

Departamento de Sociologia

**Políticas de Categorização Étnica
Portugal e o Brasil em Perspectiva Comparada**

Nuno Filipe de Castro Oliveira

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de

Doutor em Sociologia

Orientador:

Doutor Rui Pedro Pena Pires, Professor Auxiliar,
ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

Dezembro 2012

Agradecimentos

Num período de quatro anos, muitos são os cruzamentos de saberes e conhecimentos interpessoais. A dívida para com as diversas pessoas que povoaram este período e que tornaram possível este trabalho, dificilmente ficaria saldada nestas parcias palavras. Desde as primeiras instituições a que se recorreu, quando o percurso era ainda tecteante, e que vieram, por força da direcção tomada pela investigação, a ser abandonadas; até às viagens, dentro e fora do país, que esta investigação envolveu - sobre todas elas haveria uma palavra a dizer. Retenhamos, porém, e porque o espírito de uma secção de agradecimentos implica que nos dirijamos àquelas e aqueles que mais importância tiveram na condução da investigação, os principais nomes sem os quais ela não poderia ter sido consumada.

Primeiro, uma palavra de agradecimento genérico para a Fundação para a Ciência e Tecnologia cujos auspícios financeiros proporcionaram a possibilidade material de realização desta investigação. Sem o seu enquadramento, uma tal concretização não teria sido possível.

Enquadramento esse que me levou ao Brasil, necessidade óbvia de um projecto que teve por fulcro uma perspectiva comparada entre Portugal e o Brasil. As pessoas que então contactei foram tantas e por vezes fundamentais que dificilmente lhes faria justiça. Uma palavra de especial agradecimento ao Professor Celso Castro e ao CPDOC da Fundação Getúlio Vargas que me acolheram durante os três meses de deslocação ao Brasil integrados que foram numa bolsa “sandwiche” proporcionada pelo referido instituto. Ao Professor Celso Castro devo as preciosas indicações que levaram a iniciar um processo em tudo incipiente por desconhecimento meu do contexto referido que se foi desenvolvendo em dinâmica de bola de neve e que me permitiu contactar os meus informadores privilegiados. Mas devo também a abertura para me ceder um espaço de trabalho no CPDOC e a disponibilização das suas instalações das quais fiz abundante uso. Para todos os que me acolheram com simpatia quer no CPDOC quer na Fundação aqui fica o meu apreço e reconhecimento.

O percurso brasileiro e a recolha de material que o caracterizou não teria sido possível sem a amabilidade e generosidade dos diversos académicos, responsáveis públicos e homens e mulheres dos movimentos sociais que me receberam e acederam a ser entrevistados. Seria fastidioso nomeá-los, tantos e em tão diferentes aspectos foram prestáveis. Não posso no entanto deixar de referir Peter Fry, Yvonne Maggie, Monica Grin, José Luís Petrucci,

Amauri Pereira, Jackes D'Adesky, Simon Schwartzman, Jurema Werneck, Magali Almeida, e outros sem os quais esta investigação não se teria concretizado. Em particular a Mona Lysa Alves, minha guia pelos ínvios caminhos do Rio de Janeiro, cujos conselhos e indicações se revelaram cruciais.

Convém igualmente referir que parte desta investigação começou antes do trabalho de doutoramento propriamente dito, numa viagem que levou o autor à Bahia de todos os Santos onde iniciou as suas entrevistas e conhecimentos, onde caberá referir Lívio Sansone e Jocélio Telles juntamente com a direcção do movimento negro da Bahia. Mas sobretudo, pela recepção calorosa e imprescindível e por me ter recebido em sua casa, deverei deixar aqui uma palavra especial para o Alex.

Como este trabalho foi feito em dois contextos nacionais, os agradecimentos devem proceder segundo esta convenção. Retorno a Portugal, onde os funcionários das bibliotecas e dos arquivos merecem aqui ser mencionados pelo excepcional trabalho que desempenham e que a tantos e tantas investigadores dá suporte. Em matéria de estímulo intelectual devo agradecer ao José Mapril e ao Nuno Domingos. Ao primeiro, porque teve a amabilidade de ler alguns dos capítulos que aqui ficam e cujos comentários apurados ajudaram a melhorar esta tese. Ao segundo, porque mesmo que noutro contexto, ajudou-me a reflectir através das suas apreciações inteligentes e espírito acutilante. Na mesma linha do que fiz para o Brasil, devo agradecer a todas as pessoas que contribuíram com o seu conhecimento e disponibilidade no fornecimento da informação indispensável a esta análise, entre eles cabe destacar Fernando Luís Machado, João Peixoto, Marta Araújo, entre outros académicos juntamente com os responsáveis públicos e associativos que acederam a falar comigo e partilhar o seu mundo de experiências. A todos estes e outros que ficam por referir, o meu especial reconhecimento. Deixando para o fim, muito britanicamente, o que de mais significativo tem este agradecimento, deverei agradecer o privilégio que foi ter o Professor Rui Pena Pires como meu orientador. Os seus conselhos, a sua acuidade analítica, a sua capacidade de síntese revelou-se sempre preciosa e cientificamente indispensável. Sem a sua disponibilidade e acompanhamento este trabalho teria com certeza ficado mais pobre. Contudo, todas as suas insuficiências são da inteira responsabilidade do autor. Finalmente, um especial agradecimento à Maria pelo seu apoio, compreensão e incentivo.

Resumo

Neste trabalho procurou-se investigar a construção de categorias étnico-raciais nos registos estatísticos, com especial relevo para os mecanismos censitários. Perguntando como foram estas categorias construídas em Portugal e no Brasil, traçamos o seu processo de produção e institucionalização. Em Portugal as categorias étnico-raciais foram desmobilizadas institucional e socialmente; no Brasil, elas inscreveram-se na esfera pública e ganharam o estatuto de políticas sociais. Partindo da assunção de que estas categorias possuem uma história, recorreu-se a uma abordagem historiográfica que permitiu seguir as modalidades destas categorizações em contextos históricos diversificados. Esta historização levou-nos a recuperar as categorias censitárias do Portugal colonial, simultaneamente auscultando as batalhas conceptuais e ideológicas pelas categorizações legítimas no Brasil coetâneo. Compreender como as batalhas conceptuais em torno destas classificações fizeram parte das representações da nação e de quem lhe pertence constitui uma parcela significativa deste trabalho. Concluímos que no Brasil verifica-se uma recuperação das identidades primordiais e uma sua mobilização em contexto nacional que resulta de um aprofundamento do multiculturalismo. Em Portugal observa-se uma apropriação da linguagem do interculturalismo que expressa a diluição dessas mesmas identidades. Utilizando a noção de repertório cultural, analisamos os discursos de actores privilegiados no domínio da categorização de identidades étnico-raciais. Definimos quatro repertórios diferenciados em termos da forma como constroem a identidade, a inserção estrutural, as fronteiras entre os grupos e a etnicidade. Contrastamos a pluralidade de repertórios no contexto brasileiro com a unicidade em contexto português. Estes repertórios sugerem formas distintas de inscrição das categorias étnico-raciais na esfera pública e estatal.

Palavras-chave: identidade colectiva, categorização étnico-racial, multiculturalismo, interculturalismo.

Abstract

In this study we sought to investigate the construction of ethnic and racial categories in statistical records, with particular emphasis on the census mechanism. Asking how these categories were built in Portugal and Brazil, we have drawn their production and institutionalization process. In Portugal the ethnic and racial categories were demobilized institutionally and socially, in Brazil, they were incorporated in the public and state sphere and gained the status of social policies. Assuming that these categories have a history, we use a historical approach, which allows us to follow the modalities of these categorizations in diverse historical contexts. This historicization led us to recover the census categories of colonial Portugal, surveying simultaneously the conceptual and ideological battles by the legitimate categorizations in coeval Brazil. We show how the conceptual battles over such classifications were part of the representations of the nation and who belongs to it. We conclude that in Brazil there is a recovery of primordial identities and their mobilization in the national context that results in a deepening of multiculturalism. In Portugal, interculturalism is the mainstreamed language which expresses the dilution of these identities. Using the notion of cultural repertoire, we analyze the speeches of key-actors. We define four different repertoires in terms of identity building, structural integration, boundaries between groups and ethnicity. The plurality of repertoires in the Brazilian context is contrasted with the uniformity of the Portuguese repertoire. These repertoires suggest different way of ethnic and racial categories inscription in the state and public sphere.

Keywords: collective identity, ethnic and racial categorization, multiculturalism, interculturalism.

Índice

1	INTRODUÇÃO.....	7
1.1	As categorias flutuantes	7
1.2	Os sistemas típicos de estatísticas étnico-raciais	12
1.3	Comparar o distinto	18
1.4	Portugal e Brasil como estudos de caso.....	20
1.5	Metodologia: <i>Process tracing</i> e repertórios.....	25
2	A TRÍADE ENUNCIATIVA: RAÇA, ETNIA, IDENTIDADE	35
2.1	O anti-fundacionalismo como método	35
2.2	A relacionalidade do indivíduo e do colectivo.....	42
2.3	O que há de real num colectivo?	46
2.4	O étnico dentro do grupo	49
2.5	Desterritorialização da cultura	52
2.6	Racialização como forma específica de identificação	56
2.7	Estado e etnicização	60
3	COR E RAÇA NOS REGISTOS POPULACIONAIS DO IMPÉRIO COLONIAL PORTUGUÊS	75
3.1	A penetração do Estado-império	75
3.2	Censos – Contar indígenas.....	79
3.3	As novas civilizações dos trópicos	89
4	BRASIL... OS DOIS RIOS DA IDEOLOGIA	101
4.1	Fábulas da racialização	101
4.2	Após a abolição	106
4.3	Freyre – democracia racial e paraíso mestiço.....	109
4.4	O Mito da Democracia Racial.....	121

5	PORTUGAL – DEPOIS DO IMPÉRIO	133
5.1	Dualidade	133
5.2	Um conceito sem referente	153
5.3	Clarificação?	156
5.4	A vida ambígua das categorizações étnico-raciais	173
5.5	A etnicização da educação – uma experiência incompleta.....	178
5.6	As categorizações face à discriminação	187
6	UMA ALIANÇA DE COMUNIDADES	195
6.1	Identidades fluídas.....	198
6.2	Ser minoria.....	206
6.3	Interconhecimento e paz social	215
6.4	Cidadania e pertença.....	222
7	A ASCENSÃO DO MULTICULTURALISMO BRASILEIRO	231
7.1	Uma população discriminada.....	231
7.2	Há um espectro que paira sobre o Brasil: o espectro da racialização.....	242
7.3	O negro reentra em cena	255
7.4	A mitologia das cores	261
8	A DESCRIÇÃO DE UMA LUTA	269
8.1	Preservar o ethos nacional – Sincretismo e individualismo	270
8.2	Reivindicar o “negro” – Essencialismo colectivo	278
8.3	Rever o paradigma da mestiçagem – Dialogia.....	286
9	CONCLUSÃO - PORTUGAL E O BRASIL EM PERSPECTIVA COMPARADA. .	299
	FONTES E OUTROS DOCUMENTOS	313
	BIBLIOGRAFIA.....	316
	ANEXO 1: Guião de entrevista.....	338

1 INTRODUÇÃO

1.1 As categorias flutuantes

É hoje ponto assente que termos como raça e etnia são construções sociais que nada de essencialista devolvem ao escrutínio científico. Dizer que são constructos sociais implica aferir-lhes o carácter histórico, contextual, contingente das suas formações. Uma crítica comum que geralmente treslê as contribuições de Charles Taylor para a concepção é relapsa em reiterar que as políticas de identidade essencializam as identidades étnicas ao estabelecerem uma necessidade de reconhecimento público da sua identidade colectiva. Julgo que a crítica é apressada e negligencia o facto de Taylor se referir à necessidade de reconhecimento de qualquer identidade – com primazia para a individual cuja ligação íntima e psicológica com o colectivo (histórico, social, político) é pensada como necessária porque, argumenta o autor, trata-se de fazer escolhas substantivas que colocam em jogo a própria formação do self. A outro nível, encontramos as avaliações circunstanciais que implicam apenas colocar as nossas escolhas numa ordem de preferências. É interpretando a partir desta segunda vertente que podemos ver a etnicidade como uma escolha dentre uma paleta de preferências. Não se segue que a primeira opção implique uma absolutização de uma única identidade (que pode ser étnica) segundo a qual o actor estabelece qualquer contacto com o mundo como parece inferir-se dos críticos.

Não se nega por conseguinte que marcadores étnicos e as fronteiras que eles estabelecem não sejam intrinsecamente mutáveis. Mais, não se recusa que outras identidades possam ser mobilizadas quer estratégica quer contextualmente (ou numa combinação das duas modalidades de acção) que não se subordinem minimamente a uma qualquer identidade étnica.

A mutabilidade das fronteiras e dos marcadores reenvia para o seu carácter processual. Os parâmetros que contribuem para esta mudança são de natureza histórica, de escala variável, no sentido que podem representar dinâmicas locais, globais, ou glocais, por um lado; enquanto por outro, são igualmente, ou simultaneamente, afectados pela distribuição do poder num dado contexto social, pelas estratégias dos grupos, pela dinâmica de mobilização de recursos, entre eles, aqueles que podemos considerar como étnicos. No fundo, esta confluência de factores que contribui para determinadas parametrizações do étnico implica a

sua completa des-essencialização e logo a assunção de que devemos falar de etnicização e dentro desta, enquanto sua modalidade possível, de racialização.

Estes processos e a sua fluidez alargaram-se exponencialmente devido à distensão espáciao-temporal decorrente da globalização. Fluxos transversais às modernas e estanques identidades étnicas assumem actualmente as configurações de ethnic shopping, comércio étnico, e apresentam símbolos e codificações singularmente semelhantes em contextos diversificados. O étnico na modalidade de opção, paradoxalmente, expandiu-se para além das tradicionais fronteiras que o confinavam a um território e uma cultura. É neste sentido que Appadurai (1990) fala de *ethnoscapes*: paisagens étnicas cujo imaginário não é constrangido por uma localização. Contrariamente a certos vaticínios que viam no étnico uma coisa do passado (Parsons, 1975) ou mesmo um dos últimos resquícios contra a universalização democrática (Barry, 2001) a sua forma consumista parece instigar à prossecução da afirmação da diferença étnica e da sua simbolização pública em miríades de contextos. Nederveen Pieterse chamou a esta proliferação de símbolos reiterados transnacionalmente de “memória global” (Pieterse, 1995).

Seja como for, quer a circulação das identidades quer a sua des-essencialização pressupõem uma sua codificação. Neste sentido, o que muda basicamente é a forma de codificar estas mesmas diferenças. Estas diferenças foram e são narráveis; isto porque sendo basicamente o resultado de categorizações, e rejeitando qualquer tentação de essencializar essas categorias, elas só podem ser vistas como efeitos de processos que as configuraram, que as produziram socialmente, e esses mesmos processos são passíveis de ser narrados. A história destas categorias é também a história dos actores envolvidos na sua construção, replicação e transformação. Neste sentido é uma história intersectada por diversas narrativas – desde a narrativa nacional, passando pela científica, auscultando igualmente os grupos nela envolvidos com os seus respectivos investimentos. É também uma história em que nem todas as narrativas possuem o mesmo poder, nem ocupam o mesmo lugar simbólico, ou mesmo epistemológico, i.e., nem todas as narrativas podem reivindicar a mesma capacidade para descrever a realidade e essa é uma questão de poder e da sua distribuição.

