapiens*; mas divide-o em seis variedades segundo um critério geográfico: *Europeus, Americanos, Asiáticos, Africanos, Selvagens e Monstros*. Na décima edição do seu *Sistemæ naturæ* introduz na classificação propriedades morais, psicológicas e culturais características de cada uma destas divisões. 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".¹³

Este modo de pensar a diversidade cultural, postulando correspondências entre o tipo físico e a "mentalidade", viria a caracterizar praticamente todas as posteriores tendências do pensamento racial e a constituir um dos elementos fulcrais do modo de pensar que hoje designamos por racismo. O pensamento racial moderno - o *racionalismo*¹⁴ - constrói-se com o concurso de todos os campos do saber, eles próprios recém autonomizados. Anatomia e Fisiologia mas também Filosofia, História ou Teologia, analisam e dissecam o fenómeno humano recorrendo a essa ideia, até hoje indelével - a "raça".

Na esteira de Lineu, Buffon e Blumenbach ao reestabelecerem as tipologias relativas aos grupos humanos utilizam já o conceito de "raça" atribuindo automaticamente uma posição modelar e arquetípica à população europeia. No

¹² Boaventura de Sousa Santos, *Um Discurso Sobre as Ciências*, Porto, Afrontamento, 1992, p. 15.

¹³ Citado por Miguel Baptista Pereira, op. cit. p. 18.

¹⁴ *Vide infra*, nota 77.

pensamento de Buffon salienta-se uma espécie de evolucionismo *avant-la-lettre* na medida em que, para este autor, os seres vivos, bem como as "raças" de homens, seriam passíveis de um escalonamento por graus crescentes de perfeição, estando o topo ocupado pelos europeus. Uma vez assumida a monogenia, e conseqüentemente, a unidade da espécie humana, a variação fenotípica e cultural passa a ser explicada a partir das diferenças eco-sistémicas, dos modos de vida ou da alimentação.¹⁵ 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", ou seja a religião, os costumes, a personalidade etc. A estes critérios acrescenta a sua própria apreciação estética, eminentemente etnocêntrica, dos diversos grupos humanos.¹⁶ J. F. Blumenbach, o fundador da Antropologia Física, em *De Generis Humani Varietate Nativa Liber*, de 1775, introduz a craneometria entre os restantes critérios de classificação, continuando, no entanto, a ser a cor da pele o principal elemento diferenciador das populações. Blumenbach, numa classificação que ficaria célebre, 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 "autêntica",¹⁷ funcionando como arquétipo a partir da qual as outras teriam degenerado.

A *racialização do mundo*¹⁸ ou a instauração do discurso raciaalista moderno enquanto explicação da diversidade humana, das relações entre os homens e do processo histórico, caracteriza-se, na construção ideal-típica de Todorov, pelo assumir de cinco proposições que constituem outras tantas concepções da humanidade e da ciência: a existência real de "raças" humanas, a continuidade entre soma e cultura, a acção do grupo enquanto determinante do ser individual, uma hierarquização única e

¹⁵ Tzevetan Todorov, *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, p. 148.

¹⁶ *Idem* p. 149.

¹⁷ Cf. Clara Queirós, "Raça" *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa, INCM, 1991, p. 343 e Miguel Baptista Pereira, op. cit. p. 18.

¹⁸ Michael Banton, *A Ideia de Raça*, Lisboa, Edições 70, 1979, p. 39.

universal dos valores e a defesa de uma política fundada no conhecimento.¹⁹ Deste modo, e seguindo o raciocínio do mesmo autor, as construções teóricas acerca das "raças" humanas - que atingem o apogeu em finais do século XIX²⁰ - postulavam, como as que as precederam, a existência de diferenças naturais profundas entre os seres humanos constatáveis a partir dos caracteres físicos imediatamente observáveis. Não só as "raças" consistem em grupos discretos de indivíduos dotados de uma constituição física semelhante, como existe, para o racalista típico, uma solidariedade entre os caracteres que relevam do biológico e os traços culturais e/ou morais. A uma divisão racial do mundo corresponderia uma divisão cultural e psicológica coincidente. Esta solidariedade apresenta uma natureza determinista, pois as diferenças biológicas seriam absolutamente determinantes das diferenças culturais. No mesmo registo, o racalismo moderno retira ao homem a capacidade para a acção individual. Num processo que Pierre-André Taguieff designa por *desrealização* ("déréalisation")^{do individual},²¹ os comportamentos individuais são percebidos enquanto determinados pela pertença racial, Mas as classificações de tipo racalista não se limitam ao estabelecimento de tipologias "rácico-psicológico-culturais". Torna-se imprescindível uma hierarquização universal dos grupos classificados. Por toda a parte se medem crâneos e índices cefálicos, capacidades intelectuais e características inatas da personalidade, se ordenam e rotulam traços culturais e se estabelecem estádios de civilização, afirmando invariavelmente a supremacia intelectual e moral do branco europeu. Para além dessa vertente científico-descritiva, o pensamento racalista enquanto *cientismo* que se assume, possui também uma dimensão ética e pragmática. A acção política deve ser dirigida no sentido da manutenção da ordenação racial

¹⁹ Tzvetzan Todorov, *op. cit.*, p. 134 e ss.

²⁰ Para uma panorâmica sobre a utilização da ideia de "raça" no discurso científico português durante este período veja-se Cláudia Ferreira da Costa, *A Noção de Raça em Portugal (1880-1930)*, Trabalho de Seminário de Investigação da Licenciatura em Antropologia, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Departamento de Antropologia, 1994 (fotocopiado).

²¹ "Par "déréalisation" de l'individu nous entendons désigner le processus de dissolution de l'individuel comme tel dans une entité collective qui seule existerait réellement, et de façon telle qu'on la pourrait dire permanente: "race", "ethnie", "culture"/"civilisation", "mentalité", "peuple" etc." (*La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1987, p. 316).

estabelecida e comprovada pela ciência. É aqui que - defende Todorov - "le racialisme rejoint le racisme: la théorie donne lieu à une pratique"²² e se legitimam, através de discursos mais ou menos cientificizantes, a hegemonia europeia, a dominação colonial, escravatura e os sucessivos genocídios e etnocídios perpetrados pelo Ocidente.

Não é, naturalmente, alheio a este processo o espanto dos próprios pensadores ocidentais face à pujança com que a tecnologia e economia desenvolvidas pela modernidade ocidental se sobrepunham às dos restantes povos do mundo. Os europeus, agora denominados "caucasianos", constituiriam a "raça" motor da história que, pela sua incontestável superioridade, 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 (a de Paris em 1837, a de Londres em 1859) no intuito de apreender as relações entre cultura e biologia e de explicar esse *diferencial civilizacional* entre europeus e "primitivos". Na base desse movimento, e para referir apenas autores franceses, estiveram nomes como Cuvier ou Broca.

Numa outra vertente, a ideia de "raça" não só domina a Antropologia como, sofrendo outro processo de expansão, invade os territórios da História e da Política
Como nota Cl. Liauzu:

"la notion de race apparaît donc comme l'un des paradigmes fondamentaux de la science du XIX^e siècle, des sciences de l'homme physique mais aussi de l'homme social. Si elle intéresse particulièrement certaines disciplines spécialisées telle l'anthropologie, elle concerne la plupart des autres et fait fonction de catégorie de classement des types de sociétés."²³

"Raça" e nação começam a aparecer no mesmo registo, num processo que reflecte a biologização da história,²⁴ da política, da cultura e da religião. Quer as histórias nacionais ou locais quer a história da humanidade começam a ser percebidas enquanto *luta de raças*. Gustav Klemm, por exemplo, em *História da Civilização da*

²² Tzvetzan Todorov *op. cit.* p. 137.

²³ Claude Liauzu, *Race et civilisation: l'Autre dans la culture occidentale*. Anthologie critique, Paris, Syros, 1992, p. 205. Sublinhado meu.

²⁴ Veja-se, por exemplo, Benoît Massin, "Lutte de classes, lutte de races", *Autrement*, série Sciences en Société, n^o 9, vol. I, avril, 1993, pp. 127-143.

Humanidade, de 1843, divide a humanidade em "raças" "passivas" e "activas" para explicar o processo histórico e o papel (activo) aí desempenhado pelos povos europeus.²⁵

Mas o conceito moderno de "raça" não serviu apenas para operar a clivagem entre "civilizados" e "primitivos" ou entre europeus e colonizados. A "raça" não só aparece amalgamada com a nação, estruturando a emergente ideologia nacionalista como é utilizada para gerir antigas divisões identitárias no seio dos próprios Estados. Como sublinha Robert Miles:

"the idea of race has been historically central to the internal processes of subordination and domination, to ideological processes which have as their object populations resident *within* emergent nation states in Europe. In other words, it was not only the European *exterior* that was racialised by certain classes of Europeans: there was also a racialisation of the *interior* of Europe".²⁶

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* (1829) de William Edwards ou *A Ciência Política Fundada Sobre a Ciência do Homem ou o Estudo das Raças Humanas no seu Aspecto Histórico* (1837) de Victor Courtet²⁷.

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. Descoberta que acaba por transformar caucasianos em arianos. Ernest Renan, num movimento que revela uma certa *desbiologização* da ideia de "raça" que o aproxima do *diferencialismo cultural* contemporâneo, cria o conceito de *raça linguística* precisamente no intuito de descortinar as origens, bem como as razões determinantes, da superioridade dos povos indo-europeus²⁸.

²⁵ Miguel Baptista Pereira, *op. cit.* p. 21.

²⁶ Robert Miles, *Racism after 'race relations'*, London, Routledge, 1993, p. 88.

²⁷ François de Fondette *op. cit.*, p. 52.

²⁸ Cf. Claude Liauzu, *op. cit.*, nomeadamente o capítulo V e Tzvetan Todorov, *op. cit.* pp. 195 e ss.

A "raça" hegemónica vai progressivamente deixando de ser a caucasiana dando lugar ao conceito de ariano por oposição ao elemento semita. Este processo abre assim uma via à transformação do *antijudaísmo* de cariz religioso num *anti-semitismo* eminentemente político e cientificamente legitimado.²⁹ Seguindo ainda a leitura de Liauzu, "à partir de la linguistique, la notion [d'aryanité] va envahir le champ intellectuel et culturel , et faire fortune jusqu'a l'effondrement du national-socialisme"³⁰.

Porém, nem todos os doutrinários racialistas de oitocentos partilhavam do optimismo moderno do progresso, da civilização e da utopia positivista. Se a superioridade e vocação civilizadora dos europeus não eram geralmente contestadas, do seu contacto prolongado com os outros povos poderiam também advir consequências perniciosas. Surgem, então, doutrinas anti-modernas - que sobreviverão até muito mais tarde - marcadas pelo terror da *entropia racial*. 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 capacidade de absorver as outras, tendo porém por inexorável consequência a degenerescência das suas qualidades hereditárias provocada pela mistura e mestiçagem. Este processo explicaria a morte das civilizações desaparecidas ao mesmo tempo que anunciaria a decadência geral da humanidade. Mas o médico francês Vacher de Lapouge parece ter descoberto a terapeutica para esta doença terminal da humanidade: o recurso à ciência positiva, nomeadamente aos saberes desenvolvidos pela Sociologia, Biologia e Antropologia Física fundidos numa Antropossociologia, evitaria a eminente catástrofe provocada pela mestiçagem.³¹

²⁹ "L'aryanité est donc devenue la mesure de toute chose, de l'esclavage, de la colonisation, et elle fournit le relais de l'antijudaïsme religieux à l'antisémitisme contemporain, comme les théorisations laïques succèdent aux dogmes chrétiens" (Claude Liauzu, *op. cit.* p. 234). Sublinhado meu.

³⁰ *Idem* p. 227.

³¹ Cf. Michel Wieviorka *L'espace du racisme*, Paris, Seuil, 1991, p. 28.

O pensamento racialista moderno esteve até meados do século XIX condicionado por uma concepção relativamente fixista das espécies e, conseqüentemente, das "raças"; ou, pelo menos, pela ignorância dos mecanismos que produziãr modificações ao nível das estruturas somáticas das populações. Com a entrada em cena do modelo evolucionista proposto por Darwin, opera-se uma 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 sub-específica (ou racial). Por outro lado, uma leitura eminentemente política do conceito de selecção natural retira-lhe quase exclusivamente a ideia de *sobrevivência dos mais aptos*. Como, entre outros, aponta Michel Foucault:

"au fond, l'évolutionnisme entendu en un sens plus large, c'est-à-dire non pas tellement la théorie de Darwin elle-même que l'ensemble de ses notions (comme l'hierarchie des espèces sur l'arbre commun de l'évolution, la lutte pour la vie entre les espèces, la sélection qui élimine les moins adaptés) est devenu, tout naturellement, en quelques années au XIX^e siècle, non pas simplement une manière de transcrire en termes biologiques le discours politique, non pas simplement une manière de cacher un discours politique sous un vêtement scientifique, mais une manière de penser les rapports de la colonisation, la nécessité des guerres, la criminalité, les phénomènes de la folie et de la maladie mentale, l'histoire des sociétés avec les différentes classes, etc. Autrement dit, chaque fois qu'il y a eu affrontement, mise à la mort, lutte, risque de mort, c'est dans l'évolutionnisme qu'on a été contraint, littéralement, de le penser."³²

Este movimento fundamenta a corrente do Darwinismo Social - que a Charles Darwin pouco mais deve do que a designação - bem como os subsequentes desenvolvimentos do chamado *racismo científico* e da *higiene social*. As anteriores concepções da história enquanto história das "raças" transformam-se numa "*história natural das raças*" movida pela luta pela sobrevivência dos povos/nações/"raças" biológica e moralmente mais aptos.

Também no registo evolucionista, o debate sobre o *eugenismo* defendido, nomeadamente, pelo britânico 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 quer de

³² Michel Foucault, "Faire vivre et laisser mourrir: la naissance du racisme", *Les temps modernes*, n^o 535, 46e année, février, 1991, p. 55.

determinadas "raças", quer mesmo de determinadas classes sociais.³³ As doutrinas eugenistas advogam o impedimento da procriação dos indivíduos considerados portadores de genes perniciosos (eugenia negativa) e o encorajamento dos cruzamentos entre os indivíduos mais dotados (eugenia positiva). Uma doutrina deste tipo implica uma visão da estrutura social de tal modo determinada geneticamente que, curiosamente, nos recorda as mais antigas concepções de "raça" enquanto linhagem. No entanto, Wieviorka alerta-nos para os perigos duma apreciação demasiado rápida do eugenismo:

"rappelons nous qu'une attitude anachronique fausse considérablement la perspective, puisque, à l'époque, et jusqu'à la prise de conscience des horreurs du nazisme, l'eugénisme n'est pas le monopole de la pensée conservatrice et de la droite extrême; il est aussi un support ou une expression pour des courants de réforme social, il est ambivalent, interprété contradictoirement, les uns voulant purifier la race, d'autres souhaitant apporter le progrès à l'humanité tout entière."³⁴

Na linha de pensamento mais conservadora das doutrinas eugénicas pode situar-se a *higiene social* que, defendida por A. Ploetz, teve efeitos devastadores com a ascensão do nacional-socialismo alemão. Ploetz ia mais longe do que os britânicos defendendo a purificação da "raça" através da eugenia, paralelamente à eliminação do inferior.³⁵ Com o advento do nazismo esse inferior é um muito próximo que urge afastar ou destruir.

Na viragem para o século XX, a ideia de "raça" está plenamente difundida 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, fundamentalmente, em torno duma *dupla alteridade*: com a "descoberta" ocidental do outro colonizado ou colonizável e, noutra vertente com a invenção política do outro próximo: o judeu.

³³ Cf. Daniel Becquemont, "Les effets pervers de la protection sociale", *Autrement*, série Sciences en société, n° 9, avril, 1993, pp. 14-27. Para uma ideia acerca das doutrinas eugenistas no Portugal de oitocentos veja-se A. A. Mendes Correia, "O problema eugénico em Portugal", *A Nova Antropologia Criminal*, Faculdade de Ciências da Universidade do Porto, 1931, pp. 202-206.

³⁴ Michel Wieviorka, *op. cit.*, p. 28.

³⁵ Miguel Baptista Pereira, *op. cit.*, p. 26.

As construções teóricas racialistas vão, já no nosso século, dar fundamento aos piores excessos. Afirmar, porém, que o racismo moderno foi directamente responsável pela "solução final", seria uma "ilusão retrospectiva"³⁶ no sentido merleau-pontiano. Tudo se passa como se das doutrinas raciais, de repente, e numa conjuntura socio-política favorável, se tivessem precipitado todos os elementos perniciosos e destruidores. Será necessário chegar a quarenta e cinco para a humanidade se interrogar quase simultaneamente sobre a validade explicativa de um conceito, bem como sobre os efeitos da sua apropriação e aplicação social e política. É a partir de Auschwitz que a ciência abandona definitivamente o conceito de "raça" enquanto princípio explicativo do social e do histórico. Doravante, são o racismo e a utilização e manutenção da ideia de "raça" na interacção entre grupos humanos que constituem, para a ciência, os fenómenos sociais a compreender.

³⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Galimard, 1952.

1.2. Ainda podemos falar de "raças"? A "raça" enquanto conceito sociológico

Cada civilização faz as suas raças, nas quais se encarna durante algum tempo: o que não é verdade é o inverso, que cada raça faça a sua civilização.

Gabriel Tarde

If influential people in a society had developed a (...) theory about the hereditary personality traits of red-haired people, and if that theory gained social and cultural significance, 'red-head' studies would (...) have become a field of academic research, even if the researchers themselves did not agree that red-heads were different from others in a relevant way.

Thomas H. Eriksen

Embora tendo sofrido oscilações de sentido, a ideia de "raça" manteve ao longo da sua evolução um sedimento que remete para uma categoria de indivíduos que comungam certas características que se mantêm estáveis ao longo de grandes períodos de tempo, sejam essas características de ordem biológica, de ordem cultural ou, como acontece mais frequentemente, de ambas. Ainda hoje, a palavra "raça" continua a veicular, tanto no discurso científico e académico como no discurso quotidiano, pelo menos três tipos de significados diferentes: enquanto sinónimo de "etnia", enquanto variedade da espécie humana e enquanto categoria socialmente construída de significado variável consoante os contextos. Distinguir estes três sentidos é, por um lado, tanto mais importante porquanto existe a percepção segundo a qual há um modo cientificamente válido para usar o termo. Por outro lado, porque se esse modo existe de facto, é inequivocamente apenas no registo sociológico, e mesmo essa utilização não é de modo algum pacífica. Uma verdadeira controvérsia está em aberto acerca do uso do conceito de "raça" pelas ciências sociais.

A acepção da palavra "raça" no sentido de *povo, nação, grupo linguístico, "etnia"* ou no que mais recentemente se veio a designar por *grupo étnico*, teve uma utilização corrente até meados do nosso século. Se a sua utilização no campo das ciências

humanas se tornou obsoleta desde então, isso não significa que este significado se tenha perdido para o senso comum.

"Raça", no sentido que releva do discurso da Biologia, corresponderia à única categoria taxonómica infra-específica: a subespécie ou variedade. Foi neste sentido que os antropólogos físicos, até há bem pouco tempo, falaram 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, com Jacques Ruffié, que existiram quase tantas classificações raciais da espécie humana quantos os autores que se debruçaram sobre o assunto.³⁷ Em meados deste século, com o desenvolvimento da Genética das populações - que operou a substituição do pensamento *tipológico* pelo pensamento *populacional*³⁸ - ficou definitivamente claro, em Biologia, que não é possível uma taxonomia das ditas "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 permanente, 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 quaisquer outros tipos de contacto que constantemente promoveram a miscigenação. Consequentemente, para a Biologia actual, o conceito de "raça" deixou de ter objecto real e tem vindo a ser gradualmente desprovido de sentido.³⁹ Como refere Miles, "what remained was the common-sense

³⁷ Jacques Ruffié, *De la biologie à la culture*, Paris, Flammarion, 1976, p. 380.

³⁸ *Idem, ibid.* p. 498.

³⁹ Bem sintomática da permanência da concepção biológica das "raças" fora do campo da Biologia é, por exemplo, a utilização que dela faz o presidente da Associação Internacional de Sociologia, T. K. Oommen. Num artigo recente, Oommen continua a reproduzir afirmações do tipo: "En anthropologie, la classification traditionnelle des races repose sur certains traits physiques et biologiques observables, tels que l'indice céphalique, la texture de la chevelure, le groupe sanguin, etc. La division de l'espèce humaine en trois grandes races - caucasioide, mongoloide, négroide - s'appuie sur des caractères biologiques et génétiques." ("Les relations entre race, ethnicité et classe", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n° 139, février, 1994, p. 101.)

idea that 'races' existed, an idea sustained by the unquestionable reality of somatic and cultural differences between people."⁴⁰

Mesmo assumindo a ausência de referente para, numa perspectiva biológica, se falar de "raças", o conceito continua a ser utilizado, embora de forma polémica, no registo das ciências sociais nomeadamente pela corrente sociológica britânica e americana que ficou conhecida por *race relations* e mais recentemente pelos *racial studies*.⁴¹ Na perspectiva sociológica, a existência de "raças humanas" tal como a Biologia as definiu até à década de setenta não constitui um problema nodal. As crenças e acções humanas só muito raramente são orientadas por verdades objectivas e as que se prendem com a categorização do mundo social não fogem a essa regra. O que é central, do ponto de vista sociológico, é o facto de, em determinadas sociedades, os indivíduos aceitarem as "raças" como realidades nas suas interacções quotidianas. O conceito sociológico de "raça" é então utilizado para descrever uma construção social - a *ideia de "raça"* - através da qual, *numa dada sociedade num determinado momento histórico* determinados grupos de indivíduos são percebidos, designados ou se auto-designam.

É neste sentido, que pretende dar conta, simultaneamente, da subjectividade dos actores e da produção e reprodução social de uma categoria, que a expressão "raça" tem vindo a ser utilizada pelas ciências sociais. Esta posição não implica, bem pelo contrário, a aceitação duma doutrina científica acerca da existência "real" de "raças" humanas. Por outras palavras, pode dizer-se que uma "raça" é "apenas" aquilo que é quotidianamente percebido enquanto tal e que o seu *estatuto ontológico* é o de uma realidade socialmente construída. Uma construção social apropriada dos discursos científicos do passado - e por isso *reificada*⁴² - com o recurso à qual os

⁴⁰ Robert Miles, *op. cit.*, p. 3.

⁴¹ Na Europa "continental", nomeadamente na França e Alemanha, a palavra "raça" foi quase completamente banida quer do discurso científico, quer do discurso político. Em França, no entanto, parece assistir-se, hoje, a uma certa recuperação popular e académica da expressão, que Wieviorka atribui à crescente americanização da linguagem.

⁴² O conceito de *reificação* é aqui utilizado na acepção de Berger e Luckmann: "a apreensão dos produtos da actividade humana como se fossem algo diferente de produtos humanos, *como se* fossem factos da

indivíduos regulam as suas acções e interacções. Ao contrário, por exemplo, da classe, relativamente à qual podemos separar a dimensão objectiva, em termos de rendimento ou ocupação, de uma dimensão subjectiva (a consciência de classe), a "raça" é apenas socialmente definida pelos actores sociais; o que implica que a categorização racial varie de forma considerável de uma formação social para outra. Omi e Winant empregam o conceito de *formação racial* ("racial formation")⁴³ para se referirem ao processo pelo qual, numa mesma sociedade, o significado e as delimitações das categorias racializadas são formadas e remodeladas ao longo do tempo através das dinâmicas sociais e políticos.

Para ser utilizada enquanto conceito, a ideia quotidiana de "raça" deve ser situada na ontologia social das sociedades estudadas.⁴⁴ Um indivíduo que nos E.U.A seria, inequivocamente, classificado como "Black", no Brasil poderia ser classificado como "Branco".⁴⁵ Alguns autores chegam mesmo a propor a designação *raças sociais*, no duplo intuito de destacar o seu carácter de constructo social e de evitar confusões com a racização de tipo biológico.⁴⁶ A maior parte da literatura sobre o tema opta, no entanto, por colocar a palavra "raça" entre aspas.

Parece particularmente pertinente a aplicação à questão da "raça" da noção de *reflexividade* do sociólogo britânico Anthony Giddens. "A reflexividade da vida social moderna consiste, segundo Giddens, no facto de as práticas sociais serem

natureza, resultados de leis cósmicas ou manifestações da vontade divina. A reificação implica que o homem é capaz de esquecer a sua própria autoria do mundo humano, e mais, que a dialética entre o homem, o produtor, e os seus produtos é perdida de consciência." (*A construção Social da Realidade*, Petrópolis, Vozes, 1973, p. 122).

⁴³ Cf. M. Omi e H. Winant, *Racial Formation in the United States: From the 60's to 1980's*, New York, Routledge and Kegan Paul, 1986.

⁴⁴ Posição defendida, entre outros, por Floya Anthias e Nira Yuval-Davis: "Our basic position is that race categories and their specification require an incorporation into the social ontology of collectivity and belongingness in order to be understood" (*Racialized Boundaries*, London, Routledge, 1993, p. 1). Sublinhado meu.

⁴⁵ O exemplo mais caricato da variação social da classificação racial e, ao mesmo tempo, dos determinantes políticos e económicos que lhe estão na origem é fornecido pelo Estado sul-africano durante o regime de *apartheid*. Enquanto todos os indivíduos de origem asiática - chineses, coreanos etc - eram classificados na categoria "Coloured", os japoneses eram considerados "*honorary whites*".

⁴⁶ Pierre Van den Bergue, "Race: Perspective Two", in Ellis Cashmore, *Dictionary of race and ethnic relations*, 2nd edition, London, Routledge, 1984, p. 238.

constantemente examinadas à luz da informação adquirida sobre essas mesmas práticas, alterando assim constitutivamente o seu carácter".⁴⁷ Os conhecimentos que a ciência vai produzindo reflectem-se, isto é, têm consequências, nas práticas e conhecimentos do quotidiano. Quando os historiadores da ideia de "raça" se lhe referem enquanto uma das formas do *cientismo*⁴⁸ emergente a partir do início do século XVIII, ou quando Michel Foucault se lhe refere como componente de um *bio-poder* ("bio-pouvoir") possibilitado pela ciência moderna,⁴⁹ confirmam a estreita associação e consequente reflexividade entre o conhecimento produzido acerca do homem e das sociedades - neste caso as doutrinas racialistas - e as subsequentes práticas sociais e políticas. Exemplos extremos desta reflexividade do pensamento não apenas biológico, mas sociológico, antropológico e histórico, podem ser encontrados nas doutrinas eugénicas e higienistas, na concepção da história enquanto luta de "raças", ou, naturalmente, na dominação colonial e na "solução final". O conceito de "raça" e os seus corolários - a hierarquização ou segregação dos grupos humanos - constituiu, através da biologização das sociedades, uma das principais chaves para a compreensão dos fenómenos sociais e históricos, tendo sido por isso apropriado e manipulado, quer pelo campo do político, quer pelos discursos e práticas do quotidiano.

A utilização do termo "raça" no contexto das ciências sociais refere-se a um dos modos através dos quais os membros de determinada sociedade percebem as diferenças entre grupos e elaboram as fronteiras sociais entre esses grupos - i.e. definem quem lhes pertence ou não - na maior parte das vezes com recurso a certos traços fenotípicos. A "raça" constitui, deste modo, uma categoria social definida, principal mas não exclusivamente, através da *visibilidade somática*. Ou seja, trata-se de um modo de categorização e identificação que recorre a *marcadores físicos* como a

⁴⁷ Anthony Giddens, *As consequências da modernidade*, Oeiras, Celta, 1992, p. 34.

⁴⁸ Entendendo-se por *cientismo* a submissão da ética e, consequentemente, da acção, à ciência.

⁴⁹ Cf. Michel Foucault, "Faire vivre et laisser mourir: la naissance du racisme", *Les temps modernes*, n° 535, 46^e année, février, 1991.

cor da pele, o formato do rosto, a textura do cabelo etc. Mas mesmo a assunção sem reservas do carácter de constructo social da "raça" tende a encarar como "natural" a atribuição de significados etno-culturais a determinadas variações fenotípicas, concretamente, à cor da pele. Como salienta Schweisguth, "les catégories qui servent de cadre à la perception de la réalité ne sont pas, on le sait, des données immédiates de l'expérience. Elles sont l'aboutissement d'un processus individuel et collectif".⁵⁰ A visibilidade não está no corpo do observado mas no olho socializado daquele que vê. Quer dizer, a visibilidade social de certas características não é inerente a essas mesmas características, emerge de um processo atribuição de significado que é, ele próprio, gerado a partir de constrangimentos sociais e históricos. Deve, por isso, ficar claro que a visibilidade somática não é, no contexto da ciências sociais, entendida como um dado biológico, objectivo, mas igualmente enquanto construção social e histórica⁵¹ também ela reificada. Os marcadores físicos racializados, isto é, as variações fenotípicas socialmente significantes na categorização racial foram construídos, como salienta Peter Wade, a partir das relações de dominação nascidas da expansão colonial europeia na África, na Ásia no Médio Oriente, e na Oceania.⁵²

Importa, no entanto, salientar duas ordens de questões indispensáveis na articulação entre problemática da "raça" e as problemáticas do racismo. Por um lado, o facto de nem todas as sociedades humanas utilizarem ou terem historicamente utilizado o fenótipo físico como base para a distinção entre grupos sócio-culturais. As que o fazem são, nas palavras de van den Bergue, invariavelmente sociedades *racistas*. Pois na utilização de marcadores físicos na categorização social está sempre subjacente a ligação a uma caracterização intelectual, moral ou comportamental das

⁵⁰ Etienne Schweisguth, " Racisme et systèmes des valeurs", in Michel Wieviorka, *Racisme et modernité*, Paris La Découverte, 1993, p. 130.

⁵¹ Ainda segundo Miles, "The visibility of somatic characteristics is not inherent in the characteristics themselves, but arises from a process of signification by which meaning is attributed to a certain of them. In other words, visibility is socially constructed in a wider set of structural constraints, within a set of relations of domination". Robert Miles, *op. cit.* p. 87.

⁵² Peter Wade, "Race', Nature and Culture" *Man*, vol. 28, nº1, March, 1993, p. 21.

categorias assim identificadas.⁵³ Por outro lado, no processo de racialização, a visibilidade somática pode ser substituída por traços culturais ou religiosos, ou mesmo totalmente imaginada. Foi este o caso do anti-semitismo europeu e da invenção de características fenotípicas distintivas dos judeus.

Neste registo, as *relações raciais* (ou "relações de raças") não constituem relações entre grupos biológicos discretos, mas antes uma forma particular de relações sociais: as relações entre indivíduos ou grupos, estruturadas através da ideia de "raça".⁵⁴ Este tipo de conceptualização foi desenvolvida nos Estados Unidos com os trabalhos já clássicos de Gunnar Myrdal, Oliver Cox, John Dollard ou Robert Park⁵⁵ nos quais se tentava dar conta dos processos de assimilação dos imigrantes e da sistemática discriminação vivida pelos negros na sociedade americana. Para Park, nomeadamente,

"Race relations are the relations existing between peoples distinguished by marks of racial descent, particularly, when these racial differences enter to the consciousness of the individuals and groups so distinguished, and by doing so determine in each case the individuals conception of himself as well as his status in the community."⁵⁶

No Reino Unido, por seu turno, as primeiras teorizações acerca das relações raciais e étnicas pretendem dar conta de duas ordens de preocupações. Por um lado, o papel desempenhado pela colonização na determinação das concepções populares da "raça" e da etnicidade e, por outro, lado a integração dos imigrantes provenientes dos países da Commonwealth no tecido económico e social britânico.⁵⁷ Associados a estas primeiras análises, que adoptaram a designação americana de *race relations* estão os nomes de John Rex ou Michael Banton.

De qualquer modo é particularmente pertinente interrogarmo-nos acerca da legitimidade de se continuar a utilizar a "raça" enquanto conceito, bem como de

⁵³ Pierre van den Bergue, *op. cit.* 239.

⁵⁴ Robert Miles, "Race Relations: Perspective One", in Ellis Cashmore, *Dictionary of Race and Ethnic relations*, 2nd edition, London, Routledge, 1984, p. 240.

⁵⁵ Cf. Michel Wieviorka, *op. cit.* nomeadamente o capítulo 2.

⁵⁶ Robert Park, *Race and Culture*, New-York, The Free Press of Glencoe, 1964, p. 81.

⁵⁷ Jonh Solomos e Les Back, "Conceptualizing Racisms: Social Theory, Politics and Research", *Sociology*, vol. 28, nº 1, February, 1994, p. 144

considerar as relações raciais enquanto tipo específico e diferenciado das relações sociais. Nomeadamente para Robert Miles, - que aparece a liderar o movimento de crítica à manutenção do uso dos conceitos de "raça" e de relações raciais - se a "raça" é um fenómeno de categorização socialmente construído, não existe qualquer razão aparente para o considerar numa classe à parte dos outros tipos de categorização. Do mesmo modo, se as relações raciais são estruturadas através da ideia de "raça", não devem ser tratadas de um modo diferente das outras relações sociais, elas próprias estruturadas através de construções sociais.

"There are no 'races' - afirma Miles - and therefore no 'race relations'. There is only a belief that there are such things, a belief which is used by some social groups to construct an Other (and therefore the Self) in thought as a prelude to exclusion and domination, and by other social groups to define the Self (and so to construct an Other) as means of resisting that exclusion"⁵⁸.

Não se trata, portanto, de negar que a ideia de "raça" é um elemento constitutivo e estruturante do senso comum; a questão reside em saber se a sua utilização quotidiana deve ou não ser transferida para a linguagem conceptual de uma ciência que pretende compreender o senso comum. Para Miles, a utilização sociológica da ideia quotidiana de "raça", e a sua conseqüente conceptualização, apenas reforçariam a crença segundo a qual as "raças" existem "realmente" servindo, assim, para reificar aquilo que é um processo ideológico e histórico específico⁵⁹.

De qualquer forma, na minha perspectiva, este tipo de argumento inviabilizaria os modelos sociológicos e antropológicos que integram na compreensão dos fenómenos socioculturais conceitos extraídos da ontologia social das próprias sociedades que estudam. Inviabilizaria mesmo, por exemplo, uma Sociologia das Religiões que postulasse que a religião é uma construção social e que, por isso, deveria deixar de utilizá-la pelo menos enquanto conceito descritivo.

Embora hoje se considere ultrapassada a posição que defende que as relações de "raças" são uma forma essencialmente diferente das relações sociais *tout court* e das relações étnicas em particular, não existem razões *teóricas* para banir a palavra do

⁵⁸ Robert Miles, *Racism after 'race relations'*, London, Routledge, 1993, p. 42.

⁵⁹ Robert Miles *op. cit.*, p. 242.

vocabulário das ciências sociais. Se essas razões existem, elas colocam-se com toda a legitimidade no plano ético. Sabemos que o discurso científico está (ainda) investido de uma mais valia de efeito simbólico ("effet symbolique"); ao agirmos e escrevermos sobre representações do real estamos a agir sobre o próprio real⁶⁰ e a contribuir para reificar aquilo que é uma construção social contingente.

A utilização sociológica do conceito *descritivo* de "raça" continua a ser defensável do ponto de vista teórico, assumindo deliberadamente uma perspectiva *emic*, enquanto os indivíduos acreditarem na existência das "raças" - i. e. acreditarem que a humanidade é composta por grupos somática e culturalmente discretos, permanentemente diferentes entre si - e ao mesmo tempo organizarem as suas relações com os outros com base nessa crença. Como sustentam, por seu turno, Cashmore e Troyna:

"the exact nature of race is not at issue, though the biological conception (...) is refuted and the evidence to support this refutation is offered. The point is, however, that people, rightly or wrongly, accept it as reality and so act in accordance with their belief. This makes race subjectively real." ⁶¹

A perspectiva sociológica deve, contudo, afirmar claramente que a ideia de "raça" releva da consciência dos actores e não da análise. Ao aceitar a validade do conceito de "raça" construído a partir da ideia quotidiana de "raça", a abordagem sociológica deve colocar-se na perspectiva de uma Sociologia do conhecimento e procurar compreender os condicionalismos sociais, políticos, económicos e históricos que levam os indivíduos a considerar os outros cultural e biologicamente diferentes de si. Isto é, deve realizar uma *dupla hermeneutica* ("double hermeneutics")⁶² e assumir como prioridade a explicação dos processos sociais que intervêm na categorização racial e

⁶⁰ Cf. Pierre Bourdieu, "Les rites comme actes d'initiation", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 43, Juin, 1982.

⁶¹ Ellis Cashmore e Barry Troyna, "Race relations: Perspective Two" in Ellis Cashmore, *Dictionary of race and ethnic relations*, 2nd edition, London, Routledge, 1984, p. 242.

⁶² Como refere Anthony Giddens a propósito do conceito de "dupla hermeneutica": "The sociologist has as a field of study phenomena which are already constituted as meaningful. The condition of 'entry' to this field is getting to know what actors already know, and have to know, to 'go on' in the daily activities of social life. The concepts that sociological observers invent are 'second order' concepts in so far they presume certain conceptual capabilities on the part of the actors to whose conduct they refer." (*The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press, 1984, p. 284).

na formação da "consciência de raça" de que falava Park.⁶³ Este posicionamento que, no fundo, obtém o acordo dos dois campos teóricos em confronto, implica considerar a "raça" igualmente um *explanandum* e não apenas um *explanans*.⁶⁴ Ou seja, a determinação dos processos que conduzem à emergência, manutenção e reprodução da ideia quotidiana de "raça" devem ter um tratamento preferencial. Como escreve De Rudder:

"En remettant en cause la notion de race humaine, la biologie et la génétique l'ont abandonée aux champs de l'histoire et du social dont elle s'avère, en fait, issue. Et il revient aux sciences sociales - qui ne se dérobent pas - de reconstituer, d'analyser, voire d'expliquer l'invention et l'usage de la "race" dans et par les rapports socio-politiques."⁶⁵

No caso Europeu, e especificamente no que respeita ao caso português, - voltarei a esta questão - um destaque particular deve ser dado ao papel da situação colonial na manutenção de uma ideologia racial que se repercute inevitavelmente nos discursos e práticas acerca da imigração.⁶⁶

Mas, uma abordagem sociológica da categorização racial não pode afastar-se de uma Sociologia do conflito. A utilização social das categorias raciais, parece implicar inevitavelmente uma dimensão conflitual. As sociedades cujos membros estruturam as suas relações com base em diferenças fenotípicas reais ou imaginadas, fazem-no quase invariavelmente no interior de um tipo de conflitualidade que comumente se

⁶³ Robert Miles, por seu turno, referir-se-ia a estes processos como *racialização*: "there is a minimal agreement that the concept [of racialization] be used to refer to a representational process whereby social significance is attached to certain biological (usual phenotypical) human features, on the basis of which those people possessing those characteristics are designated as a distinct collectivity." (*Racism*, London, Routledge, 1989, p. 74) Citado por Floya Anthias e Nira Yuval-Davis, *op. cit.* p. 11.