Olhar para as categorias como produtos da imbricação entre discursos sobre essas mesmas categorias e tentativas de as objectivar tecnicamente é em traços muito gerais o que conduziu este trabalho. No caso vertente, é a categorias raciais e étnicas e das suas objectivações censitárias a que nos referimos. E o ponto a salientar a este propósito é que o discurso sobre a raça e a etnia, as formas com que este é centralmente simbolizado, e as estratégias para que

este é mobilizado, contam, num processo de interdependências reflectidas ou não, para as categorias com que enumeramos e decidimos, posteriormente, sobre populações. A causalidade estrita que Nobles coloca dizendo veementemente que os “censos ajudam a construir o discurso racial. O discurso racial, por seu turno, contribui para explicar e moldar os resultados de políticas públicas” (2004: 43) afigura-se-nos demasiado linear, evitando construir o ciclo necessário e reforçador de cada uma destas dimensões analíticas. Parece-nos portanto que fazer dos censos, e das suas categorias, uma variável independente, é ainda buscar neles uma putativa objectividade com a qual a maioria das análises construcionistas se sentiria pouco atraída.

A produção das estatísticas e das suas categorias pode ser vista consoante dois polos como bem explicitou Desrosières (2000 [1993]). De um lado, aqueles que consideram as estatísticas como recursos analíticos e argumentativos para responder a uma dada questão. Por outro lado, aqueles que vêem na estatística uma forma de acção do Estado ou de “gestão do mundo social” (441) compaginável com as perspectivas filiadas em noções como “governamentalidade” e “biopoder” na acção de Foucault. Este trabalho inclina-se para a segunda perspectiva, embora não seja um trabalho sobre a governamentalidade estatística e tão-pouco sobre a história das estatísticas naquilo que ela revela os mecanismos de funcionamento do Estado. Porém, retira deste segundo ângulo a importância de interrogar as formas de construção das categorias estatísticas, considerando-as tanto como produtos sociais como exercendo as suas consequências na construção do mundo social. Neste sentido, estará entre uma sociologia das estatísticas – não enveredando globalmente por essa senda – e uma história das categorizações. A implicação incompleta com a primeira resulta de um não abranger opcional de uma lógica internalista, de análise dos instrumentos e dos formalismos próprios à produção de estatísticas – é quanto a este aspecto que este trabalho se afasta em definitivo dos protocolos de uma sociologia da ciência construída em torno das contribuições de Latour ou de Miller. A perspectiva aqui adoptada é de pendor externalista, ou seja, preocupa-se fundamentalmente com o domínio institucional onde os usos sociais das estatísticas se revelam pragmaticamente, quer dizer, nos seus reflexos políticos, sociais e culturais.

Retenhamos, contudo, que a classificação estatística envolve uma ordem de representações com directas consequências na formulação das identidades. Posto que em fixando determinadas categorias, produz modos relativamente espontâneos de conhecer os “outros” (Simon, 2003: 117). Toda a operação de classificação constrói um quadro de compreensão

da experiência social. A classificação estatística, no caso vertente, dos censos, é o resultado da combinação de dinâmicas administrativas decorrentes da “razão de estado” e do trabalho científico de conhecimento do mundo social (Desrosières, 2000 [1993]). Desta junção advém um recorte legítimo da realidade social, que fornece as grelhas de leitura através das quais são representados e pensados os factos sociais. A disseminação destas classificações pelo aparelho administrativo (e não só), produz um sistema de sentido que determina as opções políticas de intervenção pública. Porém, esta não é unidireccional: por seu turno, modificações na vontade política podem traduzir-se em profundas transformações das classificações até então legitimadas. O trabalho de categorização estatística é um trabalho de recorte do mundo social que introduz na dicotomia holismo vs. individualismo, consagrada por Dumont, um terceiro termo, como diz Desrosières, uma forma “criterial” que não se esgota em nenhuma das duas anteriores. Com efeito, à oposição entre um todo social absoluto que absorve o indivíduo num colectivo, mecanismo de integração das sociedades tradicionais, representado pelo “holismo”, e um estado de atomização individual que permite que o indivíduo se insira em diversos círculos sem ser absorvido por nenhum deles, representado pela sociedade moderna individualizada, intromete-se uma variação que é a dos agrupamentos produzidos a partir de classificações estatísticas.

Partimos, por conseguinte, de uma análise histórica das dinâmicas de categorização racial e étnica e da sua inscrição política, não apenas no sentido de inscrição nas políticas, mas também das formas como estas se inscreveram e desinscreveram nos processos políticos de incorporação da diversidade, no sentido em que uma tal inscrição possui reflexos na elaboração ou diluição das fronteiras identitárias, simbólicas e em última análise na articulação entre diversidade étnico-racial empírica e os modelos através dos quais esta é interpretada, comunicada e organizada. Enquanto análise comparada procurámos ver como operaram estas dinâmicas em contextos nacionais diferenciados, no caso vertente em Portugal e no Brasil. A comparação entre dois contextos nacionais filia-se nos estudos comparativos clássicos de Favell (2001) ou de Brubaker (1992) nos quais dois contextos nacionais com soluções divergentes para a gestão étnico-racial são confrontados. Também aqui sustentámos esta escolha no facto de se tratar de dois modelos divergentes que configuram, como veremos, uma polarização. Tradicionalmente lidos enquanto resultado directo de políticas de cidadania ou do quadro legal mais abrangente, procurámos identificar estes modelos através dos processos biunívocos que estabelecem uma ligação entre classificações colectivas e a sua institucionalização. Em traços gerais, examinámos a

incorporação da diversidade étnico-racial e a sua construção através do problema da classificação desta mesma diversidade. As classificações estatísticas e os discursos e estratégias que em torno delas se tecem servem então de lente para observar estes processos e constituem uma parcela das políticas de categorização étnico-racial, embora sirvam como objectos privilegiados para auscultar as disputas em torno das identidades colectivas e a forma como o Estado as legitima.

Deslocámos, por outro lado, o enfoque excessivamente europeu ou anglo-saxónico dos estudos comparativos, para uma análise comparada entre contextos que são em geral estranhos a estes trabalhos. Brasil e Portugal surgem assim como opções teóricas, na medida em que à sua escolha preside aquilo que considerámos como um necessário complemento às típicas abordagens da diversidade étnico-racial enquanto resultado de processos migratórios. Se assim é para o caso português, o exemplo brasileiro é aqui utilizado como forma de mostrar que tais dilemas não se esgotam na incorporação de imigrantes. Situam-se antes na questão política mais fundamental que se coloca a qualquer Estado e que pode ser formulada da seguinte maneira: como construir uma unidade de pertença mediante a pluralidade do social? A importância da identidade nacional e das auto-concepções nacionais para as oportunidades e constrangimentos discursivas e institucionais (Koopmans e outros, 2005) será salientada ao longo deste trabalho. A visibilidade que se produz de determinadas categorias colectivas e a sua transformação em acção colectiva decorre em larga medida da organização e legitimação destas oportunidades. Oportunidades institucionais e discursivas podem ser entendidas, para as primeiras, como as estruturas institucionais que determinam os recursos e canais acessíveis a formas de contestação e representação, e quanto às segundas, trata-se de configurações culturais que determinam formas de identificação e de pertença e limitam a ordem das possibilidades daquilo que é representável em sociedade. Tais construções discursivas influem nas identificações dos actores e parametrizam, em larga medida, as políticas públicas (*ibid.*, p.19).

Mas estas não correspondem unicamente a algo dimanado pelo Estado, definido aprioristicamente e sobre o qual os actores não possuem qualquer influência. A elaboração e reelaboração das fronteiras destas formas colectivas de identificação e acção possuem o seu impacto sobre as auto-concepções nacionais como mostraremos. Em suma, existe uma conexão entre discursos, categorias e institucionalização que como veremos à frente não é inteiramente foucaultiana. Para Foucault, a subjectividade é o produto de discursos e de redes de poder. A subjectividade prende um indivíduo a uma identidade constituída por

discursos e relações de poder (Foucault, 1982). A cultura não possui qualquer função que não seja a de reproduzir o discurso dos dominantes. Todavia, a maneira como aqui utilizamos o conceito de cultura pressupõe uma sua versão dinâmica. Melhor dizendo, pressupõe o encadeamento de lógicas de acção, ideias, mitos, discursos e símbolos que as pessoas usam para interpretar o mundo e nele agirem. Como veremos, no seguimento desta abordagem, a noção de repertório torna-se central.

1.2 Os sistemas típicos de estatísticas étnico-raciais

Tanto a América como o Reino Unido são usualmente invocados como os sistemas modelares e aqueles que até agora melhor representam o que é que pode ser uma sociedade esquadinhada segundo princípios de pertença rácica e étnica. Claro está que esta situação não pode ser dissociada de um passado colonial, no qual os sistemas de categorização racial foram estruturantes das relações entre a metrópole e a colónia. Dizer que as actuais categorizações foram significativamente caldeadas pelos desenvolvimentos históricos é algo que pode também ser aplicado a qualquer outro país com um passado colonial. Todavia, nestes dois casos, a raça foi reconhecida como sendo um dos aspectos realmente estruturantes das relações sociais. Em suporte desta conclusão, ou seja, a existência de afinidades entre sistemas de dominação colonial e sistemas de categorização racial, concorrem os exemplos nos quais estes sistemas são mais antigos e mais extensivos: os Estados Unidos, o Canadá, a Austrália, a África do Sul, o Brasil, a Índia, a Holanda e, finalmente, o Reino Unido. O que estes exemplos partilham é o facto de todos terem feito parte de sistemas coloniais onde a diferença entre nativo e civilizado foi o principal eixo da distribuição de recursos, entre eles o próprio direito de cidadania. Basta lembrar que foram justamente os Estados Unidos e o Canadá que começaram a utilizar categorias raciais nos primeiros censos: no Canadá em 1871 e nos Estados Unidos em 1790.

Nos Estados Unidos, como já se referiu, as categorias raciais têm uma tradição mais antiga. Interessa no entanto notar que dum sistema de separação racial foram transferidas para um sistema de resarcimento social, mantendo a mesma configuração. Queremos com isto dizer que a categorização racial foi o principal esteio das políticas de discriminação positiva e de resarcimento social ao que se passou a designar de “identidades danificadas”. Segundo esta concepção, grupos que tinham sofrido o estigma do racismo e que por esse facto se encontravam relegados para uma situação sistematicamente inferior na sociedade norte-

americana, deviam ser resarcidos através de políticas que permitissem reequilibrar o estatuto social das minorias.

É portanto um caso em que as conotações afectas a essas mesmas categorias mudaram radicalmente. Assim, a categoria *black*, anteriormente usada no sentido pejorativo, foi traduzida num sinal de orgulho nas origens e tradição de um determinado grupo – o grupo “negro”. Actualmente nos Estados Unidos as categorias censitárias percorrem um espectro de 76 possibilidades combinatórias onde um indivíduo se pode registar, e tudo leva a crer que com as mutações nos fluxos migratórios e demográficos o número aumente futuramente. O processo de implementação e consolidação de categorias étnicas e raciais no Canadá difere substancialmente do Americano. Aqui a implementação de categorias deriva fundamentalmente de uma agenda multicultural desenvolvida anteriormente. Se nos Estados Unidos é a translação das categorias raciais para um quadro de *empowerment* e de autonomização que marca o início da agenda multicultural, no Canadá foi, contrariamente, o estabelecimento de uma agenda multicultural que levou ao reconhecimento da diversidade étnica. Foi justamente o reconhecer do bilinguismo canadiano, das especificidades étnicas da realidade social inglesa e francesa assim como da necessidade de se constituírem enquanto comunidades diferenciadas e com direitos próprios que estendeu, literalmente, os direitos grupais a outras minorias. É de salientar que as categorias raciais propriamente ditas foram primeiro abandonadas nos idos anos de 50. O que colocou a discussão das especificidades grupais das minorias não tanto em termos raciais – como nos Estados Unidos –, mas sobretudo segundo a lógica da diversidade étnica. O sistema de classificação étnico surgiu como consequência natural da política de equidade aplicada às duas grandes comunidades – a anglófila e francófila. Foi sobretudo porque se pretendeu evitar uma situação de desvantagem da comunidade francófila que as políticas de discriminação positiva foram introduzidas. A implantação de um sistema multicultural – no sentido forte do termo – foi definida com o *Multiculturalist Act* de 1988 onde se reconhecia a diversidade étnica da sociedade canadiana e se elegia a luta contra o racismo e a discriminação como prioridades para uma agenda igualitária. Saliente-se que categorias raciais como “black” foram experimentadas nos censos canadianos, para mais tarde serem abandonadas. Actualmente o sistema que vigora prende-se com o conceito de “visible minority”, noção que quanto à sua operacionalização corresponde *grosso modo* ao modelo norte-americano, excluindo obviamente as categorias raciais. Nos censos de 2001, a questão sobre origens étnicas estabelecia 25 possibilidades permitindo combinações entre elas.

O modelo Australiano encerra algumas afinidades com os modelos americano e canadiano, mas com as suas particularidades aproxima-se mais do modelo holandês. Segundo este modelo, a diversidade grupal é registada consoante o país de origem do indivíduo e o país de origem dos pais. Nesta vertente, segue de perto o modelo holandês – embora não necessariamente em termos de sequência temporal – cujo fundamento das categorias se encontra justamente na origem dos pais. Contudo, as afinidades terminam aqui, e o multiculturalismo australiano possui sobretudo comunalidades com o americano e canadiano, nomeadamente no que respeita ao país de origem, à língua falada e a sua fluência assim como perguntas sobre ancestralidade. Refira-se que a Austrália reconhece grupos nativos como o fazem os Estados Unidos e o Canadá concedendo-lhes um estatuto especial dentro das políticas de discriminação positiva.

Reportando-nos à Europa, as categorias raciais ou étnicas apenas foram introduzidas após a década de 70 e, até agora, ainda não atingiram uma fórmula estabilizada. Os exemplos que se revestem de maior interesse são o Reino Unido e a Holanda. Sobretudo no Reino Unido, esta discussão tem-se prolongado desde o princípio das numerosas vagas imigratórias vindas da *Commonwealth*. Foi apenas após 1991 que uma questão sobre a etnicidade foi introduzida nos censos. Essa questão viria a ser revista em 2001 e a coalescer no que são actualmente as múltiplas combinações entre categorias raciais e étnicas que os censos ingleses prevêem.

A Inglaterra constitui, portanto, o verdadeiro *latecomer* nesta sequência de adesões à categorização étnica. Curiosamente, é também aquele que mais depressa abandonou esta suposta vocação multicultural. Suposta, porque tudo indica que o multiculturalismo nunca foi uma parte programática central nem da ordenação jurídica nem das concepções políticas e nacionais. Uma tal ilustração decorre imediatamente do facto de não existir qualquer definição legal de minoria étnica, isto apesar do termo ser corrente tanto no discurso académico como no político. Ao invés, o governo britânico inicialmente equiparou uma minoria étnica a um grupo racial, corolário do Race Relations Act de 1976, para mais tarde, mediante a impossibilidade de categorizar as diferentes etnias brancas, a *House of Lords* salientar que o étnico deveria ser entendido no seu sentido alargado, histórico, justamente porque os diversos grupos nacionais constituintes do Reino Unido não poderiam ficar sujeitos a uma simples classificação racial. Porquanto os escoceses, galeses e ingleses não poderiam ser considerados grupos raciais, o branco teve que ser adoptado como categoria étnica (Jacobs et al, 2010). Esta mesma lógica é passível de ser identificada para os Estados Unidos, onde o étnico confina com os grupos de imigração europeia por oposição ao

“racial”. Por conseguinte, Alba pode referir-se à permanência do sentimento étnico relativamente aos grupos de polacos, italianos ou irlandeses, entre outros.