⁶⁴ Miles estaria naturalmente contra esta posição: "the task of explanation - afirma - is complicated by the tendency within academic analysis to use them [os conceitos de "raça" e de relações raciais] to define a field of study, but also as if they were explanans", *Racism after 'race relations'*, London, Routledge, 1993. p. 2.

⁶⁵ Véronique De Rudder, "L'obstacle culturel: la différence et la distance", *L'homme et la société. Revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques*, n^os 77-78, juillet-décembre, 1985, p. 33.

⁶⁶ Como afirma Miles, "There is no doubt that the history of colonialism, and specifically the reproduction of a colonial imagery of biological inferiority, is an important determinant of the contemporary expression of racism in a number of European countries". *Op. cit.*, p. 87.

designa por *racismo*. Como diria Collete Guillaumin, parafraseando um célebre enunciado de Sartre:⁶⁷ "C'est le racisme qui est l'inventeur de la race."⁶⁸

Quer os teóricos das *race relations*, quer a corrente que nega a pertinência do uso da "raça" enquanto conceito, estão de acordo relativamente ao facto de o objecto central das suas investigações ser o racismo:⁶⁹ "races imaginaires et races réelles jouent le même rôle dans le processus social et sont donc identiques en égard à ce fonctionnement: le problème sociologique est précisément là".⁷⁰

Concordando, embora, com Albert Memmi quando afirma que

"uma definição não passa de um utensílio, uma fórmula operatória. Sendo demasiado lata, falha quanto à finalidade: cobrindo um domínio demasiado extenso, não apreende nada adequadamente. Sendo excessivamente estreita, deixa de fora demasiado desse real que pretende delimitar."⁷¹

chegamos a uma primeira definição de racismo. Uma definição que deixa de lado o coeficiente de performatividade do termo e, por isso, não contempla indiscriminadamente, como acontece muitas vezes no discurso quotidiano, todas as práticas sociais consideradas desprezíveis, todas as características negativas da condição humana. Mas também uma definição mínima, uma vez que é no ponto **2** que se procede a uma caracterização mais extensa do fenómeno. Na perspectiva aqui adoptada, que segue a definição de John Rex, a característica central do racismo é a existência de sistemas de crenças determinísticos ("deterministic belief systems").⁷² Deste modo, estamos em presença de racismo quando

⁶⁷ "o anti-semita é que faz o judeu", Jean-Paul Sartre, *Reflexões sobre o racismo*, Lisboa, Difusão Europeia do Livro, São Paulo, 1960, p. 47.

⁶⁸ Colette Guillaumin, "Avec ou sans race?", *Le genre humain*, 11, "La société face au racisme", Automne-Hiver, 1984-1985, p. 218.

⁶⁹ Se exceptuarmos Michael Banton, para quem o conceito de racismo é problemático "because it neglects interpersonal relations, because it homogenises practices that should be analysed separately, and because it reifies the phenomenon to which it refers", ("The race relations problematic", *The British Journal of Sociology*, 42 (1), 1991, p. 118; citado por Robert Miles, *op. cit.*, p. 7.

⁷⁰ Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, La Haye, Mouton, 1972, p. 63, citado por Michel Wieviorka, *op. cit.*, p. 24.

⁷¹ Albert Memmi, *O Racismo*, Lisboa, Caminho, 1993, p. 72.

⁷² John Rex, "The concept of race in sociological theory", in S. Zubaida (Ed.), *Race and racialism*, 1970, p. 39. Citado por Peter Ratcliff, *Race, Ethnicity and Nation. International Perspectives on Social Conflict*. London, University College London Press, 1994, p. 5.

"the inequalities and differentiation inherent in a social structure are related to physical and cultural criteria of a ascriptive kind and are rationalised in terms of deterministic belief systems, of which the most usual in recent years has made reference to biological science."⁷³

⁷³ *Idem, ibidem.*

1.3. O racismo e a modernidade

qu'il s'agisse de renforcer l'unité d'une nation en "race de seigneurs", d'inculquer à des colonisés le sentiment qu'ils sont irrémédiablement inférieurs, d'empêcher l'ascension sociale d'une partie de la population à l'intérieur d'un pays, d'éliminer des concurrents sur le terrain professionnel ou bien de neutraliser le mécontentement populaire en lui fournissant un bouc émissaire qu'on dépouillera par la même occasion. C'est avec une amère ironie qu'on observera que le développement du racisme s'est effectué parallèlement à celui de l'idéal démocratique, quant il a fallu recourir au prestige nouvellement acquis de la science pour rassurer les consciences chaque fois que, de façon trop criante, on violait ou refusait de reconnaître les droits d'une portion de l'humanité

Michel Leiris

Um dilema tão importante como difícil de resolver coloca-se desde o início da proposta de um olhar antropológico sobre o racismo: o de saber se este fenómeno, com o que comporta de naturalização da alteridade, é algo de consubstancial à natureza humana e, por isso, um universal recorrente em todos os tempos e a todas as geografias ou se, pelo contrário, o racismo é uma característica, constituinte da, e constituído na, modernidade ocidental. Com efeito, se em praticamente todas as etnografias encontramos modos de pensar e agir que tendem a naturalizar o outro, a remetê-lo para os domínios da animalidade,⁷⁴ a explorá-lo, a expulsá-lo ou a destruí-lo, é, no entanto, bem provável que em nenhum outro local e em nenhum outro tempo, estes comportamentos tenham assumido formas tão persistentes e tão ideologicamente legitimadas como na configuração histórico-social do Ocidente a partir do século XVIII. Sendo o conceito de racismo relativamente recente - a sua

⁷⁴ Cf. Claude Lévi-Strauss, *Raça e História*, Lisboa, Presença, 1989, pp. 21-22; "Raça e Cultura", in *O Olhar Distanciado*, Lisboa, Edições 70, 1986, p. 26. Podemos, no entanto, colocar sérias reservas à real naturalização da alteridade descrita por Lévi-Strauss. Lembremo-nos de que apelidar de "macacos da terra", "ovos de piolho" etc pode não significar, no sistema de classificação dos povos em causa, muito mais (ou muito menos) do que "cabrão" ou "cabron" no contexto mediterrânico, tendo, no entanto, esta última atribuição já feito correr muita tinta no seio da Antropologia.

"invenção" remonta à década de vinte do nosso século⁷⁵ - o fenómeno precederia, assim, a sua conceptualização.

À interrogação acerca da universalidade ou contingência do racismo, três tipos de respostas têm vindo a ser avançadas. A primeira vê no racismo o desenvolvimento duma tendência natural inscrita na herança genética da humanidade, e por isso, um fenómeno universal e recorrente; um prolongamento ideológico do etnocentrismo ou da xenofobia, também estes concebidos como atitudes naturais. Podemos incluir nesta perspectiva as posições defendidas por Albert Memmi quando afirma, por exemplo, que "o racismo não é uma doença, mas uma atitude arcaica e comum à espécie",⁷⁶ por Todorov quando opera a distinção entre racismo e racialismo,⁷⁷ ou ainda pela Sociobiologia quando, seguindo um dos seus precursores, faz afirmações deste tipo:

"J'espère démontrer que certains traits souvent considérés comme purement culturels chez l'homme - par exemple la discrimination raciale - ont de profondes racines dans notre passé animal et reposent donc très probablement sur des fondements nettement génétiques. Pour être plus précis, il semblerait que la facilité et la précision avec lesquelles une idée telle que la xénophobie imprime sa propre réplique dans le moule de la mémoire humaine dépendent de prédispositions sélectionnées à cet effet - la sélection opérant en définitive au niveau de la réplication moléculaire."⁷⁸

Estas tomadas de posição desencadeiam inevitavelmente reacções, sempre mais ou menos exacerbadas, por parte daqueles que, como Colette Guillaumin, se situam do lado das explicações socio-históricas e optam pela contingência e contextualização da emergência do racismo:

"Prétendre le racisme universel, le prétendre partie prenante de la nature humaine est, déjà, une prise de position raciste. Cela revient à dire que la destruction ou l'exclusion d'êtres humains par eux-mêmes est programmée génétiquement dans l'espèce, est un élément de

⁷⁵ Cf. Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1987, p. 130.

⁷⁶ Albert Memmi, *O Racismo*, Lisboa, Caminho, 1993, p. 98.

⁷⁷ "Le racisme est un comportement ancien et d'extension probablement universelle; le racialisme est un mouvement d'idées né en Europe occidentale, dont la grande période va du milieu du XVIIIe au milieu du XXe siècle." (*Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, p. 134).

⁷⁸ W. D. Hamilton, "Aptitudes sociales innées chez l'homme: approche par la génétique de l'évolution", in Robin Fox, *Anthropologie biosociale*, Paris, Complexe, 1978; citado por Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1987, p. 65.

leur propre nature. Et ce qui advient est affaire de détermination naturelle, pratiquement antérieure à toute société, et même fondateur des traits sociaux.⁷⁹

Uma segunda forma de responder à mesma questão - híbrida relativamente à primeira e à terceira - assume as origens ocidentais do racismo, não lhe atribuindo embora uma exclusividade moderna. Trata-se duma posição que, retendo a ideia da universalidade do par etnocentrismo/xenofobia, faz remontar o racismo às origens clássicas das sociedades ocidentais. Ilustrativo deste tipo de resposta é o posicionamento de François de Fondette⁸⁰ ou a interessante formulação de Claude Liauzu:

"À l'origine la plus commune, la plus universelle du racisme, il y a l'ethnocentrisme et la xénophobie spontanés qui consistent à attribuer à l'Autre, à celui qui est différent ou qui est extérieur à notre monde, des caractéristiques négatives et à gommer les caractéristiques individuelles au profit de traits relevant de l'appartenance collective (...). Mais il semble que la culture occidentale y ajoute très précocement une propension naturaliste, et que la tendance à interpréter les faits humains en termes de nature, de physique (*physis*) soit l'une de ces originalités. Cela bien avant le règne de la biologie et de la notion contemporaine de race"⁸¹.

Mas mesmo a defesa da "espontaneidade" ou naturalidade do etnocentrismo e da xenofobia - uma ideia pacificamente aceite pelo discurso antropológico - não é encarada sem críticas pela perspectiva sociológica. Perspectiva que, no fundo, tem caracterizado a Antropologia noutros domínios. Com efeito, mantendo-nos, estritamente, no registo do pensamento sócio-antropológico - posição que implica, afastarmo-nos momentaneamente das teorias biológicas do comportamento humano: Sociobiologia e Etologia -, a afirmação segundo a qual o etnocentrismo e a xenofobia constituem atitudes naturais, "inclinações (...) inerentes à nossa espécie",⁸² por isso eternas e imutáveis, não constitui uma demonstração mas um postulado. Um postulado que - refere Michel Giraud -

"comme tout recours à une argumentation naturaliste dans l'explication sociologique (oublieux qu'il est de la "sacro-sainte" règle durkheimienne exigeant que le social soit

⁷⁹ Colette Guillaumin, "Avec ou sans race?", *Le genre humain*, 11, "La société face au racisme", automne-hiver, 1984-1985, p. 216.

⁸⁰ Cf. François de Fondette, *O Racismo*, Lisboa, Bertrand, 1976, p. 47.

⁸¹ Claude Liauzu, *Race et civilisation: l'Autre dans la culture occidentale. Anthologie critique*, Paris, Syros, 1992, p. 208.

⁸² Claude Lévi-Strauss, *O Olhar Distanciado*, Lisboa, Edições 70, 1986, p. 16.

expliqué par le social et le social seulement) constitue un aveu d'impuissance, dans la mesure où il donne pour explication cela même qu'il faut expliquer"⁸³

A naturalização do etnocentrismo e da xenofobia, ou a sua aceitação acrítica, constituem transgressões ao princípio sociológico do *primado das relações sociais e culturais*. Princípio que, como defendem Bourdieu, Chamboredon e Passeron, implica

"récuser toutes les tentatives pour définir la vérité d'un phénomène culturel indépendamment du système de relations historiques et sociales dans lesquelles il s'insère (...) d'éterniser dans une nature le produit d'une histoire."⁸⁴

Uma abordagem sociológica do etnocentrismo e da xenofobia, encara os fenómenos, antes de tudo e até prova em contrário, enquanto produtos das relações socioculturais, fundados em relações de poder e dominação, em cuja reprodução eles próprios estão implicados.⁸⁵

De qualquer modo, é importante separar analiticamente o conceito de racismo do conceito contíguo de xenofobia. O racismo comunga com a xenofobia a rejeição ou o desprezo pelo outro, pelo diferente, mas o que os distingue é a distância a que se encontra esse outro. A xenofobia pressupõe que a distância pode ser mantida, que o encontro pode ser evitado, faz apelo à fronteira do sistema social; as suas actualizações consistem na guerra ou na hostilidade. Enquanto no registo da xenofobia a alteridade permanece exterior ou é fantasmaticamente representada, no racismo o outro é interior ao espaço social do nós; o contacto com aquele que se despreza ou que nos "ameaça" não pode ser evitado. Como defende Balibar:

"La xénophobie est un affect collectif, organisé ou non, de haine et de rejet contre l'autre en tant qu'il reste extérieur, et que le rapport avec lui peut finalement être évité.

J'insisterai au contraire sur l'idée que le racisme dans la diversité de ses formes de, phénomène spécifique de la modernité que nous voyons s'élaborer à partir aussi de la colonisation, à partir des conflits religieux, à partir aussi de rapports sociaux d'antagonismes, suppose que le rapport ne puisse pas être évité, c'est-à-dire que les populations, les groupes qui s'opposent entre eux appartiennent à un seul et même espace social. Il faut, par

⁸³ Michel Giraud, "Ethnocentrisme, xénophobie ou racisme?", *Les temps modernes*, 41^e année, n° 459, 1984, p. 741.

⁸⁴ Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon, Jean Claude Passeron, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton, p. 42.

⁸⁵ Michel Giraud, *op. cit.*, *loc. cit.*

conséquent, que l'autre ne soit pas extérieur mais intérieur, même si cette "intériorité" prend la forme de la répulsion ou de l'exclusion."⁸⁶

Voltando, porém, ao nosso problema inicial, o terceiro modo de responder à questão da recorrência ou contigência do racismo, e que obtém o acordo da maior parte dos historiadores do fenómeno, encara-o como um movimento de ideias historicamente específico. Uma configuração ideológica associada às espetaculares mutações sociais e intelectuais que emergem com a modernidade. Ou melhor, às tensões e contradições que, na sociedade, como no pensamento, o projecto ocidental moderno arrastou consigo. Tensões que se prendem simultaneamente com a própria ambiguidade intelectual do projecto moderno - o racismo aparece como "un fruit empoisonné des Lumières"⁸⁷ - bem como com as resistências sociais e identitárias ao seu inexorável avanço. Aqui, e mantendo-nos no registo sócio-antropológico,⁸⁸ duas linhas de análise podem ser distinguidas, muito embora os respectivos resultados não se revelem incompatíveis. Uma, que entronca no pensamento do antropólogo Louis Dumont, vê no racismo o resultado das tensões geradas na passagem das sociedades tradicionais e *holistas* a sociedades modernas *individualistas*⁸⁹ e outra, na esteira da filosofia de Michel Foucault, inscreve o racismo na emergência de um *bio-poder* que, possibilitado e potenciado pelas ciências da vida, *disciplina* e *regula*⁹⁰ a vida social no Ocidente moderno e as relações entre o "Ocidente e os seus outros".⁹¹ Ambas encerram a virtualidade de pensar o racismo enquanto modo de resolução das tensões e contradições inerentes ao projecto moderno, dando conta, num mesmo movimento

⁸⁶ Etienne Balibar, "Racisme et nationalisme: une logique de l'excès", in Michel Wieviorka, *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993, p. 79.

⁸⁷ Michel Wieviorka, *L'espace du racisme*, Paris, Seuil, p. 67.

⁸⁸ No campo da história das ideias políticas veja-se, por exemplo, Hannah Arendt, *O Sistema Totalitário*, Lisboa, D. Quixote, 1978, Nomeadamente o cap. IV.

⁸⁹ Cf. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

⁹⁰ Cf. Michel Foucault, "Faire vivre et laisser mourir: la naissance du racisme", *Les temps modernes*, n° 535, 46^e année, février, 1991, pp. 35-61. Também na esteira do pensamento inaugurado por Foucault pode integrar-se a obra de David Theo Golberg, *Racist Culture: Philosophy an the Politics of Meaning*, Oxford, Blackwell, 1993.

⁹¹ Ali Rattansi, "'Western' Racisms, Ethnicities and Identities in a 'Postmodern' Frame" in Ali Rattansi e Sallie Westwood (Eds) *Racism, Modernity, Identity on the Western Front*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 22.

analítico, da emergência dos seus dois grandes paradigmas, o racismo colonial e o anti-semitismo.

Por modernidade entende-se a objectivação do conteúdo intelectual da revolução científica e filosófica do Iluminismo.⁹² Um conteúdo que acompanha e, simultaneamente, ratifica, a radicalmente nova concepção das relações dos homens entre si e dos homens com a natureza. A crença iluminista na ilimitada capacidade da razão crítica conduziu à elaboração de discursos múltiplos baseados nos ideais de emancipação e progresso da humanidade. Através da utilização instrumental da razão, o "Homem", transformado agora em sujeito histórico abstracto, teria por meta penetrar nos segredos da natureza e dominá-la para o bem individual e colectivo. Este ideal optimista de progresso estende-se não só à intervenção técnica sobre o mundo natural, mas também à dimensão social: a natureza humana torna-se, agora, transparente à razão. Se as ciências naturais asseguravam o domínio prático da natureza, as nascentes ciências positivas da sociedade, assumindo igualmente uma dimensão pragmática, tornar-se-iam capazes, não apenas de conhecer, mas de transformar e regular racionalmente a vida política e social.⁹³ Emergem então os vários discursos utópicos - ou "meta-narrativas" na designação de Lyotard⁹⁴ - que caracterizariam o projecto da modernidade. A história é metaforicamente representada como a flecha apontada ao coração do futuro, da ordem e da utopia. Por outro lado, a fundamentação universalista da moral e do direito - a noção de direito natural - caminha a par do princípio do primado do indivíduo sobre a sociedade - o individualismo moderno - e ambos servem de base ao liberalismo no plano das relações económicas.

⁹² Ou, pelo menos, de parte desse conteúdo. Como escreve Boaventura de Sousa Santos; "o projecto da modernidade é um projecto ambicioso e revolucionário. As suas possibilidades são infinitas mas por o serem, contemplam tanto o excesso das promessas como o défice do seu cumprimento." ("Ciência", in Manuel Maria Carrilho (Org.), *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, D. Quixote, 1991, p. 24).

⁹³ Baseando-se, como escreve ironicamente Richard Rorty, na "noção iluminista de que ler Newton conduz naturalmente à queda dos tiranos" (*A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa, D. Quixote, 1988, p. 248.)

⁹⁴ Jean-François Lyotard, *A Condição Pós-moderna*, Lisboa, Gradiva, s/d.

Mas pensar a modernidade implica também aceitar as ambiguidades e limitações do seu projecto, as suas tensões e contradições. Aos princípios universalistas de Igualdade, Liberdade e Fraternidade saídos de oitenta e nove, opõe-se o aparecimento de mecanismos identitários, inéditos até então, acompanhados de posições mais ou menos deterministas. Por um lado, a génese dos nacionalismos e da ideia de nação, e por outro lado, a descoberta científica do outro, a sua "primitivização"⁹⁵ e racização. O conceito de "raça" institui-se, como vimos, enquanto princípio explicativo das diferenças entre grupos humanos (Estados-nação incluídos) e, ao mesmo tempo, como garante epistémico de uma ordem económica que crescentemente se baseia na situação colonial.

Neste registo, uma das principais ambiguidades da modernidade reside precisamente na sua dificuldade em conciliar o universalismo hegemónico da razão iluminista com os *particularismos*. Estes foram, na maior parte das vezes, percebidos como biológicos e, por isso, imutáveis, ou culturais mas dotados de uma rigidez essencialista. Como apontava, na década de cinquenta, Alfred Métraux, a propósito das contradições da modernidade:

"Le racisme est une des manifestations les plus troublantes de la vaste révolution qui se produit dans le monde. Au moment où notre civilisation industrielle pénètre sur tous les points de la terre, arrachant les hommes de toutes couleurs à leurs plus anciennes traditions, une doctrine, à caractère faussement scientifique, est invoquée pour refuser à ses mêmes hommes, privés de leur héritage culturel, une participation entière aux avantages de la civilisation qui leur est imposée. Il existe donc, au sein de notre civilisation une contradiction fatale: d'une part elle souhaite ou elle exige l'assimilation des autres cultures à des valeurs auxquelles elle attribue une perfection indiscutable, et d'autre part elle ne se résout pas à admettre que les deux tiers de l'humanité soient capables d'atteindre le but qu'elle leur propose."⁹⁶

Trata-se duma tensão que se percebe tanto ao nível das relações entre as emergentes nações europeias e as sociedades não tocadas pela modernidade, como ao nível das relações que as primeiras mantêm entre si. E mesmo no interior dos Estados europeus, onde os nacionalismos aparecem a esmagar os particularismos regionais

⁹⁵ Cf. Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society. The transformations of an illusion*. London, Routledge, 1988.

⁹⁶ Alfred Métraux (*Le Courrier de l'Unesco*, vol. III, nº 6-7), citado por Michel Leiris, *Cinq études d'ethnologie. Le racisme et le tiers monde*, Paris, Denoël/Gonthier, 1969, pp. 11-12.

através da ideia de nação,⁹⁷ se sente a contradição entre o progresso universalizante e hegemónico, que se espalha como uma mancha de óleo, e a resistência da terra, do sentimento identitário de pertença a uma tradição, a um território, a uma religião ou a uma "raça"; resistência e sentimento a partir dos quais emerge, por exemplo, o movimento romântico.⁹⁸ Pode então pensar-se o projecto moderno como uma permanente tensão e como uma busca de conciliação entre os valores universalistas e individualistas abstractos e os particularismos identitários. Na formulação radical de Finkelkraut, a modernidade constrói-se em torno de uma irreductível oposição entre *Aufklärung* universalista e *Volksgeist* particularista;⁹⁹ na formulação de Boaventura de Sousa Santos, como uma dualidade entre uma "subjectividade universal abstracta" e uma "subjectividade contextual".¹⁰⁰ Uma dualidade que constitui, ainda hoje, um dos fulcros do pensamento social ocidental, originando as mais variadas controvérsias principalmente no que respeita às problemáticas dos "hiper-relativismos" de tonalidade pós-modernista, da etnicidade nas sociedades contemporâneas, do fundamentalismo religioso,¹⁰¹ ou das ideologias de contornos neo-racistas e xenófobos.

Na formulação inaugurada por Louis Dumont e seguida por outros autores,¹⁰² o racismo pôde aparecer precisamente no espaço tensional que se gera a partir da coexistência, numa mesma sociedade, de valores individualistas e de valores holistas.¹⁰³ Ou melhor, com a "sobrevivência" de elementos pré-modernos nas

⁹⁷ Cf. Ernest Gellner, *Nações e nacionalismo*, Lisboa, Gradiva, 1993.

⁹⁸ Como afirma Boaventura de Sousa Santos: "Contra uma racionalidade descontextualizada e abstracta crescentemente colonizada pelo instrumentalismo científico, o romantismo propõe uma busca radical de identidade que implica uma nova relação com a natureza e a revalorização do irracional, do inconsciente, do mítico e do popular e o reencontro com o outro da modernidade, o homem natural, primitivo, espontâneo, dotado de formas próprias de organização social" (*Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*, Porto, Afrontamento, 1994, p. 123.)

⁹⁹ Alain Finkelkraut, *A derrota do Pensamento*, Lisboa, D. Quixote, 1988.

¹⁰⁰ Boaventura de Sousa Santos, *op. cit.*, p. 120.

¹⁰¹ Cf. Ernest Gellner, *Pós-modernismo Razão e Religião*, Lisboa, Instituto Piaget, 1994.

¹⁰² Veja-se, por exemplo, Didier Lapeyronnie et al, *L'intégration des minorités immigrées. Etude comparative France-Grande-Bretagne*, Issy-les-Moulineaux, Agence Pour le Développement des Relations Interculturelles, 1990, e também, de algum modo, Michel Wieviorka *L'Espace du racisme*, Paris, Seuil, 1991.

¹⁰³ Acerca do desenvolvimento e consequências da utilização dos conceitos de individualismo e holismo no seio do pensamento social, veja-se AAVV, *Philosophie et anthropologie*, Paris, Editions du Centre Georges Pompidou, 1992.

sociedades modernas. Nas sociedades holistas, onde a comunidade tem o primado sobre o indivíduo e onde pontifica uma lógica hierárquica desigualitária, a identidade e o "valor" são fornecidos aos seus membros através da posição que ocupam na hierarquia. Mais do que por aquilo que faz, o indivíduo é definido, por aquilo que *é*; pela sua categoria, relativamente fixa, de pertença.¹⁰⁴ As relações entre indivíduos são, nas sociedades holistas, estritamente reguladas pelas respectivas categorias e posições, desiguais à partida, a que cada um pertence ou que cada um ocupa. Pelo contrário, nas sociedades modernas, individualistas e igualitaristas, o indivíduo é percebido como entidade autónoma, como singularidade moral, como "*individu hors-du-monde*".¹⁰⁵ Um indivíduo não subordinado à totalidade social, sendo esta, por seu turno, desvalorizada. Ora, com a emergência da modernidade e com a unificação do mundo, a partir do momento em que os contactos entre grupos humanos se intensificam e que numa mesma formação social as diferenças estatutárias atribuídas se esbatem; a partir do momento em que as relações entre os indivíduos deixam de ser mediadas pela hierarquia e pela submissão ao todo, só podem passar a sê-lo pelo conflito social.¹⁰⁶ Ou seja, é através do conflito que, nas sociedades individualistas, os homens reconhecem uma unidade, para além das individualidades.¹⁰⁷ Como igualmente afirma Lapeyronnie, na esteira do pensamento de Dumont:

"Le conflit permet de reconstruire une image de la société organisée autour d'un enjeu (...) lorsque le "tout social" n'a plus d'existence, les hommes vont essayer de retrouver une certaine forme d'intégration, un certain "holisme". C'est ainsi qu'il naît le racisme, réaction contre l'individualisme, et "volonté de le subordonner à la société comme totalité", essai de

¹⁰⁴ Segundo Etienne Schweisguth, a própria noção de racismo só pode ser formulada dentro do quadro de referência dos valores individualistas universalistas, no qual o "valor" individual é definido por aquilo que se faz e não em função de uma origem ou qualquer outra categoria de pertença. Inversamente, nas comunidades tradicionais, holistas ou "pré-modernas", a noção de racismo não faz qualquer sentido, pois, não só é legítimo, como normal, definir a identidade e o valor de um indivíduo com referência à pertença a um grupo ou a uma categoria. ("*Racisme et systèmes de valeurs*", in Michel Wieviorka, *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993, (127-134))

¹⁰⁵ Louis Dumont, *op. cit.*, pp. 77 e ss.

¹⁰⁶ "Il y a deux voies pour reconnaître en quelque façon l'Autre: l'hierarchie et le conflit", *Idem ibid.*, p. 298.

¹⁰⁷ Didier Lapeyronnie, *op. cit.* p. 292.

retrover uma imagem do "tout". Dans une telle situation, les conflits sociaux se donnent sous la forme du racisme"¹⁰⁸

Nesta linha analítica, o racismo emerge na modernidade como reacção à crescente expansão dos valores individualistas-universalistas, numa tentativa de recuperar simultaneamente os particularismos que se esbatem, bem como a imagem perdida da sociedade como um todo ordenado, hierarquizado, sem lugar para os conflito propriamente social.¹⁰⁹ Uma reacção que utiliza os materiais simbólicos que melhor resistem à erosão do social: as referências à natureza, a uma desigualdade *não social* portanto, entre os seres humanos. Ao fundar-se numa suposta ordem natural, o papel original da "raça" é manter-se indiferente às relações sociais conflituais das sociedades individualistas, repondo, assim, uma ordem social e política hierárquica e de base holista. Como, na mesma linha, defende Alain Touraine:

"Le racisme, la naturalisation de l'infériorité ou de la supériorité des catégories sociales, ne peut apparaître que quand se forme une société "active", c'est-à-dire dont la hiérarchie repose sur le rôle joué dans le changement social. C'est précisément quand les particularismes s'affaiblissent ou disparaissent, quand tout se mélange et que chacun cesse d'être protégé par sa différence que le racisme apparaît."¹¹⁰

Mas a natureza que vai servir para a construção das diferenças e para a recuperação de uma nova imagem totalizadora e não conflitual da sociedade, não é a que serviu para constituir a diferença e a hierarquia nas sociedades não modernas. Trata-se de uma nova natureza construída pela ciência moderna, nomeadamente pela Biologia.

Uma das falhas do projecto iluminista residiu na incompleta realização da concepção liberal, individualista e universalista da cidadania, pois manteve-se sempre

¹⁰⁸ *Idem ibid.*

¹⁰⁹ Na totalidade dos seus trabalhos dedicados ao racismo, Wieviorka procura demonstrar que as origens sociais dos neo-racismos europeus se encontram precisamente no esvaziamento contemporâneo das relações sociais conflituais típicas da sociedade industrial, nomeadamente com o esgotamento do movimento operário. Esvaziamento que é, na Europa, compensado pela emergência de várias modalidades de identidades não sociais que desembocam em movimentos comunitários de fechamento (*vide infra*, ponto 3). Uma das propostas deste autor para uma luta eficaz contra os neo-racismos europeus reside precisamente na reconstituição de uma certa conflitualidade social.

¹¹⁰ Alain Touraine "Le racisme aujourd'hui", in Michel Wieviorka, *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993, p. 25.

uma concepção mítica, de pendor biologizante das identidades particularistas e mesmo da nação.¹¹¹ Como continua Touraine:

"Si la société moderne est le lieu d'apparition du racisme, c'est précisément parce qu'elle détruit les rapports de hiérarchie et de distance sociale traditionnels sans pour autant assurer l'intégration de tous dans une culture universaliste bien éloignée de la réalité de États nationaux."¹¹²

A modernidade acabou por transformar a diversidade, ora em diferencialismo absoluto, ora em absoluta inferiorização. Se a modernidade pode ser concebida enquanto esforço para superar a dualidade entre, por um lado, os valores universais do progresso e da razão (a subjectividade abstracta) e, por outro os particularismos identitários (a subjectividade contextual), o racismo, enquanto subproduto da modernidade inscreve-se, assim, nesse espaço ambivalente.

Mas, de qualquer modo, alerta Wieviorka, não se deve opor rigidamente a modernidade aos particularismos identitários:

"l'identité elle-même relève d'une tension ou d'un couple de significations, et non d'une représentation univoque. D'un côté, elle peut s'arrimer fermement aux valeurs universelles, être ouverte, tolérante, et s'inscrire par conséquent dans un projet moderne, même si ce projet inclut lui-même les pires excès comme ceux du colonialisme. Et d'une autre côté, l'identité peut fort bien s'enfermer sur elle-même, se replier dans un différencialisme poussé à l'extrême, en appeler à une clôture absolue entre ceux qui en relèvent et les autres, ce qui mène à des conduites de guerre ou de rupture, ou au sectarisme, et en apporte une définition non et même antimoderne."¹¹³

Para este autor, o racismo emerge na modernidade precisamente a partir do fosso que se abre devido à dificuldade de conciliação entre os valores universalistas e os particularismos. O racismo apareceria, assim, como *um modo biologizante de preencher esse espaço*.¹¹⁴

Adoptando uma perspectiva eminentemente sociológica, Wieviorka propõe um quadro conceptual que permite visualizar a emergência das várias modalidades do fenómeno a partir da disjunção entre os valores universalistas modernos e os particularismos comunitários. Ou, na sua própria formulação, um quadro que

¹¹¹ Zeev Sternhell, "La fonction politique et culturelle du racisme", in Michel Wieviorka *op. cit.*, p. 54.

¹¹² Alain Touraine, *op. cit.*, p. 27.

¹¹³ Michel Wieviorka, *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993, p. 10.

¹¹⁴ *Idem*, *L'espace du racisme*, 217.

permite observar os movimentos de expansão e retracção do espaço sociológico do racismo.¹¹⁵ Tal quadro é construído a partir de quatro linhas de força, ou paradigmas, definindo, cada um, "une modalité de tension et d'opposition entre modernité et identités non ou anti-modernes."¹¹⁶

No primeiro paradigma, designado por *modernidade contra identidades* ("modernité contre identités") ou *o racismo universalista*, inclui-se o racismo de tipo colonial, bem como os projectos de conquista e evangelização das sociedades "primitivas". São os valores hegemónicos da modernidade - a "missão civilizadora" britânica ou o "universalismo" francês, por exemplo, - que negam, combatem, desprezam ou inferiorizam tudo o que se lhes não identifica. Aqui, o racismo é essencialmente sustentado pelas elites económicas, religiosas, políticas ou culturais e tem como objecto os particularismos que não se identificam com a generosa modernidade que carrega consigo o progresso.

O segundo paradigma - *identidades contra a modernidade* ("identités contre modernité") ou *o universalismo como ameaça* - é simétrico ao primeiro. O grupo racizante agarra-se firmemente aos particularismos, nomeadamente, a valores identitários de algum modo não modernos, como a religião ou as concepções mais biologizantes de nação, quando se sente ameaçado pelos projectos da modernidade. Os grupos racizados são frequentemente identificados com os valores universalistas abstractos considerados perniciosos através do recurso aos mecanismos do *bode expiatório*,¹¹⁷ As identidades que assim se insurgem contra a modernidade constrem-se ou reforçam-se, na maior parte das vezes, a partir de materiais não sociais, como a "raça" ou, como veremos, o apelo às concepções mais reaccionárias da nação, abrindo assim o espaço para a instalação do racismo ou da xenofobia. O anti-semitismo alemão, o francês e mais recentemente o polaco, objectivam esse sentimento de ameaça e medo de uma

¹¹⁵ *Idem, Racisme et modernité*, pp. 12 e ss.; "Racism in Europe: Unity and Diversity" in Ali Rattansi e Sallie Westwood (Eds) *Racism, Modernity, Identity on the Western Front*, Cambridge, Polity Press, 1994, (173-188)

¹¹⁶ *Idem, Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993, p. 16.

¹¹⁷ *Vide infra* pp. 62-63.

modernidade que se desconhece e por isso se teme. Os judeus foram, e são-no ainda, concebidos simbolicamente como a expressão das forças cosmopolitas e perversas ligadas à modernidade, ao dinheiro e ao capitalismo. Como lembra, a propósito, Alain Touraine:

"(...) l'antisémitisme, considéré comme une défense contre l'universalisme abstrait et menaçant, est d'abord un racisme de soi, une définition de soi-même par la race, ce qui entraîne, par un renversement surprenant dans lequel l'antisémitisme puise sa violence principale, la redéfinition de l'agent de l'universalisme par des critères anti-universalistes, biologiques et culturels à la fois."¹¹⁸

Nesta situação, o racismo não é exclusivo de nenhum grupo social, podendo ser sustentado quer pelos grupos mais desfavorecidos quer pelas classes dominantes. Trata-se, contudo, de um racismo eminentemente diferencialista que pode rapidamente ser apropriado pelas esferas do político.

Noutra vertente situa-se o paradigma *modernidade contra modernidade* ("modernité contre modernité") ou *a decadência e a exclusão sociais*. Nesta situação, os actores racizantes oscilam entre o sentimento de participação na modernidade e a percepção da sua exclusão dessa mesma modernidade. O actor racista não se lhe opõe, pelo contrário, valoriza-a, ao mesmo tempo que se sente excluído dela. Ilustrativos deste fenómeno são os novos racismos europeus em meio popular, aos quais voltarei mais adiante, bem como o racismo do Sul do Estados Unidos nas primeiras décadas do nosso século. Com a guerra da secessão a sociedade americana viu confrontarem-se duas formações sociais distintas: a sociedade industrializada e democrática do Norte e a sociedade agrária de tipo colonial do Sul. Com a desestruturação da sociedade sulista gera-se o que viria a ser conhecido por racismo dos *pequenos brancos*. Os camponeses sulistas brancos começaram a sentir a sua situação cada vez mais ameaçada pela decadência causada, quer pela mobilidade ascendente dos negros,¹¹⁹ dos quais o seu próprio estatuto dependia, quer pelo estatuto mais elevado dos prósperos burgueses do Norte. A inferiorização e a discriminação das populações

¹¹⁸ Alain Touraine, *op. cit.*, p. 31.

¹¹⁹ No registo da literatura, veja-se a obra de William Faulkner, em grande parte atravessada por esta temática.

negras deve muito a este sentimento de exclusão de uma modernidade e de um progresso nos quais se quer participar:

"l'acteur raciste, ici, perd ses repères sociaux, ou risque de les perdre; il y a peur d'être en chute, nié dans son identité sociale, dans son appartenance au monde moderne, au travail et au emploi, à la production et à la consommation et se replie sur d'autres repères, communautaires ou biologiques."¹²⁰

Nesta situação, o racismo é eminentemente popular e, alimentando-se também dos mecanismos do bode expiatório, visa essencialmente aqueles que estão socialmente mais próximos do actor racista: os negros americanos no exemplo dado ou as populações originárias dos países descolonizados, no caso europeu.

A quarta linha de força, *identidades contra identidades* ("identités contre identités") ou *racismo inter-comunitário*, corresponde a uma crispação de identidades comunitárias de um modo essencialmente não social e não moderno. Crispação ou exacerbamento que se observou no regime sul africano do *apartheid*, ou nos confrontos racializados, por exemplo, as rixas de Brixton, em 1985 no Reino Unido, ou de Los Angeles, nos E.U.A. em 1992, A afirmação identitária de um grupo no seio de uma sociedade nacional - fenómeno que em ciências sociais tem vindo a ser designado por *etnicidade* - pode conduzir a uma espiral identitária e a uma forte biologização dessas identidades, abrindo, assim, espaço para o desenvolvimento dos comportamentos e discursos racistas.

Seguindo ainda o modelo construído por Wiewiorka, torna-se necessário explicitar que nas situações de racismo, os actores racistas ou os ideólogos do racismo, se situam quase sempre, simultaneamente, em vários destes paradigmas, combinando-os sincreticamente. Como refere o próprio Wiewiorka:

"Le racisme n'est jamais embarrassé par ses contradictions internes, il n'articule pas de manière rationnelle ou cohérente les différents éléments dont il procède, il les fusionne (...)."¹²¹

¹²⁰ Michel Wiewiorka, *L'Espace du racisme*, Paris, Seuil, 1991, p. 218.

¹²¹ *Idem*, *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993, p. 16.