Em Inglaterra o critério principal que preside às estatísticas de etnicidade é o “grupo étnico”. Para a Inglaterra e Gales, estatísticas sobre etnicidade são produzidas pelo Office of National Statistics (ONS), através dos dados censitários desde 1991 quando uma questão sobre etnicidade foi incorporada nos censos, e foi também introduzida em inquéritos parcelares por áreas, tais como habitação, mercado de trabalho, educação, saúde, e estatísticas criminais e da justiça pelas respectivas entidades competentes. As estatísticas de etnicidade são igualmente produzidas na Escócia, responsabilidade do *Scottish Executive*, e na Irlanda do Norte, onde são publicadas pelo *Northern Ireland Statistics and Research Agency*. Contrariamente à maioria dos países europeus, estatísticas sobre nacionalidade não são recolhidas pelos censos. Ou seja, a abordagem através da nacionalidade não foi adoptada na Inglaterra; ao invés, duma perspectiva de política pública os imigrantes não deixam de ser minorias mesmo que obtenham a nacionalidade inglesa. Em certa medida esta razão explica que embora tenha havido um recuo acentuado na política e agenda multicultural as categorias étnico-raciais se tenham mantido. Segundo diversos autores a existência das categorias não estaria necessariamente associada à agenda multicultural, tendo em conta que o próprio multiculturalismo teve uma existência fugaz quer a nível local quer nacional (Grillo, 2005; Peres, 2010; Vertovec e Wesendorf, 2010).

Estaríamos equivocados se pensássemos que estes sistemas de categorias não sofreram modificações ao longo do tempo como resposta à evolução das condições demográficas e sociais das próprias minorias. Um dos aspectos mais polémicos da operacionalização das categorizações foi justamente o de identificar as fronteiras do grupo “black”. No princípio este grupo incluía os indianos e asiáticos em geral. Porque a fronteira tinha sido definida em torno da dicotomia branco-negro, os indianos, paquistaneses ou bangladechis constituíam um elemento estranho nesta divisão tão marcada. Mas não foi só a questão da cor da pele que se tornou problemática enquanto princípio classificatório. Foi também o facto de haver uma dissociação, de tipo estatístico, entre os resultados de indicadores de integração para o grupo dos “black” não asiáticos. Entre outros, os indianos registavam um maior sucesso escolar, melhor inserção laboral e *standards* de vida mais elevados. Por conseguinte, tornou-se claro que estávamos de facto perante dois grupos que necessitavam de ser distinguidos. Foi uma razão de natureza estatística que levou à elaboração de novas definições grupais. Os indianos passaram a ser considerados como grupo à parte (Modood, 2005). Por outro lado, o Governo

escocês, sentiu a necessidade de rever as categorias em 2008 para que estas reflectissem preocupações nacionalistas permitindo assim não apenas um *branco hifenizado* (hiphenated white), mas também um escocês hifenizado (hiphenated scottish) o que resultou em categorias tais como *Pakistani Scottish* ou *Pakistani Brittish* ou *African Scottish* ou ainda *African Brittish*. Os últimos censos oferecem a possibilidade, como nos casos anteriores, de combinar cor (“raça”) com origem étnica ou nacional.

Na Holanda a classificação é feita através, não dos atributos do indivíduo, mas da sua ascendência. Através dos registo populacionais – visto que a Holanda não possui um registo censitário – pode-se saber a origem da pessoa assim como dos seus pais. Através destes dados são criadas categorias que mais ou menos correspondem a grupos étnicos e que, pela sua justaposição com indicadores estruturais vários, recebem a designação de minoria étnica. É portanto da correspondência entre a ascendência e a situação social que se derivam as classificações étnicas oficiais. Embora sem dúvida mais objectivo, este sistema vai necessariamente confrontar-se com um problema: como não pode estender o registo para além da segunda geração, se quiser continuar a monitorar as gerações vindouras das famílias oriundas da imigração terá que implementar um sistema de categorização étnica como os recenseados atrás. Por esta breve resenha já se terá percebido que a questão é complexa e que os sistemas de categorização étnica não são nem homogéneos nem se encontram completamente estabilizados. A razão para assim ser remete em larga medida para a própria indefinição de minoria étnica, identidade étnica ou racial, produtos históricos da articulação entre discursos e categorizações sociais. Não obstante, o que se verifica em todos os sistemas recenseados atrás é uma opção clara pela auto-identificação (podendo no entanto esta ser depois agregada em categorias pré-definidas, como é o caso do Brasil) deixando essa subjectividade ao critério do inquirido. Deixando ao indivíduo a capacidade, e em última análise, a possibilidade, de escolher qual o grupo em que se pretende inserir, o problema das classificações forçadas ou simplesmente erradas fica parcialmente resolvido. Parcialmente, porque na medida em que as categorizações étnicas não são objectivas, a auto-identificação não elimina a hipótese de um indivíduo se classificar de uma maneira diferente daquela em que terceiros o classificariam.

Por conseguinte dedicamos o capítulo 2 à questão de saber quais são as fronteiras do étnico e de que forma tem este sido equacionado pelas tendências mais recentes na sociologia, antropologia e história. O étnico como problema de definição de fronteiras entre grupos, contrasta com a diluição desse mesmo étnico, mediante novos factores tais como a

mobilidade progressiva e acelerada de pessoas e imagens, equacionado com uma sociedade de fluxos cujas dinâmicas extravasam os locais da sua produção, autonomizando-se, e ganhando novas configurações que à partida não possuíam.

Paralelamente, subjacente à problematização do étnico encontra-se a reavaliação da identidade, dos seus significados teóricos e práticos, em última análise do seu valor ontológico. Extirpando o étnico do seu essencialismo primordialista, é também a identidade que deixa de ser naturalizada para passar a ser apenas uma formulação de carácter discursivo. A identidade é identidade de “algo” e assumindo que esse algo não provém de nenhuma essência que fuja às modalidades de construção do mundo social, ele só pode ser definido no jogo entre similaridades e diferenças. Estabelecer fronteiras entre grupos equivale, desta forma, a estabelecer os princípios simbólicos que recortam similaridades e diferenças. São esses atributos categoriais que suscitam identificações por parte das pessoas. A dialéctica entre um colectivo e o indivíduo, *dialéctica da identificação*, na acepção de Jenkins, decorre do imbricamento entre identificação grupal e categorização. É desta forma que se constrói uma identificação colectiva: o trabalho de categorização é indispensável para a sua existência social. É neste preciso sentido que os grupos deixam de ser abstracções sociológicas e passam a ser a expressão de identificações colectivas usadas discursiva e praticamente como forma para definir similaridades e diferenças. A natureza, os conteúdos, ou a operatividade dessas identificações é que constituem o resultado variável de processos históricos e sociais.

O lugar das categorias étnicas ou raciais é também o lugar da definição da alteridade dentro de fronteiras jurídico-políticas objectivadas pelo trabalho de um aparelho estatal a que se convencionou chamar Estado-nação. Esta combinação é igualmente devedora de narrativas, as narrativas da nacionalidade e o seu núcleo de adesão maioritário. Por isso, dedicamos uma secção às formas como o Estado-nação, enquanto estrutura incorporadora e excluente simultaneamente, desde as suas pretensões homogeneizadoras até aos processos racializadores e diferenciadores, colocou o problema de enfrentar a incorporação da diferença étnico-racial nas suas estruturas simbólicas e políticas. Chamamos a atenção para a dualidade de que este projecto se reveste. Por um lado, um ethos cívico incorporador e universal, por outro, um núcleo de solidariedade central, historicamente fixado, que delimita a ordem das pertenças nacionais. Esta configuração tanto pode ser encontrada em países de imigração recente, como Portugal, como em países onde a cidadania foi (e por vezes ainda é) assimétrica, como o Brasil. Interessa notar é que nem todos acedem, ou partilham, desse

núcleo de solidariedade central da mesma maneira. A definição ou reformulação dessas premissas é o que se encontra em jogo nas lutas pelas fronteiras legítimas grupais. É esse o ponto salientado pela teoria dos modos de incorporação proposta por Alexander (2001, 2006).

1.3 Comparar o distinto

O exercício de comparabilidade que aqui propomos insere-se naquilo que Tilly (1984) designou por “comparações individualizantes”. Contrariamente à busca de relações necessárias de causalidade entre contextos diferentes ou da mais comum procura de regularidades estatísticas, este tipo de comparação visa iluminar singularidades contextuais de uma experiência histórica particular. Por conseguinte, o olhar analítico que possa recair sobre os contextos é intrinsecamente histórico. Na alusiva formulação de Tilly, “o espelho retrovisor da história” serviu-nos para colocar em perspectiva as lutas e conjunções de crenças, valores e acções actuais. Desde logo, devemos enunciar este enfoque como remetendo deliberadamente para as elites, os seus discursos e justificações, salientando que estes possuem um impacto na estrutura de distribuição de poder ou na direcção da mudança ou da manutenção do *status quo*. Aliás, as sequências que observámos mostram a acção das crenças dos actores nessa mesma distribuição. A história institucional prévia dos países considerados e as crenças actuais funcionam como matriz para o reconhecimento dos problemas presentes.

O recurso à dimensão histórica, a um recuo temporal, ajusta-se à lógica da institucionalização e da compreensão das suas histórias particulares. Não fazemos mais do que seguir um preceito fundamental do institucionalismo que desde os seus primórdios insiste na importância de uma abordagem histórica (Berger e Luckmann, 1967; Meyer e Rowan, 1977). O processo de institucionalização de determinadas categorias e as relações que elas pressupõem entre grupos sociais ocorre justamente na intersecção entre a produção social dessas mesmas categorias e a sua objectivação posterior enquanto realidade partilhada, ou seja, como evidência de uma realidade externa à sua própria produção. Falar de produção implica a existência de quem produz, se não quisermos cair numa espécie de interpretação metafísica. Tratando-se de categorias, devemos reconhecer que são construções, e como qualquer outra construção cultural, são o produto de ideologias mais amplas, repertórios

institucionais, idiomas nacionais e estratégias accionadas pelos actores nas suas transacções sociais.

As abordagens actuais que salientam o uso de repertórios ou “recursos culturais” na justificação, preparação ou explicação de uma acção pretendem suplantar um modelo estático e determinista que assuma uma camada abrangente de valores ou cultura privilegiando abordagens que considerem os valores e a cultura no seu uso e que examinam as formas como os actores empregam criativamente certos recursos (Schatzky e outros, 2001).

Confrontar a noção de “idiomas nacionais” como algo de unificado e estável ao longo do tempo que caracteriza um país, implica mudar o enfoque na direcção dos discursos concorrentes a esta versão que são expressos na esfera pública. Duas contribuições teóricas são aqui significativas. Por um lado, a ideia de pluralidade de regimes de Thévenot (2001); por outro, a concepção de Alexander (2006) de uma esfera civil como um espaço de narrativas em disputa. Ambos conferem centralidade explicativa aos processos de institucionalização. Tendo isto em conta, prestaremos particular atenção às narrativas concorrentes relativamente à categorização étnica e a sua conjugação com as redes institucionais de que são produto e produtoras.

Neste contexto dinâmico, os actores estão constantemente a ser convocados para justificarem as suas opções sujeitando, em simultâneo, as suas posições públicas à crítica de terceiros. No nível da justificação – que é para Thévenot o terceiro nível de envolvimento com o mundo, ao qual o autor designa por “regime público” – as razões, assim como as críticas, têm que ser legitimadas para que possam ser aceites num diálogo permanente que se estabelece entre as partes. Considerando este quadro geral pretendemos comparar os tipos de argumentos que são colocados publicamente pelos diversos protagonistas em cada um dos contextos analisados, e a dinâmica das suas justificações. A diversidade e complexidade da dinâmica argumentativa quando os actores e as organizações estão envolvidos em disputas públicas ou quando são colocados perante uma questão que tenha um impacto político público é abordada de forma a considerar um leque de vozes, actores e questões suscitadas numa variedade de arenas públicas e configurações discursivas. Neste sentido preocupámo-nos em categorizar sistematicamente a dinâmica argumentativa e os tipos de argumentos utilizados pelos intervenientes. A análise explora as formas como estes actores defendem as suas posições recorrendo a argumentos gerais por referência a diferentes tipos de valores, princípios ou modelos. Note-se que este quadro teórico refere-se essencialmente ao período

contemporâneo sobre o qual nos debruçamos após o recuo histórico explicitado anteriormente. É neste cenário que nos interessa auscultar as justificações e a sua ligação a certas representações dos actores mais directamente envolvidos na incorporação da diversidade no espaço nacional e nas políticas que a esta assistem.

Muitas das lutas sociais entre grupos, classes ou organizações, são sobre as relações apropriadas entre instituições, e quais as lógicas institucionais que devem regular uma determinada actividade e as categorias de pessoas a que estas se referem. Os sistemas de categorização são fruto de debates, de experiências caldeadas historicamente e sedimentadas em processos que envolvem lutas, acomodações, e estratégias de actores políticos e de outras esferas da sociedade. Esta dimensão conflitual é reiteradamente evacuada de noções como paradigma ou modelos de incorporação. Por exemplo, Bouchard (2011) evoca como exemplo clássico do paradigma da “mixité” (na sua terminologia) o Brasil, omitindo, ou desconhecendo, que este mesmo paradigma se encontra sobre uma forte pressão revisora por parte de múltiplos sectores da sociedade brasileira. A “mixité”, desalojada a sua centralidade, surge como uma versão apenas “sobre” o paradigma de incorporação brasileiro. Trata-se de uma versão “sobre” justamente porque ele não é mais o único princípio simbólico, a única matriz, organizador da identidade nacional e das políticas concretas que com ela se associam, o que tem implicações na forma como o Estado conhece as populações, que categoria lhes atribui e como são estas utilizadas na esfera pública. Este é um processo intrinsecamente conflitual, não apenas porque a natureza da esfera pública assim o permite, mas porque os grupos em confronto elegem repertórios antagónicos para explicitarem as suas lutas (Tilly, 2006).

1.4 Portugal e Brasil como estudos de caso

Comparar Portugal e o Brasil exige um esclarecimento prévio relativamente à centralidade do Estado-nação. Afinal trata-se de comparar dois países, numa época em que a linguagem mais generalizada fala de desnacionalização (Sassen, 2007), transnacionalismo (Vertovec, 2001), diáspora (Brah, 1996), cosmopolitismo metodológico (Beck, 2006) ou seja, da superação das fronteiras do Estado-nação enquanto unidade analítica. Porquê então a centralidade do Estado-nação como opção assumida? Como veremos, nesta história de narrativas de identidade, a narrativa nacional, assume frequentes vezes a preponderância. Dando por certo que a globalização coloca em concorrência uma multiplicidade de discursos

dos quais o discurso da identidade nacional, ou mesmo nacionalista, é apenas um, e nem sempre o mais consequente, não convém negligenciar que, no que toca à definição da pluralidade cultural no interior das suas fronteiras, ele é ainda activado porque estruturante de uma certa concepção de integração que tem por espaço o Estado-nação. Esta capacidade integrativa perdeu muito da sua força enquanto sistema de sentido unificado, e enfrenta actualmente uma multiplicidade de formas de políticas de identidade, às quais podemos acrescentar o nacionalismo, persistindo num mundo fragmentado de muitos discursos. Mas sendo esta investigação em larga medida sobre a construção de fronteiras simbólicas entre grupos e as gramáticas institucionais¹ que lhes servem de matriz, a presença quer dos “idiomas nacionais” na acepção de Brubaker quer a simples constatação de que nenhum equivalente funcional às fronteiras nacionais foi ainda encontrado que legitime a integração social e política justifica a retenção do Estado-nação como contexto analítico. Podemos dizer que factores como identidades, pertença, direitos políticos e legais, e fronteiras simbólicas decorrem ainda em larga medida do espaço de integração nacional².

Entre Portugal e o Brasil há um oceano a separar os dois contextos. Uma distância de histórias, mas que por vezes se intersectam e que dessa intersecção nascem partilhas de idiomas e mundividências. Destas histórias e dos seus desdobramentos nos ocupamos nos capítulos 3 e 4. O enfoque aqui seguido, tanto para Portugal como para o Brasil, é definido por uma historicização das definições sociais de raça e da semântica das classificações de cor. Este trabalho começa com a viragem do século XX, do lado do Brasil com a abolição da escravatura e a destabilização social que esta provoca no lugar social da cor anteriormente ajustada ao sistema de exploração e divisão escravista. Em Portugal, é a penetração colonial que exige o conhecimento das populações e a sua consequente categorização em grupos que respeitem igualmente a hierarquia social da cor-raça. Contrariamente ao mito do *excepcionalismo* português, que nas palavras de Silva Rego durante o apogeu da operação de

¹ A expressão é retirada de Burns e Flam e remete para as distinções entre participantes/ e não participantes; recursos e processos legítimos e reconhecidos; tipos de transacções legítimas e aceitáveis; ou seja, o que define a distinção entre o “dentro” e o “fora”. Burns e Flam (1987) *The Shaping of Social Organization: social rule system theory with applications*. Londres: Sage, p. 106.

² A este propósito ver, Schmidtke, Oliver (2008) “Borders in Public Perception. Renationalizing Modes of Inclusion and Exclusion, Schmidtke & Ozcurumez (eds) *Of States, Rights, and Social Closure. Governing Migration and Citizenship*, Palgrave macmillan: Nova Iorque, pp. 91-110. Mas todas as contribuições para este volume apontam para o mesmo diagnóstico.

propaganda lusotropicalista, nunca se tinha preocupado em governar segundo a cor, os mecanismos de classificação somáticos encontravam-se disseminados e constituíam parte integrando do recorte estatístico populacional. Se as estatísticas censitárias são a materialização da vontade “criterial” do Estado, então a separação somática e racial esteve bem presente nas suas preocupações. A raça como problema populacional fez parte dos quadros de referência das administrações coloniais para depois desaparecer sob a retórica lusotropicalista, embora os registos estatísticos mantivessem as categorias raciais até à década de 70 do século XX. Uma partição comum aos impérios coloniais entre *brancos*, *pretos*, *mestiços* e *amarelos* existia também no império colonial português, posteriormente designado por Ultramar. Nunca ela teve reflexos em território nacional, onde o princípio da nacionalidade perseverava relativamente a categorizações de natureza racial.

No Brasil, as categorias raciais fazem parte do processo de construção da nação. Herança do sistema escravista, perduraram bem para além das suas origens inscrevendo-se como critério de conhecimento estatístico já em contexto republicano e sobrevivem até hoje nos registos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. A sua história – ou seja, a história social destas categorias – imbrica-se de tal forma na organização do pensamento nacionalista e na importância de certos reconhecimentos em detrimento de outros que não pode deixar de ser um elemento decisivo nas lutas políticas pelas identidades. Berço do lusotropicalismo pela pena de Gilberto Freyre, no Brasil também perseverava uma retórica de um excepcionalismo identitário, cujo lugar de inscrição era o corpo propriamente dito; a figura do mestiço enquanto símbolo social de conciliação. As categorizações étnico-raciais foram (e são) lugar de lutas sociais pelo poder de di-visão legítimo, para utilizarmos uma expressão consagrada por Bourdieu. Seguimos a história das categorias de cor, como elas foram utilizadas pelas estatísticas nacionais, mas também os debates que elas originaram, e como os originaram, em particular no campo académico.

Temos portanto um contexto onde as classificações étnicas fazem parte da esfera pública e dos seus repertórios e outro onde o silêncio e apagamento destas fez, a partir de determinado momento, parte dos discursos das elites políticas e estatais assim como das gramáticas institucionais. Sendo os contextos diversos também são diversas as razões pelas quais surgem ou não os questionamentos sobre as identidades étnicas e a sua categorização. Um, como referido atrás, parte da experiência da escravatura, e adquire matizes com o aprofundamento da integração social numa sociedade de classes que gradualmente se modernizava. O contexto português ganha um grau de complexidade maior, porque se

desdobra no espaço colonial e metropolitano. Neste quadro, quisemos aprofundar o conhecimento sobre categorizações étnico-raciais e a sua inscrição na leitura que a administração fazia das suas populações, juntando-nos a outros contributos que analisaram a presença da raça na produção científica (Matos, 2008), nas narrativas nacionais (Castelo, 1998; Almeida, 2000), nas elites estatais e suas representações (Leonard, 1999). É claro que qualquer um destes registo intersecta o outro produzindo uma narrativa compósita que se reforça através da contribuição de cada um deles. Este aprofundamento, com o consequente recuo temporal, visou interpelar a ideologia de um Portugal colonial *sui generis* e foi contraposto à retórica lusotropical. A cor esteve presente nos princípios da governamentalidade das diversas administrações coloniais e na relação da metrópole com a colónia, tanto quanto nos é possível extrair da interpretação das estatísticas produzidas nessa época.

Contrariamente a Portugal, no Brasil as relações entre as diversas “raças” sempre suscitaram polémica e debate. A raça mereceu desde cedo a atenção da academia e uma profusa produção científica em torno dela – quer para rebater a sua importância, como em Freyre, quer para reconhecê-la, como em Florestan e os seus discípulos – foi sendo alvo de polémicas e negações, qualquer uma delas acarretando consequências políticas. No centro, a categoria de negro e os avatares semânticos porque esta tem passado e que se prolongam bem dentro do século XXI. A centralidade que damos ao “drama do negro”, como foi apodado por Florestan Fernandes na década de 50 do século XX, justifica-se porque as batalhas que nos são dadas a observar actualmente são em torno desta categoria. Destas lutas retivemos a nossa atenção num caso peculiar - a introdução de quotas para negros no sistema educativo brasileiro. A polémica que emergiu em torno desta medida justifica o destaque que lhe damos, na medida em que ela traz à luz a questão racial num quadro de uma ideologia da hibridação. A raça retorna como o regresso do reprimido, quase que poderíamos dizer. Mas lança também luz sobre um processo mais vasto a que apelidámos de ascensão do multiculturalismo brasileiro resultante das dinâmicas institucionais e dos ganhos instrumentais de estratégias etnopolíticas, do qual nos ocupamos no capítulo 6. O debate gerado em torno das quotas transforma-se então num debate sobre as possibilidades e necessidade do multiculturalismo e da sua inscrição institucional, e consequentemente, sobre as fronteiras dos grupos que esse mesmo multiculturalismo organiza. É dando a palavra aos actores envolvidos na polémica das quotas e identificando os seus repertórios e justificações

que ficamos a conhecer melhor como são estruturados estes discursos e o que colocam eles em evidência.

As questões que se levantam relativamente a Portugal são de outra ordem. O problema aqui é investigar as formas de acomodação da diversidade trazida pela imigração pós-colonial e asiática e como foi esta interpretada pelas autoridades à luz da sua possível identificação étnico-racial. Sobre esse processo debruçamo-nos no capítulo 5. Teremos então em conta como se processou a passagem de uma realidade imperial – e do seu imaginário – para os contornos assumidamente mais estreitos do Estado-nação continental. Quais os modelos políticos de ajustamento das populações imigrantes, em particular quais as suas gramáticas institucionais? Como foi este feito relativamente a um paradigma nacional e ao enquadramento europeu? Como são estes factores reflectidos nos registos estatísticos que procuram dar conta da população migrante? E finalmente, como devem ser lidos estes elementos no interior da problemática da governança da diversidade cultural?

Efectuámos em consonância um levantamento o mais exaustivo possível de documentos legais e publicações estatais e académicas onde procurámos os discursos que nos fornecessem pistas para identificar, por um lado, as gramáticas institucionais relativas ao campo da integração dos imigrantes; por outro, os repertórios dos actores envolvidos nesse mesmo campo. Tivemos em atenção que este se estrutura politicamente na relação entre associações e Estado central, embora esta não esgote o espaço de actuação política destas organizações. Compreender como vêm os representantes associativos, os actores estatais e académicos esta articulação e como se posicionam relativamente aos modos de expressão na esfera cívica que ela pode assumir, constituiu parte do trabalho de terreno realizado junto a estes actores institucionais.

Em suma, as concepções que presidem a este levantamento de informação prendem-se com aquilo que genericamente se chama modos de incorporação de imigrantes, na acepção de Alexander (2001: 243). Como estes regimes de inclusão resultam de combinações históricas entre domínios de inclusão, cidadania e o grau de pluralidade cultural, encontram-se estreitamente associados à construção da identidade dos grupos sociais (nações incluído) e das suas fronteiras e legitimação política, simbólica e social.

Por conseguinte, há que reconhecer uma multiplicidade de problemáticas que não tornam o exercício comparativo particularmente simples. De um lado, a raça e as suas formulações sociais. Do outro, a cultura e o seu espaço de pluralidade. Formas diversas de considerar a problemática comum da construção de fronteiras identitárias. No centro, a construção e

desconstrução da etnicidade, as suas sobrevivências e resistências, as suas linguagens e domínios de actuação. Mas estas não estão desarreigadas de investimentos concretos, activados por pessoas concretas, em domínios sociais e institucionais concretos.

Corolário desta intenção, captar as representações, intenções e agires de uma pluralidade de actores investidos organizacional e institucionalmente na definição das fronteiras legítimas desses mesmos grupos. E como a categoria define sempre uma realidade que lhe é exterior, i.e., “existindo abstractamente nas mentes dos indivíduos transforma, todavia, algo numa realidade social concreta que adquire uma veracidade existencial assim como uma potencialidade histórica fora dela” (Wacquant, 2007: 1), as acções de definição e redefinição de fronteiras étnicas jogam-se também no campo das classificações. Colocando em evidência a construção interactiva destas fronteiras assim como explicitado por Barth, podemos no entanto acrescentar que é porque são em grande medida virtuais, ou seja, discursivas, que as identidades que elas organizam são mutáveis.

1.5 Metodologia: *Process tracing* e repertórios

Dentro dos procedimentos qualitativos encontramos preocupações comuns que parecem delinear um corpo de questionamentos e sugestões com tendência para se homogeneizar. Uma certa insatisfação com os procedimentos inferenciais probabilísticos ou pelo menos a intenção de os tornar mais manejáveis em amostras com poucos casos, ou em estudos em que as variáveis se atêm a apenas um caso tem levado à conjugação de métodos qualitativos como forma de suprir as lacunas apontadas aos métodos quantitativos inferenciais (Ragin, 1992). Uma destas formas é o *process tracing* que tem assumido um papel cada vez mais relevante sobretudo nas análises de processos políticos. Como o nome indica, a incidência é na análise de processos enquanto variáveis descriptivas de um determinado fenómeno. Neste sentido, a descrição precisa dos acontecimentos bem assim como a sua sequência são considerados parâmetros imprescindíveis para a reconstrução de um determinado fenómeno por via essencialmente dedutiva, quase detectivesca se seguirmos os exemplos apresentados por Collier, um dos especialistas no método (Collier, et al., 2010). A descrição assume uma relevância particular neste método, desde logo porque, de acordo com Collier, o diagnóstico que é feito sobre uma sequência de eventos deve decorrer de uma descrição minimamente fidedigna. Um segundo aspecto a ter em conta é que esta descrição acompanha os acontecimentos no tempo, e neste sentido é uma descrição diacrónica. Contudo, ela não é

uma descrição da mudança propriamente dita, mas de pontos no contínuo de um determinado processo, ou seja, “para caracterizar um processo devemos ser capazes de caracterizar os momentos principais desse processo, o que por seu turno permite uma boa análise da mudança e da sua sequência” (Collier, 2011: 824).

Embora qualitativo, o *process tracing* pretende ser um método inferencial causal: encontrar cadeias de causalidade é o seu objectivo principal. Em certo sentido, assume uma vertente mais afirmativamente dedutiva quando comparado com as histórias analíticas de emergência, assim como estas são concebidas por Archer. Mas o princípio é o mesmo: como estabelecer encadeamentos causais efectivos tendo por base informação tratada como qualitativa?³.

Neste trabalho optou-se por utilizar um método misto que combina a estratégia do *process tracing* com análise de conteúdo; em rigor, a estratégia mais abrangente do *process tracing* integra a análise de conteúdo, incorporando esta enquanto técnica complementar da descrição na qual esta estratégia se sustenta primordialmente. A sua vertente descriptiva baseia-se amplamente numa orientação histórica. Por outro lado, a estratégia comparativa aqui seguida inspira-se directamente na análise comparativa de políticas que possui uma vasta tradição nos estudos sobre integração e modelos de cidadania (Favell, 2001; Joppke, 1999; Soysal, 1994; Brochmann e Hammar, 1999). As diferenças contextuais implicam frequentemente diferenças na institucionalização das políticas e na maneira como são estas interpretadas pelos vários actores implicados nesse mesmo processo de institucionalização. O mesmo pode ser dito para as categorizações étnico-raciais, ou seja, a comparação pode evidenciar os mecanismos em causa que contribuem para resultados diferenciados consoante os contextos.

Acrescentamos, que na mesma lógica dos estudos de política comparada tomou-se uma clara opção por uma metodologia qualitativa. Nesse sentido a entrevista foi a técnica escolhida, mais concretamente a entrevista semiestruturada. Esta opção teve em conta que, enquanto técnica, as entrevistas são particularmente adequadas para captar a diversidade de percepções sobre o mundo social, as estratégias pressupostas através dos quadros valorativos utilizados pelos actores. Para além disso, são particularmente úteis quando o investigador

³ Em rigor, a informação pode ser quantitativa, como por exemplo estatísticas demográficas ou outro tipo de variáveis quantitativas, mas como entra apenas na sua dimensão descriptiva e é utilizada como reforço da própria descrição, os dados numéricos são tratados meramente como qualitativos.

não conhece ou não quer tomar uma decisão apriorística sobre que sistema de coerência interna estrutura a informação a ser recolhida. Em última análise, as entrevistas constituem a técnica que melhor capta aquilo que referimos como sendo uma das unidades analíticas principais neste trabalho: o repertório. Desde logo, porque os repertórios culturais são definidos como sistemas de valores e estratégias que as pessoas usam para avaliar as situações sociais, para justificar as suas posições em assuntos controversos e fazer valer os seus argumentos (Thévenot e Lamont, 2000).