2. Do racismo aos racismos

Uma das questões centrais na literatura acerca do racismo prende-se com a discussão em torno da *unidade* ou *multiplicidade* do fenómeno a que se reporta o conceito. Isto é, em torno do questão da unidade do racismo, para além das várias e heterogéneas manifestações contextuais. Apenas a título de exemplo, o conceito de racismo pode ser comparado ao conceito de estratificação social. Podemos definir genericamente estratificação através da decomposição do fenómeno social nos seus elementos constitutivos - desigualdades económicas, estatutárias e de poder, adoptando, por exemplo, a acepção weberiana - e, em seguida, ilustrar a definição com vários tipos de estratificação etnográfica ou historicamente referenciáveis. Por outras palavras, é possível encontrar uma unidade teórica através da observação da combinação de uma distribuição desigual de recursos materiais e simbólicos, independentemente das diferentes formações socio-históricas onde esta se concretiza. Mas, simultaneamente, é possível assumir que as formas de estratificação variam tanto consoante as lógicas que lhes estão subjacentes, que se pode defender que não existe uma, mas várias estratificações. O mesmo acontece com o racismo. Pode-se, por um lado, defender a sua unidade teórica, para além dos diversos modos através dos quais este se objectiva socialmente como, por outro lado, assumir que existe mais do que uma forma de racismo, ou que existem *racismos*.

Na prática social e histórica o racismo manifesta-se através de uma dupla articulação. Em primeiro lugar, a articulação das duas lógicas que lhe estão subjacentes e que podemos distinguir sociologicamente: a desigualdade - que remete para a clivagem existente dentro de um mesmo sistema sociocultural - e a diferença - que apela para a separação de sistemas socioculturais percebidos como substancialmente distintos e incompatíveis. Em segundo lugar, o racismo pode ser pensado enquanto resultado da combinação, em graus diversos, dos seus modos de actualização empiricamente observáveis: as doutrinas, os preconceitos, a

discriminação, a segregação e a violência. É a combinação das formas empiricamente observáveis do racismo e a sua articulação com as duas lógicas que o fundamentam que, para além da heterogeneidade das suas manifestações históricas permite fornecer uma unidade teórica ao fenómeno.

A diversidade dos graus de intensidade do racismo nas várias formações sociais pode, igualmente, servir de base para a afirmação da heterogeneidade socio-histórica do fenómeno. Uma forma de unificação teórica dos diferentes graus de intensidade do racismo passa pela verificação dos seus níveis de politização e estatização. Isto é, do grau de fusão das várias formas observáveis do racismo no aparelho político e no Estado.

2.1. Desigualdade e diferença: as duas lógicas do racismo

Com efeito, a palavra racismo é enganadora: reúne sob um rótulo único dois comportamentos cuja gênese, lógica e motivações são completamente dissemelhantes. (...) O primeiro classifica o segundo separa; para o primeiro não se pode ser persa, aos olhos do segundo não se pode ser homem, pois não há entre um persa e um europeu medida humana comum.

Alain Finkielkraut

A recente literatura francófona sobre este fenómeno é praticamente 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 analítica: uma lógica de *inferiorização* ("infériorisation") ou *desigualitária* ("inégalitaire"), e uma lógica predominantemente *diferencialista* ("différentialiste").¹²² Duas lógicas que são observáveis quer no plano ideológico-doutrinário do racismo, quer no plano sociológico das práticas concretas.

A lógica de inferiorização inscreve o grupo racizado na teia das relações sociais, concedendo-lhe um lugar na sociedade na condição de este se dedicar apenas às ocupações que lhe estão destinadas - quase sempre as mais desvalorizadas socialmente - e de ocupar um espaço também socialmente menosprezado. Esta forma de racismo, claramente inscrita no sistema de estratificação, 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. Trata-se, no entanto, de um racismo de pendor *universalista* uma vez que, no plano ideológico, é postulada a existência de uma

¹²² Cf. Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris, La Découverte, 1987; Alain Finkielkraut, *A Derrota do Pensamento*, Lisboa, D. Quixote, 1988; Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Des identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1990; Michel Wieviorka, *L'espace du racisme*, Paris, Seuil, 1991; *Racisme et modernité*, Paris, la Découverte, 1993; Alain Touraine, "Le racisme aujourd'hui", in Michel Wieviorka, *Racisme et modernité*, Paris, la Découverte, 1993. A distinção tal como é formulada actualmente parece ter sido cunhada no artigo de Jeanne Hersh, "Sur la notion de race", *Diogenes*, nº 59, 1967.

hierarquia universal dos valores. Uma hierarquização que legitima a dominação, e na qual o grupo dominante se situa numa posição superior à do grupo dominado. Os paradigmas históricos da lógica desigualitária ou de inferiorização podem ser encontrados nas situações coloniais europeias ou na sociedade sulista dos Estados Unidos até às primeiras décadas deste século. Para Taguieff, a lógica da inferiorização pode ser explicitada através da constituição da série: "hétéroracisation/inégalité/domination/exploitation."¹²³

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 esta forma de racismo corresponde um desejo de rejeição, de exclusão, de distanciamento e, nas situações extremas, de expulsão ou destruição. A lógica diferencialista, embora naturalizando igualmente o grupo racizado, enfatiza as suas especificidades culturais e identitárias mas estas são percebidas como entidades rígidas e substanciais,¹²⁴ logo imutáveis. Seguindo esta lógica de racização, o outro é considerado como poluente, como um corpo estranho, ameaçador da homogeneidade social e dos valores identitários do Nós. Trata-se de uma forma de racismo que, para além de acentuar os particularismos, sublinha fundamentalmente a sua *irreducibilidade*. Os paradigmas do racismo diferencialista são, naturalmente, o anti-semitismo nazi e, embora em menor grau de intensidade, os novos racismos europeus centrados nas minorias étnicas de origem imigrante. Seguindo a proposta de Taguieff, pode explicitar-se esta lógica através da série: "autoracisation/différence/purification-épuration/extermination".¹²⁵

No que respeita às modalidades de actualização social destas duas lógicas, pode dizer-se, de um modo geral, que enquanto o racismo desigualitário discrimina e explora, o racismo diferencialista se traduz na segregação ou na destruição. No

¹²³ Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris, La Découverte, 1987, p. 163.

¹²⁴ Victor Borgogno, "Présentation", *Peuples Méditerranéens*, " Le néo-racisme en Europe: les métamorphoses de l'autre", n° 5, avril-juin, 1990, p. 4.

¹²⁵ Pierre-André Taguieff, *op. cit.*, *loc. cit.*

entanto, é importante sublinhar que o racismo enquanto fenómeno total, de carácter persistente e duradouro, associa sempre, em maior ou em menor grau, estas duas lógicas, definido-se antes pela sua complementaridade.¹²⁶ Uma lógica puramente desigualitária pode mesmo fazer esbater o problema do racismo transformando-o numa questão social de exploração, exclusão e reprodução das desigualdades numa base não racial.¹²⁷ A lógica diferencialista pura, por seu turno, pode igualmente pôr termo ao racismo, dar-lhe uma dimensão meramente fantasmática, ou desembocar em xenofobia, uma vez que conduz à separação estrita dos grupos e a ausência total do contacto indispensável às práticas racistas.

Inferiorização e diferencialismo podem, igualmente, suceder-se quando, por exemplo, as relações de dominação dão lugar a uma crispação identitária de tipo diferencialista. No entanto, na maior parte das experiências racistas as duas lógicas amalgamam-se em combinações sincréticas; a inferiorização não existe sem incluir sentimentos diferencialistas de rejeição, tal como o diferencialismo acaba por gerar a desigualdade, a dominação e, de algum modo, a exploração dos grupos racizados.

No início dos anos setenta, Pierre van den Bergue distinguia um racismo *paternalista* ("paternalistic") de um racismo *competitivo* ("competitive").¹²⁸ Distinção que, em certos aspectos, pode ser considerada isomorfa à de racismo desigualitário e racismo diferencialista. Esta formulação, curiosamente, parece não ter encontrado eco na literatura anglo-saxónica a qual se manteve, quase exclusivamente, ligada a uma abordagem do racismo sob o modelo da lógica desigualitária. Na perspectiva de uma Sociologia da Sociologia é possível formular a hipótese segundo a qual a influência dos paradigmas dos racismos colonial e americano na literatura de língua inglesa conduziu, quer a pesquisa empírica, quer as teorizações sobre o racismo, quase

¹²⁶ Alain Touraine, "Le racisme aujourd'hui", in Michel Wieviorka, *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993, p. 24.

¹²⁷ Michel Wieviorka, *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, La Découverte, 1993, p. 49.

¹²⁸ Pierre van den Bergue, *Race and Ethnicity. Essays on Comparative Sociology*, New-York, Basic Books, 1970.

exclusivamente para os domínios da discriminação e da inferiorização. No seio do pensamento francês, historicamente confrontado com o colonialismo, por um lado, e com o anti-semitismo, por outro, e debatendo-se hoje com um racismo anti-árabes essencialmente diferencialista, a distinção entre a lógica da desigualdade e a lógica da diferença pôde aparecer com mais clareza.

2.2. As "formas elementares do racismo"

Puis les pinceaux peignent une prison sur son corps, sur le coeur.

Paul Eluard

Como sublinha Robert Miles relativamente à tradição científica britânica, desde há mais de duas décadas que a discussão principal acerca do conceito de racismo se focaliza na fixação dos seus atributos ou características.¹²⁹ A mesma apreciação poderia ser feita relativamente a outras tradições científicas. O problema parece residir na resposta à questão: *de que fenómenos falamos quando falamos de racismo?* Apenas das hierarquizações do racismo científico oitocentista - como defende Michael Banton? De uma ideologia no sentido lato como defendem, a partir de paradigmas teóricos distintos, Miles e Guillaumin? Da discriminação e da segregação com bases étnicas - como salientam, de um modo geral, as investigações empíricas anglo-saxónicas? Ou da violência - como percebe grande parte do senso comum?

De entre as várias tentativas que, de um ponto de vista teoricamente unificador, têm tentado dar conta da multiplicidade das formas sob as quais o racismo se objectiva socialmente, destaca-se o recente modelo de Wieviorka. A proposta deste autor é a de operar uma distinção sociológica entre comportamentos, atitudes e ideias que, tanto no discurso científico-académico como nos discursos do senso comum, aparecem frequentemente como um todo indistinto: "o racismo". Trata-se duma desmontagem analítica do fenómeno a partir das suas manifestações empiricamente observáveis que Wieviorka designa - utilizando a célebre citação durkheimiana - as *formas elementares do racismo* ("formes élémentaires du racisme").¹³⁰ Segundo este modelo, as formas elementares e observáveis do racismo consistem no preconceito, na discriminação, na segregação, na violência e no racismo doutrinário. Esta

¹²⁹ Robert Miles, "Explaining Racism in Contemporary Europe", in Ali Rattansi e Sallie Westwood (Eds) *Racism, Modernity, Identity on the Western Front*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 198.

¹³⁰ Michel Wieviorka, *L'espace du racisme*, Paris, Seuil, 1991.

desconstrução metodológica permite, então, reconstruir "l'image d'un racisme tridimensionnel"¹³¹ Nessa imagem tridimensional a primeira dimensão é composta pelas atitudes (opiniões, preconceitos, disposições afectivo-imaginárias ligadas a estereótipos), a segunda pelos comportamentos e condutas (discriminação, segregação e violência) e, finalmente, a terceira dimensão, pelo conjunto organizado das construções ideológicas intelectuais¹³² (ideologias,¹³³ visões do mundo e da história, doutrinas e teorias científicizantes). Deve, no entanto, ficar claro que não se trata de uma escala de intensidade do fenómeno ou do estabelecimento de uma relação causal entre as formas observáveis do racismo. Por outras palavras, não significa que exista uma relação de causa/efeito entre o preconceito racial, ou as suas elaborações ideológicas, e os comportamentos racistas como a discriminação, a segregação e a violência.

A tradição racionalista moderna tem encarado o preconceito como um juízo préconcebido e precipitado, uma *prænoctione* no sentido baconiano, baseada em dados falsos ou incompletos relativos a alguma coisa ou fenómeno; como um ideia recebida não submetida à crítica, ao tribunal da razão.¹³⁴ O preconceito racista apareceria, no registo científico da modernidade, como uma manifestação da irracionalidade de alguns espíritos, como uma opinião "pouco evoluída", retrógrada mistificadora ou ignorante acerca dos outros. Uma concepção da alteridade que a *Bildung* moderna - o progresso pela educação e a "mudança das mentalidades" - se encarregaria de eliminar. No entanto, os preconceitos raciais constituem as estruturas profundas do imaginário racista e, como qualquer outro modo de estereotipização,

¹³¹ *Idem, ibid.* p. 82.

¹³² Tendo a versão "clássica" já sido aqui apresentada através da construção idealtípica proposta por Todorov (*vide supra* pp. 19 e ss). A versão doutrinária do neo-racismo será explorada mais adiante no ponto 3.2.1.

¹³³ No registo de uma sociologia do racismo de inspiração marxista esta distinção não é pertinente. As três primeiras dimensões aparecem como meras consequências ou epifenómenos, de uma forma superestrutural - o *racismo enquanto ideologia* - emergente das relações de produção do capitalismo colonial ou dos seus desenvolvimentos e crises pós-coloniais. (Cf. Robert Miles, *Racism after 'race relations'*, London, Routledge, 1993).

¹³⁴ A este respeito ver Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1988, nomeadamente as pp. 331-360.

não existem no vazio, fora da experiência concreta dos indivíduos, fora da cultura, da história, e das relações sociais. Têm, por isso, dimensões perceptivas, cognitivas e funcionais que não podem ser reduzidas à ignorância e muito menos à irracionalidade. Como salienta Taguieff:

"Une fois mis en place, les préjugés modèlent l'expérience de l'individu, acquérant ainsi une valeur fonctionnelle de type perceptuel et épistémique, renforcé par une valeur instrumentale (rapport moyen/fin) de type social, économique ou affectivo-imaginire (designation d'une victime émissaire)"¹³⁵.

Fala-se em preconceito racista quando determinados indivíduos ou grupos geram e reproduzem visões, crenças ou opiniões baseadas em estereótipos ou generalizações abusivas¹³⁶ relativamente a outros indivíduos ou grupos. Os preconceitos constituem, assim, o conjunto das crenças ou opiniões, normalmente adquiridas no decorrer da socialização, que levam o actor social a desenvolver atitudes negativas relativamente a membros de grupos particulares.¹³⁷ Constroem-se a partir de informações incompletas e imprecisas (ou mesmo totalmente imaginadas) relativamente ao comportamento, às aptidões ou a quaisquer outras características dos indivíduos categorizados.

Segundo Pierre van den Bergue, embora os estereótipos étnicos ou raciais possam apresentar formulações positivas ou negativas, eles são, na maior parte dos casos, negativos; mesmo sob uma capa explicitamente positiva esconde-se, no plano do implícito, uma avaliação negativa, isto é um preconceito. Um enunciado do género "os negros têm queda para a música e um bom sentido do ritmo", para além de

¹³⁵ Pierre-André Taguieff, *op. cit.*, p. 242.

¹³⁶ Pierre-André Taguieff define deste modo o que designa por sofisma da *generalização abusiva*: Le sophisme de généralisation abusive apparaît bien souvent sous la forme du sophisme de l'accident, lequel consiste notamment à passer de ce qui est vrai relativement à ce qui est vrai absolument pour former la conclusion. Ainsi, de l'énoncé : "Des Juifs sont avares" ont passé à l'énoncé: "Les Juifs sont avares", c'est-à-dire d'une détermination accidentelle à une détermination essentielle." (*La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1987, p. 80).

¹³⁷ Ellis Cashmore, "Prejudice", in Ellis Cashmore, (Ed.) *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, 2nd Edition, London, Routledge, 1988, p. 227.

naturalizar um comportamento, esconde frequentemente um preconceito do tipo: "são infantis" ou "não gostam de trabalhar".¹³⁸

Dois tipos de abordagens, realizadas nomeadamente nos domínios da Psicologia Social e da Sociologia, inscrevendo o preconceito racial no campo das atitudes, têm vindo a demonstrar a sua vertente instrumental e adaptativa ou mesmo cognitiva, bem como a salientar o seu carácter de produto histórico dependente das relações sociais e dos processos de socialização. Numa perspectiva eminentemente psicológica na esteira da já clássica investigação realizada nos anos quarenta por Theodor Adorno, são enfatizadas as pressões sofridas durante a infância na formação da personalidade dos indivíduos que revelam uma maior propensão para a manifestação e reprodução dos preconceitos racistas. De qualquer modo, uma explicação estritamente psicologista dos processos associados ao racismo pode apresentar, como defende Ulrich Wagner, consequências negativas:

"Or cette explication du racisme tient elle-même de la classification: elle sépare la société entre gens à préjugés et gens sans préjugés. Une telle classification implique de nouveau une discrimination. D'abord, contre ceux qui ont été classés personnes à préjugés et donc, sur le mode implicite, déviantes, malades, etc. Ensuite, parce que si l'on décrit racisme et préjugés en termes de psychologie clinique, la demande de changements et de réformes politiques est redondante (...)."¹³⁹

Já o olhar sociológico se tem preocupado fundamentalmente em explicar o preconceito através dos determinantes sociais e históricos que estão na base da sua génese e manutenção, nomeadamente no que diz respeito ao colonialismo, às relações étnicas e às situações migratórias. Nesta perspectiva, os preconceitos racistas apresentam um carácter instrumental que os coloca, por um lado, ao serviço da adaptação ou acomodação do actor num sistema social em rápida mutação, cumprindo, por outro lado, a função de manutenção e reprodução de uma situação social baseada na dominação.

¹³⁸ Pierre van den Bergue, "Stereotype" in Ellis Cashmore, *Op. cit.*, p. 294.

¹³⁹ Ulrich Wagner, "L'influence de la classification sociale", in Michel Wieviorka, *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993, p. 140.

Como qualquer outro tipo de atitude, como componente de uma determinada *weltanschauung*, o preconceito racial encontra-se inevitavelmente associado à estrutura social onde é produzido e se reproduz. E a sua funcionalidade é tanto maior quanto mais esse sistema assentar em relações de dominação. Em contextos onde impera uma lógica de racização baseada na inferiorização, o preconceito confere legitimidade à exploração e permite aos actores racionalizarem ideologicamente a dominação. Explorando esta linha analítica, tem vindo a ser produzida uma abundante literatura, nomeadamente de inspiração marxista, que tem procurado demonstrar que o preconceito racial, produzido a partir das relações de produção capitalistas, está ao serviço da legitimação das formas de dominação típicas deste sistema.¹⁴⁰ O modo de produção capitalista favoreceria a génese dos preconceitos aproveitando-se da constituição de uma classe racialmente separada do proletariado tradicional; uma *underclass* - para usar a expressão clássica de Gunnar Myrdal - que, ao mesmo tempo que mina a consciência de classe do proletariado, fornece a mão-de-obra necessária à manutenção do sistema global. Mas a questão levantada por Wieviorka relativamente à articulação entre preconceito e dominação parece aqui absolutamente pertinente: "est-t-il à leur source, vient-il plutôt en consequence?"¹⁴¹

No entanto preconceito possui também a função de reconstituição do sentido ("reconstitution du sens")¹⁴² ao facilitar a adaptação dos actores sociais a conjunturas de crise, de mudança ou de perda de referências. Bem ilustrativos desta possibilidade, e frequentes nos processos de exclusão diferencialista, são os mecanismos de produção de *bodes expiatórios* étnicos ou raciais. Nesta situação os actores racistas *deslocam* para um grupo racizado a responsabilidade e a culpa da sua decadência, da sua infelicidade, da sua ansiedade ou daquilo que lhe parecem ser as

¹⁴⁰ Cf. John Rex, "A Working Paradigm for Race relations Research", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 4, nº 1, 1981; veja-se igualmente Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Des identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1990, especialmente o capítulo 2: "Universalisme, racisme, sexisme: les tensions idéologiques du capitalisme".

¹⁴¹ Michel Wieviorka, *L'espace du racisme*, Paris, Seuil, 1991, p. 98.

¹⁴² *Idem, ibidem*, p. 100.

causas dos problemas sociais que os afligem. Nas palavras de Wieviorka, o processo de constituição de bodes expiatórios

"se concrétise par l'installation de l'acteur dans une identité non sociale, raciale en l'occurrence - identité dont il trouve le substrat dans un vieux fonds culturel et historique, ou en survalorisant son propre phénotype au détriment d'un autre. Ce n'est pas la force du dominant dans un rapport social ou interculturel qui fonde ici le préjugé, c'est la combinaison de deux éléments: d'une part la crise de l'acteur, sa faiblesse, son sentiment de chute ou de menace, et d'autre part sa capacité à puiser, dans des références historiques et culturelles ou dans l'infériorité manifeste d'un groupe lui-même déjà racisé, les éléments d'une identité non sociale, négative pour l'Autre - assimilé au mal et à l'infériorité - et positive pour l'acteur raciste."¹⁴³

Uma das características mais importantes do mecanismo de produção de bodes expiatórios racializados e, conseqüentemente, da produção e reprodução de preconceitos, é o facto de o grupo racizante não ser, na maior parte das vezes, capaz de processar a totalidade dos factores responsáveis pela sua decadência, pela crise que experimenta ou de analisar o sentido da mudança a que assiste e que o ameaça.¹⁴⁴ Situações que dependem, na maior parte das vezes de uma causalidade complexa que transcende o actor racista e é ao outro, próximo mas percebido como diferente, que é imputada a culpa. Os processos de produção de bodes expiatórios raciais ou étnicos em contextos de crise ou em períodos anómicos de perda de sentido, emergem, numa primeira fase, nas camadas mais desfavorecidas da sociedade¹⁴⁵ sendo, no entanto, altamente susceptíveis de aproveitamentos políticos e posteriores elaborações intelectuais.

Quer no discurso científico, quer mesmo nos discursos produzidos no contexto da luta anti-racista, as noções de discriminação e segregação aparecem frequentemente amalgamadas e percebidas como sinónimas. Embora estas duas manifestações observáveis do racismo se encontrem intimamente ligadas e se influenciem mutuamente, é possível e necessária a sua distinção.

¹⁴³*Idem, ibidem*, p. 102.

¹⁴⁴ A propósito do papel que as ciências sociais podem desempenhar na tomada de consciência dos constrangimentos estruturais que afectam as esferas da vida privada dos actores e conseqüentemente na ultrapassagem desse sentimento de impotência e ameaça, veja-se o texto, já clássico de C. W. Mills, *A Imaginação Sociológica*, Rio de Janeiro, 1975, nomeadamente o capítulo I.

¹⁴⁵ Cf. Michel Wieviorka, "L'expansion du racisme populaire", in Pierre-André Taguieff, *Face au racisme*, tome I I: "Analyses, hypothèses, perspectives", Paris, La Découverte, 1991, pp. 73-82.

A discriminação inscreve o racismo no sistema de estratificação de uma sociedade encontrando-se predominantemente associada a contextos de racização onde pontifica uma lógica desigualitária. Pois embora a participação na sociedade seja concedida, aos grupos racizados, a discriminação implica um tratamento diferenciado que sistematicamente os inferioriza. Esta diferença no tratamento pode observar-se em todos os 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 plenamente assumida pelos actores sociais enquanto membros do grupo racizante e assenta basicamente numa estrutura económica de exploração; numa outra vertente do fenómeno, e sem consciencialização directa por parte do grupo dominante, a discriminação em áreas sociais chave - acesso ao emprego, à habitação e ao ensino - pode alcançar proporções de institucionalização dificultando a distinção entre discriminação racial e exclusão social. Trata-se de uma forma de discriminação sistemática que cria círculos viciosos de tratamento desigualitário, à partida não associados a um processo de racização explícita e assumida. Esta cadeia sistemática de exclusão - desemprego (ou subemprego)/habitação em espaços estigmatizados/insucesso escolar/exclusão/marginalidade - uma vez posta em marcha, contribui fortemente para o reforço dos preconceitos e alimenta os processos de segregação. Encontra-se, assim dramaticamente actualizado, o conceito mertoniano de *self-fulfilling prophecy*. Se dos portadores de uma marca racializada são esperados determinados comportamentos - nomeadamente, os comportamentos desviantes ou falta de capacidade para determinadas funções, - a discriminação institucional acaba por transformar essas expectativas subjectivas em realidades objectivas.

Foi neste sentido que, no final da década de sessenta, os activistas do movimento *Black Power*, Stokley Carmichel e Charles Hamilton, introduziram nos Estados Unidos o conceito de *racismo institucional* ("institutional racism") por oposição

ao racismo individual ("individual racism").¹⁴⁶ Carmichel e Hamilton deslocaram, deste modo, a problemática do racismo do plano da acção individual e da argumentação que legitimaria essa acção, para o plano das estruturas e dos efeitos de práticas discriminatórias não consciencializadas. Segundo esta ideia, a discriminação a que estão sujeitos determinados indivíduos, nomeadamente os negros norte americanos, não é necessariamente consequência de comportamentos explícitos ou actos intencionais; ela inscreve-se no "normal" funcionamento das instituições sociais.¹⁴⁷ Não obstante permitir ultrapassar o modelo simplista *racismo = condutas explicitamente racistas*, este modo de colocar o problema apresenta - como Wieviorka procura demonstrar - outro tipo de problemas:

"poussée à son terme, l'idée d'un racisme institutionnel disjoint de la conscience de ses agents conduit à un paradoxe inacceptable, puisque'elle implique que l'ensemble de ceux qui dominant est à la fois totalement innocent et totalement coupable. Elle exonère chacun, puisque seul le système est coupable; elle charge tout le monde, puisque chacun en tire profit et en participe".¹⁴⁸

É precisamente com o intuito de ultrapassar a velha clivagem sociológica *actor/sistema* e de superar a perspectiva da discriminação institucional demonstrando em que medida o racismo resulta de um processo cumulativo de práticas individuais *observáveis*, que muito recentemente, e sob a influência da corrente interaccionista se começou a falar de *racismo quotidiano* ("everyday racism"). Segundo Philomena Essed, pioneira neste tipo de abordagem,

"the traditional distinction between institutional and individual racism is misleading and insufficient to explain the (re)production of racial inequality in society. The concept of "everyday" was introduced to cross the boundaries between *structural* and *interactional* approaches to racism and to link details of micro experience to the structural and ideological context in which they are shaped".¹⁴⁹

Noutra vertente teórica, as análises da discriminação racial que têm vindo a ser levadas a cabo com recurso ao paradigma marxista, defendem que esta forma de

¹⁴⁶ Stokley Carmichel e Charles Hamilton, *Black Power. The Politics of Liberation in America*, London, Jonathan Cape, 1968.

¹⁴⁷ Cf. Robert Miles "Racisme institutionnel et rapports de classe: une relation problématique", in Michel Wieviorka, *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993, pp. 159-175.

¹⁴⁸ Michel Wieviorka, *L'espace du racisme*, Paris, Seuil, 1991, pp. 124-125.

¹⁴⁹ Philomena Essed, *Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory*, London, Sage, 1991. p. 288. Sublinhado meu.

atualização da ideologia racista é inerente às relações de classe do modo de produção capitalista. Os grupos racizados, normalmente os imigrantes ou outros grupos que tendem a ocupar posições inferiores na divisão do trabalho, são vistos como uma reserva de força de trabalho utilizada durante períodos de expansão e expulsa ou segregada em períodos de recessão ou crises de acumulação.

Ainda relativamente à questão da discriminação, um outro aspecto deve ser salientado. A investigação social deve ser capaz de distinguir os fenómenos que relevam da discriminação racial ou étnica de outro tipo de comportamentos sociais ou culturais. Num dos estudos iniciais na área das *race relations* no Reino Unido, Rex e Moore (dois marxistas, por sinal) defendiam que os imigrantes paquistaneses eram sistematicamente discriminados no mundo do trabalho e da habitação e que essa discriminação era factor da segregação espacial que os remetia para habitats degradados. Estas conclusões foram posteriormente contestadas por Dahya, para quem o *modus vivendi* dos paquistaneses era menos determinado pela discriminação do que pelos seus valores culturais.¹⁵⁰ Os próprios paquistaneses consideravam o investimento em habitações semelhantes às dos britânicos um desperdício irracional de recursos. Como refere Eriksen, era o etnocentrismo dos investigadores que via a discriminação e a segregação raciais dos imigrantes:

"This difference in evaluation indicates a systematic difference of values between the two groups. Those social workers, politicians and researchers who defined the Pakistani areas as 'slums' and blamed the British authorities or the class system for the poor housing condition of the immigrants could thus be criticised for an ethnocentric view and not taking the migrants' own evaluations of their situation sufficiently into account."¹⁵¹

De qualquer modo, a segregação pode mesmo aparecer como uma das consequências da discriminação, originando então uma forte *especialização do racismo*.

¹⁵⁰ Cf. John Rex e Robert Moore, *Race, Community and Conflict: A Study of Sparkbrook*, Oxford, Oxford University Press, 1967 e Badr Dahya, "The nature of Pakistani ethnicity in industrial cities in Britain", in Abner Cohen(Ed.), *Urban Ethnicity*, London, Tavistock, 1974 (pp. 77-118). Citados por Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London, Pluto Press, 1993.

¹⁵¹ Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London, Pluto Press, 1993, p. 134.

O conceito de segregação remete precisamente para a separação espacial - numa base racial ou étnica - entre grupos que partilham a mesma sociedade.

Tal como as outras manifestações do racismo, também a segregação comporta vários níveis. Estes podem ir desde a emergência da figura do *gueto* nos centros urbanos, à criação de vastos territórios racializados (como os bantustões sul-africanos), à expulsão dos grupos racizados ou mesmo à sua eliminação física, como o holocausto nazi tristemente exemplifica.

Relativamente à questão da segregação, é importante distinguir o fenómeno que, na área dos estudos étnicos e raciais, se designa por *segregação voluntária* ou *positiva* - de características culturais ou psicológicas - de uma *segregação imposta*, eminentemente racializada. A primeira, frequentemente associada a uma fase inicial dos movimentos migratórios, fundamenta-se no desejo manifesto de alguns grupos em manter um modo de vida particular, diferente ou mesmo incompatível com o do resto da sociedade.¹⁵² Esta forma de segregação, relativamente à qual a questão da etnicidade desempenha um papel preponderante, pode mesmo possuir um valor instrumental. Como demonstram, por exemplo, os clássicos trabalhos da Escola de Chicago, a segregação pode funcionar como mecanismo de defesa e de adaptação a uma realidade social radicalmente diferente da dos actores minoritários:

"La différenciation ethnique de la ville permet aux immigrés et à leurs descendants d'expérimenter la pluralité des styles de vie et des milieux moraux tout en leur fournissant les ressources politiques, économiques et psychologiques de la vie communautaire."¹⁵⁴

Pelo contrário, a segunda forma de segregação, relevando essencialmente de uma lógica diferencialista ou alimentada pelos processos de exclusão socio-económica impõe o distanciamento dos grupos racizados. Um distanciamento crescente, não apenas espacial, mas social e simbólico.

¹⁵² Pierre van den Bergue, "Segregation", in Ellis Cashmore, *Dictionary of race and ethnic relations*, 2nd edition, London, Routledge, 1984, p. 276.

¹⁵³ Pierre van den Bergue, "Segregation", in Ellis Cashmore, *Dictionary of race and ethnic relations*, 2nd edition, London, Routledge, 1984, p. 276.

¹⁵⁴ Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de L'ethnicité*, Paris, P.U.F., 1995, p. 71.

Processos iniciais de discriminação sistemática - baseados, por exemplo, na inferiorização biológica - ou de culpabilização preconceituosa do tipo bode expiatório, promovem frequentemente círculos de segregação total. Separação espacial, pobreza, desemprego, instrução insuficiente, marginalidade e criminalidade reforçam-se mutuamente, reforçando igualmente as dinâmicas do racismo.

No que respeita à problemática da violência, as questões da funcionalidade, instrumental ou simbólica do racismo voltam a colocar-se. Para além da heterogeneidade das suas manifestações históricas, o denominador comum da violência racista deve ser procurado, defende Wieviorka,

"soit dans les processus de perte du sens qui font qu'une représentation imaginaire se solde par l'autorisation que se donne l'acteur de porter atteinte à l'existence sociale et physique de l'Autre, soit dans ce qu'elle apporte, sur un mode plus ou moins instrumental, au maintien d'un ordre racial et d'une domination."¹⁵⁵

É relativamente à violência racista que de uma forma mais premente se deve operar a distinção entre as suas expressões institucionais e aquelas que não o são, ou que "ainda" não possuem uma expressão organizada ou mesmo estatal. Isto é, a "funcionalidade" da violência é radicalmente diferente consoante o racismo se situa no plano do político ou num plano *infra-político*. Também a violência, numa perspectiva sociológica, comporta diferentes níveis de intensidade que se prendem, no modelo de Wieviorka precisamente com o grau de organização, de politização e de estatização. Deste modo, são observáveis: *i*) a violência *infra-política*, objectivada em actos isolados e espontâneos, em situações de tumulto e em locais que, de algum modo escapam ao controlo do Estado (comboios, corredores de metro, rixas em locais nocturnos, bairros de habitação degradada ou mesmo esquadras de polícia); *ii*) uma violência ainda não propriamente política, mas já de âmbito colectivo e carácter mais organizado, que tem como paradigma os linchamentos e os *pogrom*; *iii*) a violência que alcança já o limiar da acção politizada, defendida em programas ideológicos de organizações propriamente políticas dotadas de uma certa permanência - movimentos

¹⁵⁵ Michel Wieviorka, *op. cit.*, p. 132.

ou partidos; *iv*) finalmente os actos violentos inscritos na instituição que, como diria Max Weber, detém o monopólio legítimo da violência - o Estado. A violência estatal movida pelo racismo pode, por um lado, funcionar segundo os mecanismos do bode expiatório, quando afasta, expulsa, ou elimina, *i.e.* enquanto expoente da segregação; ou, por outro lado, ser dotada de um carácter mais instrumental e colocada ao serviço das relações de dominação, apoiando, assim, a discriminação e a exploração. Nesta última situação, a violência racista releva de uma lógica desigualitária e é, por natureza, de âmbito limitado, uma vez que não pode conduzir à eliminação dos grupos racizados em cuja dominação repousa a estrutura social. Pelo contrário, a violência emanada por uma lógica diferencialista, apoiando-se mais em valores simbólicos do que materiais, mais no medo do que no domínio, mais numa construção imaginária do grupo racizado do que na sua presença efectiva, pode apresentar um carácter ilimitado, conduzindo a uma escalada das tentativas de eliminação dos grupos vítimas.

Se seguirmos a conceptualização proposta por Wieviorka possível distinguir analiticamente os diversos níveis de intensidade do racismo utilizando como critérios, precisamente, o grau de fusão das suas formas empiricamente observáveis com o sistema político e com o Estado.¹⁵⁶ Neste modelo, o primeiro nível, designado pelo autor citado por *infra racismo* ("infra racisme"), é preenchido pelas situações onde, embora se observe a presença e reprodução de preconceitos, o racismo é desarticulado, a violência é difusa e localizada, sem apoio de uma estrutura doutrinária, e onde a discriminação e a segregação racial se confundem com problemas sociais como a exclusão urbana, o desemprego ou e a degradação dos habitats. No segundo nível, o racismo é mais afirmado e torna-se mensurável; os preconceitos e a rejeição dos grupos racizados aparecem claramente nos inquéritos e nas sondagens de opinião. A discriminação é perceptível em diversos campos do social, a segregação inscreve-se visivelmente no espaço urbano e a violência é repetida e padronizada. A actividade

¹⁵⁶ Michel Wieviorka, *L'espace du racisme*, Paris, Seuil, 1991, pp. 83 e ss.

ideológica é mais explícita conduzindo à organização de grupos de activistas ao aparecimento de publicações doutrinárias. Mas é a partir do terceiro nível que o racismo opera a sua passagem para o político; transforma-se em acção organizada, condiciona os debates públicos e as agendas dos media, mobiliza fatias mais largas da população e cria condições favoráveis para a generalização de uma violência instrumentalizada. A discriminação ou a expulsão dos grupos racizados tornam-se autênticos projectos políticos ideologicamente legitimados onde os mecanismos de "fabricação" de bodes expiatórios desempenham um papel de destaque. No quarto nível encontramos o racismo enquanto ideologia de Estado. Uma situação na qual é o próprio Estado que se organiza em torno de orientações racistas, estabelece programas de discriminação e exploração, de segregação, e expulsão, inscreve as categorias racializadas na legislação e no funcionamento de todas as instituições e utiliza a violência na manutenção de uma ordem racializada. E, como escreve Wieviorka:

"Le plus inquiétant, dans une société, n'est pas l'existence d'un racisme éclaté. même s'il est puissamment constitué; il est dans l'existence d'acteurs politiques susceptibles de faire franchir au racisme la ligne que en fait une force de mobilisation collective, capable de elle-même, éventuellement d'aller jusqu'au pouvoir d'Etat."¹⁵⁷

A distinção entre a lógica da inferiorização e a lógica da diferença são, a vários níveis de análise, utensílios de extrema utilidade. Em primeiro lugar na abordagem das diversas situações históricas do racismo, quer ao nível das formulações ideológicas quer no que respeita às práticas sociais. Nesta perspectiva, o anti-semitismo e o racismo colonial, deixam de ser pensados enquanto experiências históricas incomensuráveis constituindo antes os exemplos históricos mas também os pólos da análise relativamente aos quais oscilam as objectivações do racismo. Um sistema de crenças determinístico relativamente aos comportamentos, às características morais ou às aptidões intelectuais dos indivíduos pode actualizar-se socialmente, por um lado, através de uma forma de desigualdade biológica que legitima a dominação, por outro, através de um diferencialismo que justifica a expulsão ou a destruição. No entanto, não

¹⁵⁷ *Idem, ibidem*, p. 88.

se deve perder de vista que o racismo com carácter permanente numa determinada formação social recobre e combina estas duas dimensões. Qualquer abordagem sociológica do fenómeno deve, conseqüentemente, ser capaz de determinar de que forma é que a prática social e a produção doutrinária as articulam e em que medida se opera a passagem de uma lógica a outra.

Em segundo lugar, a distinção analítica entre as duas lógicas do racismo confere indubitavelmente uma mais valia de inteligibilidade às "formas elementares do racismo". Elaboraões doutrinárias, preconceitos, discriminação, segregação e violência diferem consideravelmente consoante emanam de um modo de racização diferencialista ou desigualitário. Em situações onde impera a lógica de inferiorização os preconceitos racistas - baseados, na maior parte das vezes, nas elaborações doutrinárias de tipo cientista - estão ao serviço de uma situação de dominação que sistematicamente discrimina e, eventualmente, segrega os grupos racizados. Nestes casos a violência racista tem um âmbito relativamente limitado e é frequentemente controlada e instrumentalizada pelo Estado. Nas situações sociais onde é o diferencialismo que sobressai, os preconceitos - em grande parte alimentados por formulaões doutrinárias com origem no político - cumprem, em situações de crise ou de mudança, uma função de "reconstituição do sentido" e de imputação das dificuldades vividas a uma vítima expiatória racizada.