Neste trabalho optámos por comparar Brasil e Portugal. São diversas as linhas históricas e políticas de contacto entre os dois países. Começando pelas transacções de larga escala que os mantiveram ligados pelo comércio de escravos, nessa realidade transatlântica que marcou quatro séculos, passando pelo mútuo fascínio tão bem elaborado literariamente pela pena dos lusotropicalistas. Submetemos inclusivamente que este alargado processo de transacções humanas e materiais foi o cadiño das categorizações étnico-raciais que actualmente conhecemos, embora esta génesis não seja explorada no presente texto.

A investigação compreendeu a realização de entrevistas com actores-chave em ambos os contextos nacionais. Dentre estes, uma selecção prévia e acurada foi feita incidindo, por um lado, em académicos envolvidos no debate, ou cujo interesse pelo tema fosse explícito; por outro, por actores particularmente situados e implicados nos processos ou mecanismos de implementação de tais categorizações, como responsáveis estatais, representantes associativos e de outras instituições da sociedade civil como a igreja. Em Portugal entrevistámos actores ligados ao campo da imigração, em sentido lato - por tal consideramos os órgãos estatais responsáveis pela política de integração, as associações de imigrantes em parceria com esses mesmos órgãos, e finalmente os produtores de sentido e de conceptualização do mundo social que são os académicos, investigadores ligados à temática. No Brasil, entrevistámos académicos directamente associados ao debate que emergiu em torno das quotas para estudantes negros, elementos das associações, em particular aqueles que se encontram ligados ao movimento negro, e actores pertencentes à arquitectura institucional do Estado. Devemos sublinhar que nenhuma tentativa de representatividade é prosseguida em nenhum momento da aplicação da metodologia, o que naturalmente implicaria uma opção por métodos mais extensivos.

Em traços gerais, quando se discute a representatividade das entrevistas, emergem duas posições: por um lado, a necessidade de repetição da entrevista até que a informação pareça ter alcançado um “ponto de saturação” a partir do qual apenas informação redundante seja

obtida; por outro lado, a estratégia de identificação de actores-chave, i.e., a identificação consistente de actores que pela sua inserção institucional particular encontram-se na melhor posição para fornecer informação directamente relevante para o tema da investigação. Neste contexto, não procuramos uma representatividade populacional, assim como Lamont fez para grupos numericamente extensos tais como os “trabalhadores negros” norte-americanos ou a “classe média-alta” francesa (Lamont, 1992, 2000). O facto de tais procedimentos incidirem em particular sobre categorias sociais alargadas (classe trabalhadora, classe média, etc) implica o estabelecimento de representatividade, no sentido em que se pretende delinear as fronteiras culturais de determinados grupos. No caso vertente, não procuramos delimitar as fronteiras culturais de um grupo específico, mas antes compreender as estratégias e repertórios de actores específicos e os seus investimentos nesse circunscrever de fronteiras simbólicas que constituem os grupos. Logicamente, privilegiamos a sua inserção institucional, em detrimento da inserção social, i.e., interessam-nos fundamentalmente enquanto actores institucionais e não enquanto representantes de categorias sociais.

Para além disso, existem óbvias vantagens deste tipo de entrevistas, designadamente a possibilidade de replicar a entrevista mantendo no entanto algum grau de flexibilidade na sua aplicação. Permite, por conseguinte, combinar um conjunto de temas pré-determinados com uma “maleabilidade decisional na determinação de quais os temas a explorar em maior profundidade” (Patton, 1990: 287). Adicionalmente, a entrevista semi-directiva permite uma certa iteractividade no processo conversacional que não apenas possibilita o desenrolar da interacção de forma natural como produz uma abertura temática caso surjam aspectos que não estavam previstos no guião inicial (Gibson e Brown, 2009: 89). Este tipo de abertura interaccional é mais conforme aos objectivos de uma análise qualitativa do que a pré-formatação das questões implicada nas entrevistas totalmente estruturadas. Desta forma, como salientam Gibson e Brown, o entrevistador procura “escapar” à condição de “entrevistador enquanto intruso objectivo” explorando trocas conceptuais que possam inclusivamente alargar o horizonte de significado do entrevistado (*ibid.*, 89)

As entrevistas foram conduzidas presencialmente, o que implicou uma deslocação ao Brasil e um levantamento de potenciais contactos que cumprissem os requisitos. Uma das orientações subjacente a este levantamento foi justamente o de serem pessoas envolvidas na polémica das quotas pelas suas intervenções públicas sobre o assunto. A polémica das quotas é um epíteto que usamos para sinalizar a celeuma que emergiu em torno das quotas para negros nas universidades brasileiras e que, como descreveremos detalhadamente em capítulo

próprio (ver capítulo 7), levou certos intelectuais e académicos a terreiro num confronto de ideias que levantava o problema de saber se o sistema era adequado para uma sociedade misturada como a brasileira. Simbolicamente, este debate marca com efeito um conjunto de pressupostos sobre raça e identidade e como tal foi utilizado como despoletador temático na recolha de informação sobre as categorizações raciais constantes no contexto dos sistemas de recolha de informação brasileiros. Este trabalho teve a duração de três meses e foi levado a cabo no Rio de Janeiro e na Bahia.

Contrariamente a Portugal, onde o mapeamento dos actores a entrevistar foi grandemente facilitado pelo conhecimento da realidade institucional e dos seus representantes, no Brasil, recorreu-se a um arremedo de “bola de neve” em pequena escala, construindo-se esse mapeamento a par e passo com os contactos que íamos angariando por indicação de terceiros. Todavia, esta escolha foi sistematicamente controlada porque sempre cotejada com a importância da intervenção desses mesmos actores na esfera pública, quer fosse através das suas publicações – nas quais estivesse em evidência o interesse pelas categorizações raciais - quer dos seus investimentos políticos e institucionais que implicassem esse mesmo interesse. Recorremos por conseguinte a blogs, publicações académicas, e ao já referido sistema da “bola de neve” para mapear os nossos entrevistados. As entrevistas foram conduzidas em contextos diversificados, tais como os locais institucionais em que os entrevistados trabalham, em associações dos movimentos sociais, gabinetes universitários e os próprios domicílios de alguns dos entrevistados. Em todos, houve o cuidado de escolher um ambiente onde as perturbações estivessem controladas e onde o momento da entrevista decorresse sem interrupções de maior.

As entrevistas foram complementadas com a análise de fontes secundárias. A este respeito, referimo-nos não somente às fontes históricas de que nos servimos para produzir uma, con quanto breve, história das categorizações étnico-raciais em Portugal e no Brasil, compreendendo estas documentos históricos - a exemplo dos relatórios estatísticos coloniais – bem assim como a tradicional bibliografia académica, mas paralelamente ao texto das leis e de documentos oficiais de nível nacional, e finalmente a blogs e jornais onde determinadas posições tenham sido difundidas. Convém no entanto assinalar que apenas as entrevistas foram sujeitas à análise de conteúdo canónica. Contudo a definição dos repertórios e da sua estrutura não se cinge ao material da entrevista, sendo estes o resultado da combinação das diversas fontes aqui referidas. Os repertórios constituem-se enquanto produto de um

conjunto complexo de discursos, em diversos meios e estilos enunciativos, cuja articulação permite formular uma sua configuração central.

Análise dos dados

As entrevistas foram objecto de análise de conteúdo clássica, ou seja, as transcrições foram sujeitas a um sistema de codificação posteriormente quantificado. Algumas palavras devem ser ditas no sentido de situar a lógica da análise de conteúdo e a sua importância para este trabalho em particular. Comecemos pela lógica que se lhe encontra subjacente. Segundo Krippendorff a análise de conteúdo é uma técnica de investigação cujo objectivo é fazer inferências válidas e replicáveis a partir de textos que sejam extensivas a determinado contexto (Krippendorff, 2004). Esta definição tem pelo menos a virtude de simplificar significativamente uma outra, já clássica, porventura demasiado ambiciosa, ou não fosse ela devedora de um certo estruturalismo sobejamente confiante, hoje em dia um tanto ou quanto desacreditado. Esta última, vê nos objectivos da análise de conteúdo “a identificação e explicação das representações cognitivas que conferem sentido a toda a comunicação” (Bardin, 1977) e procura nela um instrumento de ruptura onde a tradição (francesa, sobretudo) perscrutava “ilusões de transparência” e “sociologias espontâneas” ou “ingénuas” em nome de uma capacidade de generalização objectivante tantas vezes desmentida⁴. Um novo consenso foi entretanto elaborado em torno da constatação de que os actores não andariam assim tão sonambulicamente a mando de estruturas invisíveis, estruturas essas que cabia ao investigador desenterrar e dar a ver na sua eficácia agencial. O actor adquiriu entretanto propriedades novas e capacitadoras que lhe permitiram reflectir sobre as suas acções, monitorizá-las, reformulá-las. Recorde-se aqui o exemplo de Lamont referido atrás, no qual a aplicação do conceito de repertório cultural nacional foi combinado com os critérios de justificação relativos a questões de multiculturalismo e pluralismo político integradas em processos mais vastos, conflituais, com expressão na esfera pública. Este enfoque no conflito público decorre naturalmente do interesse original de uma sociologia

⁴ As expressões referem-se como é sabido à terminologia reiteradamente aplicada por Pierre Bourdieu e que prefigurou durante mais de duas décadas o léxico matricial dos investigadores franceses. O retorno da “consciência”, da “motivação” e dos padrões cognitivos – em certa medida, do sujeito *tout court* – à sociologia, particularmente de origem anglo-saxónica, temperou significativamente este entusiasmo pelas lógicas escondidas e pelas matrizes disposicionais (penso aqui em autores como Giddens, Archer, Turner ou Elster).

pragmática, cuja necessidade de uma articulação explícita dos argumentos e de justificações é evidenciada no confronto de posições conflituantes (Silber, 2003:14).

Um segundo aspecto relevante é o facto de a análise de conteúdo ser uma técnica elaborada em torno do sentido de textos, mensagens, imagens, ou outros símbolos. Logo, uma das suas principais funções passa pela elaboração dos sistemas que dão consistência a essa gama de comunicações. Na realidade, diríamos que a análise de conteúdo só se tornará eficaz se relegar uma espécie de ambição quantitativa fragmentária em favor de uma intenção sistemática classificatória. Isto não quer dizer que sejamos forçados a regressar à definição funcional de Berelson segundo a qual esta seria uma “técnica de investigação objectiva, sistemática, e quantitativa do conteúdo manifesto de uma comunicação” (Berelson, 1952: 18 cit in Krippendorff, 2004). Desde logo, porque temos que ser críticos relativamente a dois aspectos contidos nesta formulação. Primeiro, a objectividade só a muito custo poderá ser um requisito; especialmente quando o material a ser tratado são entrevistas, processo intersubjectivo por excelência, onde os sentidos estão permanentemente a ser negociados e onde os discursos por parte do interlocutor podem ser mais ou menos estruturados, mais ou menos profissionais, mais ou menos repetidos, consoante matrizes culturais anteriormente obtidas. Seja como for, uma tal verificação prática não nega que a entrevista tenha capacidade de aceder ao mundo experiencial do entrevistado. Nega apenas que estejamos em presença da experiência concreta, não mediada, por cálculos, representações, estratégias, etc. Mas justamente, se é verdade, como diz Silverman, que a narrativa dos entrevistados abre janelas para os mundos sociais dos mesmos (2001: 87), podemos sempre *aproximarmo-nos* dessa mesma experiência na medida em que partilhamos intersubjectivamente essa capacidade de construir um mundo com significado (Miller & Glassner, 2004 (1997)). Por conseguinte, aceitar os limites à objectividade como uma oportunidade exploratória e não como uma barreira intransponível, implica igualmente ceder alguma margem para que essa subjectividade se insinue no processo de categorização próprio à análise de conteúdo. O procedimento seguiu o protocolo generalizado para a análise de conteúdo; ou seja, transcrição de entrevistas (num total de 40), edição dos textos, uma primeira leitura reflexiva no sentido de identificar as temáticas mais salientes, e a elaboração de uma grelha de análise que gerou um sistema de codificação através do qual as entrevistas foram analisadas. Utilizou-se o Maxqda para análise e organização do “corpus”, extraindo-se deste diversas tabelas com os temas mais recorrentes e estruturantes dos discursos dos entrevistados. A interpretação do “corpus” sugeriu um conjunto de inferências que procuramos delinear

socorrendo-nos de transcrições das entrevistas ilustrativas de certas ideias centrais e com maior saliência nos discursos analisados. A utilização ao longo do texto das noções “discurso”, “narrativa” e “repertório” tem o seu sustentáculo teórico, sendo que estes não são termos totalmente intercambiáveis. Assim, por discurso entendemos a enunciação, o acto de fala, aquilo que é dito e como é dito pelos actores; a narrativa é uma forma mais complexa de organização cultural, geralmente obedecendo a uma sequência e tendo por fim estabelecer um princípio de significado que filtra e reinterpreta um conjunto de acontecimentos. A narrativa nacional ou do passado de escravidão, inserem-se nesta lógica. Finalmente, o repertório é o conjunto de elementos, símbolos, codificações que articuladas formam o sistema de valores e estratégias que as pessoas utilizam para avaliar situações sociais, justificar as suas posições em assuntos controversos ou para ganhar argumentos. Entre repertórios culturais e institucionais existe uma inter-relação de produção e reprodução de significados sociais, sendo que os segundos condicionam e possibilitam a acção simultaneamente.

Durante o processo de recolha de informação através das entrevistas, o anonimato, assim como este tinha sido sugerido na apresentação do estudo por parte do entrevistador aos entrevistados, foi ao longo deste trabalho respeitado. Por conseguinte, escolheu-se uma forma de identificação que releva o lugar institucional donde o entrevistado fala, ou o seu papel funcional em detrimento de uma identificação directa pelo nome.