2.3. Nós e os outros: etnicidade, nacionalismo e racismo

... liberto dos meus ornamentos estrangeiros, vi-me apreciado com mais justiça. Tive motivo para me queixar do meu alfaiate, que me fez perder num instante a atenção e a estima pública: porque entrei de repente num nada odioso. Eu ficava por vezes uma hora numa reunião sem que alguém me olhasse e me pusesse na situação de abrir a boca. Mas se alguém, por acaso soubesse na reunião que eu era persa, ouvia imediatamente à minha volta um sussurrar: "Ah, ah, o senhor é persa? É uma coisa realmente extraordinária! Como é que se pode ser persa?"

Montesquieu

Racismo, nacionalismo e etnicidade ocupam um terreno comum, quer de um ponto de vista teórico, quer na perspectiva da pesquisa empírica, na medida em que qualquer destes fenómenos pressupõe uma forma de divisão da população mundial em unidades discretas mutuamente exclusivas, isto é, cada um deles se fundamenta numa dicotomia do tipo nós/outros. A abordagem destes dois conceitos - etnicidade e nacionalismo - reveste-se, aqui, essencialmente, de propósitos definicionais operatórios. Mais do que pensar o nacionalismo ou a etnicidade ou de examinar os seus contextos de conceptualização, trata-se, por um lado, de explorar as relações da etnicidade e do nacionalismo com o racismo e, por outro, de explicitar os sentidos em que estes dois conceitos são utilizados mais adiante no tratamento do racismo europeu contemporâneo. Os aspectos mais sublinhados da etnicidade e do nacionalismo serão, por isso, os mais relevantes para a problemática do racismo.

Consoante os contextos sociais os mesmos indivíduos ou grupos podem auto-definir-se ou ser definidos por outros através de categorias raciais, étnicas ou nacionais. A utilização de cada uma das categorizações depende, não apenas do contexto, mas também, como afirmam Floya Anthias e Nira Yuval-Davis, das intenções políticas dos indivíduos e grupos que estão envolvidos.¹⁵⁸ A perspectiva aqui adoptada assume que quer as "raças", quer os grupos étnicos, quer as nações,

¹⁵⁸ Floya Anthias e Nira Yuval-Davis, *Racialized Boundaries*, London, Routledge, 1993,

constituem entidades socialmente construídas e, portanto, fluidas, instáveis e provisórias, que constantemente se sobrepõem umas às outras e cuja utilização pelos indivíduos é também social e historicamente contingente. Ou seja, "raças", nações e grupos étnicos constituem o que Anderson designa por *comunidades imaginadas* ("imagined communities").¹⁵⁹ Imaginadas no sentido em que, contrariamente às representações dos seus membros, não possuem nenhum fundamento natural ou biológico e porque os indivíduos que se incluem nessas comunidades não podem, regra geral, interagir concretamente de modo a formar uma comunidade real ou mesmo conhecer-se uns aos outros.

Tal como a abordagem contemporânea do racismo pode deixar de lado a definição da "raça", também as principais conceptualizações sócio-antropológicas contemporâneas acabam por deixar de lado a definição *objectivista*, de grupo étnico, ou fazem-no de uma forma vaga e tautológica. Do mesmo modo, a definição de nação em termos objectivos parece condenada ao fracasso ou à ambiguidade. Por isto, mais interessante e, provavelmente, mais útil do que definir, sob um prisma objectivo, grupo étnico ou nação, é abordar os discursos e práticas (ou das ideologias e dos movimentos) daqueles que subjectivamente se reclamam pertencentes a um grupo étnico ou a uma nação e se mobilizam colectivamente em torno destas ideias: a etnicidade e o seu avatar moderno, o nacionalismo. E, mais concretamente, no que nos diz respeito, importa realçar as relações destes dois fenómenos com o racismo.

Do mesmo modo que para os gregos o termo *ethnos* serviu para designar os outros, aqueles que não se organizavam segundo o modelo da *polis*, também a expressão "*etnia*" ou a forma adjectiva *étnico* têm sido utilizadas para designar e, consequentemente, distinguir os grupos humanos que não se enquadram na instância de identificação cultural e política da modernidade: a nação. Com efeito, a noção de "*etnia*", substituída hoje pelos conceitos, mais amplamente aceites, de *grupo étnico* ou

¹⁵⁹ Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflexions on the Origins and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983.

categoria étnica, está intimamente ligada, como salientou Amselle,¹⁶⁰ às grandes oposições através das quais se operou a divisão entre Antropologia e Sociologia - e que é também a clivagem moderna do mundo: sociedades com história/sociedades sem história, sociedades industriais/sociedades pré-industriais, *gemeinschaft* /*gesellschaft*... "etnias"/nações. Uma dicotomia onde, insistentemente, de um lado e de outro, se foi entretecendo a ideia de "raça". A conceptualização contemporânea da etnicidade emana precisamente dessas duas tradições científico-acadêmicas cuja comunicação recíproca, nem sempre conseguida no passado, é hoje uma exigência generalizada: da Antropologia Social e Cultural, por um lado, e da Sociologia (especialmente a Sociologia das migrações), por outro.

Largamente "inventadas" por administradores coloniais e por antropólogos ou por quem combinava estas duas situações,¹⁶¹ as "etnias" (como as "tribos") correspondiam, para a Antropologia, às formações sociais equivalentes ao que as nações eram para sociólogos e historiadores. No fundo, "etnias" e "tribos" constituíam as unidades onde o antropólogo revia os traços definicionais do seu próprio quadro identitário: uma designação, uma língua, um conjunto de costumes e uma forma de organização social e política; ou, por outras palavras, uma *identidade*, uma *cultura* e uma *sociedade*.

Mas como lembra Eriksen:

"ethnic classifications are also social and cultural products related to the requirements of the classifiers. They serve to order the social world and to create standardized cognitive maps over categories of relevant others".¹⁶²

E uma das principais exigências dos classificadores ocidentais era, precisamente, a comparatividade das unidades classificadas. As construções conceptuais gémeas de

¹⁶⁰ Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses. Anthropologies de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990 p. 15.

¹⁶¹ "L'invention des ethnies est l'œuvre conjointe des administrateurs coloniaux, des ethnologues professionnels et de ceux que combinent les deux qualifications" (Jean-Loup Amselle, *op. cit.*, p. 22). Veja-se também Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society. The transformations of an illusion*. London, Routledge, 1988.

¹⁶² Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London, Pluto Press, 1993 p. 61.

"etnia" e de "tribo" forneciam, então, o quadro que permitia a antropólogos e administradores classificar e comparar as sociedades e culturas humanas. Se desde cedo esteve marcada pelas exigências do método comparativo, a Antropologia foi também, e por causa disso, permanentemente atravessada pela discussão em torno do problema da definição e delimitação das unidades a comparar. Uma das questões centrais com que se debateu a conceptualização antropológica pode mesmo formular-se deste modo: "*where is the skin of a culture*"?¹⁶³ Contudo, pode também dizer-se que relativamente à classificação socio-cultural dos grupos humanos, os antropólogos sociais e culturais acabaram por se confrontar com o mesmo tipo de dificuldades que os antropólogos físicos experimentaram relativamente à problemática da "raça": encontrar critérios universalmente válidos que permitissem recortar o mundo etnográfico e definir objectivamente as unidades sobre as quais se debruçavam. Os critérios mais comumente utilizados foram a auto-designação, os costumes, a língua, a economia, o sistema político, a organização social, ou o território, mas os vários autores combinavam-nos de modo diverso ou, também diversamente, enfatizavam um ou outro traço. Ironicamente, a partir da leitura do capítulo "*L'ethnie, 'fantôme de référence' de l'ethnologie*" de uma obra recente consagrada à exploração das diversas teorias da etnicidade,¹⁶⁴ quase somos tentados a parafrasear Jacques Ruffié e a afirmar que existiram tantos modos de classificar os grupos étnicos quantos os antropólogos que se debruçaram sobre o assunto. E o paralelo com a questão racial não termina aqui. Tal como as "raças" inventadas pelos antropólogos físicos foram, e são ainda, social e politicamente apropriadas, também as construções tipológicas e os recortes culturais dos antropólogos sociais têm vindo a tornar-se *self-fulfilling prophecies*, isto é, têm vindo a fornecer fundamentos para a constituição de "verdadeiros" grupos étnicos e para a consequente mobilização política em torno deles.

¹⁶³ Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de L'ethnicité*, Paris, P.U.F., 1995. p. 64.

¹⁶⁴ *Idem, ibidem.*

Até à década de sessenta, a visão antropológica da "etnia" que estava inscrita nos modelos estruturo-funcionalistas permaneceu uma concepção "substantivista" e relativamente estática. Cada "etnia" constituía uma entidade discreta, relativamente integrada, isolada e fora da história, dotada de uma designação, de uma cultura, de uma língua, de características sociais e psicológicas distintivas e de um especialista para a descrever.¹⁶⁵ A superação dessa visão foi possibilitada através de uma série de aquisições empíricas e teóricas. Deste movimento destaca-se: *i*) a clara desimplicação entre identidade étnica e cultura partilhada (ou entre grupo étnico e especificidade cultural), *ii*) o abandono definitivo do postulado que fazia do isolamento socio-espacial o factor responsável pela diversidade étnica, *iii*) a adopção de uma perspectiva que substituiu a "etnia" enquanto dado *a priori* pela problematização da construção social da etnicidade.

As tentativas para classificar as unidades étnicas numa base objectivista - que começam a ser ultrapassadas, nomeadamente, a partir do artigo fundacional de Frederik Barth: *Ethnic groups and boundaries*¹⁶⁶ - estiveram sempre votadas ao fracasso uma vez que repousavam em três limitações que, segundo Poutignat e Streiff-Fenart, constituíam outras tantas "ingenuidades" da Antropologia.

A primeira "ingenuidade" consistia em conceber o grupo étnico enquanto "suporte de uma cultura" e em acreditar na possibilidade de o definir objectivamente a partir da enumeração de uma série de traços culturais partilhados pelos seus membros. É hoje consensual que a identidade étnica é mantida apesar de uma constatável variação nos modos de vida daqueles que se reclamam da pertença a um mesmo grupo e que, inversamente, a homogeneidade cultural observada pelo antropólogo numa dada região não implica a identidade étnica dos grupos em presença. Ou seja, os

¹⁶⁵ *Idem*, *ibidem*, p. 60.

¹⁶⁶ "Les groupes ethniques et leurs frontières", in Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, P.U.F., 1995. (Tradução francesa da introdução a *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Bergen, Oslo, Universitetsforlaget, 1969)

limites das identidades étnicas não são necessariamente coincidentes com a descontinuidade cultural.

A segunda limitação da Antropologia consistia em postular a separação - ecológica, ou culturalmente forçada, p. ex., através da hostilidade ou da guerra - enquanto factor causal da diversidade étnica e cultural. Com efeito, como refere Barth, a observação etnográfica demonstra claramente que, por um lado, as fronteiras¹⁶⁷ entre grupos étnicos são mantidas independentemente do fluxo de indivíduos que as atravessam e que, por outro lado, muitas relações vitais para os grupos em questão são processadas precisamente através dessas fronteiras.¹⁶⁸

"Les distinctions ethniques - continua Barth - ne dépendent pas d'une absence d'interaction et d'acceptation sociale, mais sont, tout au contraire, les fondations mêmes sur lesquelles sont bâtis des systèmes sociaux plus englobants. L'interaction dans un tel système social ne conduit pas à la liquidation par changement et acculturation; les différences culturelles peuvent persister malgré le contact inter-ethnique et d'interdépendence entre les groupes."¹⁶⁹

A terceira "ingenuidade" da conceptualização antropológica prende-se com o estatuto de realidade que concedia ao grupo étnico - este foi, na maior parte da vezes, reificado - bem como com o apriorismo com que era tomada a identidade étnica - esquecendo que esta é apenas um dos quadros identitários passíveis de utilização pelos actores sociais. Como sublinham Poutignat e Streiff-Fenart, é precisamente a análise da relação entre as instâncias conjunto de indivíduos, modo de vida e designação étnica, que deveria constituir a tarefa do antropólogo.¹⁷⁰ A assunção de uma identidade étnica por um grupo de indivíduos, ou a sua relevância social e política num determinado contexto, não são "auto-explicativas", elas próprias devem ser explicadas pelas ciências sociais:

"Moerman qualifie de "naïveté essentielle" de l'ethnologue cette complicité avec les personnes qu'il étudie, qui consiste, sur la base d'une identification préalable de personnes comme membres d'une collectivité, à considérer comme légitime la sommation de leurs attributs et leur transfert à la collectivité entière. Cette procédure est essentielle dans la mesure où elle ne peut être éliminée sans dissoudre tout le projet ethnologique et, au-delà, celui même des sciences sociales (...). Elle est aussi naïve si elle oublie la nature

¹⁶⁷ Leia-se fronteiras culturais e simbólicas e não territoriais.

¹⁶⁸ Frederik Barth, *op. cit.*, p. 204.

¹⁶⁹ *Idem, ibidem*, p. 205.

¹⁷⁰ Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, *op. cit.*, p. 68.

circonstancielle du choix d'une identité ethnique parmi d'autres choix d'identification possibles.¹⁷¹

Se o paradigma antropológico é uma das fontes das actuais conceptualizações acerca da etnicidade, a Sociologia, nomeadamente a Sociologia das migrações que se desenvolveu nos Estados Unidos, constitui a outra fonte. Sob a designação *ethnics* foram também categorizados aqueles que se definiam pela exterioridade relativamente à sociedade americana e, por arrastamento, relativamente à ideia de sociedade moderna: os imigrantes.

A tradição sociológica que entronca em Tönnies, em Durkheim e em Weber, assumindo como inevitáveis a passagem da comunidade à sociedade, a transição da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica e a adopção do modelo da racionalidade burocrática, constituiu o tecto teórico, mas também ideológico, sob o qual foram analisados os processos de inclusão dos imigrantes numa sociedade predominantemente industrial e urbana. A Escola de Chicago primeiro e, posteriormente, a corrente funcionalista, com o modelo assimilacionista que a ambas estava subjacente, desempenham, aqui, um papel preponderante.

Para a Sociologia americana até à década de sessenta, a manutenção da diversidade cultural, dos laços comunitários e das identidades étnicas das populações imigrantes seria apenas um dos momentos iniciais da sua "assimilação".¹⁷² Ou seja, uma etapa da entrada no *melting pot* - para a Escola de Chicago - ou da adaptação à estrutura e da completa identificação aos valores ("anglo") da sociedade de acolhimento - para os funcionalistas. Neste quadro, a especificidade étnica de cada um dos grupos que iam compondo a sociedade americana dissolver-se-ia inexoravelmente ao cabo do processo de aculturação. Os laços comunitários e particularistas, incompatíveis com os valores universalistas-individualistas da racionalidade

¹⁷¹ *Idem, ibidem*, pp. 68 e 69.

¹⁷² Entendendo-se por "assimilação" o processo de inclusão de grupos minoritários num sistema sociocultural maioritário através de uma identificação total a esse sistema. Processo que, no caso das populações de origem imigrante, implica o progressivo apagamento das diferenças culturais e das fronteiras. O conceito de "integração", pelo contrário, contempla a manutenção e reprodução das identidades e das fronteiras entre grupos.

abstracta, apagar-se-iam naturalmente no fim de um "ciclo de assimilação" mais ou menos conflituoso.

A partir dos anos sessenta esta perspectiva começa a ser posta em causa em conjunto com a própria noção de *melting pot*. O paradigma assimilacionista, ideologicamente igualitarista e liberal, foi sendo sistematicamente infirmado pela observação empírica. Tornou-se cada vez mais óbvio que, contrariamente às previsões das ciências sociais, independentemente da homogeneidade cultural e de uma grande conformidade aos valores da sociedade americana, independentemente do processo de aculturação portanto, os grupos étnicos não só mantêm as suas identidades como as vão reforçando ao longo das gerações. Não se trata, na perspectiva sociológica, de negar o processo de aculturação mas de perceber que este tem como "efeito contra intuitivo" um aumento da consciência da identidade étnica e do significado social da etnicidade. Este processo é definitivamente confirmado nos anos setenta com a emergência do fenómeno que ficou conhecido por *ethnic revival*.

O paradoxo com que se debate então a Sociologia americana é duplo. Por um lado, quanto maior é a uniformização cultural maior vitalidade apresentam a categorização étnica, a afirmação das identidades étnicas e a mobilização colectiva em torno delas. Os indivíduos continuam, por exemplo, a valorizar a endogamia, a utilizar as redes comunitárias na procura de emprego ou de habitação, a votar "eticamente" e tratar-se reciprocamente enquanto membros de comunidades, de algum modo, distintas. Por outro lado, a integração social e a conseqüente mobilidade ascendente que se verifica nos grupos de origem europeia, não é, em larga medida, alcançada pelos negros ou pelos latino-americanos. Se o padrão inicial da sociedade americana foi o da rejeição ou discriminação dos imigrantes europeus (não anglo-saxónicos) o processo atenua-se ou inverte-se com o tempo. A pertença étnica, embora se tenha reforçado, deixou de ser um factor preponderante na estratificação social. No que respeita às minorias racializadas este processo não se verificou. A visibilidade somática de alguns grupos significou a manutenção de preconceitos e de processos discriminatórios mesmo depois de ocorrida uma completa aculturação. Em detrimento

da ideia de uma cultura partilhada são, neste caso, a segregação e discriminação racial e a maior consciência social desses fenómenos por parte dos actores sociais, que começam então a ser percebidas enquanto poderosas forças de etnicização.

A crescente popularidade contemporânea de expressões como fenómenos étnicos, etnicidade, grupo étnico etc, prende-se, então, com dois tipos de causas intimamente ligadas. Por um lado, com as transformações observadas no mundo social e político: a descolonização, a afirmação nacionalista de grupos anteriormente percebidos como étnicos, a conflitualidade entre grupos que não se enquadram no quadro teórico-político da nação, as migrações etc.; por outro lado, com as mudanças operadas nos modos de olhar para esse mundo. Se para a Antropologia e Sociologia clássicas, étnicos eram os outros, mais ou menos "exóticos" mas representantes da *gemeinschaft*, hoje, parafraseando Ricoeur, pode dizer-se que existem apenas outros, que nós próprios sejamos um outro entre outros. Isto é, que os que se reclamam da *gesellschaft* - como os WASP¹⁷³ americanos, ou os Estados-nação europeus - possam também ser considerados enquanto *ethnics* e pensados em termos de etnicidade.

A partir das aquisições paralelas da Antropologia e da Sociologia têm vindo a redesenhar-se novas formas de perspectivar os fenómenos étnicos. Tornou-se definitivamente assente que a etnicidade é um fenómeno eminentemente *relacional*, que se constrói por oposição. O que quer dizer que a identidade étnica de determinado grupo ou colectividade depende das relações oposicionais - não no sentido de antagonismo, mas no sentido semiológico - com outros grupos ou colectividades. A emergência e permanência das identidades étnicas não resulta da separação sociocultural dos grupos em causa, mas, pelo contrário, é fruto da comunicação e interacção recíprocas. Como escreve Eriksen:

"If a setting is wholly mono-ethnic there is effectively no ethnicity, since there is nobody there to communicate cultural difference to."¹⁷⁴

¹⁷³ Sigla popular para *white anglo-saxon protestant*.

¹⁷⁴ Thomas H. Eriksen, *op. cit.*, p. 35.

É a comunicação entre grupos que permite a delimitação de fronteiras simbólicas entre *in-group* e *out-group*, entre nós e os outros. No registo da contemporaneidade, pode mesmo afirmar-se que foi precisamente o incremento dos contactos culturais característico da modernidade avançada que produziu uma maior relevância da etnicidade. A análise dos fenómenos étnicos passou então da questão do conteúdo cultural objectivo dos grupos para a análise da emergência e manutenção da identificação e categorização em situações de relação.

Como corolário da posição anterior, tornou-se insustentável a concepção segundo a qual os indivíduos que possuem características socioculturais comuns constituem automaticamente um grupo étnico. É hoje aceite de um modo unânime que a questão da etnicidade não se coloca ao nível da cultura partilhada pelos membros de um grupo, nem ao nível das diferenças culturais observáveis entre grupos. A relevância dada pelos antropólogos às diferenças culturais pode mesmo, como alerta Eriksen, apresentar efeitos perversos;

"An important point for anthropologists writing on ethnicity has also been precisely that there is no one-to-one relationship between cultural variation and ethnicity - indeed, as I have argued, ethnic differentiation may partly be an effect of cultural homogenisation. Besides, there are certain political and moral dangers associated with an analytical emphasis on cultural differences between groups. Such an emphasis may both contribute to an untenable reification of culture and contribute to reproducing native ideology and native stereotypes."¹⁷⁵

A diferenciação étnica é função de uma determinada forma de *organização social da diferença cultural* - como diria Barth - e da utilização de *alguns* traços culturais instaurados enquanto símbolos dessa diferença. A cultura partilhada constitui o resultado de um processo social de longo prazo e não um facto da natureza ou uma característica "substancial" dos grupos étnicos. Do que resulta que, na definição de um grupo étnico, não é tanto a cultura eventualmente partilhada pelos seus membros que deve, à partida, ser tida em conta mas são, por um lado, a *dimensão subjectiva* da

¹⁷⁵ Thomas H. Eriksen, *op. cit.*, p. 136. Como veremos no ponto 3.1.1 a hiper-valorização antropológica da diferença cultural e a confusão entre diferença cultural e diferenciação étnica são, contemporaneamente apropriadas pelos teóricos do neo-racismo europeu na defesa de posições mixofóbicas eufemizadas em defesa das "identidades nacionais".

pertença étnica e, por outro, a atribuição de um determinado *label* étnico por parte dos outros grupos, que devem merecer a atenção.

Deve ficar claro, no entanto, que assumir a disjunção entre identidade étnica e herança cultural, não implica defender que os grupos étnicos são vazios de conteúdo cultural. O que é importante enfatizar é que as identidades étnicas não resultam da simples expressão de uma cultura preexistente e que, nos processos de constituição de identidades étnicas, não é a soma das diferenças objectivas entre grupos que permite delimitar respectivas as fronteiras. A diferenciação étnica constitui uma selecção social de traços culturais *considerados significantes* que, em determinados contextos, são manipulados pelos indivíduos - frequentemente através de um processo de *bricolage* - para marcar a diferença entre os que pertencem ao grupo e os que lhe são exteriores. Como defendem Poutignat e Streiff-Fenart:

"Toute la problématique de l'éthnicité a consisté à rompre avec ces définitions substantialistes des groupes ethniques, et à poser qu'une identité collective n'est jamais réductible à la possession d'un heritage culturel, fût-il réduit à un "noyau dur", mais se construit comme un système d'écarts et de différences par rapport à des "autres" significatifs dans un contexte historique et social déterminé."¹⁷⁶

Neste processo, a visibilidade somática, por exemplo, - entendida como construção social, repito-o - pode constituir um desses traços significantes, tornando-se, então, num factor de etnicização. Um potente factor de constituição de fronteiras uma vez que se funda na percepção de uma "natureza" partilhada. A construção social da diferença racial pode, deste modo, ser pensada em termos étnicos; quer a partir do processo de categorização exógena de determinados indivíduos em termos raciais, quer a partir da utilização de critérios raciais na auto-identificação comunitária. É neste sentido que Goldberg fala em *etnoraça* ("ethnorace")¹⁷⁷. Como exemplifica Eriksen:

"An illustration (...) could be the development of 'Black British' as an ethnic category. Black British are neither African or Caribbean. They have no other country than Britain and no other vernacular than that classified by linguists as Black British English. They have clubs,

¹⁷⁶ Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, *op. cit.*, p. 192.

¹⁷⁷ David Theo Goldberg, *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*, Oxford, Blackwell, 1993, pp. 74-75.

informal associations and frequently sense of solidarity, and may to this effect be considered an ethnic category."¹⁷⁸

Esta última distinção conduz-nos a outra contribuição das teorizações contemporâneas da etnicidade, já aqui implicitamente aflorada: a questão da *atribuição categorial* ("attribution catégorielle"), para utilizar a designação de Poutignat e Streiff-Fenart. Se, como vimos, a relação com outros é uma das condições de emergência e de manutenção da etnicidade, o papel desses outros, nomeadamente através do processo de rotulagem, é um factor preponderante na constituição de identidades. A identidade étnica é construída pelos membros do grupo mas também imputada de fora, num processo dialéctico que envolve, entre outros factores, relações de poder:

"En fait, définitions exogènes et endogènes ne peuvent pas être analytiquement séparées parce qu'elles sont dans une relation d'opposition dialectique. Elles sont rarement congruentes mais nécessairement liées entre elles : un groupe ne peut pas ignorer la façon dont les non-membres le catégorisent, et dans la plupart des cas la façon dont il se définit lui-même n'a de sens qu'en référence avec cette exo-définition."¹⁷⁹

Em situações de dominação e, concretamente, nas que são marcadas pela presença do racismo, a atribuição de uma determinada designação a uma minoria possui frequentemente um efeito simbólico - no sentido bourdieusiano. Isto é, tem o efeito de transformar uma categoria - uma representação da realidade - numa comunidade.¹⁸⁰ As designações atribuídas pelos grupos dominantes operam, regra geral, por sinédoque, isto é, são globalizantes; amalgamando numa só categoria de carácter étnico vários grupos que, entre si, se percebem como distintos. Os exemplos clássicos do poder performativo do *labelling* globalizante, enquanto fonte de identidade e de mobilização étnicas, são a etnicização de indivíduos de proveniências geográficas e culturais diferentes mas que são categorizados por meio da "raça" pelos grupos dominantes, bem como, de um modo geral a etnicização dos imigrantes. Estes

¹⁷⁸ Thomas H. Eriksen, *op. cit.*, p. 63.

¹⁷⁹ Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, *op. cit.*, 156.

¹⁸⁰ De qualquer forma é útil distinguir *categoria étnica* - conjunto de indivíduos que são percebidos como semelhantes do exterior (cientistas sociais incluídos) de *comunidade* ou *grupo étnico* - conjunto de indivíduos que se concebem a si próprios como idênticos e se organizam em torno dessa identidade. Na minha perspectiva, contudo, os processos identitários são marcadamente ambivalentes e consistem, quer na *transformação de uma comunidade numa categoria*, quer na *transformação de uma categoria numa comunidade*.

últimos são, na maior parte dos casos, indiscriminadamente incluídos pelos autóctones numa mesma categoria étnica: *arabes* ou *maghrebins*, para os indivíduos de origem marroquina, tunisina ou argelina, no caso francês; *south asians*, para os paquistaneses e indianos, no caso britânico (repare-se que constituem grupos antagónicos no plano político-nacional).

É importante salientar aqui que a importância concedida às hetero-atribuições ou à auto-definição duma identidade étnica varia consoante o tipo de abordagem teórica da etnicidade. Esta variação transporta-nos, então, para o fulcro de uma clivagem histórica no pensamento social que, naturalmente, se reflecte, nos estudos sobre a etnicidade. Enquanto as análises que salientam a importância da *estrutura*, como o paradigma marxista, por exemplo, enfatizam o constrangimento, a imposição de uma identidade a um indivíduo a partir do exterior, nomeadamente, a partir de uma situação de dominação, as que relevam da acção - o individualismo metodológico, por exemplo - salientam o aspecto estratégico e opcional da adopção de uma identidade étnica. Esta dicotomia, levada ao extremo, conduzir-nos-ia, certamente à velha dicotomia sociológica entre durkheimianos e weberianos, liberdade *versus*. constrangimento, actor/sistema... Eriksen como forma de sair deste impasse socorre-se do argumento de autoridade (e de conciliação) de Giddens, para quem a vida social é simultaneamente *agency* e *structure*.¹⁸¹ De qualquer modo, o que é simultaneamente um dado empírico e uma posição operatória é que a identidade étnica resulta sempre duma negociação entre as designações exteriores e interiores, uma negociação entre constrangimento e escolha:

"Ethnic identities are neither ascribed or achieved: they are both. They are wedged between situational selection and imperatives imposed from without (...) From now on we shall oscillate somewhat between the two perspectives, trying to show, as Marx wrote, people make history, but not under circumstances of their own choosing."¹⁸²

Seguindo Poutignat e Streiff-Fenart podemos, então, definir etnicidade como,

¹⁸¹ Cf. Anthony Giddens, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge, Polity Press, 1984.

¹⁸² Thomas H. Eriksen, *op. cit.*, p. 57.

"une forme d'organisation sociale, basée sur une attribution catégorielle qui classe les personnes en fonction de leur origine supposée, et qui se trouve validée dans l'interaction sociale par la mise en œuvre de signes culturels socialement différenciateurs."¹⁸³

As aquisições da Sociologia e da Antropologia que têm vindo a ser descritas conduzem naturalmente a que se afirme o carácter relacional e situacional da etnicidade e que, ao mesmo tempo, se salientem as suas potenciais dimensões dinâmicas e instrumentais. A constituição ou manutenção da identidade étnica - e a mobilização colectiva em torno dela - pode aparecer como uma resposta cultural, social e política possível precisamente aos constrangimentos culturais sociais e políticos que se deparam aos actores em determinados contextos. Na síntese de Smith e Tarallo,

"(...) 'ethnicity is a provisional, historically conditioned, socially constructed reality. Ethnic identity is not a 'thing' outside the self which is imposed by acculturation, nor is it an objective condition of descent. Rather, it is a dynamic mode of self-consciousness, a form of self-hood reinterpreted, if not reinvented in each generation by each individual. As a deeply rooted component of personal identity, *ethnic identity is socially constituted as social actors respond to the material conditions, semiotic codes and power relations shaping the opportunities and constraints of a historically specific time and place.*"¹⁸⁴

De qualquer modo, embora o conceito de etnicidade possa virtualmente ser aplicado a uma variedade infinita de experiências colectivas, continua, na maior parte das utilizações, a remeter para situações de relação minoria-maioria. Ou seja, é utilizado para referir grupos cujas experiências partilhadas que estão na base de um sentimento identitário são, fundamentalmente, experiências de privação ou de *deficit* político: os povos indígenas de territórios colonizados, as populações urbanas provenientes da imigração, determinados grupos das sociedades "multi-étnicas" ou as designadas "proto-nações". E é, como vimos, nas situações de partilha de um mesmo espaço social que se pode falar em racismo. A organização social baseada em atribuições categoriais pode por um lado actualizar-se sob a forma de exclusão diferencialista ou de discriminação desigualitária construídas na base de um sistema

¹⁸³ Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, *op. cit.*, p. 154.

¹⁸⁴ Michael Peter Smith e Bernadette Tarallo, "The Post-modern City and the Social Construction of Ethnicity in California", in Malcom Cross e Michael Keith, *Racism, the City and the State*, London, Routledge, 1993, p. 61. *Sublinhado meu.*

de crenças determinístico ou, por outro lado, ser o resultado cultural destes processos de racização.

Concebida em termos de *deficit* político ou de experiência de privação a etnicidade, constitui mais um resultado do que uma fonte de racismo. Isto é, a identidade étnica e a mobilização em torno dessa identidade tem condições para emergir quando os grupos minoritários são vítimas dos preconceitos, da discriminação, ou da segregação espacial, transformando-se, então, em forma de resistência ao racismo. A própria ideia de "raça" é frequentemente utilizada, não apenas nos processos de dominação e exclusão por parte dos grupos dominantes de determinada formação social, mas também como meio de resistir a essa dominação ou exclusão. Ou seja, a "raça" é, frequentemente, um componente da etnicidade dos dominados ou, segundo o neologismo de Oommen, da sua *racidade* ("racité").¹⁸⁵

A etnicidade pode, contudo, ser também factor de racismo. Quando constrói comunidades diferenciadas (percebidas como essenciais - baseadas num parentesco fictício, na comunidade de "sangue", na história partilhada etc.) na base de sistemas de crenças determinísticos relativamente ao comportamento ou aos atributos psicológicos e morais dos indivíduos categorizados e se encerra num diferencialismo racista. Como escreve Wieviorka:

"Lorsque l'ethnicité prend l'allure de la fermeture ou du repli identitaire, elle encourage la dialectique des identités (...); et à partir de là, l'extension d'un racisme qui se rencontre chez les dominants comme chez les dominés, chacun ayant tendance alors, non seulement à définir l'Autre par la race mais aussi à s'auto définir par la race."¹⁸⁶

Quando contempla e defende firmemente um projecto político e reclama para si um território, a etnicidade desemboca frequentemente em nacionalismo. E nesta situação, os seus modos de racização são comuns aos do nacionalismo.

¹⁸⁵ "Je propose [le terme] "racité" (*racity*) , défini comme la propension des individus appartenant à un même type physique (race, couleur de peau) à établir des contacts et à nouer des liens afin de se soutenir et de se secourir les uns les autres face à une force d'oppression" (K. T. Oommen, "Les relations entre race, ethnicité et classe", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n° 139, février, 1994, p. 102.)

¹⁸⁶ Michel Wieviorka, *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, La Découverte, 1993, p. 136

Na perspectiva aqui adoptada, o nacionalismo refere-se a uma forma de acção e de discurso que releva de um tipo particular de etnicidade. Ou seja, o que foi dito acerca da etnicidade aplica-se, de um modo geral, ao nacionalismo. Mas o que é particular no nacionalismo, para além das questões de escala, é a ligação que este exige entre um grupo étnico, um território e um projecto político, assumindo este último, na maior parte das vezes, a forma estatal. Como enfatiza Eriksen, o nacionalismo constitui uma forma de etnicidade que exige que um grupo étnico domine um Estado.¹⁸⁷ Isto é, os nacionalismos defendem que as fronteiras políticas devem ser coincidentes com as fronteiras da identidade cultural.¹⁸⁸ Seguindo o pensamento de Gellner, um Estado-nação é, consequentemente,

"a state dominated by an ethnic group, whose markers of identity (such as language or religion) are frequently embedded in its official symbolism and legislation."¹⁸⁹

Ver no nacionalismo uma forma especial de etnicidade não implica defender as origens étnicas das nações no sentido substancialista, isto é, com base numa essência cultural perene.¹⁹⁰ Em primeiro lugar, porque, como vimos, não é a comunidade de cultura que origina as identidades colectivas mas sim uma forma de organização social em torno de certos traços culturais. Em segundo lugar porque o poder simbólico do Estado pode fazer aparecer as fronteiras étnicas das nações onde elas não existiam, "inventando" a "substância cultural" trans-histórica, a comunhão de passado e de destino de que necessita. Como escreve Borgogno, o Estado é responsável pelas

"representations de la nation que l'assimilent à une communauté naturelle et la vision mythique d'une intégration organique des membres de cette communauté; les représentations

¹⁸⁷ Thomas H. Eriksen, *op. cit.*, p. 99.

¹⁸⁸ Ou, na formulação de Gellner: "o nacionalismo é uma teoria da legitimidade política que exige que as fronteiras étnicas não atravessem as fronteiras políticas e, especialmente, que as fronteiras étnicas dentro de um mesmo Estado (...) não separem os detentores do poder do resto da população." (*Nações e Nacionalismos*, Lisboa, Grádiva, 1993, p. 12.

¹⁸⁹ *Idem, ibidem.*

¹⁹⁰ Segundo Balibar: "*Aucune nation* (C'est-à-dire aucun État national) *ne possède en fait une base ethnique*, ce qui veut dire que le nationalisme ne saurait être défini comme un ethnocentrisme, sinon précisément au sens de la production d'une ethnicité *fictive*. Raisonner autrement, ce serait oublier que, pas plus que les "races", les peuples n'existent naturellement, en vertu d'une descendance, d'une communauté de culture ou d'intérêts préexistents. Mais il faut instituer dans le réel (et donc dans le temps de l'histoire) leur unité imaginaire, *contre* d'autres unités possibles" (Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Des identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1990. pp. 70-71.)

ethnicisées des appartenences nationales et la constitution en "substance" transhistorique des traits culturels associées à ces appartenences"¹⁹¹.

A homogeneização cultural nacional que, muitas vezes, possibilita e fundamenta uma certa homogeneidade étnica e a "imaginação comunitária", é construída historicamente através de processos políticos, económicos e ideológicos (onde se inclui o racismo) que, simultaneamente, criam a imagem virtual da unidade nacional e constroem as fronteiras simbólicas relativamente aos outros. De qualquer modo, como salientam Athias e Yuval-Davis:

"Whether it is the state which homogenises ethnicity or some other socio-economic and political processes (...), it is important to recognise (...), that there is an inherent connection between the ethnic and national projects. While it is important to look at the historical specificity of the construction of the collectivities, there is no inherent difference (although sometimes there is a difference of scale) between ethnic and national collectivities: they are both Andersonian 'imagined communities'."¹⁹²

No entanto, mais do que a discussão em torno do carácter étnico das nações, o problema que nos ocupa é o da articulação entre nacionalismo e racismo. Como forma de etnicidade, o nacionalismo emerge no registo opositivo mas esta oposição nem sempre se mantém apenas no sentido semiológico. Ela pode afirmar-se através de atitudes e comportamentos xenófobos relativamente aos estrangeiros - que se actualizam na guerra e na conquista, p. ex., - e através de condutas de racização relativamente às minorias interiores ou colonizadas.

Para alguns autores que se debruçaram sobre o tema do nacionalismo, como Gellner, por exemplo, o racismo nem aparece como manifestação do fenómeno, para outros, como Anderson, racismo e nacionalismo são ideologias absolutamente antitéticas,¹⁹³ para outros, ainda, o racismo é visto como uma consequência inevitável

¹⁹¹ Victor Borgogno, "Présentation", *Peuples Méditerranéens*, nº 51 "Le néo-racisme en Europe: les métamorphoses de l'autre", avril-juin, 1990, p. 4.

¹⁹² Floya Athias e Nira Yuval-Davis, *Racialized Boundaries*, London, Routledge, 1993, p. 25.

¹⁹³ Efectivamente, para Benedict Anderson, o racismo possui conotações essencialmente negativas enquanto o nacionalismo é um sentimento fundamentalmente positivo. A "raça" seria uma categoria negativa de exclusão e a nação uma categoria positiva de inclusão; "The fact of the matter is that nationalism thinks in terms of historical destinies, while racism dreams of eternal contaminations, transmitted from the origins of time through an endless sequence of loathsome copulations: outside history." (*Imagined communities*, p. 136.) Esta completa desimplicação do racismo e do nacionalismo não é, como demonstra Robert Miles, de modo algum defensável. (Cf. *Racism after 'race relations'*. London, Routledge, 1993.). Por outro lado, a imediata assimilação do racismo a todos os movimentos

do nacionalismo identificando-se completamente com este. Penso, contudo, que não ficamos longe da verdade ao afirmar que, para a maior parte dos autores que se debruçaram sobre os dois fenómenos, o racismo aparece como uma *virtualidade* ou um suplemento do nacionalismo e que a as suas relações recíprocas são processuais e dinâmicas. Como refere Balibar:

"(...) le racisme n'est pas une "expression" du nationalisme, mais *un supplément de nationalisme*, mieux: *un supplément intérieur au nationalisme*, toujours en excès par rapport à lui, mais toujours indispensable à sa constitution, et cependant toujours encore insuffisant à achever son projet, de même que le nationalisme est à la fois indispensable et toujours encore insuffisant à achever la formation de la *nation*, ou le projet de nationalisation de la société."¹⁹⁴

A articulação do racismo e do nacionalismo não deve, contudo, cair na limitação frequente de dar por concluída a análise a partir do momento em que se demonstra a contemporaneidade e a sobreposição histórica da ideia nacionalista de nação e da ideia racialista de "raça". Efectivamente, "raça" e nação não apenas são ideias cuja popularização foi coeva, como historicamente se cavalgaram e tornaram sinónimas quer no registo teórico da ciência quer na prática social e política; a "raça" foi desde o século XVIII utilizada para explicar a nação.¹⁹⁵

Sempre que existe uma delimitação de fronteiras - e esta é uma característica fundamental da etnicidade (e, por extensão, do nacionalismo) - o mundo é simbolicamente dividido em unidades discretas dentro das quais actuam processos de inclusão e de exclusão. Estes processos podem manifestar-se segundo lógicas diversas, bem como, variar no grau de rigidez que é conferido quer ao determinismo que é atribuído aos comportamentos e aptidões dos membros das dessas unidades quer à possibilidade que é conferida ao cruzamento das fronteiras. Correspondendo então o grau máximo de rigidez a uma biologização ou essencialização culturalista das pertenças comunitárias. Um nacionalismo racista não é um nacionalismo que delimita fronteiras simbólicas entre Eles e Nós, é um nacionalismo que, através da

nacionalistas não é, do mesmo modo, justa. Como lembra Balibar: Fichte ou Gandhi não são Bismarck e Bismarck ou de Gaule não são Hitler (*op. cit.*, p. 66.)

¹⁹⁴ Etienne Balibar, *op. cit.*, p. 78.

¹⁹⁵ Cf Robert Miles, *op. cit.* p. 59.

naturalização moderna - i.e. de uma biologização, explícita ou implícita da nação - essencializa e congela os processos dinâmicos de formação de identidades, remetendo-os para os domínios de uma perenidade fatalista; um nacionalismo que racionaliza e trata os particularismos através de um sistema de crenças absolutamente determinístico.

Uma forma de modelizar as relações do racismo com o nacionalismo prende-se com a articulação dos dois fenómenos com o projecto da modernidade. Tal como o racismo, o nacionalismo não apenas constitui um fenómeno moderno como está intimamente ligado à modernidade tendo sido, simultaneamente, um dos seus frutos e uma das vias de modernização.

Embora tenha ainda os seus detractores é hoje amplamente aceite a defesa da modernidade do nacionalismo e da ideia nacionalista de nação (i.e. como entidade politicamente autónoma dotada de homogeneidade cultural). Neste modo de perspectivar o nacionalismo incluem-se, entre outros, Gellner e Anderson. Enquanto Anderson, enfatiza a importância da imprensa na popularização da cultura hegemónica e na emergência de um sentimento comunitário de tipo diferente do das comunidades locais,¹⁹⁶ Gellner sublinha o papel da industrialização na criação de sistemas económicos e políticos unificados, mais vastos do que as comunidades locais, que funcionalmente necessitaram de uma certa homogeneidade cultural. A homogeneização cultural da nação dá-se precisamente através da instituição de sistemas de educação que ao reproduzirem a cultura das elites hegemónicas reduzem ao mínimo os particularismos locais. Na frase mais citada de Gellner:

"(...) o nacionalismo *não* é o despertar de uma velha força latente e adormecida, embora seja assim que de facto se apresenta. É, na realidade a consequência de uma nova forma de organização social, baseada em culturas eruditas profundamente interiorizadas e dependentes do factor educação, sendo cada uma delas protegida pelo seu próprio Estado. Utiliza algumas culturas preexistentes, transformando-as, regra geral durante o processo, embora não possa fazê-lo com todas, uma vez que são demasiadas." ¹⁹⁷

¹⁹⁶ Benedict Anderson, *op. cit.*

¹⁹⁷ Ernest Gellner, *op. cit.*, pp. 75-76.

Mas o nacionalismo apresenta uma face de Janus; se, por um lado, possui um conteúdo revolucionário original, se está engajado na modernidade e na modernização económica e política, se está implicado no progresso, na defesa dos valores universalistas da razão, do progresso, da cidadania e da emancipação dos povos; por outro lado, aparece frequentemente encerrado na nostalgia da "tradição", da história partilhada e dos mortos, a hostilizar e anatemizar a modernidade, objectivando, muitas vezes, essa angústia nos grupos que são percebidos enquanto representantes de uma modernidade temida. Como refere Wieviorka:

"Cette face sombre s'alimente constamment d'un certain romantisme, et peut avoir la nostalgie d'un âge d'or rural détruit par la pénétration, éventuellement étrangère, du capitalisme, dont on abhorre alors aussi bien les capitaines d'industrie que les organisations ouvrières."¹⁹⁸

Adoptando uma perspectiva diacrónica, é possível situar a emergência do nacionalismo moderno e progressista em finais do século XVIII, com a Revolução Francesa e a sua viragem conservadora a partir de meados do século XIX. Como afirma José Gil a partir de Snyder:

"O nacionalismo serve tanto para promover o progresso como para o travar. Depois de ter no final do século XVIII, e início do século, veiculado os ideais de liberdade, racionalidade, cientificidade, modernidade, reconcilia-se com o conservantismo, no fim do último século e são os valores tradicionais que vão constituir o fermento da doutrina, principalmente entre os teóricos franceses e alemães."¹⁹⁹

É, por um lado, assumindo a polarização e oscilação permanente dos discursos nacionalistas - históricos e contemporâneos - entre a abertura, o apelo aos valores progressistas e universalistas da modernidade, e o fechamento, o apelo aos valores particularistas da cultura, da história ou da "tradição"²⁰⁰ e, por outro lado, tendo

¹⁹⁸ Michel Wieviorka, *op. cit.*, p. 34.

¹⁹⁹ José Gil, "Nação" *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa, I.N.C.M., 1989, p. 277. Cf. L. L. Snyder, *The New Nationalism*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1968.

²⁰⁰ Sobre a ambiguidade e oscilação do nacionalismo entre revolucionarismo/reaccionarismo ver Manuel Braga da Cruz, *Instituições Políticas e Processos Sociais*, Lisboa, Bertrand, 1995, pp. 456 e ss. De qualquer modo, sublinhar esta ambiguidade do nacionalismo não é torná-la isomorfa das duas definições históricas do fenómeno: a francesa e renaniana que, baseada no voluntarismo racionalista e na cidadania, faz da nação um "plebiscito de todos os dias" e a alemã que, fundamentada na comunidade, faz da nação a partilha de uma cultura e de uma história. Quer o nacionalismo francês de inspiração iluminista, quer o alemão enraizado no movimento romântico, procuravam inequivocamente inscrever as respectivas nações na modernidade e no ideal do progresso.

presente a distinção entre racismo diferencialista e racismo desigualitário que, como defende Wieviorka, podem ser pensadas as relações entre nacionalismo e racismo.²⁰¹ Ou seja, para se perceber as nuances da articulação entre nacionalismo e racismo é preciso ter em mente a dualidade de registos do racismo - desigualdade e diferença - e as tensões de qualquer nacionalismo - abertura aos princípios universalistas abstractos e fechamento comunitário particularista.²⁰²

De qualquer forma, não devemos ser tentados a associar demasiado rapidamente um nacionalismo universalista implicado no progresso e na modernidade com a inferiorização e dominação racistas, e um nacionalismo fechado sobre si próprio e, de algum modo, antimoderno, com o racismo diferencialista purificador. Outra distinção a ter em conta prende-se com o *locus* das populações ou grupos racizados, i.e. saber se o racismo nacionalista se objectiva nas populações *interiores* ou *exteriores* ao território nacional.²⁰³

Durante a afirmação de um nacionalismo de pendor moderno e universalista, parece inevitável a homogeneização étnica do território. Este processo acarreta, inevitavelmente, ou a assimilação ou a racização dos particularismos que o entram. A alternativa que se coloca à afirmação nacionalista é ou a segregação das comunidades que não se identificam com o grupo hegemónico ou a sua assimilação. "Uma unidade política territorial só pode tornar-se etnicamente homogénea - afirma Gellner - quando mata, expulsa ou assimila todos os não nacionais."²⁰⁴ Nesta situação, o nacionalismo caminha a par de um racismo diferencialista relativamente aos grupos interiores que, de algum modo, se opõem à sua afirmação.

Mas a racização das minorias "interiores", que releva do nacionalismo universalista moderno, pode também ser predominantemente desigualitária,

²⁰¹ Cf Michel Wieviorka, *op. cit.*, p. 45 e ss.

²⁰² O que não implica fazer uma tipologia do nacionalismo, e muito menos ter uma visão maniqueista do fenómeno, do género "bom nacionalismo" vs "mau nacionalismo". Trata-se de explicitar que os discursos nacionalistas "oscilam" entre estes dois posicionamentos combinando-os e que qualquer deles pode, como se verá, desembocar no racismo.

²⁰³ Michel Wieviorka, *op. cit.*, *loc. cit.*

²⁰⁴ Ernest Gellner, *op. cit.*, p. 13,

nomeadamente em contextos de expansão económica e de carência de mão-de-obra. É o que se passa com a inferiorização das populações imigrantes a quem é imposto um tratamento sistematicamente discriminatório, por vezes inscrito - implícita ou explicitamente - na própria legislação do trabalho ou da imigração. Ainda no registo do nacionalismo universalista, o exemplo do racismo "exterior" encontra-se, obviamente, nas situações de expansionismo do tipo colonial. Aqui, a lógica predominante oscila entre uma inferiorização desigualitária e paternalista e um diferencialismo de exterminação. Como defende Wieviorka, o nacionalismo universalista implicado na modernidade e na modernização política e económica, necessita de

"tout à la fois, broyer ou réduire les résistances, et assurer une expansion économique qui passe par l'exploitation de groupes racisés, détruire ou minimiser les cultures qui entravent son expansion, et arguer d'une différence raciale pour inférioriser ceux qui sont nécessaires au renforcement de son économie et de sa puissance"²⁰⁵

No entanto, apesar do nacionalismo ser um fenómeno moderno e de, na maior parte das vezes, integrar, um discurso progressista de modernização económica e emancipação política, quando se sente em crise ou ameaçado - nomeadamente pelas forças que há cem anos representavam a urbanização e a industrialização ou pelas forças que hoje representam a globalização económica, cultura planetária, o "multi - culturalismo" - revela, então, a sua face anti-moderna ou de reacção à modernidade. O racismo que emana deste nacionalismo encerrado em si próprio é fundamentalmente diferencialista. Os grupos racizados pelo nacionalismo antimoderno não o são por serem considerados obstáculos à afirmação moderna da nação mas antes por serem percebidos enquanto representantes dessa força obscura que é a modernidade desconhecida e inquietante. Nesta situação actuam de forma particularmente visível - e são politicamente instrumentalizados - os mecanismos do bode expiatório contra os grupos interiores considerados ameaçadores. Na Europa, os judeus, ao mesmo tempo que se assimilavam e participavam na modernização, foram, como vimos, percebidos

²⁰⁵ Michel Wieviorka, *op. cit.*, p. 53.

enquanto representantes dessa ameaça do mundo moderno, do individualismo, do cosmopolitismo e do capitalismo. Aqui reside o paradoxo central do anti-semitismo moderno explorado exemplarmente por Hanna Arendt.²⁰⁶ Como o resume Didier Lapeyronnie:

"Au moment où se développe une société moderne, avec une culture sécularisée, portée par un Etat et une conscience nationale, les juifs sont à la fois des vecteurs de la modernisation et des symboles de la modernité, et en sont apparemment les premières victimes. Ils contribuent en effet, en tant que qu'étrangers, à la dissolution des anciennes communautés (dont la leur), par l'apport de principes abstraits, mais en même temps ils favorisent l'expression d'un "nationalisme" lié à cette modernisation, dont ils vont être les victimes essentielles."²⁰⁷

Para Pierre-André Taguieff a *racialização do nacionalismo* ("racialization du nationalisme") constitui efectivamente um fenómeno ideológico-político observável na maior parte das nações europeias a partir do fim do século XIX, continuando a verificar-se contemporaneamente. Um fenómeno que, para cumprir a norma da homogeneização étnica no interior do Estado-nação, se actualiza através de três vias: a *assimilação* cultural total das minorias racializadas - via impraticável uma vez que a categorização racista implica o postulado da inassimilabilidade -, a sua pura e simples *expulsão*, ou, por último, a *exterminação*. No esquema proposto por Taguieff, a lógica racista que está subjacente ao nacionalismo é, inequivocamente, a lógica diferencialista:

"La synthèse du nationalisme et du racisme (biologique ou culturel), mariant la norme d'homogénéisation culturelle (et/ou la crainte du "choc" des cultures) à la hantise de la souillure raciale (disons la phobie du mélange des "sangs" ou du "chaos ethnique"), fait surgir un espace idéologique où les Etats nations n'ont plus le choix face à la question de leurs minorités perçues comme inassimilables, qu'entre le massacre "épurgateur" systématique et l'expulsion totale des "communautés" dites "indésirables."²⁰⁸

Hoje, os alvos preferenciais do ansioso nacionalismo "anti-universalista" são as minorias étnicas constituídas a partir das populações com origem na imigração que possibilitou a expansão económica das nações europeias do pós-guerra até finais de

²⁰⁶ Cf. *O Sistema Totalitário*, Lisboa, D. Quixote, 1978, especialmente o capítulo II.

²⁰⁷ Didier Lapeyronnie et al, *L'intégration des minorités immigrés. Etude comparative France-Grande-Bretagne*, Issy-les-Moulineaux, Agence Pour le Développement des Relations Interculturelles, 1990, pp. 287- 288.

²⁰⁸ Pierre-André Taguieff, "Racisme/racismes: éléments d'une problématization", *Magazine Littéraire*, n° 334, juillet-août, 1995, pp. 38 e 39).

setenta. Aquelas são cada vez mais afastadas e tratadas como poluentes, impuras, perigosas ou contagiantes. Isto é, são percebidas enquanto factores de desestabilização, de ameaça a uma reclamada homogeneidade étnica da nação, eufemizada em ameaça à identidade cultural nacional. Como escreve Wieviorka:

"Dans nombreuses sociétés contemporaines, en effet, on assiste à la montée d'un racisme de ce type, et qui, en ce prenant prioritairement à des populations issues de l'immigration, perçues comme une menace pour la culture et pour la nation, comporte une dimension de peur ou de refus de la modernité."²⁰⁹

Os recentes desenvolvimentos da Antropologia têm vindo a demonstrar que os esforços de fortalecimento das identidades étnicas e de manutenção das respectivas fronteiras atingem a sua maior importância em situações de fluxo, de mudança, de competição por recursos e de sensação de ameaça relativamente essas fronteiras. Não é pois de surpreender que na conjuntura vivida actualmente nas sociedades europeias os movimentos nacionalistas se endureçam mostrando particularmente a sua face diferencialista. Se os nacionalismos modernos acreditaram na naturalidade e perenidade da união entre uma cultura, uma forma de organização social um sistema económico e um território, sob a égide de um Estado - uma união catalizada pela ideia de progresso -, a disjunção contemporânea dessas entidades aliada à falência pós-moderna dos ideais progressistas, longe de os dissolver, fortalece-os na busca da reconciliação desses valores que se separam. Os movimentos nacionalistas emergem nas sociedades contemporâneas, fundamentalmente, como meio de resolver ansiedades geradas no presente, através da projecção no futuro das referências ao passado.

A escalada dos nacionalismos na Europa possui, como veremos a seguir, as suas principais fontes nas mudanças sociais, políticas e identitárias que assolam essas sociedades. Mas parece alimentada por dois tipos de ameaças aparentemente contraditórios: a contradição entre o fantasma da homogeneização cultural planetária e a ameaça com que são percebidas as crescentes afirmações identitárias - a etnicidade -

²⁰⁹ Michel Wieviorka, *op. cit.*, p. 55

quer das populações originárias da imigração, quer dos particularismos regionais até aqui abafados pelo centralismo político moderno.

3. Do racismo ao "culturalismo": o racismo europeu contemporâneo

Várias ordens de fenómenos estão na base da crescente actualidade das reflexões associadas à problemática do racismo, do nacionalismo, da xenofobia e das relações étnicas, no contexto europeu. Salienta-se não apenas o aumento do número de imigrantes que demandam a Europa, transportando consigo os seus traços culturais e as suas marcas fenotípicas, mas também, e fundamentalmente, a fixação com carácter permanente dessas populações. Se a imigração coloca, inevitavelmente, problemas relativos à integração das populações, bem como da dos seus descendentes, em conjunturas de mudança esses problemas tendem não apenas a agravar-se, como a servir de catalisadores simbólicos de outro tipo de questões sociais e culturais. No que respeita às sociedades europeias, destacam-se, como veremos mais adiante, a dissolução das relações sociais típicas das sociedades industriais, a crise do Estado e das suas instituições assistenciais, ao que se alia a escalada dos sentimentos de ameaça às identidades nacionais.

Os processos de concorrência individual nos diversos mercados sociais a funcionar numa lógica liberal parecem, nos estados europeus, estar a transformar-se em conflitos de competição inter-grupal estruturados através de categorias como a "raça", a nação ou o grupo étnico. Conflitos que podem mesmo objectivar-se numa escalada de acções violentas, mais ou menos organizadas.

Numa outra vertente, observa-se por toda a Europa desde o início dos anos oitenta - Portugal parece, ter sido, até agora, a excepção - a popularização de movimentos que, veiculando discursos de fechamento e exclusão, apelando para a homogeneidade étnica do corpo social, afloram, de um modo, normalmente eufemizado e simbólico,²¹⁰ as ideologias racistas inscrevendo-as inquietantemente nos

²¹⁰ Cf. Pierre-André Taguieff, "Les métamorfoses idéologiques de racisme et la crise de l'anti-racisme", *Face au racisme*, Tome II, "Analyses, hypothèses perspectives", Paris, Découverte, 1991, (13-63).

domínios do político. Assiste-se, no desenvolvimento ideológico destes movimentos, àquilo que Taguieff designou por racialização do nacionalismo.

Mas a vaga de contornos racistas a que assistimos hoje na Europa parece possuir uma natureza relativamente diferente dos racismos de tipo colonial do passado. O neo-racismo prende-se, antes de mais, com mutações sociais, políticas, económicas e mesmo epistemológicas que assolam este fim da modernidade:

"Le nouveau racisme - escreve Balibar - est un racisme de l'époque de la "décolonization", de l'inversion des mouvements de population entre les anciennes colonies et les anciennes métropoles, et de la scission de l'humanité à l'intérieur d'un seul espace politique".²¹¹

Trata-se, fundamentalmente, adoptando uma expressão de Lapeyronnie, de um racismo pós-colonial²¹², uma vez que a alteridade - o outro que é percebido e designado em termos étnicos ou raciais - coincide com as populações oriundas das nações colonizadas. Na França e no Reino Unido, nomeadamente,

"ce sont bien les anciens groupes colonisés qui semblent faire objet de la désignation la plus forte et la plus remarquable. Les immigrés d'origine coloniale sont au centre des problèmes rencontrés dans les deux pays, ou tout au moins focalisent les rejets. (...) Dans les deux pays, si les populations d'origine immigrée font objet de rejet, (elles sont jugés très nombreuses), les immigrés d'origine coloniale font objet d'un rejet plus fort de la part de l'opinion publique. Pour eux, se superposent le rejet de l'immigré et le rejet du colonisé."²¹³

A utilização da designação *neo-racismos*, emprestada de Martin Barker,²¹⁴ prende-se com o facto de a rejeição dos grupos racizados não se fazer, na maior parte das vezes, explicitamente em nome da desigualdade biológica mas em nome da absolutização das diferenças culturais. De qualquer modo, a expressão neo-racismo é aqui utilizada menos como conceito analítico do que como conceito descritivo. Entende-se por "neo"-racismo o conjunto de atitudes, práticas e ideias de tipo racista

²¹¹ Etienne Balibar, "Y-a-t-il un "néo-racisme" in Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Des identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1990, p. 32.

²¹² Didier Lapeyronnie et al, *L'intégration des minorités immigrés. Etude comparative France-Grande-Bretagne*, Issy-les-Moulineaux, Agence Pour le Développement des Relations Interculturelles, 1990, pp. 237 e ss.

²¹³ Didier Lapeyronnie, *op. cit.*, p. 276.

²¹⁴ A expressão neo-racismo (new racism) aplicada às doutrinas da nova direita foi cunhada por Martin Barker (*The New Racism. Conservatives and the ideology of the tribe*. London, Junction Books, 1981); para uma feroz crítica à sua utilização veja-se Robert Miles, *Racism After 'Race Relations'*, London, Routledge, 1993.

que têm vindo a ser observadas nos países europeus mais ou menos a partir da década de setenta. Como argumentou Miles contra Barker, há muito pouco de "novo" no neo-racismo. Os processos de discriminação, segregação e violência com base em traços culturais considerados essenciais são, desde há muito, uma característica da racização das formações sociais europeias. O que há de relativamente novo, e por isso conservo a designação, reside, por um lado, no plano da argumentação das formulações doutrinárias e, por outro, na forma de sincretismo popular entre a inferiorização dos grupos vítimas - herdada do período colonial - e uma acentuada vertente diferencialista que os considera indesejáveis e poluentes e os instaura enquanto *bodes expiatórios*.

Mas se na caracterização daquilo que se pode designar por neo-racismos europeus há um pano de fundo comum - o diferencialismo, ou a "revolução diferencialista", na designação de Balibar²¹⁵ -, é possível, ainda que apenas analiticamente, distinguir dois tipos de manifestações paradigmáticas do fenómeno. Trata-se de dois planos que, obviamente, se intersectam e se formam e informam reciprocamente. Por um lado, um neo-racismo doutrinário, *savant*, com expressões mais ou menos politizadas, consoante os contextos, e por outro, um racismo eminentemente popular, infra-político, mais reactivo do que propriamente activo, que se prende fundamentalmente com a proximidade social entre algumas camadas das populações autóctones e das populações com origem na imigração.

De qualquer modo, a distinção entre estas manifestações mais flagrantes do racismo não deve fazer esquecer que o fenómeno pode atravessar, com maior ou menor intensidade, a sociedade como um todo. Nomeadamente, dimensões veladas,²¹⁶ não assumidas nem organizadas sob a forma doutrinária - como a institucionalização da discriminação e da segregação em áreas chave da sociedade -

²¹⁵ Etienne Balibar, *op. cit.*, p. 35.

²¹⁶ Cf. Thomas Pettigrew e R. W. Meertens, "Le racisme voilé: dimensions et mesure", in Michel Wieviorka (dir.), *Racisme et Modernité*, Paris, La Découverte, 1993 (109-140). Veja-se igualmente Philomena Essed, *Understanding Everyday Racism*, London, Sage, 1994

podem, igualmente, desempenhar um papel importante. Se em Portugal a vertente ideológica do racismo não parece possuir uma extensão significativa, o mesmo não se pode dizer da sua expressão popular e provavelmente da sua dimensão institucional e não manifesta.

3.1. O neo-racismo em meio popular

Erro! A origem da referência não foi encontrada.

No que diz respeito à lógica desigualitária e à sua vertente de discriminação institucional ou quotidiana, pode afirmar-se que o racismo contemporâneo atravessa verticalmente as sociedades europeias. No entanto, mesmo tendo em conta a diversidade das experiências nacionais e a heterogeneidade das populações de origem imigrante, observa-se nos meios populares uma especial incidência do racismo explícito, eminentemente diferencialista. Algumas investigações recentes realizadas a nível europeu têm vindo a concluir que é precisamente nas camadas mais desfavorecidas ou junto daqueles que mantêm uma maior proximidade social ou espacial relativamente às populações de origem imigrante, que mais rapidamente se verificam posturas de racismo flagrante.²¹⁷ A Psicologia social, por seu turno, tem igualmente demonstrado que, como aponta Schweisguth, "la propension à s'identifier à un groupe national, racial ou culturel afin de bénéficier de la valorisation qui lui est attaché varie en raison inverse du niveau social".²¹⁸

Na emergência do racismo popular encontramos duas fontes principais. Uma fonte propriamente "social" que se prende com questões de concorrência económica, com problemas de desestabilização estatutária ou com o receio da exclusão, na qual o racismo se manifesta através da transferência das dificuldades do grupo racizante para a presença do grupos racizados; e uma fonte essencialmente identitária ou etno-cultural, na qual a tónica é colocada na defesa ou promoção de uma identidade étnica, regional ou nacional - se quisermos manter estas distinções - concebida em termos

²¹⁷ Cf. Victor Borgogno, "Le discours populaire sur l'immigration: un racisme pratique", *Peuples méditerranéens*, n° 51, "Le néo-racisme en Europe. Les métamorphoses de l'Autre", avril-juin, 1990 (7-30); Michel Wieviorka, "L'expansion du racisme populaire", in Pierre-André Taguieff, *Face au racisme*, Tome II, "Analyses, hypothèses perspectives", Paris, Découverte, 1991 (73-82); Gerard Althabe, "Production de l'étranger, xénophobie et couches populaires urbaines", *L'homme et la société*, n°s 77/78, juillet-décembre, 1985, pp. 63-73.

²¹⁸ Etienne Schweisguth, "Racisme et systèmes de valeurs" in Michel Wieviorka (dir), *Racisme et modernité*, p. 134.

raciais. O racismo das camadas mais desfavorecidas e dos jovens com perspectivas pouco aliciantes de futuro, verifica-se, precisamente, a partir de uma dupla conflitualidade com as populações de origem imigrante ou com as minorias étnicas. Duas ordens de conflitos remetem os actores autóctones para posicionamentos racializados, fomentam a reprodução de preconceitos, amplificam a segregação e a discriminação e podem mesmo desembocar em condutas de violência: uma conflitualidade de significado social, numa primeira fase e, num segundo momento, uma conflitualidade de significado etno-cultural ou identitário.²¹⁹

Os conflitos ainda propriamente sociais constituem o que Borgogno designa por *conflitos de apropriação*. ("conflits d'appropriation")²²⁰ e prendem-se, fundamentalmente, com questões inerentes à habitação, ao mercado de trabalho, à educação, ou ainda, com problemas relativos à fruição dos benefícios do Estado-providência. Este tipo de conflitualidade tende a desenvolver-se quando os modos de apropriação dos imigrantes são percebidos enquanto ameaçadores para as capacidades apropriativas dos autóctones no que respeita aos recursos materiais e simbólicos que constituem o quadro da sua existência social. Isto é a rejeição dos imigrantes é fundamentalmente instrumental e é a inferiorização preconceituosa que predomina.

Seguindo a análise dos discursos populares relativos à imigração realizada por Borgogno, o sentimento de ameaça à apropriação joga-se em dois registos de sentido: um sentido propriamente material e um sentido simbólico. O que permite distinguir os dois processos que o autor designa por *conflitos de apropriação material* e *conflitos de apropriação simbólica*. No primeiro caso, o que está em jogo são os recursos *materiais* - eventualmente quantificáveis, ou aos quais se acede segundo uma lógica de mercado - constituintes dos quadros de vida dos autóctones. Os imigrantes fazem perigar o regime de apropriação desses recursos, fundamentalmente, de dois modos: pelo

²¹⁹ Victor Borgogno, *op. cit.*, p. 12

²²⁰ *Idem, ibidem*

elevado número com que são percebidos a competir em mercados caracterizados pela escassez - como o emprego ou a habitação - ou por revelarem capacidades consideradas inadequadas relativamente a bens cuja apropriação é colectiva ou institucionalmente regulada - quando, por exemplo, os alunos estrangeiros fazem, supostamente, baixar o nível escolar em virtude da sua presumida inadaptação cultural²²¹.

No que respeita aos conflitos de apropriação simbólica, são as conotações socialmente significantes dos bens e recursos que estão em jogo. Ao tornar-se apropriável pelos imigrantes, o valor simbólico de bens materiais e culturais degrada-se, na perspectiva dos actores autóctones, degradando-se, também, deste modo, a sua posição social relativa. Como refere Borgogno:

"L'ensemble des éléments matériels qui composent le cadre de vie de tout individu a aussi, on le sait, sa fonction de signe social. Or, les représentations sociales dominantes étant ce qu'elles sont, le seul fait pour un cadre de vie - pour les "objets-signes" qui le composent - de devenir appropriable par (ou appropriés à) un immigré, est de nature à dégrader sa valeur de signe, et donc de mettre en péril aux yeux de celui auquel il était précédemment approprié, ce bien précieux entre tous qu'est la représentation de son statut ou de son niveau social."²²²

Este tipo de conflitos com as populações de origem imigrante emerge, então, da sensação de uma "dupla ameaça". Em primeiro lugar, e tal como é explicitada através do discurso dos actores, uma ameaça à posse material dos bens ou recursos disponíveis nos vários mercados: ao apropriarem-se de determinado bem, os imigrantes aumentam, assim, virtualmente, a escassez desse bem; ou, quando a apropriação é colectiva, parecem privar os autóctones da sua completa fruição. Em segundo lugar, e no registo do implícito, os imigrantes transformam-se numa ameaça simbólica ao exibirem um regime apropriativo semelhante ao dos autóctones. Quer dizer, ao mostrarem a possibilidade de se apropriarem de bens idênticos aos dos actores autóctones ou idênticos aos que estes poderiam eventualmente possuir, colocando assim em risco a identidade ou o estatuto social destes últimos. Este

²²¹*Idem, ibidem.*

²²²*Idem, ibid., p. 13*

esquema encontra-se, segundo Borgogno, em todos os domínios da vida social. Como por exemplo nos campos do trabalho, da habitação e da educação:

"Champ du travail: en occupant un poste de travail semblable à celui que je pourrais occuper, l'immigré peut me priver de travail, mais même s'il ne m'en prive pas, il fait de mon travail un "travail pour immigré", donc il m'en dépossède d'une certaine façon, ou il l'aliène."

"Champ du logement: en prenant un logement à côté du mien, l'immigré a peut-être pris un logement que je convoitais, mais même si je n'ai pas de problème de logement, il fait de mon logement un logement pour immigré, donc il m'en dépossède bien d'une certaine façon."

"Champ scolaire: en se trouvant sur les bancs de la même école que mon enfant, l'enfant de l'immigré va gêner - c'est du moins mon opinion - son appropriation du bien "éducatif" et le concurrencer pour l'accès à la "bonne" filière, mais même si ces risques n'apparaissent pas, l'élève étranger, ou réputé tel, fait de l'école de mon enfant une école pour enfants d'immigrés, et m'aliène encore."²²³

O actor social oscila então, segundo o mesmo autor, entre dois pólos de "despossessão": um pólo de despossessão material e um pólo de despossessão simbólica. Esta última desempenha, contudo, um papel preponderante que se sobrepõe mesmo à "despossessão material":

"On préfère affronter la pénurie ou la rareté sur des strates "consumentistes" supérieures plutôt que de partager, avec les immigrés, l'abondance d'une strate inférieure".²²⁴

O tipo de racismo que se desenvolve nestas situações aproxima-se da definição de inspiração weberiana que Fredrikson dá ao fenómeno. Segundo este autor,

"Le racisme peut donc être défini comme la revendication ou la prétention d'un groupe à un statut plus élevé que les membres d'un ou de plusieurs groupes, estimés physiquement ou génétiquement différents de lui, comme un sentiment d'identité ou de privilège inné qui incite ses bénéficiaires à défendre ou protéger leur situation s'ils la croient menacée"²²⁵.

No entanto, contrariamente ao que se passa, por exemplo, com Portugal, a imigração não é, nas sociedades centrais, um fenómeno novo. O que é relativamente novo são as mudanças que o fenómeno sofre a partir da década de sessenta. De uma imigração económica provisória, essencialmente masculina, passou-se a uma imigração de povoamento²²⁶ com as consequências que lhe estão associadas: o

²²³ *Idem, ibid.*

²²⁴ *Idem, ibid.*

²²⁵ Georges Fredrikson, "Une histoire comparé du racisme: réflexions générales", in Michel Wieviorka, *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993, p. 43.

²²⁶ Cf. Dominique Schnapper "Modernité et acculturations. A propos des travailleurs émigrés", *Communications*, n° 43, 1986, pp. 141-168.

reagrupamento familiar, a inserção no sector terciário, na economia paralela e no trabalho independente, a grande vulnerabilidade face ao desemprego, a marginalidade e as dificuldades específicas das segundas gerações.²²⁷ A imigração que permitiu a expansão económica das sociedades europeias depois da segunda guerra mundial tornou-se um componente integrante dessas sociedades. O que é igualmente novo, de um ponto de vista sociológico, é a *etnicização da imigração* : o processo de passagem da situação de imigrante membro de um grupo étnico Ou seja, a assunção e (re)construção de identidades étnicas ou raciais quer em virtude da atribuição categorial por parte dos autóctones, quer como mecanismo de defesa relativamente à discriminação e segregação das sociedades de acolhimento. E é, fundamentalmente quando as diferenças culturais entre autóctones e imigrantes originam diferenças sociais, nomeadamente, através dos processos de discriminação e segregação, que cresce a mobilização étnica em torno dessas diferenças.²²⁸ Considerando que etnicidade e assimilação são, como escrevem Poutignat e Streiff-Fenart, "deux modèles de gestion politique des populations immigrées",²²⁹ pode dizer-se que, na maioria dos países europeus ocidentais, se tem vindo a assistir à passagem do modelo da assimilação para o da etnicização com as mudanças na lógica de racização que essa mudança eventualmente acarreta.

No segundo tipo de conflitos, ou *conflitos de contornos identitários*, o que se coloca em jogo, é a percepção globalmente ameaçadora da alteridade e a construção - frequentemente fantasmática - da diferença. A sensação de ameaça deixa de estar localizada no bairro ou na região, limitada pela presença efectiva de minorias étnicas, circunscrita aos problemas concretos dos autóctones mas amplifica-se, generaliza-se a todo o território ou à própria integridade nacional. Assiste-se a um crescendo em

²²⁷ Michel Wieviorka *et al*, *Racisme et xénophobie en Europe. Une comparaison internationale*, Paris, La Découverte, 1994, p. 22.

²²⁸ "Studies of contact between immigrants and host populations have indicated that cultural differentiae are not entirely irrelevant to ethnicity, although anthropologists have gone a long way in relativising their importance by stressing that is only when *cultural differences make a social difference* that they contribute to the creation of ethnicity" (Eriksen, *Nationalism and Ethnicity*, p. 138)

²²⁹ Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de L'ethnicité*, Paris, P.U.F., 1995, p. 190.

espiral das diferenças identitárias, inicialmente largamente imaginárias, mas que se tornam cada vez mais reais à medida que se intensificam os processos de estigmatização, segregação e discriminação. Como escrevem Kristin Couper e Danilo Martuccelli, relativamente ao Reino Unido:

"La force croissante des identités culturelles au sens large, est accentuée par l'action des minorités elles-mêmes, ce qui donne lieu à la consolidation d'un processus de racialisation des interactions sociales et à l'émergence de formes particulières de racisme. L'ethnicisation des relations, omniprésente, produit une crise des codes de conduites au quotidien: les uns ne savent pas comment s'adresser aux autres."²³⁰

Enquanto até aos anos setenta o imigrante era suposto assimilar-se na sociedade de acolhimento - frequentemente com uma posição que o inferiorizava - , ou regressar ao país de origem é, agora, percebido não só como concorrente, "abusador" das facilidades concedidas ou "demograficamente" ameaçador, mas principalmente enquanto poluente e invasor. Contemporaneamente, os imigrantes são cada vez menos definidos através das categorias do trabalho, enquanto constituintes das relações sociais das sociedades industriais, e cada vez mais categorizados em termos de cultura, de religião, de origem nacional e de "raça".²³¹ Os crescentes processos identitários das minorias, desencadeados ou não por motivos instrumentais - defensivos ou reivindicativos -, resultam frequentemente numa amplificação da percepção dos autóctones relativamente às reais capacidades de mobilização comunitária daquelas. As populações racizadas passam, então, a ser identificadas apenas relativamente à exterioridade, a uma exterioridade abstracta e demonizada. Como refere Wieviorka para caso francês:

"Le racisme se construit, dans ce type de mécanisme, en imputant au groupe racisé une forte capacité de mobiliser des ressources plus ou moins occultes, une aptitude à s'appuyer sur des réseaux plus ou moins mystérieux, à s'identifier à un principe unificateur lui-même maléfique - l'islam fanatique, la conspiration juive internationale, etc."²³²

²³⁰ Kristin Couper e Danilo Martuccelli, "L'expérience britannique" in Michel Wieviorka et al, *Racisme et xénophobie en Europe*, Paris, La Découverte, 1994, p. 100

²³¹ Michel Wieviorka, *op. cit.*, p. 23.

²³² Michel Wieviorka, "L'expansion du racisme populaire", in Pierre-André Taguieff (dir.), *Face au racisme*, Tome II, "Analyses, hypothèses perspectives", Paris, Découverte, 1991, p. 77.

É no registo da conflitualidade de contornos étnicos, ou de uma dialéctica das etnicidades dominantes e dominadas que se torna mais evidente o enfraquecimento da lógica de inferiorização essencialmente instrumental, em favor de uma lógica de racização eminentemente diferencialista que rapidamente recorre aos mecanismos do bode expiatório. Tal situação não significa o desaparecimento do racismo de inferiorização, traduz-se antes numa combinação sincrética que, ao mesmo tempo que inferioriza e discrimina os grupos racizados, os segrega e deseja a sua expulsão.

A amplificação das relações conflituais entre as camadas populares e as comunidades de origem imigrante cada vez mais estruturadas numa base étnica ou racial, resulta, como se verá mais adiante, de um conjunto de transformações que as sociedades europeias atravessam e que atingem numa primeira fase os estratos mais desfavorecidos. A uma consciencialização das dificuldades, da mobilidade descendente, da decadência, da exclusão social e a uma sensação de impotência, provocadas pelas mudanças sociais e políticas que assolam a Europa e o mundo, alia-se um sentimento de perda de referências identitárias e de equiparação ao estatuto social dos imigrantes relativamente aos quais pesam ainda os preconceitos raciais do passado colonial. Esta situação conduz frequentemente os actores a recorrerem, como forma de reacção a esse sentimento de perda, como modo de "reconstituição do sentido",²³³ a identidades essencialistas, historicamente recebidas, como a nação ou a "raça". O racismo que se desenvolve é, fundamentalmente, o típico racismo dos *pequenos brancos*: a demonização, daqueles que são definidos pela inferioridade, pela exterioridade ou pela diferença, por parte dos que vêem o seu estatuto atingido pela mudança, pela crise, pelo desemprego ou pela exclusão.

De qualquer forma, e sem desculpabilizar os actores racistas, é necessário afirmar que as atitudes e comportamentos racistas observados nos meios populares, bem como a crescente aderência dos seus membros a movimentos que veiculam ideologias de fechamento diferencialista, relevam fundamentalmente de dificuldades sociais que,

²³³Vide *supra*, p. 62.

embora vividas pelos indivíduos, provêm, como veremos, de fontes que transcendem as órbitas das suas vidas privadas.

3.2. Os neo-racismos e a "desestruturação do modelo europeu de integração"Erro! A origem da referência não foi encontrada.