Cabe, por fim, fazer uma advertência ao leitor. É comum colocar o termo raça entre aspas para notar o seu carácter construído e não biológico. Optámos por não seguir este preceito teórico – e em última análise, ético – por duas ordens de razões. Primeiro, porque onde a raça é tomada como princípio de identificação nas lutas pelo alargamento da cidadania ela faz parte dos repertórios dessas mesmas lutas e é usada estrategicamente. O contexto contemporâneo brasileiro é disso exemplo, como veremos mais tarde. Mas mesmo observando a centralidade que a raça teve no corpo teórico da produção académica brasileira e as sistemáticas alusões aos seus usos sociais, percebemos que ela se tornou praticamente uma categoria *êmica*, para a qual, quando perspectivada a partir deste contexto, as aspas não contam. É certo que a observação sociológica não tem que coincidir com as classificações internas usadas com um sentido prático pelos actores, recaindo num certo internalismo que não deixa espaço para a interpretação distanciada. Todavia, ao utilizarmos raça enquanto identidade racial, como explicitaremos adiante, retiramos-lhe o carácter essencializado a que o seu uso substantivista pode remeter. Neste sentido, raça deixa de ser um conceito com uma

correspondência pressupostamente objectiva com o real, e é apenas uma das narrativas que serve para formatar esse real. Segundo, porque surgindo ela no discurso dos actores como uma ferramenta cultural para definir certas relações sociais, as suas consequências são reais – parafraseando a célebre máxima de Thomas – e assim devem ser tomadas. Outras construções, como género, classe social, pertença nacional, deficiência, insanidade, e enfim, uma panóplia de categorias sociais usadas correntemente, não são acompanhadas de aspas, e nem por isso ganham um significado cristalizado que impeça uma visão que se pretenda objectiva sobre os fenómenos sociais e que não aceite ingenuamente um isomorfismo entre a teoria e a realidade. Teoricamente articuladas não fazem mais do que expressar o objecto X (chamemos-lhe assim) numa descrição geral e abstracta. Finalmente, uma justificação puramente pragmática. Porquanto são tantos os documentos oficiais e legais sobre os quais nos debruçamos e que fazem uso do termo raça (ou cor) no âmbito de uma aceitação institucional generalizada que convencionámos prescindir da cláusula de segurança, ética e científica, que é encerrar a palavra raça entre aspas. Tirar-lhe-á porventura o poder cristalizador, com inscrições históricas pretéritas que importa sem dúvida abolir. Mas que dizer da sua revitalização enquanto projecto social compreendendo esta uma sua resignificação nas lutas pela inclusão que emergem diversamente na América Latina? Resignificada enquanto identidade, e não natureza, parece perder o seu ameaçador peso biologizante – desde que nos lembremos que a identidade não é mais do que uma construção social. Com efeito, devemos compreender raça como identidade e identificação. A primeira é a categoria que rotula partições sociais que são reais, quer seja na interacção quotidiana quer como resultado de um *nomos* racial imposto através de sistemas de dominação; a segunda refere-se aos modos de adesão das pessoas a essa mesma categoria, ou seja, quanto das suas identidades pessoais são marcadas por essa mesma categoria. A nossa intenção neste estudo é oferecer uma socio-história da categoria; ao fazê-lo, dificilmente lhe estaremos a atribuir um conteúdo trans-histórico e universal que necessite de aspas para assinalar o seu carácter conceptual provisório.

2 A TRÍADE ENUNCIATIVA: RAÇA, ETNIA, IDENTIDADE

2.1 O anti-fundacionalismo como método

Quando falamos de categorizações raciais ou étnicas é evidente que temos que nos questionar sobre o que existe nelas de “racial” ou de “étnico”. Estes dois termos têm sofrido amplas transformações ao longo dos séculos, ao ponto de terem vindo a ser considerados por um certo discurso enquanto “significantes flutuantes”. Esta radicalização pós-moderna é aceitável na medida em que as retóricas sociais actuais permitem essa versatilidade conceptual. Desta forma, se rejeitarmos concepções biologizantes de raça, actualmente completamente desacreditadas, ou versões monolíticas da etnicidade, articuladas que estão com noções de cultura igualmente inertes, podemos aceitar sem reticências esta instabilidade conceptual. Uma das razões pelas quais estes significantes não teriam substância, ou melhor, pelas quais as palavras denotadas seriam mais concretas do que aquilo que denotam seria a sua falta de referencialidade, o seu valor simbólico “zero”. Consequentemente, o seu significado estaria sempre sujeito a processos de redefinição e apropriação (Hall, 1996a).

Aceitando a des-essencialização contida neste programa, no qual se inscrevem em grande medida as diferentes correntes que podem ser recenseadas nos estudos pós-coloniais, nas suas inspirações foucaultianas (Stoler, 1995) ou derridianas (Hall, 1996b; Bhabha, 1996, 1997) continuamos a ter um conjunto de communalidades que podem ser identificadas no uso e na praxis associada à utilização destes termos. Comecemos pelo étnico. Apesar das miríades de apropriações histórico-culturais que o termo tem sido objecto, remanesce no seu âmago (assumindo que tal é possível de encontrar) a preocupação com as origens comuns. Assim, Kymlicka ao querer especificar a esfera própria do “étnico” por relação a outras reivindicações identitárias, é peremptório quanto a esta qualidade que separa as reivindicações “étnicas” das suas congéneres como a dos movimentos LGBT ou de pessoas com necessidades especiais, invalidando assim a expansão das lógicas multiculturais para outras “políticas identitárias” (Kymlicka, 2007).

A preocupação com as origens comuns é uma constante do fenómeno étnico. Na formulação de Anthony D. Smith essa constância é expressa claramente. Diz o autor, “é o mito de uma origem comum e única no tempo e no espaço que é essencial para o sentimento de

comunidade étnica” (Smith, 1986: 66). A alusão à convicção mítica numa origem comum coloca de parte quer a descendência biológica comum quer uma inelutabilidade histórica que nos remetesse para um ponto inicial no tempo onde essa origem fosse detectada. Com efeito, o mito da origem comum é uma das vertentes da “invenção da tradição” nos termos em que esta foi analisada pela obra colectiva liderada por Hobsbawm e Ranger (2000). O aspecto ritualizado que aí se referia pode estar presente ou ausente no caso do mito da origem étnica (2000: 1)⁵. Aliás, se ele aparece como fulcral na invariante da tradição, é menos relevante quando a razão de ser do mito da origem comum é justamente a crença numa genealogia comum que não exige comprovação – basta que nela se acredite (Horowitz, 1985).

Max Weber foi o sociólogo que melhor expressou esta convicção. De acordo com Weber, um grupo étnico corresponde “àqueles grupos humanos que em virtude das semelhanças de *habitus* externo, de costumes, ou de ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, partilham uma crença subjectiva numa ancestralidade comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias (...) sendo indiferente se existe uma consanguinidade [Blutsgemeinsamkeit] objectiva ou não” (1978: 388). Muito já foi escrito sobre este excerto por isso, e sucintamente, apenas salientaremos aquilo que de há longa data está adquirido na sua interpretação: a dimensão construída da etnicidade. Weber sabia que para além disso, e mesmo que artificial, esta Blutsverwandschaft [comunidade de descendência] não tinha necessariamente que corresponder a uma Blutsfremdheit [alteridade de sangue], isto é, a uma endogamia biológica que separasse os grupos. Não era da segunda que decorria a primeira, mas precisamente o contrário. Factores tão diversos como a língua, a “raça”, a religião, a nacionalidade, e mesmo um destino histórico-político partilhado poderiam contribuir para a crença na ligação genealógica, no laço de sangue. Esta dimensão construtiva da etnicidade será referência na maioria dos autores posteriores que recusam encontrar no fenómeno étnico qualquer implicação biológica essencialista, preocupação essa que está presente quer nos primordialistas como Smith quer nos instrumentalistas como Rex (Smith, 1991; Rex, 1986)

⁵ “A tradição inventada significa nesta acepção um conjunto de práticas, normalmente governadas por regras explícitas ou tácitas e por um ritual ou natureza simbólica, que visa inculcar determinados valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica automaticamente continuidade com o passado.” (Hobsbawm & Ranger, 2003: 1)

Na medida em que para uma dada etnicidade concorreria sempre um conjunto de factores, estaríamos sempre em presença de combinações variáveis cuja saliência de cada um dos factores variaria igualmente. Decorre daqui que a etnicidade não é tomada como um princípio de agência necessário, mas um entre muitos, e que a combinação de outros factores como sejam, a classe, o género, a nacionalidade, entre outros, têm implicações na saliência dessa mesma etnicidade. Saliência essa que resultaria da centralidade da identidade étnica enquanto “eixo organizador das (...) práticas e representações” de uma dada população (Machado, 2002: 31). A dimensão construída da etnicidade é realçada por oposição a definições e conceptualizações que a empurram para um fechamento analítico pouco produtivo. Destarte, temos que a crença na origem comum - esse âmago difuso da identidade étnica - , só se torna relevante quando politizada. Esta politização, de acordo com esta leitura, poderia assumir tanto formas endógenas como exógenas. Nas primeiras, existe um trabalho deliberado de construção e afirmação de uma identidade étnica específica e contrastante por parte de uma dada população. No segundo caso, estaríamos em presença de uma imposição exterior dessa mesma identidade étnica, sendo que o exterior teria geralmente a forma das instituições oficiais e a imposição assumiria a forma de uma categorização extrínseca às dinâmicas dessa mesma população. Em traços gerais, estes são os principais vectores da lógica da saliência étnica assim como esboçados por Machado (2002)⁶.

Uma tendência diametralmente oposta é aquela que assume a incapacidade total de teorizar o étnico dentro do grupo. As diversas abordagens nela filiadas problematizam e re-problematizam a dimensão étnica com tal intensidade e avidez que pouco resta quer do étnico quer do grupo. Em traços gerais, nesta perspectiva, a etnicidade é sempre um fenómeno histórico, o que nos parece ser difícil discordar, mas de tal forma reelaborado quer por agentes internos quer externos, e de tal forma consumido por relações episódicas que a transformam e descaracterizam, que perde a sua espessura analítica. Com efeito, o objectivo final desta postura é justamente o de negar qualquer potencial analítico a um conceito que se

⁶ “(...) pode então definir-se etnicidade como a relevância que, em certas condições, assume, nos planos social, cultural e político, a pertença a populações étnica ou racialmente diferenciadas. Essa pertença traduz-se e é veiculada por traços como língua, religião, origem nacional, composição social, padrões de sociabilidade, especificidades económicas e outros traços que se sobrepõem, em maior ou menor número, na distintividade de cada grupo particular” (Machado, 2002: 29).

vai rarefazendo. De tal forma que a sugestão da sua diluição absoluta fica a pairar sobre o enredo teórico como fatalidade heurística. Tão extrema pode ser esta que nem sequer é apenas o étnico que é desconstruído, como também qualquer lógica colectiva que nele pudesse ser observada. Esta radicalização encontra-se bem expressa na seguinte afirmação: “Um importante ponto de partida para um trabalho desta natureza é a aceitação de que conceitos como imigração, etnicidade e grupo étnico significam coisas diferentes para diferentes pessoas e grupos de pessoas.” (Dias, 2009, p. 236). Este enunciado coloca-nos em pleno jogo dos conceitos, no âmago, agora sim, dos *floating signifiers*. Mas apresenta-se como ainda mais extremado do que as teses de Hall. Aqui a redução é microscópica. Não apenas os fenómenos referidos se reduzem a conceitos, como são estes meros acessórios cognitivos dos indivíduos envolvidos. Ora, a implicação de uma tal tentativa redutora absoluta, é que ela pode ser utilizada para qualquer conceito (sem excepção). Podemos dizer o mesmo para o capitalismo, para a família, para o amor, e tudo o mais que nos ocorresse. Por ora, enfatizar a dimensão construtivista do grupo étnico não nos deve fazer esquecer que se bem que a corrente de significados [the chain of signifiers] possa variar contextualmente, certos marcadores não têm a mesma ductilidade. É bem verdade que a interpretação a que estes marcadores podem estar sujeitos varia, de tal forma que um marcador como a cor da pele, em determinados contextos históricos e culturais, possui uma capacidade de atribuição de um lugar social bem mais proeminente do que em outros contextos. Porém, o desconstrucionismo não tem que ser fatalmente transformado num reducionismo. Uma análise mais promissora é aquela que podemos encontrar nas teorias da raça e identidade inspiradas nas análises discursivas foucaultianas. A sua linha pós-estruturalista pressupõe que não existam estruturas básicas quer do conhecimento quer da realidade. Por conseguinte, os significados são sempre construções históricas decorrentes de práticas discursivas.

Goldberg (1990, 1993) tem insistido na importância de analisar os processos de construção dos discursos raciais e étnicos. Vistos por este prisma, enquanto objectos de discursos historicamente construídos e mutáveis, tanto a raça como a etnia deixam de ter definições objectivas e únicas. Com efeito, “raça é aquilo que qualquer pessoa ao usar esse termo ou os seus cognatos concebe como relações colectivas” (Goldberg, 1993: 81). Significa que nada de essencial pré-existe à arquitectura dos discursos, suas práticas e formas, e consequentemente, as suas estratégias de categorização, hierarquização e ordenação. “Raça” e etnia não são mais do que dispositivos discursivos através dos quais os indivíduos são objectivados através de pertenças a determinados grupos. Aliás, se a inspiração de Goldberg

é foucaultiana de raiz, a sua conclusão é althuseriana: os discursos raciais e étnicos “interpelam” os seres humanos moldando a sua subjectividade à naturalização da pertença grupal. Logo, os critérios universais de categorização perdem a sua universalidade e passam a ser considerados como parâmetros historicamente construídos em situações históricas definidas. Nenhuma das relações étnicas ou “raciais” possui uma explicação última e definitiva. Despojadas do seu essencialismo e da matriz universal, raça e etnia passam a ser vistas como experiências e produção dessas mesmas “raça” e etnia (Carter, 1997).

Stuart Hall faz a ponte entre as duas posições acima enunciadas. Dado que uma identidade nunca é um estado, mas é sempre e antes de mais um processo, as ligações dos indivíduos são sempre “parciais e incompletas” frequentemente organizadas através de práticas discursivas distintas e pela contingência dos acontecimentos. Com este paradigma de “deslocamentos e descentramentos” da subjectividade do sujeito actuante da modernidade, apenas podemos falar de identificações e nunca de identidades; identificações estruturadas por narrativas o que torna as identidades narradas precárias e transitórias: “As identidades são pontos de fixação temporária para posições de sujeito que são construídas por práticas discursivas” (Hall, 1996a: 6).

“Identificações” passa então a ser a noção aglutinadora que permite fugir a qualquer assunção de uma identidade unitária. De certa forma, assim como aconteceu com a raça, identidade deveria aparecer sempre espartilhada com duas aspas, para que não restassem dúvidas sobre a sua periclitante condição narrativa e invocativa. Brubaker, não partilhando inteiramente dos postulados foucaultianos que abrigam as teorizações quer de Goldberg quer de Hall e ancorando-se sobretudo em Bourdieu, concorda no fundamental que não existe tal coisa como uma identidade étnica, que devido à sua natureza multifacetada, contingente e estratégica apenas podemos falar de “identificações étnicas” (Brubaker, 2004: 41).