Embora a maior parte das investigações sobre o racismo tenha por quadro de referência a sociedade nacional onde se desenrolam as pesquisas, as conclusões de algumas análises comparativas - nomeadamente as que foram realizadas pelas equipas de Michel Wieviorka e de Didier Lapeyronnie²³⁴ - apontam para que a emergência contemporânea dos fenómenos em causa tenha sido favorecida por um conjunto de mudanças ocorridas nas últimas décadas na generalidade das países da Europa. O que equivale a assumir que, para além da heterogeneidade da manifestação das formas elementares do racismo observada nos diversos contextos, é possível discernir uma unidade macro-sociológica no fenómeno. A exploração das dinâmicas sociais europeias que amplificam a escalada do neo-racismo possibilitar-nos-á decerto a constituição de um conjunto de hipóteses de trabalho para uma abordagem do fenómeno em Portugal.

Segundo os trabalhos referidos, é a partir dum conjunto de profundas transformações comuns às sociedades centrais que se geram as condições favoráveis - mas não as *causas*, no sentido estrito- para a extensão e amplificação do racismo na Europa. Lapeyronnie fala mesmo no *fim das sociedades nacionais*, Wieviorka designa o fenómeno por *desestruturação do modelo europeu de integração*,²³⁵ enquanto Robert Miles, na perspectiva marxista que caracteriza o seu pensamento, defende que se trata de mais uma crise de acumulação do sistema capitalista.²³⁶ Como explicita Wieviorka:

²³⁴ Cf. Michel Wieviorka et al , *Racisme et xénophobie en Europe. Une comparaison internationale* , Paris, La Découverte, 1994; *La France raciste*, Paris, Seuil, 1992; Didier Lapeyronnie et al , *L'intégration des minorités immigrés. Etude comparative France-Grande-Bretagne*, Issy-les-Moulineaux, Agence Pour le Développement des Relations Interculturelles, 1990; *Les politiques locales d'intégration des minorités immigrées en Europe et aux Etats-Unis*, Issy-les-Moulineaux, Agence Pour le Développement des Relations Interculturelles, 1991.

²³⁵ "Déstructuration du modèle européen d'intégration" (*Racisme et xénophobie en Europe. Une comparaison internationale* , Paris, La Découverte, 1994, p. 15.)

²³⁶ Cf. Robert Miles, "Explaining Racism in Contemporary Europe " in Ali Rattansi e Sallie Westwood (Eds) *Racism, Modernity, Identity on the Western Front* , Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 208 e ss.

"(...) on n'explique pas le racisme par des causes "objectives", par des évolutions dans la société où se déploie l'expérience vécue du raciste; mais ces évolutions constituent des conditions favorables, ou non, à l'expansion du racisme, dans la mesure où elles alimentent sa structure imaginaire et où elles apportent des éléments sur lesquels il peut plus ou moins facilement se fixer."²³⁷

Na perspectiva defendida por este autor, é possível modelizar a emergência do racismo contemporâneo através de um ponto de vista "tridimensional". Por outras palavras, são três os conjuntos de factores gerais que, influenciando-se reciprocamente, contribuem para a manutenção e escalada do fenómeno.²³⁸ O primeiro conjunto prende-se com questões de ordem social no sentido estrito, com mutações na estrutura das sociedades, no sistema de estratificação e nas dinâmicas da mobilidade que, por um lado, originam o racismo dos *pequenos brancos*, por outro, impelem as classes médias para condutas de distanciamento e segregação. O segundo conjunto remete para a acção política, nomeadamente para o modo como o Estado responde às questões da igualdade, da redistribuição da justiça, da imigração, da educação, da habitação social etc. Como salienta Wieviorka:

"un État incapable de ou non désireux de poursuivre une politique d'État providence, par exemple, exacerbera des tendances au populisme au sein desquelles le racisme et la xénophobie trouvent leur place; un État encourageant le pluralisme culturel et même imposant des mesures de "discrimination positive" pour les minorités ethniques, par exemple dans l'emploi public ou l'Université, exercera une influence, complexe, sur les tensions interculturelles où le racisme, là encore, est susceptible de trouver un espace renouvelé - mais aussi, d'ailleurs, de régresser."²³⁹

Também dentro deste conjunto se enquadram as reacções do campo do político no sentido alargado: as críticas das forças de cariz populista, por um lado, e neo-liberais, por outro, aos desempenhos do Estado-providência. O terceiro conjunto de factores favoráveis ao racismo na Europa prende-se com as questões identitárias, particularmente com a questão nacional. Neste registo, a consciência nacional tanto pode orientar-se no sentido dos valores universalistas-individualistas da modernidade, como apelar preferencialmente para valores diferencialistas, privilegiando a

²³⁷ Michel Wieviorka, "L'expansion du racisme populaire", in Pierre-André Taguieff (dir.), *Face au racisme*, Tome II, "Analyses, hypothèses perspectives", Paris, Découverte, 1991, p. 75.

²³⁸ Michel Wieviorka, *Racisme et xénophobie en Europe. Une comparaison internationale*, Paris, La Découverte, 1994, pp. 13 e ss.

²³⁹ *Idem, ibid*, p. 14.

homogeneidade do corpo social e abrindo deste modo espaço às ideologias e práticas racistas.

Enquanto até finais dos anos sessenta a generalidade das sociedades europeias vivia uma forte coerência entre as instâncias *sociedade industrial, Estado-providência, e nação universalista*, essa coerência atravessa agora um processo de desintegração que, entre outras consequências favorece a emergência das formas mais flagrantes do racismo. Segundo esta construção idealtípica, durante a vigência do *modelo europeu de integração*, que tem o apogeu nas décadas de cinquenta e sessenta, a vida social, política e cultural dos países centrais organiza-se fundamentalmente em torno das relações sociais nascidas da produção industrial. São os conflitos entre movimentos operários e patronato industrial que estruturam as relações sociais, determinam a acção política e condicionam a produção intelectual. O movimento operário, de cariz universalista e emancipatório, aparece como agente aglutinador de todos os outros movimentos sociais. O Estado, por seu turno, embora com diferenças nas várias sociedades nacionais, quer-se, nesta fase, um Estado forte, interventor, redistribuidor e promotor da igualdade de oportunidades - é a imagem tutelar do *Estado-providência*. Na perspectiva das identidades nacionais, verifica-se, ainda, uma forte dimensão universalista quer se trate, como escreve Wieviorka,

"d'un nationalisme encore imprégné des rêves de puissance liés au colonialisme qui s'achève, ou de conceptions dans lesquelles la nation est inséparable de l'idée de progrès économique et politique".²⁴⁰

Os particularismos étnicos, linguísticos, locais ou religiosos estão, do mesmo modo, relativamente subordinados a essa concepção universalista do progresso e da modernização, enquanto as minorias estrangeiras residentes são percebidas e identificadas, fundamentalmente, com referência ao mundo do trabalho.

Em finais de sessenta, a imagem duma sociedade nacional, culturalmente homogénea, dotada de um Estado forte e assistencial, é fortemente abalada. Este quadro entra, claramente, num processo de mudança - que é uma das expressões da

²⁴⁰*Idem, ibid.* p. 16.

crise da modernidade - criando condições favoráveis para o alargamento do espaço do racismo. Isto não significa, porém, que as sociedades europeias vivam este processo de transformações exactamente do mesmo modo e ao mesmo tempo. Relativamente a alguns países, na explicitação das condições favoráveis ao recrudescimento ou emergência do racismo, a tónica deve ser colocada na mutação das relações sociais industriais e na dissolução dos movimentos sociais que daí decorrem, noutros salientam-se os problemas sociais e políticos que se prendem com o papel do Estado e com a crise das instituições estatais; noutros ainda, o ênfase deve ser dado ao diferencialismo que emerge das questões culturais e identitárias.

3.2.1. O declínio da sociedade industrial

As concepções pós-tayloristas do trabalho, a automação da produção, a desindustrialização ou a globalização da economia, constituem algumas das causas da dissolução que se verifica nas relações sociais típicas das sociedades industriais. A regressão massiva do emprego no sector secundário, a precarização do trabalho, a perda de centralidade e de protagonismo dos movimentos operários, a crise do sindicalismo e um outro fenómeno que começa, actualmente, a atingir proporções preocupantes - a *dualização* socio-económica destas sociedades -, são as consequências dessa dissolução.

Na perspectiva defendida por Wieviorka, o declínio das sociedades industriais não pode ser reduzido ao espectacular encerramento de fábricas e empresas ou apenas à terciarização da actividade económica. O mais importante, de um ponto de vista sociológico, prende-se com a decadência do movimento operário enquanto instância estruturante da vida social, política e intelectual. Até finais da década de sessenta, na maior parte dos países europeus, as relações sociais organizavam-se em torno do grande conflito que opunha os trabalhadores ao patronato. Um conflito que fornecia aos actores uma identidade *social* que dependia do seu posicionamento nesta

polarização da sociedade. Ora, este quadro está claramente em mudança por toda a Europa produzindo os mais variados efeitos.

O movimento operário perde gradualmente a dimensão, não apenas internacionalista, mas universalista, que lhe permitia pôr em causa o modo como o progresso e a modernização eram conduzidos.²⁴¹ A sua expressão institucional - a acção sindical - enfraquece e vira-se, cada vez mais, para a defesa de categorias socio-profissionais particulares assumindo condutas estratégicas de tipo corporativo. As classes médias, por seu turno, deixam de se definir relativamente à polaridade que opunha assalariados a entidades patronais como anteriormente, passando a oscilar entre dois tipos de posicionamento. Por um lado, a postura da "era do vazio", eminentemente individualista ou mesmo narcísica - descrita, por exemplo, por Lipovetsky²⁴² - que, valorizando o "cocooning", se afasta de qualquer tipo de engajamento colectivo²⁴³ e onde as preocupações com a vida privada, com a mobilidade social, com os padrões de consumo e com os valores hedonistas, ocupam o lugar central; por outro lado, um apego às teses populistas ou nacional-populistas, particularmente observável entre aqueles que receiam ou se encontram já em mobilidade descendente.²⁴⁴

A partir do momento em que se dissolve o movimento social operário, em que o trabalho, de um modo geral, deixa de ser o grande integrador social, a solidariedade, o engajamento em projectos colectivos, acabam por ser substituídos pelo individualismo. Mas este individualismo possui igualmente uma face sombria; pode transformar-se num "fardo" difícil de carregar, pode instaurar-se, como acontece nas camadas mais vulneráveis, enquanto *individualismo negativo* - no sentido que Robert Castel dá a este conceito:

²⁴¹ Michel Wieviorka, et al, *La France raciste*, Paris, Seuil, 1992, p. 26 ou 27

²⁴² Cf. Gilles Lipovetsky *A Era do Vazio. Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo*, Lisboa, Relógio de Água, 1989.

²⁴³ Se assumirmos o "esvaziamento" contemporâneo dos chamados "Novos Movimentos Sociais": feminismo, ecologia etc.

²⁴⁴ Michel Wieviorka, "Racism in Europe: Unity and Diversity" in Ali Rattansi e Sallie Westwood (Eds) *Racism, Modernity, Identity on the Western Front*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 179.

"On peut parler de l'avènement d'un individualisme négatif: lorsque les gens ont décroché de la protection générale ou de la participation aux grands collectifs, ils deviennent de plus en plus des individus, mais sans support, et donc démunis, qui portent leur individualité comme un fardeau." ²⁴⁵

Ora o individualismo negativo, característico dos que temem, ou vivem já, a mobilidade descendente e mesmo a exclusão, dá frequentemente lugar ao posicionamento dos actores em identidades étnicas ou raciais, como forma de reconstituição das identidades sociais que se dissolvem, e ao aparecimento do típico racismo dos *spequenos brancos*. Como nota Philippe Bataille no caso da Bélgica:

"La "classe ouvrière", du moins en théorie, n'établissait pas de distinction entre un immigré, une femme ou un jeune, à partir du moment où ils étaient considérés dans un rapport de production qui les rapprochait et même les englobait. L'épuisement de ce principe centralisateur libère en quelque sorte les identités individuelles et collectives, et fait apparaître au grand jour, en les exacerbant et en les renouvelant, les tensions qui ont toujours existé entre une somme d'identités culturelles."²⁴⁶

Na análise da emergência dos grupos de *skinheads*, no Reino Unido, são patentes as consequências da volatilização das referências típicas do universo operário no estabelecimento de identidades racializadas:

"Chez les skinheads, par exemple, le processus est bien celui de la disparition d'une identité sociale ouvrière, la construction d'une sorte de communauté imaginaire et, surtout, l'incapacité à pouvoir établir (rétablir, dit l'acteur raciste) un statut social, ce qui se résout par une forte production imaginaire autour de soi.(...) On peut ainsi dire que les skinheads sont "blancs" (au moins dans un premier temps) faute de pouvoir être autre chose, socialement ou culturellement."²⁴⁷

Relativamente à Alemanha, destaca-se a instabilidade causada pela reunificação ao nível das - tradicionalmente fortes - organizações sindicais. Nomeadamente a Oeste, o racismo parece reforçar-se à medida que os sindicatos, representantes da institucionalização do movimento operário, vão perdendo a capacidade para desempenhar as suas principais funções: a estabilização sócio-política, o combate ao desemprego, o amortecimento do impacto da automação, a integração social e o

²⁴⁵ Robert Castel, "L'avènement d'un individualisme négatif", entrevista a *Magazine Littéraire*, n° 334, juillet-août, 1995, p. 20.

²⁴⁶ Philippe Bataille, "L'expérience Belge", in Michel Wieviorka, *Racisme et xénophobie en Europe. Une comparaison internationale*, Paris, La Découverte, 1994, p. 142.

²⁴⁷ Kristin Couper e Danilo Martucelli, "L'expérience britannique", in Michel Wieviorka, *op. cit.*, pp. 61-62.

enquadramento no mundo do trabalho, quer dos autóctones quer, nomeadamente, dos trabalhadores de origem imigrante. Este enfraquecimento das capacidades integrativas dos sindicatos alemães reflecte-se igualmente na escalada dos actos de violência racista desencadeados, em larga medida, pelas categorias mais jovens.²⁴⁸

Outro fenómeno intimamente ligado à dissolução das relações sociais industriais, e que no modelo proposto é absolutamente central no reforço da escalada do racismo, consiste na dualização social e económica das sociedades pós-industriais. Isto é o fosso, cada vez mais maior, entre a vida moderna, o mundo do trabalho, da habitação em boas condições, do consumo - o mundo dos que estão *in* -, e o mundo do endividamento, da vulnerabilidade, do desemprego e da exclusão²⁴⁹ - o mundo dos que estão *out* ou mundo dos *underclass*:

"Alors que la société industrielle accordait à chacun sa place, dominante ou inférieure, la société duale sépare deux sous-ensembles qui s'éloignent l'un de l'autre: d'une part, la masse des couches moyennes et supérieures, qui participent à l'emploi, à la consommation, qui accèdent dans de bonnes conditions au système de santé ou à l'éducation et, d'autre part, le monde des exclus et des laissés-pour-compte".²⁵⁰

Paradoxalmente, como repara Wieviorka, o conceito de *underclass* ganha popularidade no pensamento social europeu a partir do momento em que, nos registos científico e político, as sociedades começam a deixar de ser descritas em termos de classes - de estrutura de classes ou de relações de classes - e começam a sê-lo em termos de mobilidade e de segregação social.²⁵¹

Segundo Kristin Couper e Danilo Martucelli,²⁵² assistiu-se no Reino-Unido a um desenvolvimento dos modelos neo-liberais o qual, ao mesmo tempo que originou a

²⁴⁸ Cf. Angelina Peralva, "L'expérience allemande", in Michel Wieviorka, *op. cit.*

²⁴⁹ Robert Castel propõe a substituição da noção de exclusão pela de "desaffiliation", precisamente para dar conta deste processo: "Il me semble que la notion de désaffiliation donne mieux à entendre ce parcours qui est la véritable unité d'analyse du problème actuel et dont l'effet ultime consiste dans la mise sur les marges d'une partie croissante de la population, (...) Ce qui est déterminant dans le processus, c'est le fait que le travail cesse d'être le "grand intégrateur". Il s'agit d'un processus de décrochage, de déstabilisation des stables, d'une vulnérabilisation des positions assurés." (*Op. cit.* p. 19.)

²⁵⁰ Michel Wieviorka, *Racisme et xénophobie en Europe. Une comparaison internationale*, Paris, La Découverte, 1994, p. 19.

²⁵¹ Michel Wieviorka, *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, La Découverte, 1993, p. 59.

²⁵² Cf. Kristin Couper e Danilo Martucelli, *op. cit.*

desintegração do movimento operário acelerou o processo de dualização.²⁵³ O fenómeno da dualização social, também particularmente visível na Bélgica e na França, dá origem a dois tipos de comportamentos ligados ao racismo. Por um lado, faz aparecer atitudes segregacionistas e discriminatórias, relativamente subtis, por parte daqueles que estão do "lado bom" da sociedade dual, atitudes que visam preservar a sua situação e sublinhar a distância relativamente aos imigrantes - percebidos enquanto representantes da inferioridade estatutária. Por outro lado, a dualização desemboca em condutas de apelo à identidade racial e, frequentemente, à violência, associadas à constituição de bodes expiatórios, por parte dos que vivem a degradação do seu estatuto ou temem a exclusão; mesmo quando esta situação é partilhada por grande parte da população de origem imigrante.

Associada à dualização social encontra-se a questão urbana. Embora os processos relativos a esta problemática variem consideravelmente de uma sociedade para outra, é possível vislumbrar um padrão geral. Os bairros "difíceis", sejam as *inner cities* britânicas ou os bairros H.L.M. franceses, são, à medida que se degradam, gradualmente abandonados pelos que podem fazê-lo, ao mesmo tempo que as comunidades étnicas provenientes da imigração se instalam. Os que ficam, confrontados com uma coabitação inter-cultural nem sempre fácil, vivem igualmente a decadência do seu estatuto, a dissolução dos laços de vizinhança, dos antigos modos de vida que resultavam da solidariedade operária e o sentimento de abandono por parte da classe política e das instituições estatais.²⁵⁴

Estamos perante um conjunto de processos que desencadeia a sensação de perda de referências identitárias na vertente social, nomeadamente entre os meios operários, e que se verifica concomitantemente com as mudanças na imigração; com a etnicização das comunidades de imigrantes, agora transformadas em minorias étnicas. O racismo amplifica-se no conjunto dos países europeus à medida que se

²⁵³ Cf. Didier Lapeyronnie *et al* , *L'intégration des minorités immigrés. Etude comparative France-Grande-Bretagne*, Issy-les-Moulineaux, Agence Pour le Développement des Relations Interculturelles, 1990.

²⁵⁴ Michel Wieviorka *et al*, *La France raciste* , Paris, Seuil, 1992, p. 31.

assiste a um processo de perda das identidades sociais que eram fornecidas pela polarização da sociedade industrial e se observa na imigração uma afirmação identitária de cariz etno-cultural crescente e, ao mesmo tempo, uma maior capacidade de mobilização colectiva em torno dessas identidades.

3.2.2. A crise do EstadoErro! A origem da referência não foi encontrada.

O Estado desempenha um papel complexo na emergência e manutenção do racismo na contemporaneidade. Primeiro, pela responsabilidade estatal na construção e manutenção das ideologias essencialistas da identidade nacional onde se inscrevem as condutas e ideologias racistas e xenófobas.²⁵⁵ Como vimos, o Estado é responsável pelas construções ideológicas que representam miticamente a nação enquanto comunidade natural e homogénea, eternizando a identidade nacional - i. e. os traços culturais que delimitam as fronteiras de pertença e exclusão - numa substancialidade trans-histórica. Em segundo lugar, e correlativamente, pelo papel que lhe cabe no tratamento dos particularismos culturais das minorias e no estabelecimento das condições de cidadania.

No que respeita a este último aspecto, não é possível falar do racismo europeu sem mencionar o caso alemão e a conservação do estatuto de "trabalhador convidado" (*gast arbeiter*). Isto é, a manutenção de uma larga fatia da população que vive, trabalha e participa na vida da sociedade alemã há pelo menos três décadas, sem que lhe sejam reconhecidos quaisquer direitos de cidadania. Submetida, por isso, a uma verdadeira discriminação racial e étnica oficializada e legalizada.²⁵⁶

Na perspectiva do tratamento das culturas minoritárias os Estados nacionais encontram-se, virtualmente, numa situação de *double bind*. Como escreve Eriksen:

"The state may be accused of injustice both if it promotes equality *and* if it promotes difference. If the state stresses equal rights and duties, minority members may feel that their

²⁵⁵ Victor Borgogno, "Présentation", *Peuples méditerranéens*, n° 51, "Le néo-racisme en Europe. Les métamorphoses de l'Autre", avril-juin, 1990, p. 5.

²⁵⁶ John Rex "Stratégies antiracistes en Europe", in Michel Wieviorka, *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993, p.

cultural distinctiveness is not being respected; that their boundaries and identities are threatened. (...) If, on other hand, the dominant group stresses cultural differences and turns them into virtues, minority members may feel that they are actively discriminated against."²⁵⁷

A situação que em França ficou conhecida por *l'affaire du foulard* ²⁵⁸ ilustra bem a contradição com a qual se confrontam os Estados europeus: a dissociação pós-moderna do cultural, do identitário e do social.

Por último, o Estado encontra-se implicado na emergência do racismo, quer em virtude da crise vivida pela imagem do Estado-providência, quer pela crise real do funcionamento de algumas das suas principais instituições. Ora, a crise do Estado nas nações europeias não se encontra - como sublinha Wieviorka - completamente desligada da dissolução das relações sociais nascidas com a industrialização:

"The crisis of the state and the institutions is a phenomena which must be analytically distinguished from the decline of industrial society and the dualization which results from its decline. But the two phenomena are linked. Just as the welfare state owes a great deal, in its formation, to the social and political discussions which are inseparable from the history of the working class, which is particularly clear in the countries endowed with strong social democracy, so too the crisis of the welfare state and the institutions owes a great deal to the destructurement not only of these discussions and conflicts, but also of the principal actor which informs them, the working class movement."²⁵⁹

Programado para fazer face a situações pontuais de desemprego, de carência ou incapacidade, o Estado-providência é, actualmente, confrontado com o desemprego estrutural de longa duração e com a necessidade de ter de salvaguardar a sobrevivência de largas fatias da população. Observam-se por toda a Europa as dificuldades crescentes no financiamento dos subsídios de desemprego e das pensões de reforma, mas também dos sistemas de saúde e educação.

Concomitantemente com o declínio das relações sociais típicas da sociedade industrial, o papel do Estado nas sociedades europeias é cada vez mais intensamente posto em causa, não apenas na sua vertente de redistribuição e assistência, mas também no que respeita ao funcionamento de instituições como a escola, a justiça ou

²⁵⁷ Thomas H. Eriksen, *op. cit.*, p. 142.

²⁵⁸ Em Outubro de 1989, o director de uma escola secundária de Creil, com o objectivo de respeitar o princípio republicano de *laïcité* - que caracteriza o sistema de ensino francês pós-revolucionário - decidiu proibir a frequência a três raparigas portadoras do véu islâmico.

²⁵⁹ Michel Wieviorka, "Racism in Europe: Unity and Diversity", in Ali Rattansi e Sallie Westwood (Eds) *Racism, Modernity, Identity on the Western Front*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 180.

a polícia. À denuncia da sua função disciplinar e reguladora levada a cabo pelas reflexões de inspiração foucauldiana juntam-se, por um lado, as críticas da Sociologia ao papel das instituições estatais na reprodução das desigualdades sociais e, por outro, as críticas neo-liberais à racionalidade do seu funcionamento. Como escreve, não sem algum optimismo, Boaventura de Sousa Santos:

"A crise do Estado e das ideologias desenvolvimentistas abre neste domínio uma caixa de Pandora donde podem sair, lado a lado, e às vezes misturados, o racismo, o chauvinismo étnico e mesmo o etnocídio, por um lado, e a criatividade cultural, a autodeterminação, a tolerância pela diferença e a solidariedade, por outro."²⁶⁰

No que nos diz respeito, a crise do Estado-providência e as constantes críticas a que a sua acção tem vindo a ser submetida fazem aumentar a sensação de perda de confiança e de abandono, reforçando os mecanismos de culpabilização das populações de origem imigrante. Estas são simultaneamente acusadas de beneficiarem demasiado da assistência do Estado, de abusarem das suas instituições ou de, como vimos, adoptarem modos de fruição desadequados que fazem baixar a qualidade dos serviços prestados.

Nos discursos autóctones reproduzidos na monografia acerca do racismo francês, realizada por Wieviorka e pelos seus colaboradores, fica bem patente o sentimento de abandono por parte do Estado e dos políticos vivido pelos autóctones. Sentimento que acaba por promover a escalada do diferencialismo e originar a politização do racismo através dos discursos populistas de crítica do Estado e de demonização simultânea dos políticos e da imigração.²⁶¹ Na Alemanha, por seu turno, sob o peso social, económico e político da reunificação observa-se, principalmente a Leste, não apenas a "desregulação" do sistema político, como a desestruturação das instituições assistenciais do Estado. E, como observa Angelina Peralva na sua análise do racismo Alemão:

²⁶⁰ Boaventura de Sousa Santos, "O Norte, o Sul e a Utopia", in *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-modernidade*, Porto, Afrontamento, 1994, p. 273.

²⁶¹ Cf. Michel Wieviorka, *et al La France raciste*, Paris, Seuil, 1992.

"dans ce contexte general de dérégulation, l'étranger apparaît en quelque sorte comme un symbole de l'absence de règles".²⁶²

Na Bélgica, foram as pressões separatistas da Valónia e da Flandres que vieram pôr em causa a própria estrutura do Estado, obrigando a um desdobramento em federação de regiões. Estas pressões nacionalistas, embebidas de diferencialismo populista e xenófobo contribuíram em larga medida para a expansão do racismo contra as minorias étnicas residentes no território belga.

3.2.3. A escalada das identidade

No registo da consciência identitária, observam-se igualmente grandes transformações. Na maior parte dos Estados-nação europeus estão abertos debates centrados nos temas das identidades, das nacionalidades e da cidadania. Enquanto até à década de setenta uma sociedade industrial e uma economia às quais se aliava um Estado fortemente empenhado na modernidade tinham correspondência numa identidade nacional capaz de absorver e esbater os particularismos (mesmo, eventualmente, através da sua racização), esse quadro parece ter entrado em ruptura:

"La mutation en ce domaine - afirma Wieviorka -, est d'abord passée par des contestations et des affirmations identitaires qui, soit semblent défaire ce que la nation dans, sa modernité, a élaboré au cours des siècles antérieurs, soit inventent des formes culturelles qui sont autant de ruptures avec la société industrielle."

Por um lado, emergem, nalgumas sociedades e endurecem noutras as afirmações de índole particularista, mais ou menos separatistas, das regiões ou das nações "sem Estado". Como nota Boaventura de Sousa Santos:

"a base étnica das nações modernas torna-se cada vez mais evidente e o Estado-nação, longe de ser uma entidade estável, natural, começa a ser visto como a condensação temporária dos movimentos que verdadeiramente caracterizam a modernidade política Estados em busca de nações e nações em busca de Estados".²⁶³

Na França observa-se a afirmação identitária bretã, no Reino Unido a escalada do nacionalismo escocês, na Espanha, do nacionalismo catalão e do separatismo

²⁶² Angelina Peralva "L'expérience allemande", in Michel Wieviorka, *Racisme et xénophobie en Europe. Une comparaison internationale*

²⁶³ Boaventura de Sousa Santos, "Modernidade, Identidade e Cultura de Fronteira, *op. cit.*, p. 127.

basco; na Itália o separatismo entre Norte e Sul inscreve-se no político, e na Bélgica instaura-se uma federação de "nações", para referir apenas alguns exemplos. A exceção vem naturalmente da Alemanha, onde a reunificação veio fortalecer o nacionalismo.

Por outro lado, cresce um nacionalismo reactivo, simultaneamente alimentado pela pulverização identitária regional e pelo fortalecimento da etnicidade das populações de origem imigrante. A imigração e sua etnicização não são, contudo, os únicos factores responsáveis pelas transformações ao nível identitário, são antes os fenómenos em torno dos quais se objectivam a ansiedade, o medo e os sentimentos de perda de confiança provenientes de outros processos e dinâmicas. Os separatismos nos casos da Bélgica e Itália a reunificação para a Alemanha aos quais se aliam a perda de influência no mundo - para sociedades como a francesa e a britânica -, mas, fundamentalmente a dissociação crescente que se opera entre a economia, a cultura e a sociedade nacional constituem o núcleo das transformações ao nível da identidade e da integridade nacional.

O Reino Unido, à semelhança do que se passa em França, parece viver um forte sentimento, não só de ameaça à identidade nacional, como de *inversão do processo histórico*:

"les deux pays vivent comme une inversion de leur colonialisme passé, les immigrés, largement issus des anciennes colonies, pouvant apparaître comme le signe d'un retournement de l'histoire; tous deux voient se dissocier la culture et l'identité nationales, d'un côté, et, d'un autre côté l'économie globalisée. Le racisme a beaucoup à voir avec la rétraction du nationalisme, sa fermeture dans un différencialisme qui est aussi la marque d'une résistance à l'internationalisation de l'économie."²⁶⁴

Mas também a mundialização da economia e das finanças,²⁶⁵ a internacionalização das decisões políticas, a americanização da produção cultural, a

²⁶⁴ Michel Wieviorka, *Racisme et xénophobie en Europe. Une comparaison internationale*, Paris, La Découverte, 1994, p. 289.

²⁶⁵ Como refere Manuel Braga da Cruz, "No aspecto político-económico, a intensificação das trocas, a mundialização dos investimentos, a articulação crescente de diferentes sistemas produtivos, a livre circulação de pessoas e bens, a destruição de barreiras alfandegárias, a platetização das interdependências, tem provocado uma substituição da dimensão estadual-nacional do mercado por uma mais ampla dimensão transnacional e transcontinental. Os mecanismos económicos há muito que se tornaram mundiais não havendo capacidades para impedir ou evitar a repercussão em cadeia dos

discussão em torno da União Europeia e da perda de soberania aliados à sensação de *risco* permanente e à aceleração das mudanças - que, enquanto fenómenos característicos da modernidade avançada, promovem a perda de *confiança* e subvertem a *segurança ontológica* dos actores relativamente ao mundo social,²⁶⁶ - parecem, neste registo, desempenhar um papel preponderante e frequentemente escamoteado na emergência dos nacionalismos europeus. Estes nacionalismos essencialmente ansiosos e reactivos, afastando-se gradualmente das referências aos valores universalistas do progresso, recorrem a uma concepção eminentemente racizante da nação. Uma visão diferencialista e purificadora, carregada de referências ao passado, à história e à identidade.

O racismo parece consolidar-se na Europa precisamente a partir da crescente dissociação dos três registos cuja integração e coerência caracterizou e fundou as sociedades nacionais modernas: o registo social, o político e o cultural. Ou como sintetiza Wieviorka:

"Le racisme trouve des conditions favorables lorsque, simultanément, la fin d'une société industrielle dynamique et puissante se révèle brutale et spectaculaire, que l'État et les institutions apportant assurance et assistance entrent en crise, que la conscience nationale, vigoureuse, se rétracte sur la seule face différentialiste, et que l'ensemble que forment ces trois dimensions se déstructure."²⁶⁷

processos de recessão ou para um controlo exclusivo sobre as economias dos próprios países. " (*Instituições Políticas e Processos Sociais*, Lisboa, Bertrad, 1995, p. 645)

²⁶⁶ Cf. Anthony Giddens, *As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta, 1992. O conceito de segurança ontológica, de Giddens, remete precisamente para a confiança em que os mundos natural e social sejam aquilo que parecem ser.

²⁶⁷ *Idem, ibid* p. 291.

3.3. Os neo-racismos no plano doutrinário

...aqueles, incapazes de amar os homens só por serem homens - e que sentem necessidade de vociferar e de deificar o país só para alimentarem o seu entusiasmo, - esses amam mais a exaltação do que a sua pátria.

Rabindranath Tagore

O facto de Portugal ter ficado até agora relativamente imune à penetração e desenvolvimento do racismo no âmbito ideológico-doutrinário não deve obstar ao tratamento e reflexão acerca do fenómeno no contexto das ciências sociais. Primeiro, porque mesmo que seja verdade que a sociedade portuguesa, como gosta de se pensar a si própria, não tenha sido uma sociedade penetrada pelo "racismo" no sentido clássico, tal facto não significa que não possa vir a sê-lo pelo "neo-racismo". Em segundo lugar, porque nada nos diz que num futuro não muito distante não sejamos confrontados com uma situação que noutros países tem literalmente deixado paralisados e confundidos os discursos científico-académicos que se julgavam anti-racistas. Por último, porque a reflexão acerca das ideologias neo-racistas coloca às ciências sociais em geral, e à Antropologia, em particular questões de grande pertinência, não apenas no terreno da epistemologia mas igualmente nos domínios, não menos importantes, da ética e da responsabilidade.

Combatido sem tréguas desde a década de quarenta pela coligação formada entre a comunidade científica e a UNESCO - coligação que, a partir dos anos setenta, é liderada pela Genética das Populações -, o racismo biologizante do passado parece estar em vias de extinção. O que de forma alguma significa o desaparecimento total do racismo. Este, paradoxalmente, como fica patente no pessimismo das palavras do geneticista Albert Jacquart, parece não sentir necessidade de uma "ciência das raças" para se legitimar:

"(...) le concept de "race" n'est pas fondé et par conséquent le racisme doit disparaître. Il y a quelques années, j'aurais admis qu'ayant énoncé cela j'avais bien fait mon travail de scientifique et de citoyen. Et pourtant, s'il n'y a pas de "races" le racisme existe bel et bien!"²⁶⁸

Com efeito, no campo doutrinas racistas parece ter-se assistido, quer ao nível das representações, quer ao nível da argumentação, a uma autêntica metamorfose - como lhe chamou Taguieff²⁶⁹ - que deixou impotente e confundido grande parte do arsenal argumentativo do anti-racismo "tradicional". Confusão e impotência, de algum modo justificadas, precisamente porque esta metamorfose consistiu num deslocamento do tema da desigualdade biológica para o tema da *absolutização e irredutibilidade das diferenças culturais*²⁷⁰. Um deslocamento da "raça" para a cultura e da desigualdade para a diferença. Recorrendo a um procedimento retórico que o mesmo autor designa por *retorção* ("retorsion"),²⁷¹ os neo-racismos apropriam-se, como veremos, de uma parte significativa das teorizações das ciências sociais, nomeadamente da Antropologia.

Em França, é possível localizar a origem desta metamorfose ideológica a partir da década de setenta nas posições defendidas pelas organizações da nova direita "GRECE"²⁷² e "Club de l'Horloge" face à imigração oriunda dos países do Magrebe, e os seus desenvolvimentos mais radicais nos discursos, acerca do mesmo tema, veiculados pela direita populista organizada em torno do "Front National".²⁷³ No Reino Unido, a emergência das doutrinas neo-racistas parece poder situar-se no mesmo período, com os emblemáticos discursos do deputado conservador Enoch Powell relativamente à imigração dos países da New Commonwealth²⁷⁴ e com as reacções ao mesmo fenómeno do partido de extrema direita "National Front" .

²⁶⁸ Albert Jacquard e J.-B. Pontalis, "Entretien: Une tête que ne revient pas", *Le genre humain*, 11, "La société face au racisme", automne-hiver, 1984-1985, p. 15.

²⁶⁹ Cf. Pierre-André Taguieff, "Les métamorphoses idéologiques de racisme et la crise de l'anti-racisme", *Face au racisme*, Tome II, "Analyses, hypothèses perspectives", Paris, Découverte, 1991, (13-63).

²⁷⁰ Pierre-André Taguieff, *op. cit.* pp. 35 e ss.

²⁷¹ Procedimento retórico que consiste em virar os argumentos do adversário contra ele próprio.

²⁷² Sigla do *Groupement de Recherche et d'Etudes pour une Civilisation Européenne*

²⁷³ Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1988, p. 16.

²⁷⁴ Cf. Kristin Couper, "Racisme et antiracisme au Royaume Uni", *Peuples Méditerranéens*, n° 51, avril-juin, 1990, pp. 83-93.

Distanciando-se do racismo desigualitário mas universalista, o neo-racismo, também designado por "racismo cultural", incorpora agora uma lógica eminentemente diferencialista objectivada nas populações originárias da imigração. Uma lógica que coloca a tónica muito mais nas especificidades culturais dos grupos racizados do que em factores de ordem biológica ou genética. Como afirma Victor Borgogno, a propósito das mutações do racismo europeu:

"Le racisme doctrinaire, hanté par le fantasme mortel d'une hiérarchie essentielle entre les groupes humains ou par celui de la "non-unité" de l'homme, semble avoir quitté le devant de la scène xénophobe contemporaine. Il a cédé la première place à un racisme défensif, "éuphémisé" replié sur la défense des intégrités nationales, et travestissant la référence à la race proprement dite en référence aux identités culturelles, entendues évidemment comme entités rigides et substantielles. Cette mue idéologique trouve à se refléter dans un changement des contours internes de l'imagerie raciste. Aux figures virulentes de l'Autre, délirantes mais précises, qui hantaient naguère l'imaginaire raciste (et qui visaient distinctement les divers groupes de colonisés, les diverses nationalités d'immigrés européens, les juifs), semble avoir succédé, au moins en partie, la figure floue d'un "autre généralisé", abstrait et uniforme, défini par pure assignation à l'extériorité de l'espace du "même", et qu'emblématise à merveille le terme "immigré", dont l'usage tend significativement à se généraliser".²⁷⁵

A vertente ideológica do neo-racismo já não postula a superioridade ou inferioridade relativa dos grupos humanos e a sua hierarquização universal (esta é substituída por um "preferencialismo" relativista); antes defende as suas irredutíveis diferenças, a incompatibilidade das culturas, dos modos de vida, das religiões ou das "mentalidades"²⁷⁶. São, agora, a respeitável defesa das "identidades culturais nacionais"²⁷⁷ (em substituição da pureza racial), o postulado da incomensurabilidade das culturas (legitimado pelas doutrinas do relativismo cultural), a hiper-valorização das diferenças (eufemisticamente transformado em "direito à diferença") e,

²⁷⁵ Victor Borgogno, "Présentation", *Peuples Méditerranéens*, n° 51 "Le néo-racisme en Europe: les métamorphoses de l'autre", avril-juin, 1990, p. 4.

²⁷⁶ "Le discours raciste s'est pour ainsi dire "culturalisé" ou "mentalisé", en abandonnant (parfois de forme ostentatoire) le vocabulaire explicite de la "race" et du "sang", en délaissant donc les rituelles, métaphores biologiques et zoologiques." (Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris la Découverte, 1988, p. 14).

²⁷⁷ "La définition de "l'identité culturelle" nationale, comme tentative d'affirmer une unité réelle organique, s'appuie sur l'auto-valorisation (voire auto-célébration), et celle-ci se nourrit de la dévalorisation des cultures des immigrés non-nationaux." (Véronique De Rudder, "L'obstacle culturel: la différence et la distance", *L'homme et la société. Revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques*, n°s 77-78, juillet-décembre, 1985, p. 43 .

principalmente, o fantasma do contacto e da mistura²⁷⁸, que constituem os temas principais da discursividade neo-racista.

Mas será ainda possível falar em racismo, na acepção defendida anteriormente quando se trata antes de uma *heterofobia*, no sentido que lhe deu Albert Memmi,²⁷⁹ ou mesmo de um "culturalismo"? Ainda que esta tomada de posição não esteja isenta de críticas, o modo como é percebido e utilizado o termo "cultura" parece autorizar a designação neo-racismo. Em primeiro lugar, trata-se duma concepção naturalizadora, fixista e determinista da cultura e das diferenças culturais. Como sublinha De Rudder:

"la différence de nature culturelle se mue parfois en différence naturelle de culture, donc en caractère définitif et essentiel qui tend à naturaliser la culture, à en faire une quasi-nature, une nouvelle "race" qui, selon les cas, s'accolle à la première et la définit intrinsèquement (la doctrine raciste "classique"), ou s'y substitue (la "nature culturelle" et la "différence" selon la Nouvelle-Droite)."²⁸⁰

Em segundo lugar, os ideólogos do racismo, embora versados nas conceptualizações das ciências sociais, confundem a identidade étnica e os seus marcadores com as diferenças culturais objectivamente observáveis, sendo estas frequentemente menores do que aquelas. Por último, somos confrontados com uma amálgama simbólica construída a partir daquilo que releva dos modos de vida das populações e do que releva dos traços fenotípicos dos indivíduos. A utilização neo-racista do conceito de cultura, como também demonstra Colette Guillaumin, não é substancialmente diferente das anteriores utilizações do conceito de "raça":

Ce terme [culture] qui était resté très éloigné d'un mode de perception naturaliste, est en train sous les effets d'une hypocrisie plus ou moins délibérée, de servir de masque à tout ce qui au

²⁷⁷ Pierre-André Taguieff, "Les métamorphoses idéologiques de racisme et la crise de l'anti-racisme", *Face au racisme*, Tome II, "Analyses, hypothèses perspectives", Paris, Découverte, 1991.

²⁷⁹ Para Albert Memmi, heterofobia passaria a designar "essas constelações fóbicas e agressivas dirigidas a outrem que pretendem legitimar-se através de argumentos diversos, psicológicos, culturais, sociais ou metafísicos de que o racismo no sentido biológico seria uma variante" (*O Racismo*, Lisboa, Caminho, 1993, p. 84). As objecções de Taguieff à utilização da expressão heterofobia resultam da ambiguidade do neologismo. Heterofobia pode designar a rejeição do *diferente* (daqueles que são percebidos como diferentes) como também pode servir para designar a rejeição da *diferença* (i.e. da própria relação diferencial). Ora os neo-racismos apresentam como características, simultaneamente, a rejeição do diferente e o elogio da relação diferencial, podendo este último ser designado por "heterofilia" (Cf. Pierre-André Taguieff, "Les métamorphoses idéologiques du racisme et la crise de l'anti-racisme", *Face au racisme*, Tome II, "Analyses, hypothèses perspectives", Paris, Découverte, 1991, p. 41).

²⁸⁰ Véronique de Rudder, *op. cit.*, p. 45.

XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème} siècle était présent dans le terme race: un mélange insécable de traits physiques, de traits sociaux, d'habitudes mentales et qui faisait que la couleur de la peau et les habitudes culinaires, la texture des cheveux et le système métaphysique étaient *une seule et même réalité* ²⁸¹

Embora, efectivamente, também se possa designá-lo por "etnismo", "outrismo", ou mesmo "culturalismo" - se estes termos não recobrissem outro tipo de significações - é possível integrar os conteúdos deste fenómeno na categoria do racismo seguindo alguns passos da construção idealtípica proposta por Taguieff.²⁸²

A primeira operação ideológica do neo-racismo consiste na *categorização essencialista* ("catégorisation essentialiste") dos indivíduos e dos grupos, num processo que fundamenta a sua estigmatização e, conseqüentemente, a sua discriminação ou segregação. A categorização essencialista pressupõe, primeiro, uma *desrealização do individual*.²⁸³ Ou seja, que os comportamentos, os desejos, as atitudes, as aptidões ou capacidades individuais sejam à partida definidos pela pertença étnica, nacional, racial ou outra.²⁸⁴ Trata-se, no fundo, de uma redução do indivíduo ao estatuto de mero epifenómeno da sua comunidade de origem ou categoria de pertença, e da suposição de que estas - a cultura, o grupo étnico, ou a nação - constituem realidades naturais, imutáveis ao longo da história. O mesmo processo implica, em segundo lugar, uma *individualização do colectivo* ("individualisation du collectif");²⁸⁵ i.e. o tratamento das colectividades de pertença enquanto verdadeiros

²⁸¹ Colette Guillaumin, "Avec ou sans race?", *Le genre humain*, 11, "La société face au racisme", automne-hiver, 1984-1985, p. 219.

²⁸² Pierre-André Taguieff, "Racisme/racismes: éléments d'une problématisation", *Magazine Littéraire*, n° 334, juillet-août, 1995 (35-39); *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1988.

²⁸³ *Vide supra*, nota 21.

²⁸⁴ Veja-se, a título de exemplo, as posições do líder do "Front National", Jean-Marie Le Pen: "Dans ce monde où il existe des races différentes, des ethnies différentes, des cultures différentes, je prends acte de cette diversité et de cette variété (...) Je ne peut pas dire que les Bantous ont des mêmes aptitudes ethnologiques que les Californiens(...) les citoyens sont égaux en droit, pas les hommes. Et, d'un autre côté, s'il est exacte que les hommes on droit au même respect, il est evident qu'il existe des hiérarchies, des préférences, des affinités qui vont de soit." (*Le Monde*, 29, mai, 1984).

²⁸⁵ (...) il s'opère ainsi un déplacement de l'individualité, ou du moins de son schème, du niveau de l'*individu biologique* (l'être vivant singulier) à celui de la *communauté*, redéfinie comme le seul véritable individu. Em bref, la réaction idéologique nommé racisme met en jeu le modèle même de l'individualisme qu'elle semble à première vu récuser, mais le transpose de l'insécable biologique à la totalité sociale métaphorisée comme grand organisme individué, soit la communauté organique"

indivíduos, enquanto entidades social e culturalmente homogêneas, dotadas de atributos psicológicos e cognitivos distintivos e permanentes. Ora, como refere Borgogno, este modo de categorização é, contemporaneamente, aplicado aos imigrantes:

La catégorie "immigré", comme catégorie en usage, a ainsi cessé d'être la catégorie purement formelle désignant un statut ou une situation qu'elle était initialement, pour devenir une sorte de catégorie anthropologique fantasmagorique, permettant de prédire l'extériorité de l'"essence" ethnoculturelle de celui qu'elle concerne par rapport à l'"essence" anthropologique nationale"²⁸⁶

O reducionismo que caracterizava o determinismo bioracial oitocentista cedeu o lugar a um outro reducionismo: um *determinismo cultural* absoluto. A cultura é concebida como uma "segunda natureza", como uma herança tão determinante do ser individual como o era a "natureza racial" recebida do passado.²⁸⁷

Numa outra vertente, as características dos discursos neo-racistas reflectem algumas das posturas intelectuais contemporâneas mais em voga, nomeadamente, o *hiper-relativismo*: a recusa de qualquer medida humana comum, que rejeita qualquer forma de universalismo ou a partilha de qualquer escala de valores supra-cultural. Parafrazeando Taguieff, pode-se afirmar que o poligenismo racial moderno tem vindo a ser substituído por um *polilogismo* ("polylogisme")²⁸⁸ pós-moderno. Estas posições, apropriadas pela vertente mais dura da discursividade neo-racista, desembocam numa *absolutização das diferenças*²⁸⁹ entre grupos humanos e nos postulados da irredutibilidade, inassimilabilidade e incomensurabilidade dessas diferenças, já não definidas em termos biológicos, mas em termos etno-culturais. Na sua vertente mais suave, os discursos neo-racistas assumem-se antes como

(Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, p. 316 e 317).

²⁸⁶ Victor Borgogno, "Le discours populaire sur l'immigration: un racisme pratique", *Peuples méditerranéens*, nº 51, "Le néo-racisme en Europe. Les métamorphoses de l'Autre", avril-juin, 1990, p. 25.

²⁸⁷ Veja-se neste mesmo registo, por exemplo, as doutrinas defendidas por Renan no século passado.

²⁸⁸ Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1988, p. 16.

²⁸⁹ "Como os antigos cantores da "raça", os fanáticos da identidade cultural encerram o indivíduo na sua pertença. Como eles, levam as diferenças ao absoluto, e destroem, em nome da multiplicidade das causalidades particulares, qualquer comunidade de natureza ou de cultura entre os homens." (Alain Finkielkraut, *A derrota do Pensamento*, Lisboa, D. Quixote, 1988, p. 89).

"preferencialismos". No tratamento da imigração, são recorrentes os enunciados que se referem à "preferência nacional" ou à "preferência europeia".²⁹⁰ Ora, opera-se através deste procedimento uma substituição da classificação hierárquica bio-racial por uma outra forma de hierarquia essencial: a distinção entre grupos "assimiláveis" e "não assimiláveis".

Mas as incomensuráveis diferenças entre grupos humanas não são apenas constatadas, como são desejáveis e aplaudidas - uma característica já apontada por Albert Memmi quando, nos anos sessenta, centrava a sua definição de racismo na ideia de uma "*valorização generalizada e definitiva das diferenças reais ou imaginadas*".²⁹¹ É neste registo que se pode dizer que os enunciados neo-racistas não são apenas heterofóbicos, uma vez que rejeitam o que é diferente, mas também heterofílicos, no sentido em que é a própria relação diferencial que é valorizada. Esta oscilação entre a rejeição do diferente e o elogio da relação diferencial acaba por ser, de algum modo, legitimada pela adopção acrítica do enunciado do "direito à diferença". Este é, num primeiro tempo, ideologicamente transformado num dever da diferença e, em seguida, num dever de purificação:

"L'éloge de la différence, la célébration de l'identité nationale qui la suit et l'illustre, cachent sous un voile d'équivoque, le refus du pluriel et un désir indicible d'épuration sociale."²⁹²

Torna-se imprescindível sublinhar que não estamos a falar de diferenças "objectivas" entre sistemas culturais, mas sim da interpretação, ou mesmo construção, da diferença. As diferenças culturais que estão na base dos processos de estigmatização ou de racização, embora percebidas como dados, como factos naturais, fora da história e das relações sócio-políticas, são como vimos a respeito da etnicidade, construções sociais contingentes e provisórias podendo mesmo não coincidir com as diferenças "reais" entre grupos:

²⁹⁰ Cf. Pierre-André Taguieff, "L'identité française et ses ennemis. Le traitement de l'immigration dans le national-racisme français contemporain", *L'homme et la société*, n°s 77-78, juillet-décembre, 1985 pp. 167 - 200.

²⁹¹ Albert Memmi, *op. cit.*, p. 72.

²⁹² Pierre-André Taguieff, *op. cit.*, p. 179.

Que les cultures soient, et qu'elles soient différentes entre elles ne semble pas devoir être remis bientôt en question. Celà n'implique ni que les cultures n'aient entre elles que des rapports de différence, ni que les représentations sociales des différences culturelles "collent" aux différences réelles, ni même, à la limite, qu'elles aient un quelconque rapport avec elles."²⁹³

De qualquer modo, o "núcleo duro" da argumentação neo-racista não está na categorização fixa dos indivíduos, na constatação e valorização das diferenças culturais, ou na pressuposta irredutibilidade dessas diferenças. O corolário neo-racista destas operações ideológicas, e que constitui o cerne do neo-racismo, reside precisamente na absoluta rejeição daqueles que são considerados absolutamente diferentes e, assim, categorizados e estigmatizados. A diferença, real ou imaginada, não é suficiente para produzir o racismo diferencialista, é necessário que o outro seja considerado ameaçador. A alteridade, objectivada genericamente na imigração do "terceiro-mundo", é, efectivamente, percebida pelos discursos doutrinários neo-racistas como uma dupla ameaça. Uma ameaça demográfica - o declínio da natalidade dos "europeus" e as altas taxas de natalidade dos imigrantes dão lugar à imagem de um "genocídio por substituição".²⁹⁴ Mas também uma ameaça cultural à identidade das nações de acolhimento, cuja percepção origina a imagem de um "etnocídio por contaminação".²⁹⁵

O racismo diferencialista comporta, como vimos, uma dimensão de exclusão e, logicamente, uma dimensão de inclusão. A exclusão e estigmatização dos imigrantes, ou a sua demonização, são, assim, eufemisticamente, transformadas numa apologia da estrita separação entre povos ou culturas em nome da manutenção das "identidades culturais" julgadas ameaçadas. Como escreve um dos principais arautos da *nouvelle droite*:

²⁹³ Véronique de Rudder, *op. cit.*, p. 34; Veja-se também, relativamente à importância da percepção da diferença no comportamento racista, André Langaney, "Comprendre l'autrisme", *Le genre humain*, nº 1, "La Science face au racisme", 1981, (95-97).

²⁹⁴ Pierre-André Taguieff, *op. cit.*, p. 114.

²⁹⁵ *Idem, ibid.*

"L'immigration est condamnable parce qu'elle porte atteinte à l'identité de la culture d'accueil, aussi bien qu'à l'identité des immigrés (...). La vérité c'est que les peuples doivent préserver et cultiver leurs différences."²⁹⁶

Se pudemos falar do terror da entropia racial a propósito da doutrina gobiniana e dos seus desenvolvimentos, é possível, no que diz respeito aos neo-racismos, falar num terror de uma *entropia cultural*. Um sentimento já presente nas doutrinas racistas do passado e que Taguieff designa precisamente por *mixofobia* ("mixophobie"): a rejeição da mistura ou da mestiçagem. A partir de uma concepção essencialista da cultura e das diferenças culturais, as doutrinas neo-racistas mixofóbicas alimentam-se, hoje, do fantasma da homogeneização, da imagem de um eventual desaparecimento das diferenças, de uma indiferenciação generalizada. Daí a defesa do fechamento das fronteiras nacionais e a exigência do regresso dos imigrantes não europeus e dos seus descendentes aos países de origem. Curiosamente, Pierre Bourdieu, num outro contexto, vem precisamente demonstrar que os discursos apocalípticos acerca da indiferenciação e homogeneização dos quais os neo-racismos são um avatar, constituem uma das formas ideológicas típicas de uma burguesia hegemónica:

"(...) les dénonciations apocalyptiques de toutes les formes de "nivèlement", "banalisation" ou "massification" qui identifient le déclin des sociétés à la décadence des maisons bourgeoises, c'est-à-dire à la chute dans l'homogène, l'indifférencié, trahissent une hantise obsidionale du nombre, de la masse sans différence et sans souci des différences ou de la foule toujours prête à submerger les espaces réservés de l'exclusivisme bourgeois."²⁹⁷

Numa outra vertente, as abordagens sociológicas do neo-racismo europeu têm vindo a demonstrar, como vimos, que as populações de origem imigrante aparecem como

²⁹⁶ R. de Herte (Pseudónimo de Alain de Benoist), *Eléments pour la civilisation européenne*, 1983, p. 2, nota 5. Citado por Cl. Liauzu, *Race et civilisation: l'Autre dans la culture occidentale. Anthologie critique*, Paris, Syros, 1992, p. 467. Outro curioso exemplo desta postura diferencialista e mixofóbica é dado pelo partido da extrema direita belga *Vlaams Blok* no caso que ficou conhecido como "affaire des écoles islamiques". Quando, em 1989, algumas instituições se mostravam contrárias à construção de uma escola islâmica argumentando que esta prejudicaria o processo de integração dos imigrantes, a resposta de Filip Dewinter, presidente do *Vlaams Blok* foi: "L'intégration des Nord-Africains est non seulement impossible à réaliser, elle est en outre très peut souhaitable. La fréquentation d'une école islamiste préparera les immigrés à rentrer chez eux." (Philippe Bataille, "L'expérience Belge", in Michel Wieviorka (dir.), *Racisme et xénophobie en Europe, une comparaison internationale*, Paris, La Découverte, p. 136)

²⁹⁷ Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Editions du Minuit, 1979, p. 546.

vítimas expiatórias de uma situação social muito mais complexa do que aquela que é propiciada apenas pelo fenómeno migratório.

No entanto o que provoca a maior perplexidade no âmbito de uma reflexão sobre o racismo contemporâneo, é o facto de este apoiar a sua argumentação mixófoba em parte do acervo conceptual e doutrinário, tradicionalmente anti-racista, das ciências sociais; nomeadamente da Antropologia. Como nota Taguieff:

"L'anthropologie culturelle et/ou l'ethnologie sont ainsi conviées à légitimer les prescriptions néo-racistes d'évitement de contact interculturel, de développement séparé (en toute "égalité dans la différence", bien entendu), de rejet phobique de tout "croisement des cultures."²⁹⁸

²⁹⁸ Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1988, p. 15.

3.3.1. As responsabilidades da Antropologia

Les anthropologues se croient les champions de la "relativité culturelle", de la valeur égale de toutes les cultures. C'est ce qu'ils sont consciemment, mais je suis certain que le contenu latent est le même que chez mes patients (...). Si Ashley Montagu a appelé le racisme "le mythe le plus dangereux de l'homme", le nationalisme des anthropologues est un danger presque aussi grand.

A l'origine la doctrine de "la détermination de l'homme par la culture était une réaction contre les théories racistes (...). Au lieu de race, on dit maintenant, culture mais la plupart des anthropologues passent à côté de l'humanité et de l'individu.

Geza Roheim

Ao longo do tempo, a Antropologia tem vindo, a ocupar um lugar central nos desenvolvimentos da questão do racismo. Se num primeiro tempo a disciplina aparece ligada ao conceito de "raça", à cientifização do racismo e à dominação colonial e, num segundo momento, é co-responsável pela desmontagem das doutrinas bioraciais da modernidade e pelo descentramento da razão ocidental e do eurocêntrico "sujeito transcendental",²⁹⁹ actualmente, ela é instrumentalizada pelas ideologias xenófobas e racistas.

A apropriação do discurso etno-antropológico pelos discursos neo-racistas tem, no entanto, pelo menos uma virtualidade: a de fazer incidir o olhar da crítica em conceitos confortavelmente instalados no saber científico e, ao mesmo tempo, canalizar o pensamento antropológico para o tema da sua própria reflexividade social³⁰⁰ e das consequências políticas dos conhecimentos que produz. Como afirmam Jacques Gutwirth e Jean-Claude Schmitt, precisamente num texto sobre a ética do antropólogo face ao racismo:

²⁹⁹ Acerca do papel da Etnologia no "descentramento" pós-estruturalista do pensamento ocidental veja-se o já "clássico" texto de Michel Foucault *As Palavras e as Coisas* (Lisboa, Ed. 70, 1988), cap. X, v. Veja-se igualmente Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

³⁰⁰ Acerca da reflexividade da ciência vide *supra* páginas 30 e 31.

"La responsabilité du chercheur scientifique ne s'arrête pas aux limites de son "terrain"; responsable il est aussi de ses travaux de l'usage que certains peuvent faire de ses publications à l'appui de thèses en mal de caution scientifique."³⁰¹

Num passado ainda não muito distante, as doutrinas racialistas que advogavam o determinismo biológico dos fenómenos sociais, das "aptidões civilizacionais" ou dos comportamentos individuais, e que consigo transportavam a hierarquização "ocidentocêntrica",³⁰² puderam ser combatidas e desacreditadas pelas aquisições das ciências sociais. Um primeiro golpe nas explicações racialistas dos fenómenos sociais e históricos é dado com a emergência do "sociologismo" no pensamento contemporâneo. A demonstração durkheimiana dos determinantes sociais dos factos sociais, constitui um dos primeiros momentos da superação de uma abordagem biologizante da sociedade.³⁰³ O segundo golpe vem do outro lado do Atlântico e é desferido nas doutrinas evolucionistas, numa primeira fase, pelo culturalismo boasiano³⁰⁴ e, numa segunda fase, pelas correntes da Cultura e Personalidade, emblematizadas nos nomes de Margaret Mead e Ruth Benedict. As subsequentes teorias antropológicas vão, global e definitivamente, adoptar o conceito de *relativismo cultural* como condição de possibilidade duma abordagem científica da diversidade humana.

Autorizado pela convergência das teorias sociológicas e culturalistas, o relativismo cultural torna-se, a partir dos anos trinta, a melhor arma para combater quer o hereditarismo do racismo desigualitário, quer o universalismo etnocêntrico que lhe estava subjacente.³⁰⁵

³⁰¹ Jacques Gurwith e Jean Claude Schmitt, "Ethique et pratiques de l'ethnologue face au racisme", *Ethnologie Française*, XVIII, n° 2, 1988, p. 102.

³⁰² "Occidentalocentrisme" cf. Edgar Morin, *Sociologie*, Paris, Fayard, 1994, p. 46.

³⁰³ Se nos primeiros escritos de Emile Durkheim ainda é atribuído algum peso ao papel da "raça" nos processos sociais (Cf. *A Divisão do Trabalho Social*, Lisboa, Presença, 1989.), essa posição viria a ser completamente ultrapassada nos trabalhos subsequentes. Veja-se por exemplo as páginas dedicadas à refutação das explicações raciais e hereditaristas em *o Suicídio* (Lisboa, Presença, 1977) ou em *Regras do Método Sociológico* (Lisboa, Presença, 1987)

³⁰⁴ A propósito da importância da obra de Franz Boas na desmontagem das tipologias raciais e das doutrinas racistas, veja-se Eric Wolf, "Perilous ideas. Race, Culture, People", *Current Anthropology*, vol. 35, no 1, February, 1994, pp. 1-12.

³⁰⁵ Pierre-André Taguieff, "Les métamorphoses idéologiques du racisme et la crise de l'anti-racisme", *Face au racisme*, Tome II, "Analyses, hypothèses perspectives", Paris, Découverte, 1991, p. 22.

"Le culturalisme anthropologique, tout entier orienté vers la reconnaissance de la diversité, de l'égalité des cultures - dont seul l'ensemble polyphonique constitue la civilisation humaine - mais aussi de leur *permanence* transhistorique, avait fourni la meilleur part de ses arguments à l'antiracisme de l'après-guerre, humaniste et cosmopolite." ³⁰⁶

Às posições bio-deterministas são contrapostas as teorias da autonomia dos factos sociais e das matrizes culturais da personalidade. Às posturas etnocêntricas do pensamento ocidental é demonstrada a sua própria contingência e historicidade, mostrada a infinita variabilidade dos sistemas culturais e defendida a "igualdade de valor" de todos os modos de viver e pensar. A Antropologia lidera, então, o anti-racismo científico apoiando-se nas posições relativistas.

Mas o relativismo cultural constitui um juízo de valor e não um juízo de facto: a sua peculiaridade é a de ser um juízo de valor que permite à razão antropológica a elaboração de juízos de facto - a compreensão dos contextos de produção dos traços culturais - na base do postulado da igualdade de valor de todas as culturas. De qualquer modo, como afirma, noutra situação, um dos fundadores da abordagem sociológica do racismo, Gunnar Myrdal:

"a explicitação das valorações não visa abrir caminho para uma objectividade entendida como neutralidade ou factualidade, visa antes aumentar a eficácia da discussão moral e política que é o objectivo do estudo científico da sociedade."³⁰⁷

E é neste sentido que se torna aqui pertinente a reflexão sobre aquele que tem sido um dos dogmas da Antropologia.

Se, por um lado, a Antropologia relativista procurou dissolver o totalitarismo hegemónico da razão ocidental - ao revelar as diferenças, ao valorizar a diversidade e ao explicitar a contingência dos produtos culturais -, por outro lado, uma das consequências deste posicionamento consistiu na negação da possibilidade de qualquer forma de universalismo. Os antropólogos, como escreve Finkelkraut, "querem reabilitar o estrangeiro: eis porque abolem qualquer comunidade de

³⁰⁶ Etienne Balibar, "Y-a-t-il un "neoracisme"?" in Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Des identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1990, p. 33.

³⁰⁷ Gunnar Myrdal, *Objectivity in Social Research*, New-York, Pantheon Books, 1969, p. 75, citado por Boaventura de Sousa Santos, *Introdução a uma Ciência Pós-moderna*, 2ª ed., Porto, Afrontamento, 1990, p. 91.

consciência entre os homens".³⁰⁸ Ao combater as pretensões hegemónicas do Ocidente, ao ser confrontada com a destruição das culturas indígenas, com o desigualitarismo colonial, a Antropologia achou-se não só no dever de defender a diversidade, como na situação de não dar a ver senão diferenças e de reificar a relação diferencial. Como apontou, entre outros, Dan Sperber:

"O relativismo deve, para ser pertinente, sustentar que são culturalmente determinadas não somente as opiniões, os interesses e as técnicas intelectuais, mas também os conceitos, os significados e até mesmo os postulados fundamentais postos a funcionar na aquisição humana dos conhecimentos. Assim, o desenvolvimento e a diferenciação das aptidões cognitivas devidos, nas outras espécies apenas à evolução genética, seriam, entre os humanos, retomados e desenvolvidos pela transmissão cultural."³⁰⁹

Deste modo, o relativismo acaba por recobrir duas dimensões: o "relativismo moral" - segundo o qual não há valores morais comuns a todos os homens - e o "relativismo cognitivo"³¹⁰ segundo o qual não há uma realidade comum. Como corolário destes relativismos emerge, então, a constatação da incomensurabilidade dos sistemas culturais - uma vez que membros de culturas diferentes vivem em mundos morais e psicológicos distintos e incomensuráveis. Para ser consequente, o relativismo desemboca, inevitavelmente, na defesa de um diferencialismo absoluto:

"Na Antropologia pré-relativista, os Ocidentais consideravam-se como superiores a todos os outros povos. O relativista substituiu esta barreira hierárquica detestável por um "apartheid" cognitivo: se não podemos ser superiores num mesmo universo, que cada povo viva no seu próprio universo."³¹¹

Ora, os discursos neo-racistas contemporâneos apropriam-se precisamente das conceptualizações antropológicas do relativismo cultural. Fazem, por um lado, a apologia da irredutibilidade e incomensurabilidade das culturas, e por outro, encerram novamente o indivíduo na sua categoria de pertença - agora a cultura - de

³⁰⁸ Alain Fiekielkraut, *Aderrota do Pensamento*, D. Quixote, Lisboa, 1988, p. 73

³⁰⁹ Dan Sperber, *O Saber dos Antropólogos*, Lisboa, Ed. 70, 1992, p. 68

³¹⁰ *Idem, Ibid*, p. 19.

³¹¹ Sperber, crítico no que concerne o relativismo, assumindo as responsabilidades da Antropologia e a sua reflexividade, continua deste modo: "São os escritos dos antropólogos que alimentam o relativismo e, contudo *nada revela melhor o seu carácter erróneo que a própria actividade antropológica*. Para este paradoxo, uma explicação: recuando os seus passos os antropólogos apagam-lhes os traços e transformam em abismos insondáveis as fronteiras culturais que tinham, contudo, transposto sem demasiada pena. Protegem, assim, o sentimento da sua própria identidade e oferecem aos leitores - e aos filósofos, em particular - o próprio discurso que esperavam escutar" (*op. cit.*, p. 95.). Sublinhado meu.

um modo que o desrealiza. No fundo, objectivam uma atitude já prevista por Dumont, quando, a propósito do ensino pré-universitário da Antropologia, afirmava que

"le relativisme risque fort, en absence d'une théorie générale, d'être la principale conclusion qui se dégagera d'un enseignement élémentaire. On voudra certainement contrebattre le racisme, et on sera fort étonné si l'on découvre qu'on l'a favorisé."³¹²

Bem sintomática desta situação é a semelhança existente entre as questões com que se confrontavam os pensadores do passado - quando se interrogavam acerca da monogenia ou poligenia, ou sobre a existência de "várias espécies de homens" - e os problemas com que se debatem hoje as ciências sociais - quando se voltam a interrogar acerca da "unidade humana". Como questiona Gellner a propósito do relativismo:

"There are (at least) two problems, but those two problems are absolutely fundamental: is there but one kind of man, or are there many? Is there but one world or are there many?"³¹³

As responsabilidades da Antropologia não terminam, porém, com apropriação das doutrinas do relativismo cultural pelas ideologias da absolutização das diferenças culturais. No decorrer do combate antropológico contra o universalismo hegemónico da razão ocidental, do qual o racismo desigualitário era parte integrante, o relativismo cultural sofre algumas mutações. De uma suspensão dos juízos de valor acerca das culturas diferentes, a posição relativista transforma-se ideologicamente, numa "hiper" valorização das diferenças culturais, e acaba mesmo por legitimar ideologicamente o etnocentrismo. Etnocentrismo e xenofobia, "naturalizados", e agora estendidos as todas as culturas, passam a ser percebidos como as atitudes que permitem, precisamente, a conservação da diversidade cultural.³¹⁴

Um dos paradigmas desta tomada de posição é constituído pelos textos de Claude Lévi-Strauss acerca do racismo, nomeadamente o clássico *Raça e História*³¹⁵ e o

³¹² Louis Dumont, "La communauté anthropologique et l'idéologie", in *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1985, p. 235.

³¹³ Ernest Gellner, *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 83

³¹⁴ É importante sublinhar que não estou a falar da diversidade no sentido subjectivo, à qual me referi anteriormente em termos de diversidade étnica, mas à diversidade cultural constatável por um observador, pelo menos teoricamente, a-contextualizado.

³¹⁵ Lisboa, Presença, 1989 (edição original de 1952).

polémico *O Olhar Distanciado*.³¹⁶ Ora, a extrema direita francesa de pendor neoracista, bem como a *nouvelle droite*, reivindicam, impudicamente, uma parte dos argumentos deste autor a propósito da presença imigrante no seu território.³¹⁷ A discussão em torno das posições de Lévi-Strauss, não se prende, aqui, com uma crítica à sua obra, mas justifica-se pela posição emblemática deste autor no seio da comunidade antropológica, pela divulgação e aceitação, muitas vezes acrítica, dos seus trabalhos e posições, mas também, e fundamentalmente, enquanto ilustração paradigmática das apropriações ideológicas de um discurso antropológico inequivocamente bem intencionado.

Em *Raça e História*, Lévi-Strauss depara-se com o seguinte paradoxo: "para progredir é necessário que os homens colaborem; e no decurso desta colaboração, eles vêm gradualmente identificarem-se os contributos cuja diversidade inicial era precisamente o que tornava a sua colaboração fecunda e necessária."³¹⁸ O progresso da humanidade resulta, para o autor, da manutenção da diversidade cultural, "é função de uma coligação entre as culturas";³¹⁹ resulta do seu contacto e comunicação. Mas a comunicação e o estreitamento dos contactos entre os homens têm como consequência a homogeneização cultural; um apagamento das diferenças que seria mortal, não apenas para as culturas mais influenciáveis, mas para todas.³²⁰ Face a esta situação de contradição e num mundo percebido por Lévi-Strauss como "ameaçado pela monotonia e pela uniformidade",³²¹ o autor opta pela "necessidade de preservar a diversidade das culturas"³²² contra o excesso de contacto e de comunicação. E sublinha-o em *O Olhar distanciado*. Neste texto, Lévi-Strauss procura, desde logo, separar o racismo - que concebe como uma doutrina bio-determinista ocidental e

³¹⁶ Lisboa, Ed. 70, 1986 (edição original de 1983).

³¹⁷ Michel Giraud, *op. cit.* p. 737. Veja-se também Finkelkraut, *op. cit.*, p. 98 e P.-A. Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris la Découverte, 1988, p. 248

³¹⁸ Claude Lévi-Strauss, *Raça e História*, Lisboa, Presença, 1989, p. 95.

³¹⁹ *Ibid* p. 91.

³²⁰ Tzevetan Todorov, *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989 p. 107.

³²¹ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.* p. 97.

³²² *Idem*, *loc. cit.*

moderna - das atitudes etnocêntricas e/ou xenófobas. Defende que não se deve confundir

"(...) uma teoria falsa, mas explícita, com inclinações e atitudes comuns [e mesmo *legítimas* e, em todo o caso, *inevitáveis*],³²³ das quais é ilusão pensar que a humanidade possa libertar-se um dia, *nem que deva desejar-se que o faça*."³²⁴

Depois duma naturalização do etnocentrismo, inferida a partir da sua universalidade, o autor proclama a sua *inevitabilidade* acabando mesmo por defender a sua *legitimidade*. Assim, as atitudes de fechamento identitário, de "incomunicabilidade relativa", de desconfiança relativamente aos outros, de heterofobia - diríamos hoje - representariam, para Lévi-Strauss,

"o preço a pagar para que os sistemas de valores de cada família espiritual ou de cada comunidade se conservem, e encontrem no seu próprio fundo as fontes necessárias à sua renovação."³²⁵

Isto é, a diversidade cultural aparece como consequência do etnocentrismo natural e, por isso, este é não apenas inevitável, como legítimo e desejável:

"(...) se a humanidade não se resignar a tornar-se a consumidora estéril dos valores que soube criar no passado, unicamente capaz de dar à luz obras *bastardas, invenções grosseiras e pueris*, ela deverá aprender que toda a verdadeira criação implica uma certa surdez ao apelo de outros valores, podendo ir até à sua recusa, senão mesmo à sua negação"³²⁶

Estas teses, embora formuladas no intuito de lutar contra o ocidentocentrismo, de salvaguardar as culturas indígenas ameaçadas de morte, são apropriadas e confundidas com as teses da extrema direita populista, conferindo-lhes uma mais valia de respeitabilidade e de legitimidade científica. Como escreve Taguieff a propósito das ideias de Lévi-Strauss, "Il est difficile de tenir un discours plus respectable sur l'impératif culturel d'exclusion de l'étranger et d'évitement de tout mélange avec ses manières d'être et de penser."³²⁷

As posições do autor em causa não são, contudo, imunes à crítica e parecem mesmo enfermar de algumas contradições, nomeadamente, no plano da argumentação

³²³ Este fragmento desapareceu misteriosamente da tradução portuguesa!

³²⁴ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.* p. 16. Sublinhado meu.

³²⁵ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 15.

³²⁶ *Idem, ibid.*, p. 48.

³²⁷ Pierre-André Taguieff, *op. cit.*, p. 248.

e da coerência epistemológica. Por um lado, a constatação da inevitabilidade do etnocentrismo só pode ser realizada a partir da demonstração do inatismo do fenómeno e não na base de uma pressuposição "naturalista". Posição que, como vimos contraria a perspectiva sociológica³²⁸ característica do discurso de Lévi-Strauss, por exemplo, no domínio do parentesco. Por outro lado, constatar a universalidade do etnocentrismo - assumir que este é *la chose du monde la mieux partagée* - não autoriza, como denuncia Giraud, a assunção da sua inevitabilidade³²⁹. Tal como, por exemplo, a constatação antropológica e histórica da dominância universal do princípio masculino³³⁰ de modo algum autoriza a defesa da sua inelutabilidade. E o passo seguinte de Lévi-Strauss, como aponta igualmente Giraud também, não é logicamente aceitável:

"(...) il n'est pas besoin d'entrer dans des considérations philosophiques subtiles pour pouvoir affirmer que la légitimité d'un phénomène ne peut se déduire de sa nécessité: la première tient de l'ordre de la Valeur, la seconde est une propriété de l'Etre. Il y a quelque chose de profondément révoltant à voir se répandre l'argument selon lequel une attitude ou un comportement devient légitime dès qu'elle (il) est inévitable."³³¹

O posicionamento de Lévi-Strauss parece enfermar de um mal generalizado não apenas na Antropologia. Um mal que, no fundo, advém do ar do tempo. De um tempo de simulacros, como aponta Baudrillard, ironicamente, referindo-se ao emblemático paradoxo da devolução ao "primitivismo" e à selva onde tinha vivido durante séculos sem contactos com outros humanos, um grupo étnico recém descoberto: os famosos *Tasaday*. Que, deste modo, foram colocados fora do alcance dos turistas e dos Antropólogos, por vontade destes últimos. O problema parece residir no facto de que, como escreve Baudrillard:

"Para que a etnologia viva é preciso que o seu objecto morra, o qual se vinga morrendo por ter sido "descoberto" e desafia com a sua morte a ciência que o quer apreender. (...)

Foi contra esse inferno do paradoxo que os etnólogos quiseram premunir-se ao voltarem a fechar o cordão de segurança da floresta virgem em volta dos *Tasaday*. Ninguém mais aí tocará: o jazigo fecha-se como uma mina. A ciência perde com isso um capital precioso mas o

³²⁸ *Vide supra*, páginas 40 e 41.

³²⁹ Michel Giraud, *op. cit.* p. 741.

³³⁰ Veja-se por exemplo, Françoise Heritier, "Masculino/Feminino" in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 20, Lisboa, INCM, 1989 (11-26).

³³¹ Michel Giraud, *op. cit.*, p. 743.

objecto será salvo, perdido para ela, mas intacto na sua "virgindade". Não se trata de um sacrifício (a ciência nunca se sacrifica, é sempre assassina), mas do sacrifício simulado do seu objecto a fim de salvar o seu princípio de realidade. O Tasaday congelado na sua essência natural vai servir-lhe de alibi perfeito de caução eterna.(...) O índio assim devolvido ao *ghetto*, no sepulcro de vidro da floresta virgem, volta a ser o modelo de simulação de todos os índios possíveis *de antes da etnologia*. (...)

Claro que esses selvagens são póstumos: gelados, criogenizados, esterilizados, protegidos até à morte, tornaram-se simulacros referenciais e a própria ciência se tornou simulação pura."³³²

Regressando, porém, ao paradoxo de Lévi-Strauss - que emblematiza, no fundo, a posição de muitos antropólogos - constata-se que, também ele, merece ser questionado. Será que o dilema com que se confrontam as sociedades se formula deste modo: "*etnocentrismo ou etnocídio*"? Será que o contacto entre culturas acarreta fatalmente a homogeneidade e que esta conduz implacavelmente à morte? Muito embora uma tal afirmação nunca possa vir a ser verificada ou falsificada, uma vez que uma distância abismal separa a realidade empírica do enunciado abstracto que a analisa,³³³ mantendo-nos no registo dos conteúdos culturais e não no das identidades, a resposta parece ser contrariada quer pela própria Antropologia, quer pela análise sociológica. A Antropologia tem vindo a demonstrar que nenhum traço cultural é recebido passivamente, que as importações resultam sempre em reinterpretações, senão mesmo em reinvenções, e que as dinâmicas da aculturação se fazem mais através de complexos processos de sincretismo do que por pura e simples assimilação. As diferenças culturais não desaparecem; deslocam-se, transformam-se e recriam-se constantemente. Não é a familiaridade que provoca a descaracterização, é a submissão. Os "empobrecimentos" culturais, o etnocídio, a eventual homogeneização constituem um produto do carácter desigualitário e de dominação das relações sociais no interior das quais se desenvolvem os contactos: não relevam da comunicação entre culturas. Como escreve Todorov:

"Une humanité qui a découvert la communication universelle sera plus homogène qu'une humanité que l'ignorait; cela ne veut pas dire que toutes les différences y seront supprimées(...). Le supposer implique qu'elles soient le fruit de la seule ignorance mutuelle

³³² Jean Baudrillard, *Simulacros e simulações*, Lisboa, Relógio d'água, 1991, p. 15.