Podemos então concluir que subjacente a este trabalho de desessencialização do “elemento étnico” encontra-se um questionamento insistente sobre a validade da noção de identidade. Para Malesevic (2002) identidade não é mais do que um novo tropo do discurso da diferença e similitude que veio substituir os anteriores. Primeiramente, o conceito englobador que expressava esta equação, e que persistiu desde finais do século XVIII até meados do século XX, foi o de “raça”. Deste conceito derivaram-se não apenas taxinomias do género humano como ainda se utilizaram estas tipologias enquanto categorias explicativas das qualidades morais e físicas dos indivíduos. Após a Segunda Guerra Mundial, a noção segundo a qual tipos humanos diferentes seriam hierarquizáveis numa escala moral, ficou definitivamente

desacreditada, e os seus émulos na explicação da diferença e similitude passaram a ser o “carácter nacional” e a “consciência social”. Estes conceitos totalizantes foram apropriados por pólos opostos do espectro político. Desta forma se o carácter nacional teria sido especialmente apropriado pelos sectores mais conservadores, a noção de consciência social faria parte da herança marxista, e com ela surgia toda a problematização da sua inversa – a falsidade dessa mesma consciência. Não obstante as diferentes apropriações, estes novos conceitos totalizadores, embora diferentes na forma, reproduziam fielmente a matriz de que derivara o conceito de “raça”, ou seja, “eram profundamente colectivistas, analiticamente inflexíveis, e acusavam uma forte tendência para a reificação” (Malesevic, 2002: 211). Com os anos 60 e 70, o advento da política radical e dos novos movimentos sociais que a materializaram, o “carácter nacional” e a “consciência social” ficaram desajustados das exigências de um mundo pós-guerra fria e cederam gradualmente a centralidade para as novas políticas de identidade. Neste contexto, o conceito de identidade e as suas formulações colectivas, como sejam a identidade nacional e étnica, passaram a ser elaborados no interior de uma linguagem política que caucionava estes termos como legítimas representações das reivindicações dos movimentos sociais e da mudança estrutural e cultural. À semelhança dos seus predecessores, o conceito de identidade reproduz a matriz comunitária e reificadora do “carácter nacional” ou da “consciência social”, mas sob uma nova forma. Forma particularmente ajustada para os novos tempos: a sua falta de espessura e excesso de flexibilidade analítica corresponderia a uma realidade que se quer dinâmica, fluida, complexa e múltipla. Esta desconfiança analítica face ao conceito de identidade, esta retirada de poder explicativo autónomo, aqui brevemente esboçada, encontra ecos contemporâneos noutras autores. Por exemplo, Brubaker afirmou recentemente que o uso excessivo da noção de identidade tem tornado indistintas as formas de conceptualizar “todas as afinidades e afiliações, todas as formas de pertença, todas as experiências de comunalidade, conexão e coesão, toda a auto-compreensão e auto-identificação” (Brubaker, 2004: 29). Por conseguinte, deveríamos ser particularmente cautelosos e não confundir termos com categorias analíticas. Tendo esta premissa por base, podemos, não obstante, analisar o discurso identitário assim como as políticas de identidade sem assumir a existência de identidades essencializadas.

O programa de des-substancialização das categorias identitárias, ou seja, de recusa em tomar, nas palavras de Bourdieu, as categorias da prática pelas categorias da análise

(Bourdieu, 1990) trouxe pelo menos duas consequências teóricas e metodológicas assinaláveis.

Por um lado, a necessidade de repensar o estudo das formações identitárias através das ferramentas da narrativa (Somers, 1994; Emirbayer, 1997; Sewell, 1992). Significa que o estatuto ontológico das narrativas é colocado em evidência, na medida em que se questiona não apenas o que as narrativas representam, mas como são elas constitutivas dos actores sociais, das modalidades de agência e do mundo social, no qual estes interagem; ou seja, a forma da narrativa é ela própria um conteúdo, na apropriada abordagem de White (1987). Por outro, e no domínio de um segundo contributo assinalável para a teorização das identidades, a intenção de operar uma profunda reelaboração dos conceitos de categoria e relação (étnica, para o caso em apreço, mas não se esgotando apenas nesse factor). Esta linha, que podemos designar de sociologia relacional cultural, vê na imbricação entre categorias culturais e posicionamentos estruturais, o *locus* da agência humana (Tilly, 1998); coloca a categoria como eixo principal das formulações relacionais. Segundo esta perspectiva, a identidade é definida como sendo “a experiência por parte de um actor de uma categoria, laço, papel, rede, grupo ou organização, associada à representação pública dessa experiência; essa representação pública toma frequentemente a forma de uma história partilhada, uma narrativa” (Tilly, 1996: 7). No entanto, é necessário traçar uma distinção entre o tipo de abordagem proposto por Somers e aquele que Tilly tem em vista. Para o segundo, o poder explicativo da narrativa é limitado quando esta não explicita os mecanismos sociais que se encontram subjacentes nas múltiplas formas de categorização. Consiste, por conseguinte, num objectivo mais ambicioso de generalização, que se opõe ontologicamente às tentativas assumidamente particularísticas de construção dos objectos sociais. Este padrão comum cuja mecânica causal interessa identificar, recusa a “autenticidade” da narrativa como algo que se dá a ler directamente. Neste sentido, também a ofuscação pelas narrativas pode ser vítima da armadilha essencialista. Daí que o verdadeiro trabalho analítico resida em determinar as ligações, as transacções, os elos e configurações reticulares.

Trata-se, evidentemente, de elevar a investigação social a um nível bem mais abstracto do que aquele que é proposto por Somers. Uma tal abstracção não perderia de vista a empiria – se alguma coisa, usa sistematicamente casos e tenta extraír da comparação entre estes configurações relacionais estáveis. Acresce que a narrativa é uma das formas de oferecer razões; ou seja, contar “estórias” é uma forma social de fornecer um encadeamento coerente

de determinada acção, atitude, posição, mas que tem subjacente um conjunto que compreende as ligações entre os actores que o constituem. Estes dois aspectos coalescem em torno de desempenhos (*performances*) e repertórios. Em traços gerais, os primeiros referem-se às práticas reiteradas produzidas dentro dos limites de um determinado repertório, e neste sentido, os segundos correspondem basicamente às codificações que servem para estruturar uma dada narrativa concernente a um acontecimento (Tilly, 2006).

Por esse facto, as narrativas, contrariamente ao que uma visão excessivamente inclinada para um nominalismo apriorístico poderia fazer crer, não “congelam eventos e acções no tempo” (Jenkins, 2002: 270). Pelo contrário, perspectiva-se a identidade não enquanto realidade ontologicamente auto-contida, mas enquanto relação prática, que se declina, como já foi aqui dito, mas nunca é de mais reiterar, enquanto “identificação”, o mesmo é dizer, enquanto processo. Qualquer das abordagens enunciadas partilha esta premissa: a identidade não é constituída por um conjunto de atributos fixos, é antes o resultado de um permanente trabalho de construção individual e colectivo.

2.2 A relationalidade do indivíduo e do colectivo

Como explicitado e comentado por numerosos autores, a fixidez da identidade na sua “temporalidade” tradicional, é fortemente afectada pelas transformações estruturais geradas pela modernidade que, dependente da posição teórica tomada, podem ser consideradas como ainda decorrendo, prolongamentos dessa mesma dinâmica de desmobilização e reconstrução de uma estabilidade tradicional, ou, pelo contrário, ser vistas como superadas e substituídas por uma relationalidade qualitativamente diferente dos padrões modernos. Neste sentido, é necessário ter em conta que a identidade passa a ser reflectida enquanto “identidade de algo” quando esta se torna precária (Bauman, 2004). Melhor dizendo, é quando ela perde a sua fixidez, a sua *doxa*, a sua incorporação no todo social como natureza, que começa a ser problematizada e, por esse facto, sentida enquanto identidade – como algo que surge por contraste, mas que é simultaneamente periclitante. Será, portanto, quando a sua relationalidade é colocada em evidência, ou seja, quando a estabilidade inerente ao laço social é vista como provisória e dependente de um feixe de factores que não lhe são directamente dependentes, que ela pode finalmente ser reconhecida na sua dimensão relational. Em suma, a relationalidade da identidade torna-se patente porque ela própria

deixa de ser parte integrante incontestável de uma percepção naturalizada das relações sociais. Este é um primeiro aspecto a ter em conta.

Um segundo factor, porventura corolário do anterior e que importa assinalar, é que a destabilização do “pacto” tradicional coloca igualmente em evidência as interacções entre o nível individual e o nível colectivo. Como diz Jenkins, as relações mutuamente constitutivas dos dois níveis decorrem do “momento interno e externo da dialéctica da identificação” (2000: 7). A que corresponde esta dialéctica? Segundo Jenkins, corresponde ao imbricamento entre identificação grupal e categorização.

No primeiro caso estaríamos perante “uma colectividade explicitamente auto-consciente, cujos membros reconhecem e sabem da sua pertença”. No segundo, teríamos “uma colectividade que é definida do exterior, constituída através do reconhecimento por outros; delineada de acordo com um critério, ou critérios, que segundo o observador os seus membros possuem sem que estes reconheçam o facto” (Jenkins, 2002: 18). Ou seja, se para os membros de um grupo, a base da identificação “grupal” é a auto-identificação colectiva ou interna – aquilo a que Jenkins chama a capacidade dos membros “saber como fazer afiliação” - no caso de uma categoria, seriam os não membros a conhecerem a identidade categorial. Esta segunda vertente da identificação, desta feita, imposta, exterior, conhece as suas principais propostas nas obras de Hacking, Foucault ou, num dos principais epígonos deste último, Rose⁷. Em qualquer uma destas três abordagens, sobressai a ideia de que as categorias são formativas da identificação que resulta da sua aplicação. O mesmo é dizer, que é o trabalho de categorização que induz o categorizado e que nada para além deste mesmo trabalho pré-existe antes da sua sujeição a um sistema categorial. Como é sabido, a crítica destes autores estende-se à aplicação das categorias das ciências sociais para efeitos de governamentalização das pessoas, quer através dos mecanismos do Estado moderno, cujo ápice seria o Estado-providência, quer do próprio ensejo objectivante das ciências sociais. Aliás, um e outro retroalimentam-se num círculo infundável de sujeição através do poder instituinte da própria categorização. A talhe de foice, uma tal assunção levaria a um niilismo

⁷ Destes autores ver sobretudo o capítulo “Making Up People” em Hacking, Ian (2002) *Historical Ontology*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 99-114; Foucault, Michel (1991) “Governamentality”, in *The Foucault Effect: Studies in Governamentality*, Graham Burchell, Peter Miller e Collin Gordon (eds.) Chicago: University of Chicago Press, pp. 87-104 e Rose, Nicolas (1996) *Inventing Ourselves: Psychology, Power and Personhood*, Cambridge: Cambridge University Press.

conceptual da parte das ciências sociais⁸. Não obstante, a ideia segundo a qual a categorização inscreve a sua própria verdade – determinada por um conjunto de técnicas e discursos que delimitam um espaço de poder – afigura-se-nos indiscutível. Contudo, se assim é, uma tal irredutibilidade negligencia que as categorias sejam igualmente recursos cognitivos indispensáveis para as relações quotidianas e as expectativas produzidas nas trocas entre actores sociais. Mais, escamoteia de facto que as categorias podem ganhar uma aplicação “nativa”, ou seja, serem apropriadas pelos alvos dessas mesmas categorias, inscrevendo-os desta forma numa dialéctica do controlo, assim como esta foi definida por (Giddens 1984).

À parte das questões foucaultianas da categorização, o que Jenkins salienta são os dois modos de “fazer” o colectivo (Jenkins, 2002: 18). E neste sentido, recoloca o problema do colectivo, não tanto na sua vertente ontológica, mas antes quanto ao seu aspecto prático. Não podemos deixar de concordar com Jenkins que os grupos não são apenas abstracções sociológicas; expressam igualmente identificações colectivas que são usadas quer discursivamente quer na prática, como formas de definir similaridades e diferenças. A natureza, os conteúdos, ou a operatividade dessas identificações é que constituem o resultado variável de processos históricos e sociais.

Jenkins salienta a ligação entre um colectivo, real ou imaginário, e a necessária existência de comunalidades, portanto, que os membros de um grupo se considerem como minimamente similares. Um dos tópicos sociológicos mais interessantes a este propósito é o da “comunidade”. Para além da visão romantizada pelos founding fathers, como Tönnies ou Durkheim, para Jenkins “a comunidade é uma noção quotidiana poderosa através da qual as pessoas organizam as suas vidas” (2002: 105). O conceito de “comunidade simbólica” assim como foi entendido por Cohen (1985) é de particular relevância. Segundo Cohen, cultura é sempre questão de fronteiras (na esteira de Barth). O que quer que se passe, nada tem de substantivo, mas implica sempre uma distinção entre um “nós” e um “eles” que é produzida

⁸ Uma tal afirmação mereceria uma maior explanação. Mas como esse não é o objectivo do presente texto, basta que sucintamente se sugira que o problema do “campo de verdade dos objectos do conhecimento” embora de valor indiscutível, em termos epistemológicos, para as ciências sociais, torna-se paralisante se levado a uma aplicação irredutível. Com efeito, dado que, e contrariamente ao programa filosófico de Foucault, não é a verdade *qua* verdade que interessa definir (a verdade para além da sua determinação institucional, a *parrhesia*) as categorias e as suas apropriações interessam mais enquanto identificações, por vezes impostas, mas sempre necessárias, cognitivamente imprescindíveis, do que delimitações de um discurso de verdade.

pelo “sentido de diferença na fronteira” (*ibidem*, 58). Todavia, ao contrário de Barth, a comunidade não é nem material nem sequer prática, na medida em que para este último autor, envolve interacções situadas – e tão-pouco é estrutural. O que quer que seja cultura ela é sempre cognitiva. Neste sentido, a comunidade não consiste nem na estrutura nem nos comportamentos, mas antes “é inerente ao pensamento sobre ela” (*ibidem*, 98).

O jogo entre similaridades e diferenças, se assim nos podemos referir a essa dialéctica permanente, constitui o cerne da teoria das fronteiras simbólicas e culturais assim como esta é perspectivada por Lamont (Lamont e Molnár, 2002; Lamont e Thévenot, 2000). A ênfase é colocada na importância que o estudo dos processos de construção de fronteiras assume para uma sociologia cultural. Processos tais como *boundary-work*, *boundary crossing*, *boundaries shifting*, territorialização, politização, relocalização e institucionalização de fronteiras. Um tema comum atravessa esta perspectiva: a compreensão da utilização de recursos simbólicos (distinções conceptuais, estratégias interpretativas, tradições culturais) na criação, manutenção, contestação ou mesmo dissolução de diferenças sociais institucionalizadas (classe, género, “raça”, desigualdade territorial). Para compreendermos bem estes processos é necessário recorrer à distinção entre fronteiras simbólicas e sociais.

Fronteiras simbólicas são distinções feitas pelos actores sociais para categorizar objectos, pessoas, práticas, e mesmo tempo e espaço. São ferramentas com as quais os indivíduos e os grupos lutam e chegam a acordos sobre a definição da realidade. O seu exame permite captar a dimensão dinâmica das relações sociais, enquanto grupos competem na produção, difusão, e institucionalização de sistemas e princípios alternativos de classificação. As fronteiras simbólicas separam as pessoas em grupos e geram sentimentos de similaridade e pertença grupal. Fronteiras sociais (social boundaries) são formas de diferenças sociais objectivadas manifestadas no acesso e distribuição desiguais a recursos, sejam estes materiais ou não, e a oportunidades sociais. Revelam-se igualmente em padrões comportamentais de associação estáveis. (Lamont e Molnár, 2002: 168).

Apenas quando existe um acordo alargado sobre as fronteiras simbólicas podem estas assumir um carácter constrangedor e padronizador da interacção social de maneira significativa. Mais ainda, apenas então podem estas tornar-se fronteiras sociais, traduzir-se, por exemplo, em padrões identificáveis de exclusão ou de segregação racial ou classista. Todavia, tanto as fronteiras simbólicas como as sociais, devem ser consideradas reais, porque, como na velha máxima de Thomas, “tornam-se reais nas suas consequências”: as primeiras existem ao nível intersubjectivo, enquanto as segundas manifestam a sua

materialidade enquanto agrupamentos de indivíduos. Neste sentido, o que devemos ter em atenção é justamente a articulação entre estes dois níveis.