³³³ Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 109

(...). Si les contacts actuels agissent dans le sens du rapprochement, le poids de l'histoire, qui ne disparaît jamais, produit (quoi qu'en dise Comte) un effet en sens contraire."³³⁴

A Sociologia, por seu turno, vem demonstrar empiricamente esta tese: mesmo em contextos altamente industrializados, a uniformização económica, por exemplo, não significa inelutavelmente a total homogeneização dos conteúdos culturais. Os trabalhos de Victor Scardigli,³³⁵ que resultam de inquéritos periódicos realizados no contexto europeu comunitário, mostram que *-em termos de dinâmicas culturais -* os modelos de desenvolvimento, os modos de vida, as práticas culturais, as representações, conservam a sua especificidade e diversidade, independentemente de uma uniformização económica, muitas vezes anatemizada. Cada região da Europa parece, curiosamente, manter um modo de vida que lhe é característico.

Para Lévi-Strauss, a homogeneização global seria uma inevitável consequência do universalismo ocidentocêntrico ou, nas suas palavras, do "humanismo iluminista". E é a recusa absoluta desta forma de universalismo e dos seus efeitos que o conduz à defesa de um relativismo radical;³³⁶ mas este último não apenas legitima o etnocentrismo de "sobrevivência" das culturas indígenas, como a mixofobia diferencialista e purificadora dos neo-racismos europeus.³³⁷

As alternativas que, sem cair na apologia do fechamento diferencialista, se apresentam hoje à humanidade não são fáceis de encontrar mas a este respeito a Antropologia continua a desempenhar um papel fulcral. O pensamento acerca da

³³⁴ Cf. Tzvetan Todorov, *op. cit.*

³³⁵ Cf. Victor Scardigli, "La dynamique de la diversité culturelle en Europe", *Futuribles*, 182, 1993, (15-27).

³³⁶ O relativismo radical de Lévi-Strauss acaba, antes, por ser um "primitivismo", uma vez que faz o elogio das sociedades "primitivas" criticando a ocidental, colocando-se, portanto, numa escala de valores supracultural (Cf. Tzvetan Todorov, *op. cit.* p. 100.)

³³⁷ Como tem vindo a defender Jacques Houart, é hoje imperiosa a reflexão acerca dos contextos sócio-históricos de produção do discurso antropológico ou do que o autor designa por Etno-sociologia do discurso antropológico. (Cf. *Anthropologie et Epistemologie*, Coimbra, Instituto de Antropologia, 1985.) Como escreve o mesmo autor noutra contexto: "L'Anthropologie, dans son effort d'intelligibilité, a en effet tout a gagner d'une lucidité accrue sur les conditions d'élaboration de son discours. C'est la scientificité même de sa raison qui est en jeu. C'est a ce prix seulement, d'un saut qualitatif de conscience de soi, que la raison anthropologique peut contribuer à éloigner les effets theoriques et pratiques négatifs, dans le discours scientifique et dans la pratique d'échange entre peuples différents, d'une vue unilatérale et "égocentree" des problèmes. ("A propos du discours anthropologique sur le pouvoir et du pouvoir sur le discours anthropologique", in *Angola. Os Símbolos do Poder Tradicional*, Coimbra, Centro de Estudos Africanos, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra, 1995, p. 83).

diversidade humana passa necessariamente pelo restabelecimento, mesmo que virtual, dos horizontes universalistas demarcados, numa vez por todas, da sua instrumentalização ocidentocêntrica. Nomeadamente, através da invenção de um "universalismo metodológico" na formulação de Todorov, que permita ultrapassar o niilismo³³⁸ do relativismo cognitivo. e da adopção de um "humanismo heróico" ("humanisme héroïque"),³³⁹ nas palavras de Taguieff, que se constitua como alternativa aos corolários diferencialistas do relativismo moral:

"L'alternative demeure: universalisme ou barbarie. C'est-à-dire: droits de l'homme ou intégrismes de la différence. Mais il s'agit de penser un *universalisme post-impérial*, qui aurait enfin renoncé au rêve terroriste d'homogénéisation planétaire. Ce qui indique la tâche théorique centrale: définir les conditions permettant de surmonter l'antinomie des idéologies de l'identité close/exclusive et des utopies de l'universalité abstraite."³⁴⁰

³³⁸ Nas palavras de Gellner, "o relativismo implica *de facto* o niilismo" (*Pós-modernismo, Razão e Religião*, Lisboa, Instituto Piaget, 1992 p. 75)

³³⁹ Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris la Découverte, 1988,p. 489.

³⁴⁰ Pierre-André Taguieff, "L'identité française et ses ennemis. Le traitement de l'immigration dans le national-racisme français contemporain", *L'homme et la société*, n^os 77-78, juillet-décembre,1985, p. 199.

Conclusão

O texto que aqui se apresentou não é, como se verifica, um trabalho acabado, se é que algum trabalho o é. Tratou-se apenas de colocar a pedra de Sísifo mais perto do caminho. Por isso, mais importante do que resumir posições e extrair conclusões de teses apresentadas, penso ser pertinente esboçar aqui a articulação possível entre algumas das conceptualizações expostas e a investigação empírica, tendo simultaneamente em conta a especificidade da sociedade portuguesa.

Deve ficar claro à partida que o tratamento do racismo se deve afastar da atribuição de um qualquer conteúdo biológico à ideia de "raça". A perspectiva sociológica deve esclarecer inequivocamente que as "raças" e a sua utilização quotidiana são construções sociais contingentes e sem referente na natureza. Duas vias se abrem então à pesquisa. Por um lado, importa definir os contornos da "formação racial" - no sentido de Omi e Winant³⁴¹ - da sociedade portuguesa contemporânea. Isto é, compreender qual é o significado e quais são as delimitações das categorias racializadas. Por outro lado, e correlativamente, é importante para uma abordagem do racismo, a compreensão dos constrangimentos históricos, sociais e políticos - antigos e recentes - que contribuíram para a emergência dessa forma de categorização, bem como a percepção do modo como ela tem vindo a ser remodelada ao longo do tempo. No que refere a este último aspecto, para além das doutrinas científicas do passado que continuam a fornecer um certo suporte ao discurso do senso comum, a ideologia racial do Estado-novo, a colonização - como demonstrou Boxer³⁴² -, a descolonização e os processos migratórios desempenharam um papel igualmente preponderante.

Perspectivar o racismo numa determinada sociedade implica perceber qual é a lógica de racização que lhe está subjacente, ou melhor, perceber como se processa a

³⁴¹ Cf. M. Omi e H. Winant, *Racial Formation in the United States: From the 60's to 1980's*, New York, Routledge and Kegan Paul, 1986.

³⁴² C. R. Boxer, *O Império Colonial Português*, Lisboa, Edições 70, 1977.

combinação entre inferiorização e diferencialismo e qual delas é predominante. O que implica necessariamente inventariar e analisar os modos de actualização social do racismo - preconceitos, discriminação, segregação e violência -, bem como discernir os seus modos de politização.

O tratamento da vertente desigualitária do racismo na sociedade portuguesa passa, por um lado, pela análise das representações sociais - principalmente no que respeita aos processos de estereotipização - relativamente aos indivíduos percebidos como diferentes étnica ou racialmente; por outro lado, pela determinação do grau de *discriminação* baseada na categorização étnica ou racial. Nas sondagens ou inquéritos periodicamente realizados pelos meios de comunicação social³⁴³ a maior parte dos portugueses parece não enfermar, no plano subjectivo, do que designámos por preconceito racial, nem assumir *explicitamente* comportamentos racistas como a discriminação ou a segregação. A realidade, porém, é provavelmente outra. Alguns trabalhos realizados noutros contextos³⁴⁴ têm vindo a revelar que por detrás de discursos aparentemente tolerantes e muitas vezes claramente anti-racistas, se esconde um tratamento diferenciado no plano do implícito dos indivíduos étnica ou racialmente categorizados. Assim, a categorização e discriminação quotidianas a que estão sujeitos determinados grupos não releva necessariamente de comportamentos explícitos ou de actos intencionais. Parece-me particularmente pertinente a exploração desta linha analítica em Portugal. Um interessante ponto de partida para este tipo de abordagem seria a adaptação e reedição das experiências de Jean Galap.³⁴⁵ Isto é, procurar controlar a função do fenótipo físico nas interacções sociais, nomeadamente, na reactivação de estereótipos e preconceitos, recebidos do passado. Trata-se de verificar experimentalmente o papel desempenhado pelo fenótipo físico nos processos

³⁴³ Veja-se o dossier de imprensa elaborado pela associação SOS - Racismo (*Dossier de In/Formação*, SOS - Racismo, Lisboa, 1996.)

³⁴⁴ Cf. Philomena Essed, *Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory*, London, Sage, 1991.

³⁴⁵ Jean Galap, "Phénotypes et discrimination des noirs en France: Questions de méthode", *Intercultures*, nº 14, juillet, 1991, pp. 21-35.

de discriminação relativamente, por exemplo, à obtenção de emprego ou de habitação ou na frequência de locais de lazer.

Pode dizer-se que o racismo em Portugal, contrariamente ao que acontece noutras sociedades europeias, se mantém no nível infra-político. Os movimentos ideológico-doutrinários de fechamento nacional-racista não têm grande expressão organizacional, e menos ainda expressão política. O que não significa, contudo, que as objectivações do racismo diferencialista não tenham já dado os seus passos, concretamente junto das camadas populares urbanas. Por outro lado, como tem vindo a defender Fernando Luís Machado a etnicização das comunidades imigrantes é fraca e encontra-se no "grau zero" da politização, o que não implica que esta situação se venha a manter. Há sinais de que estão a aumentar os contrastes sócio-culturais entre a população portuguesa e as comunidades imigrantes e, como salienta mesmo o autor, "se essa evolução se confirmar, Portugal poderá conhecer situações de "etnicidade forte", implicando episódios de disrupção social e política semelhantes às que outros países têm conhecido ao longo dos últimos anos."³⁴⁶ Se bem que em Portugal tenha vindo a ser realizado um número significativo de trabalhos de pesquisa consagrados à imigração, à etnicidade, aos modos de vida e aos processos de integração das minorias étnicas,³⁴⁷ pouca atenção parece ter sido dada aos processos sociais e às representações da sociedade de acolhimento relativamente a essas populações. Com efeito, a maior parte das investigações sobre a problemática da integração da imigração parece deixar de lado a perspectiva das populações autóctones, centrando-se num ponto de vista quase inteiramente dominado pelas vivências das comunidades de origem imigrante. Ora, a análise dos dados de um recente inquérito à opinião pública portuguesa, realizado por Maria Carrilho no âmbito das questões da segurança e da defesa nacional, aponta

³⁴⁶ Fernando Luís Machado, "Etnicidade em Portugal: o grau zero da politização", in *Emigração/Imigração*, Actas do Colóquio Internacional sobre Emigração e Imigração em Portugal (séc. XIX-XX), Lisboa, Fragmentos, 1993, pp. 407-421. ; veja-se também "Etnicidade em Portugal. Contrastes e politização", *Sociologia - problemas e práticas*, nº 12, 1992, pp. 123-136; "Luso-africanos em Portugal: nas margens da etnicidade", *Sociologia - problemas e práticas*, nº 16, 1994, pp. 111-134.

³⁴⁷ *Idem*, "Imigração, etnicidade e minorias étnicas em Portugal: Bibliografia", *Sociologia - Problemas e Práticas*, nº 16, Dezembro, 1994, pp. 187-192.

precisamente para "um aumento da apreensão sobre a presença de estrangeiros" em Portugal. Embora essa apreensão "não apareça ligada à cor da pele", o que parece significativo, segundo a autora, é a "inversão da opinião desde os últimos inquéritos".³⁴⁸ Como continua Maria Carrilho:

"As opiniões sobre os estrangeiros continuam a revelar-se um dos dados mais sugestivos deste inquérito, merecendo aprofundamento posterior. Aumenta, em relação aos anos anteriores a preocupação em relação aos estrangeiros que pretendem vir trabalhar para Portugal. Não existe contudo uma fixação de tipo racista - apesar de se poder falar em condições sociais susceptíveis de provocar atitudes de xenofobia."³⁴⁹

Uma abordagem do racismo na sociedade portuguesa passa necessariamente pela focalização da investigação no plano das experiências, discursos e representações das populações autóctones no que respeita à imigração de modo a permitir diagnosticar a emergência do diferencialismo, mas também analisar as condições sociais e políticas que favorecem essa emergência.

Numa sociedade *semi-periférica* como a portuguesa - para utilizar a designação de Boaventura de Sousa Santos -, de industrialização tardia e que só recentemente passou de sociedade de emigração a sociedade de imigração,³⁵⁰ a aplicação da construção teórica acerca da desestruturação do modelo europeu de integração pode apenas constituir um ponto de partida analítico, uma vez que grandes diferenças separam a sociedade portuguesa das sociedades centrais.

Mais do que indagar a dissolução do movimento operário - que nunca foi instância estruturante da sociedade portuguesa -, o trabalho analítico deve centrar-se nas consequências da "desruralização" (se me é permitido o termo), na provável emergência dum individualismo negativo daí decorrente e, prioritariamente, na questão urbana e nos processos de dualização social.³⁵¹ Isto é, a análise deve incidir

³⁴⁸Maria Carrilho, *A Nação e as Questões da Segurança e da Defesa Nacional, Inquérito à Opinião Pública*, Lisboa, Instituto de Defesa Nacional, 1993, p. 18.

³⁴⁹ *Idem, ibidem*, p. 23.

³⁵⁰ Cf. Maria do Céu Esteves (org.), *Portugal, País de Imigração*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1991.

³⁵¹ De qualquer modo, algumas observações pessoais permitem-me afirmar que numa das regiões onde se vive uma forte tensão étnica e racial - o eixo Corroios-Seixal-Barreiro -, essa tensão se prende precisamente com a dissolução das identidades operárias que se verifica em simultâneo com a instalação, em grande escala, de comunidades de origem imigrante.

preferencialmente no alargamento da distância entre as classes médias, que acedem ao emprego no terciário, ao ensino, ao consumo, à habitação e ao lazer, e que tanto segregam "etnoracialmente" como socialmente, e os excluídos que, abandonados à suburbanidade, à dissolução dos laços comunitários, a uma convivência multi-étnica, e mesmo às dificuldades de sobrevivência,³⁵² são mais vulneráveis aos posicionamentos diferencialistas.

Esta via leva-nos directamente ao papel do Estado na emergência do racismo. No que respeita a Portugal, o aparecimento dum racismo diferencialista não parece dever ser atribuído à crise do Estado-providência mas ao défice da sua constituição. Está aberta a possibilidade de se verificarem conflitos racializados com as comunidades de imigrantes não pelo facto de o Estado-providência ter deixado de cumprir mas porque sempre cumpriu pouco. A reflexão de Boaventura de Sousa Santos no que concerne ao Estado e à sociedade civil em Portugal pode fornecer alguns dados para uma problematização da emergência do racismo, bem como apontar alguns caminhos de análise. Para este autor, embora Portugal não tenha, nem tenha tido, um Estado-providência comparável ao das sociedades centrais, possui, contudo, uma "sociedade-providência" de raízes rurais que tem vindo a cobrir as "deficiências da providência estatal". Na formulação de Boaventura de Sousa Santos, a sociedade-providência portuguesa é caracterizada pelas

"redes de interconhecimento, de ajuda mútua baseadas em laços de parentesco, de vizinhança e comunitários através dos quais pequenos grupos sociais trocam bens e serviços numa base não mercantil e segundo uma lógica de reciprocidade que se aproxima da relação de dom analisada por Marcel Mauss."³⁵³

Sem querer fazer prospectiva, a interrogação que se coloca, porém, é a de saber se com a terciarização acelerada, a urbanização e sub-urbanização crescentes, a eventual dualização sócio-económica, não se assistirá a breve trecho a uma dissolução dessa sociedade-providência. Uma dissolução que, sem a real instauração de um Estado-

³⁵² Cf. João Ferreira d'Almeida *et al*, *Exclusão Social: Factores e Tipos de Pobreza em Portugal*, Oeiras Celta, 1992

³⁵³ Boaventura de Sousa Santos, "Onze Teses por Ocasão de mais uma Descoberta de Portugal", in *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-modernidade*, Porto, Afrontamento, 1994, pp. 63-64.

providência, facilmente originária, por um lado, a emergência do individualismo negativo de que fala Robert Castel,³⁵⁴ e, por outro lado, as típicas respostas comunitárias das populações de origem imigrante. Nesta situação, facilmente seríamos confrontados com um racismo de *pequenos brancos* eminentemente diferencialista.

Ainda no que concerne ao Estado, e concretamente à ignorância estatal dos problemas da imigração, pode dizer-se que aquele é claramente responsável quer pelo *deficit* de mobilização política e de reacção ao racismo por parte dos imigrantes, quer pelo reforço da discriminação de que grande parte é vítima. Como denuncia Fernando Luís Machado:

"O Estado tem incapacitado os imigrantes para o exercício da reivindicação e da acção política. A manutenção durante tantos anos de um tão elevado número de situações de clandestinidade não deixa de se revelar perversamente funcional a este respeito. Um imigrante clandestino é um imigrante apolítico e submisso no que concerne às formas de discriminação a que está sujeito no mercado de trabalho. "³⁵⁵

Relativamente ao tema da identidade cultural nacional e à sua inscrição nos domínios do político, as dinâmicas da sociedade portuguesa não parecem, por enquanto, inquietantes. No entanto, para além das consequências da mundialização no sentido alargado, a análise das condições de alargamento do espaço do racismo deve estar particularmente atenta a duas ordens de factores que, pela desestabilização identitária que provocam, são altamente susceptíveis de aproveitamentos de tipo diferencialista: as reacções políticas aos tratados da União Europeia e os seus efeitos sociais, por um lado, e as comunidades imaginadas que, muito provavelmente, se constituirão durante o processo de regionalização, por outro lado.

Se seguirmos a reflexão de Boaventura de Sousa Santos,³⁵⁶ a situação semi-periférica de Portugal não se observa só nos planos político e económico mas também no planos da cultura e da identidade cultural nacional. Este autor designa mesmo, metaforicamente (e não sem alguma ambiguidade), a cultura portuguesa por "cultura

³⁵⁴ *Vide supra*, pp. 111-112.

³⁵⁵ Fernando Luís Machado, "Etnicidade em Portugal: o grau zero da politização", in *Emigração/Imigração*, Actas do Colóquio Internacional sobre Emigração e Imigração em Portugal (séc. XIX-XX), Lisboa, Fragmentos, 1993, p. 411.

³⁵⁶ "Modernidade, Identidade e Cultura de Fronteira", *op. cit.*,

de fronteira". A cultura de quem "observava e considerava os povos das suas colónias como primitivos ou selvagens [e] era, ele próprio, observado e considerado, por viajantes e estudiosos dos países centrais da Europa do Norte, como primitivo e selvagem."³⁵⁷ Isto é, Portugal constituiu-se enquanto centro para as colónias e periferia para a Europa. A homogeneidade cultural nacional em termos substancialistas nunca foi levada a cabo pelo Estado. O que caracteriza a cultura nacional portuguesa é, por um lado, precisamente, a fraca homogeneização interna - e a pulverização das micro-culturas locais - e, por outro lado, o défice de diferenciação relativamente às outras nações e ao exterior em geral. O que se salda num fraco investimento nos traços identitários distintivos e numa grande permeabilidade às influências culturais externas. Uma situação que, segundo Boaventura de Sousa Santos, não apenas favorece, como se caracteriza pela apropriação, pelo sincretismo, pelo hibridismo, por um "universalismo sem universo feito da multiplicação infinita de universos."³⁵⁸ Se esta visão corresponder efectivamente à "realidade" das representações da identidade cultural nacional, não são excessivas as razões para termos um nacionalismo "pesado" acompanhado pelo racismo diferencialista. De qualquer modo, como continua Boaventura de Sousa Santos:

"O contexto global do regresso das identidades, do multiculturalismo, da transnacionalização e da localização parece oferecer oportunidades únicas a uma forma cultural de fronteira precisamente porque esta se alimenta de fluxos constantes que a atravessam. A leveza da zona fronteiriça torna-a muito sensível aos ventos. É uma porta de vai-vem, e como tal nem nunca está escancarada, nem nunca está fechada."³⁵⁹

Isto não significa que nos possamos abandonar às imagens feitas da tolerância portuguesa. O fechamento diferencialista com contornos racistas é também uma virtualidade das "culturas de fronteira". E é às ciências sociais que cabe a responsabilidade de interpretar os sinais que o indiciam.

³⁵⁷ *Idem, ibidem*, p. 133.

³⁵⁸ *Idem, ibidem*, p. 134.

³⁵⁹ *Idem, ibidem*, pp. 135-136.

Bibliografia Erro! A origem da referência não foi encontrada.

- AAVV, *Philosophie et anthropologie*, Paris, Editions du Centre Georges Pompidou, 1992.
- AAVV, *Emigração/Imigração*, Actas do Colóquio Internacional sobre Emigração e Imigração em Portugal (séc. XIX-XX), Lisboa, Fragmentos, 1993.
- ALMEIDA, João Ferreira, et al, *Exclusão Social: Factores e Tipos de Pobreza em Portugal*, Oeiras Celta, 1992.
- ALTHABE, Gerard, "Production de l'étranger, xénophobie et couches populaires urbaines", *L'homme et la société*, n°s 77/78, juillet-décembre, 1985, pp. 63-73.
- AMSELLE, Jean-Loup, *Logiques métisses. Anthropologies de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.
- ANDERSON, Benedict *Imagined Communities. Reflexions on the Origins and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983.
- ANTHIAS, Floya e YUVAL-DAVIS, Nira, *Racialized Boundaries. Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-racist Struggle*, London, Routledge, 1993 (1992).
- ARENDT, Hannah, *O Sistema Totalitário*, (trad. port. de *The Origins of Totalitarianism*), Lisboa, D. Quixote, 1978 (1951).
- BALIBAR, Etienne e WALLERSTEIN, Immanuel, *Race, nation, classe. Des identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1990.
- BALIBAR, Etienne, "Racisme et nationalisme: une logique de l'excès", in M. Wieviorka (Dir.), *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993, pp. 78-81.
- BANTON, Michael, *A Ideia de Raça*, Lisboa, Edições 70, 1979 (1977).
- BANTON, Michael, "La classification des races en Europe et en Amérique du Nord: 1700-1850", *Revue internationale des sciences sociales*, n° 111, février, 1987, pp. 49-66.
- BARTH, Frederik, "Les groupes ethniques et leurs frontières", in Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, P.U.F, 1991.
- BAUDRILLARD, Jean, *Simulacros e simulações*, Lisboa, Relógio d'água, 1991.
- BECQUEMONT, Daniel, "Les effets pervers de la protection sociale", *Autrement*, série Sciences en société, n° 9, avril, 1993, pp. 14-27.

- BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas, *A construção social da realidade*, Petrópolis, Vozes, 1973 (1966).
- BERGUE, Pierre van den, *Race and Ethnicity. Essays on Comparative Sociology*, New-York, Basic Books, 1970.
- BOURDIEU, Pierre, "Les rites comme actes d'initiation", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 43, Juin, 1982.
- BOURDIEU, Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Editions du Minuit, 1979.
- BOURDIEU, Pierre, *Questions de Sociologie*, Paris, Les Editions du Minuit, 1984.
- BOURDIEU, Pierre, *Choses dites*, Paris, Les Editions du Minuit, 1987.
- BOURDIEU, Pierre, CHAMBOREDOM, Jean-Claude, PASSERON, Jean Claude, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton,
- BORGOGNO, Victor, "Le discours populaire sur l'immigration: un racisme pratique", *Peuples méditerranéens*, n° 51, "Le néo-racisme en Europe. Les métamorphoses de l'Autre", avril-juin, 1990, pp. 7-30.
- CRUZ, Manuel Braga, *Instituições Política e Processos Sociais*, Lisboa, Bertrand, 1995.
- BROMLEY, Yu. V. "L'anthropologie et l'ethnologie devant les préjugés ethniques et raciaux", *Revue Internationale de Sciences Sociales*, n° 111, février, 1987, pp. 35-48.
- CALDEIRA, Isabel, "A construção social e simbólica do racismo nos Estados Unidos", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n° 39, Maio, 1994, pp. 31-58.
- CARRILHO, Maria, *A Nação e as Questões da Segurança e da Defesa Nacional, Inquérito à Opinião Pública*, Lisboa, Instituto de Defesa Nacional, 1993.
- COMISSÃO DAS COMUNIDADES EUROPEIAS, *Eurobarómetro, A opinião Pública na Comunidade Europeia*, Novembro de 1988.
- CORREIA, A. A . Mendes, "O problema eugénico em Portugal", *A Nova Antropologia Criminal*, Faculdade de Ciências da Universidade do Porto, 1931, pp. 202-206.
- CASHMORE, Ellis (Ed.) *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, 2nd Edition, London, Routledge, 1988.
- CASTEL, Robert, "L'avènement d'un individualisme négatif", entrevista a *Magazine littéraire*, n° 334, juillet-août, 1995, pp. 18-22.

- COSTA, Cláudia Ferreira da Costa, *A Noção de Raça em Portugal (1880-1930)*, Trabalho de Seminário de Investigação da Licenciatura em Antropologia, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Departamento de Antropologia, (fotocopiado).
- COUPER, Kristin, "Racisme et antiracisme au Royaume Uni", *Peuples Méditerranéens*, n° 51, avril-juin, 1990, pp. 83-93.
- DE RUDDER, Véronique, "L'obstacle culturel: la différence et la distance", *L'homme et la société. Revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques*, n°s 77-78, juillet-décembre, 1985, pp. 23-49.
- DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1991 (1983).
- DURKHEIM, Emile, *A Divisão do Trabalho Social*, Lisboa, Presença, 1989.
- DURKHEIM, Emile, *O Suicídio*, Lisboa, Presença, 1977.
- DURKHEIM, Emile, *Regras do Método Sociológico*, Lisboa, Presença, 1987.
- ERIKSEN, Thomas H., *Etnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London, Pluto Press, 1993.
- ESSED, Philomena, *Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory*, London, Sage, 1991.
- ESTEVES, Maria do Céu, *Portugal, País de Imigração*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1991.
- FANON, Frantz, *Os Condenados da Terra*, (Pref. de J.-P. Sartre), Lisboa, Ulisseia, s/d.
- FINKIELKRAUT, Alain, *A Derrota do Pensamento*, Lisboa, D. Quixote, 1988 (1987)
- FONDETTE, François de, *O Racismo*, Lisboa, Bertrand, 1976.
- FOUCAULT, Michel, *As Palavras e as Coisas*, Lisboa, Edições 70, 1988 (1966).
- FOUCAULT, Michel, "Faire vivre et laisser mourrir: la naissance du racisme", *Les Temps Modernes*, 46^e année, n° 535, février, 1991, pp. 35-61.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y metodo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1988.

- GALAP, Jean, "Phénotypes et discrimination des noirs en France: question de méthode", *Intercultures*, n° 14, juillet, 1991, pp. 21-35.
- GELLNER, Ernest, *Nações e nacionalismo*, Lisboa, Gradiva, 1993.
- GELLNER, Ernest, *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- GELLNER, Ernest, *Pós-modernismo, Razão e Religião*, Lisboa, Instituto Piaget, 1992.
- GIDDENS, Anthony, *As consequências da modernidade*, Oeiras, Celta, 1992.
- GIDDENS, Anthony, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge, Polity Press, 1984.
- GIL, José, "Nação" *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa, I.N.C.M., 1989, pp. 276-305.
- GILROY, Paul, "La fin de l'anti-racisme", *Les Temps Modernes*, n°s 540-541, 46^e année, juillet-août, 1991, pp. 167-189.
- GIRAUD, Michel, "Le regard égaré: ethnocentrisme, xénophobie ou racisme?", *Les Temps Modernes*, 41^e année, n° 459, 1984, pp. 773-750.
- GOLDBERG, David Theo, *Racist Culture. Philosophy and the Politics of Meaning*, Oxford, Blackwell, 1993.
- GUILLAUMIN, Colette, "Avec ou sans race?" *Le Genre humain*, n° 11, Automne-Hiver, 1984-1985, pp. 215-222.
- GUILLAUMIN, Colette, "Sur la notion de minorité", *L'homme et la société. Revue Internationale de Recherches et Synthèses en Sciences Sociales*. n°s 77-78, juillet-décembre, 1985, pp. 101-109.
- GUILLAUMIN, Colette, "Une société en ordre. De quelques-unes des formes de l'ideologie raciste", *Sociologie et sociétés*, vol. XXIV, n° 2, automne, 1992, pp. 13-23.
- GUILLAUMIN, Colette, "Rapports de race, rapports naturels ou rapports sociaux", in Michel Freyssenet e Susana Magri (Dir.), *Les rapports sociaux et leur enjeux. Séminaire du Centre de Sociologie Urbaine 1986-1988, Vol 1*, Paris, Centre de Sociologie Urbaine, 1989.
- GURWIRTH, Jacques e SCHMITT, Jean Claude, "Ethique et pratiques de l'ethnologue face au racisme", *Ethnologie Française*, XVIII, n° 2, 1988, pp. 101-102.

- HERITIER, Françoise, "Masculino/Feminino" in *Enciclopédia Einaudi*, Vol. 20, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1989, pp. 11-26.
- HOUART, Jacques, *Anthropologie et Epistemologie*, Coimbra, Instituto de Antropologia, 1985.
- HOUART, Jacques, "A propos du discours anthropologique sur le pouvoir et du pouvoir sur le discours anthropologique", in *Angola. Os Símbolos do Poder Tradicional*, Coimbra, Centro de Estudos Africanos, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra, 1995, pp. 81-90.
- JACQUARD, Albert e PONTALIS, Jean-Bertrand, "Entretien: une tête qui ne revient pas", *Le Genre humain*, n° 11, Automne-Hiver, 1984-1985, pp. 15-28.
- KUPER, Adam, *The Invention of Primitive Society*, London, Routledge, 1988.
- LANGANEY, André, "Comprendre l'autrisme", *Le genre humain*, n° 1, "La Science face au racisme", 1981, pp. 95-97.
- LAPEYRONNIE, Didier et al, *L'intégration des minorités immigrées. Etude comparative France-Grande-Bretagne*, Issy-les-Moulineaux, Agence Pour le Développement des Relations Interculturelles, 1990.
- LAPEYRONNIE, Didier, (Dir.) *Les politiques locales d'intégration des minorités immigrées en Europe et aux Etats-Unis*, Issy-les-Moulineaux, Agence pour le Développement des Relations Interculturelles, 1991.
- LEIRIS, Michel, *Cinq études d'ethnologie. Le racisme et le tiers monde*, Paris, Denoël/Gonthier, 1969.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Raça e História*, Lisboa, Presença, 1989 (1952) .
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *O Olhar Distanciado*, Lisboa, Edições 70, 1986 (1983) .
- LIAUZU, Claude, *Race et civilisation: l'Autre dans la culture occidentale. Anthologie critique*, Paris, Syros, 1992.
- LIPOVETZKY, Gilles, *A Era do Vazio. Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo*, Lisboa, Relógio d' Água, 1989.
- LYOTARD, Jean-François, *A Condição Pós-moderna*, Lisboa, Gradiva, s/d.
- MACHADO, Fernando Luís, "Etnicidade em Portugal. Contrastes e politização", *Sociologia -problemas e práticas*, n° 12, 1992, pp. 123-136.

- MACHADO, Fernando Luís, "Luso-africanos em Portugal: nas margens da etnicidade", *Sociologia - problemas e práticas*, nº 16, 1994, pp. 111-134.
- MACHADO, Fernando Luís, "Imigração, etnicidade e minorias étnicas em Portugal: Bibliografia", *Sociologia - Problemas e Práticas*, nº 16, Dezembro, 1994, pp. 187-192.
- MASSIN, Benoît, "Lutte de classes, lutte de races", *Autrement*, série Sciences en Société, nº 9, vol. I, avril, 1993, pp. 127-143.
- McCULLERS, Carson, *Coração, Solitário Caçador*, Mem Martins, Europa-América, s/d.
- MEMMI, Albert, *O Racismo*, Lisboa, Caminho, 1993 (1982).
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Éloge de la philosophie*, Paris, Galimard, 1952.
- MILES, Robert, "Explaining Racism in Contemporary Europe", in Ali Rattansi e Sallie Westwood (Eds), *Racism, Modernity, Identity on the Western Front*, Cambridge, Blackwell, 1994, pp. 189-221.
- MILES, Robert, *Racism after 'Race Relations'*, London, Routledge, 1993.
- MILES, Robert, "Racisme institutionnel et rapports de classe: une relation problématique", in M. Wieviorka, *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993, pp. 159-175.
- MILLS, C. Wright, *A Imaginação Sociológica*, Rio de Janeiro, 1975
- MORIN, Edgar, *Sociologie*, Paris, Fayard, 1994.
- N'GANGA, João Paulo, *Preto no Branco. A Regra e a Excepção*, s/l, Ed. do autor, 1995.
- OMI, M. e WINANT, H., *Racial Formation in the United States: From the 60's to 1980's*, New York, Routledge and Kegan Paul, 1986.
- OOMMEN, T. K., "Les relations entre race, ethnicité et classe", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, février, nº 139, 1994, pp. 101-113.
- PARK, Robert, *Race and culture*, New-York, The Free Press of Glencoe, 1964.
- PEREIRA, Miguel Baptista, "Modernidade, Racismo e Ética Pós-Convencional", *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 2, nº 3, 1993, pp. 3-64.
- PETTIGREW, Thomas e MEERTENS R. W., "Le racisme voilé: dimensions et mesure", in Michel Wieviorka (Dir.), *Racisme et Modernité*, Paris, La Découverte, 1993, pp. 109-140.

- POUTIGNAT, Philippe, e STREIFF-FENART, Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, P.U.F, 1991.
- QUEIRÓS, Clara, "Raça", *Enciclopédia Einaudi*, Vol. 19, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1991, pp. 334-363.
- RATCLIFF, Peter, *Race, Ethnicity and Nation. International Perspectives on Social Conflict*, London, University College London Press, 1994,
- REX, John, *Raça e Etnia*, Lisboa, Estampa, 1988 (1986).
- RORTY, Richard, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa, D. Quixote, 1988.
- RUFFIÉ, Jacques, *De la biologie à la culture*, Paris, Flammarion, 1976.
- SAINT-MAURICE, Ana e PIRES, Rui Pena, "Descolonização e migrações. Os imigrantes dos PALOP em Portugal", *Revista Internacional de Estudos Africanos*, nºs 10-11, Janeiro-Dezembro, 1989, pp. 203-226.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, *Um Discurso Sobre as Ciências*, Porto, Afrontamento, 1992 (1987).
- SANTOS, Boaventura de Sousa, *Introdução a uma Ciência Pós-moderna*, Porto, Afrontamento, 1990.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, "Ciência", in Manuel Maria Carrilho (Dir.) *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, D. Quixote, 1991, pp. 23-43.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-modernidade*. Porto, Afrontamento, 1994.
- SARTRE, Jean-Paul, *Reflexões sobre o Racismo*, São Paulo, Difusão Cultural, 1960.
- SCARDIGLI, Victor, "La dynamique de la diversité culturelle en Europe", *Futuribles*, 182, 1993, pp. 15-27.
- SCHNAPPER, Dominique, "Modernité et acculturations. A propos des travailleurs émigrés", *Communications*, nº 46, pp. 141-168.
- SCHWEISGUTH, Etienne, "Racisme et systèmes de valeurs" in Michel Wieviorka (Dir.), *Racisme et modernité*, Paris, LaDécouverte, 1993, pp. 127-134.
- SIBONY, Daniel, "Institution et racisme", in M. Wieviorka (Dir.), *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993, pp. 141-145

- SIMON-BAROUH, "Relations interethniques et problèmes de minorités. Quelques remarques méthodologiques", *Sociologie et Sociétés*, Vol. XV, n° 2, pp. 155-165.
- SOLOMOS, John e BACK, Les, "Conceptualising Racisms: Social Theory, Politics and Research", *Sociology*, vol. 1, n° 1, pp. 143-161.
- SPERBER, Dan, *O Saber dos Antropólogos*, Lisboa, Ed. 70, 1992.
- STERNHELL, ZEEV, "La fonction politique et culturelle du racisme", in Michel Wieviorka (dir), *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993, pp. 54-59.
- TAGUIEFF, Pierre-André (Dir.), *Face au racisme*, Tome I: "Les Moyens d'agir", Tome II: "Analyses, hypothèses perspectives", Paris, Découverte, 1991.
- TAGUIEFF, Pierre-André, "L'identité française et ses ennemis. Le traitement de l'immigration dans le national-racisme français contemporain", *L'homme et la société. Revue International de Recherches et de Syntèses en Sciences Sociales*, n°s 77-78, juillet-décembre, 1985, pp. 167-200.
- TAGUIEFF, Pierre-André, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, col. tel, 1992 (1987)
- TAGUIEFF, Pierre-André, "Racisme/racismes: éléments d'une problématisation", *Magazine Littéraire*, n° 334, juillet-août, 1995, pp. 35-39.
- TODOROV, Tzvetzan, *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989.
- TOURAINÉ, Alain, "Le racisme aujourd'hui", in M. Wieviorka, *Racisme et modernité*, Paris, la Découverte, 1993 .
- WAGNER, Ulrich, "L'influence de la classification sociale", in Michel Wieviorka (Dir.), *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993, pp. 135-140.
- WIEVIORKA, Michel et al, *La France raciste*, Paris, Seuil, 1992.
- WIEVIORKA, Michel, (Dir.) *Racisme et xénophobie en Europe. Une comparaison internationale*, Paris, La Découverte, 1994.
- WIEVIORKA, Michel, *L'espace du racisme*, Paris, Seuil, 1991.
- WIEVIORKA, Michel, "L'expansion du racisme populaire", in Pierre-André Taguieff (Dir.), *Face au racisme*, tome II, "analyses, hypothèses, perspectives", La Découverte, col. points, série essais, 1991, pp. 73-82.

WIEVIORKA, Michel, *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, La Découverte, 1993.

WIEVIORKA, Michel, "Racism in Europe:Unity and Diversity", in Ali Rattansi e Sallie Westwood (Eds), *Racism , Modernity, Identity on the Western Front*, Cambridge, Blackwell, 1994, pp. 173-188.

WIEVIORKA, Michel, (Dir.) *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993.

WADE, "Race', Nature and Culture", *Man*, vol. 28, n° 1, March, 1993, pp. 17-37.

WOLF, Eric, "Perilous ideas. Race, Culture, People", *Current Anthropology*, vol. 35, n° 1, February, 1994, pp. 1-12.