E os autores concluem dizendo que se a noção de fronteira tem sido tão empregue na literatura sociológica e antropológica é porque “capta um processo social fundamental”: a relacionalidade. Esta por sua vez pode ser identificada num vasto leque de fenómenos sociais, instituições, localizações e identificações.

2.3 O que há de real num colectivo?

Porém, afigura-se-nos igualmente interessante colocar o problema do colectivo através do prisma da sua fundamentação ontológica. Mais concretamente, e em franco desacordo com o construtivismo extremado que assinalámos acima, podemos perguntar: o que existe de real (no sentido do realismo crítico) num colectivo que não se esgote na colecção de indivíduos tomados isoladamente?

Uma das possíveis respostas é de natureza temporal. Os colectivos não se esgotam nos indivíduos que os compõem porque sobrevivem à passagem destes. Neste sentido, o colectivo sobrevive para além da substituibilidade dos membros que o constituem num dado momento. Recordemos a destrinça entre sistemas de interacção e sistemas organizacionais proposta por Lhumann⁹. Para os primeiros, e para a existência destes, os investimentos comunicacionais de indivíduos específicos são imprescindíveis; para os segundos, embora sejam as acções “significativas e interrelacionadas” dos indivíduos que os constituem, não dependem para a sua persistência dos investimentos comunicacionais de indivíduos particulares; dependem antes de critérios de entrada e de saída e por conseguinte de definições de pertença que, não obstante, não necessitam de ser consensualmente partilhadas. Persistem assim no tempo e no espaço apesar de, ou em virtude de, os seus membros poderem ser substituídos sem afectar a sua continuidade.

Uma segunda perspectiva, embora tenha igualmente em conta a dimensão temporal (e espacial), enfatiza uma compreensão do colectivo enquanto produto emergente das interacções entre indivíduos. A distinção oferecida por Harré e Secord entre “colectivos

⁹ Ver o capítulo XIII, *Interaccion et Sociedad* em Lhumann, Nicklas (2006) *La Sociedad de la Sociedad*, Ciudad de Mexico: Editorial Herder.

taxionómicos” e “grupos estruturados” (Harré e Secord, 1972) configura esta abordagem. De acordo com esta destrinça, os colectivos taxionómicos (ou categorias) são meras abstracções lógicas decorrentes da constatação de que os membros partilham um determinado atributo. No caso de grupos estruturados, é justamente a “estrutura das relações” nas quais os indivíduos se encontram envolvidos que lhes atribui uma determinada propriedade. Temos assim que se para os primeiros as relações são logicamente pressupostas, para os segundos, as relações existem realmente, contextualizadas que estão em regras de interacção partilhadas, em regulamentos institucionais e nas interacções levadas a cabo pelos membros de um grupo assim entendido. Por conseguinte, de um lado estaríamos em presença de relações abstractas decorrentes da partilha lógica de uma determinada propriedade, do outro, estaríamos a observar relações e interacções empiricamente situadas em contextos institucionais definidos. Nesta perspectiva, coloca-se em causa e rejeita-se a concepção segundo a qual os colectivos, exceptuando os grupos organizados, seriam sempre e apenas “representações do colectivo”. Contrariamente, na acepção de um realismo social que confere propriedades causais emergentes aos colectivos, estes são entendidos como “mecanismos generativos” dotados de “poderes causais”, que podem provocar efeitos empiricamente observáveis (Vass, 2010; Vandenberghe, 2007).

De acordo com Hacking (1986: 100), as categorias censitárias oficiais, quando ligadas a políticas públicas com objectivos tangíveis, possuem o condão de “making up people” ou, na expressão de Goldberg, “nominating into existence” (1997:29-30). Estas categorias, de acordo com Goldberg, e numa perspectiva foucaultiana, são instrumentais para o exercício da parte do estado da “governamentalidade racial”: os censos têm encerrado uma tecnologia governamental formativa ao serviço do Estado que prepara o conhecimento racializado para a articulação de categorias, recolha de dados e para o seu funcionamento social.

Como ilustrado por Marx, na passagem da *Klass an sich* para a *Klass fur sich*, uma categoria social pode transformar-se ou ser transformada num grupo auto-consciente. Também aqui encontra-se envolvida a identidade como processo, como possibilidade de revelar uma coerência interna de uma vida individual, expressa em registo biográfico, ou de dotar uma configuração grupal de um sentimento de pertença colectivo.

A este respeito, convém salientar que o entendimento tradicional do conceito de identidade, assim como este nos foi legado pela psicologia social, prendia-se sobretudo com a dimensão cognitiva (mesmo que social, como seria o caso de Tajfel e da Escola de Bristol). Em contraponto, as perspectivas sociológicas e antropológicas e respectivas apropriações

teóricas, incorporaram sobretudo uma definição de identidade enquanto identificação social, i.e., implicando definições colectivas de fronteiras grupais que, embora frequentemente disputadas, estabelecem uma mínima homogeneidade entre os que pertencem e os que não pertencem. Ao considerarmos o substrato social – qualquer que ele seja – da identidade, um aspecto tornou-se central: ela é sempre relacional. Certo é que a identidade individual reenvia para identidades colectivas. Este é um primado teórico da etnologia bastante antigo. Será então na “inter-relação entre individualização e a denominação colectiva, nesse transitar entre um domínio e o outro, [que] se estabelecem as atribuições sociais e de discriminação entre os grupos, as práticas de exclusão e de inclusão, na passagem etnocêntrica entre o “nós” e o “eles” (Gallissot, 2000: 133).

A identidade é, consequentemente, reenviada para a inter-relação que designa e exibe, valoriza ou discrimina, atribui um estatuto e estabelece diferenças. A identidade não é apenas relativa, ela é fundamentalmente relacional. Mais ainda quando se fala de identificação e já não de identidade - neste caso a insistência prende-se com a significação activa: a afirmação ou atribuição identitária.

Existem estratégias identitárias e a identificação procede por projecção comunitária (identidade reivindicada, estigma, transferência de estereótipos culturais e raciais). Na identificação que recebemos e que afirmamos, quer a utilizemos ou a devolvamos ao expedidor, a interacção é fundamental, mas é igualmente e fundamentalmente desigual devido à proximidade à diferença pretensamente natural.

Ainda segundo o autor podemos distinguir dois planos (pelo menos) da identidade: a identificação pela pertença e a identificação pela referência. O primeiro refere-se “ao círculo de relações sociais de alta frequência, aquelas do espaço social imediato (...). A pertença deriva portanto daquilo que podemos designar por identificação existencial social; ela liga diferenciadamente às redes familiares, de bairro, da escola, do grupo de pares, de trabalho, etc. Desde logo pelas solidariedades procuradas e estabelecidas, estas relações revertem, em afirmações colectivas, à perpetuação de signos de reconhecimento no “confinamento comunitário ou na ostentação do grupo” (Gallissot, 2000: 133-34).

As referências comunitárias são englobantes e como que inevitáveis quando são recebidas como atribuições categoriais: mas para que sejam identificativas devem ser apanhadas por uma visão que projecta a individualidade num colectivo, qualquer que seja o modo de realidade social e simbólica deste último. Neste sentido, mesmo que partamos do princípio que a identidade é múltipla, transversal a diversos círculos sociais numa assumida leitura

simmeliana – trata-se da identidade pessoal – a inscrição em formas colectivas efectua-se através de um modo de identificação historicamente dominante; pode inclusivamente, tornar-se exclusivo, alargar-se até exercer uma espécie de monopólio identitário, da mesma forma que as tentativas de construção da identidade nacional para um certo período da modernidade.

Regressemos, por conseguinte, à noção de “identificação” como substituto de “identidade”. Actualmente, é fácil percebermos um consenso alargado dentre os teóricos da etnicidade no que diz respeito a abordar o que quer que seja de étnico enquanto fenómeno relacional, situacional, e processual, enjeitando qualquer formulação que reincida na armadilha primordialista postulando uma “entidade em si”. É nesse sentido que Eriksen argumenta contra a tentação de tratar a noção analítica “identidade étnica” como uma coisa, portanto reificada, algo que pode ser possuído ou perdido. Ao falar de identificação em vez de identidade, Eriksen salienta a dimensão de um processo contínuo, histórico, que envolve escolhas, negociações e manipulações. Todavia, o extremo oposto, ou seja, aquele que convida a ver em qualquer marcador social apenas o jogo de “significantes flutuantes” é igualmente pouco convincente. Com efeito, como diz Eriksen “as identidades colectivas são construídas, de forma consciente ou não, mas nada surge a partir de nada” (Eriksen, 2001: 68); para que traços *diacríticos* se tornem signos identitários, as pessoas recorrem às experiências quotidianas e ao mundo simbólico onde se encontram inseridas, fazendo delas uso, de modo selectivo e criativo para os seus projectos individuais e colectivos.

2.4 O étnico dentro do grupo

As interrogações científicas sobre a natureza de um grupo, já não passam por qualquer critério substantivo. Um grupo não tem uma real existência exterior aos seus membros; não constitui uma entidade transcendente que possua um espírito ou um pathos (como as tradicionais noções de nação ou de cultura). Desde Barth que sabemos que a equação entre grupo e cultura não é de fácil resolução; sobretudo, porque nem a cultura constitui um sistema integrado que permita diferenciar inequivocamente quem está “dentro” de quem está “fora”, nem um grupo é uma entidade autocontida e hermética que não admite transições de e para os grupos circunvizinhos.

A obra clássica de Elias sobre os estabelecidos e os forasteiros tinha como premissa que as fronteiras entre os dois não eram o produto de nenhuma distinção anterior (como sexo, raça

ou nação) mas antes o resultado directo do sistema de configurações que se organizara com a vinda e ocupação posterior de um dos grupos. Com efeito, Elias e Scotson consideraram este um case study particularmente esclarecedor daquilo que se propunham, na medida em que as duas populações em confronto não manifestavam nenhuma distinção nem desigualdade social relevante. Excepto o facto de se encontrarem em confronto (Elias e Scotson, 1965).

Existem pontos de contacto entre o estudo de Elias e Scotson e o de Barth, designadamente a ênfase nos processos de constituição dos grupos recusando uma qualquer noção de substância que frequentemente estribou as abordagens culturalistas. É verdade que os primeiros trabalham sobre grupos que justamente não revelam qualquer atributo étnico, enquanto o segundo, se debruça precisamente sobre a constituição de grupos étnicos. Não obstante, chegam a conclusões análogas: são mais importantes os processos de constituição dos grupos evidenciados pela teia de interacções que se estabelece entre os seus membros do que o privilegiar de um qualquer hipotético atributo central (podendo este ser ou não de natureza étnica). Separa-os no entanto um aspecto. Enquanto para Elias e Scotson a situação de concorrência entre os grupos gera a categorização, reforço e enunciação dos atributos grupais, para Barth a concorrência não é uma característica central dos grupos estudados. Pelo contrário, o que Barth observa é que apesar da interacção sistemática, dos intercâmbios e trocas sociais, os limites grupais permanecem. Nas palavras do autor “as distinções étnicas categoriais não dependem da falta de mobilidade, de contacto ou informação; ao invés implicam processos de inclusão e exclusão através dos quais são conservadas as categorias discretas apesar das trocas de participação e afiliação em curso nas histórias individuais” (Barth, 1976: 10).

Em suma, tendo de um lado um exemplo em que a configuração geradora de antagonismos é fulcral e outro em que o antagonismo não desempenha papel relevante, em ambos os casos o enfoque desloca-se do pressuposto de “internalidade” do grupo para os limites do mesmo, limites esses cujos contornos resultam do contacto, da interacção, e das transacções elas próprias constitutivas das fronteiras que gradualmente se vão estabelecendo e que não são, segundo nenhum ângulo, devedoras de um “algo” intrínseco aos grupos. Num certo sentido, o intento é o de colocar em causa a noção de primordialidade de um grupo.

O que consideramos de maior relevo na abordagem inaugurada por Barth (a nosso ver mais desbravadora ainda de novos caminhos do que a de Elias e Scotson) é a noção segundo a qual mesmo que rejeitemos toda a lógica primordialista pressuposta no contacto e diferenciação entre, neste caso, os grupos étnicos, não significa que as identificações étnicas

não sejam operativas e estruturantes das interacções entre os seus membros. Com efeito, não apenas estas são estruturantes como é nelas que se inscreve a identidade auto-atribuída tanto como hetero-atribuída dos actores em interacção. Todavia, Barth acrescentaria que embora as identificações étnicas possam abranger toda a vida social, pode dar-se o caso de estas serem preponderantes apenas em sectores limitados de actividade (*ibidem*, 12).

Outro dos aspectos significativos da noção de limites étnicos encontra-se em sociedades pluriétnicas estratificadas. Neste caso, um grupo étnico exerce o controlo sobre os meios de produção utilizados por outro grupo gerando uma situação de desigualdade e estratificação. Assim, diremos que os sistemas poliétnicos estratificados existem quando um dos grupos controla um bem que é igualmente valorado por todos os grupos do sistema. Diz Barth, que quando assim se observa, as culturas dos respectivos grupos étnicos compartem um sistema de valores que serve de base para a elaboração de uma hierarquia (*ibidem*, 32).

Todavia, se esta incorporação de um sistema de valores comum possui as suas consequências práticas em sociedades pluriétnicas estratificadas, o mesmo não pode ser dito dos actuais sistemas de estratificação: não apenas estes permitem a mobilidade como neles não surge forçosamente um padrão organizacional do grupo étnico (Machado, 2001). Mais, e como foi dito atrás, esta noção de “sistema de valores comuns” com o seu timbre funcionalista, perdeu muito do seu valor heurístico mediante a crítica ao holismo identitário quer da parte do pós-estruturalismo quer da sociologia relacional.

A centralidade dos processos de construção de fronteiras mantém a sua pertinência como definição das similaridades e diferenças que estas definem, instituem e tornam operativas. Neste sentido, um colectivo, “real ou imaginário” expressa uma necessária existência de comunalidades, ou seja, implica que os membros de um grupo se considerem como minimamente similares. Mais uma vez, o conceito de “comunidade simbólica” é de utilidade assinalável para compreender essa expressão da similaridade. Basicamente, Cohen procura compreender como as pessoas constroem um sentimento de pertença a um local ou situação e mesmo entre si. A pertença comunitária compreende assim a construção simbólica de uma máscara de similaridade que pode ser usada (...) uma capa de solidariedade sob a qual todos se podem unir (Cohen, 1985: 115). A “construção simbólica” remete para a questão das fronteiras e esta nada tem de substantivo (assim como em Barth). Pelo contrário, cultura, diferença cultural, implica sempre a produção da distinção entre o “nós” e os “outros” pelo sentido de diferença na fronteira. No entanto, e contrariamente a Barth, a “comunidade simbólica” é puramente cognitiva, ou seja, não consiste nem nas interacções entre os seus

membros, nem tão-pouco na estrutura destas mesmas interacções. Ela é sobretudo simbólica porque endógena ao pensamento sobre ela. Três aspectos da construção simbólica da comunidade salientam a sua dimensão meramente cognitiva: a) os símbolos geram um sentimento de pertença partilhado; b) a comunidade é ela mesma uma construção simbólica que as pessoas usam quer retoricamente quer estrategicamente; c) pertença comunitária significa a participação num universo simbólico comum (que no entanto não implica consenso nem conformidade comportamental).

Jenkins critica a noção demasiado internalista (a comunidade é sobre “thinking” e não sobre “doing”) chamando a atenção para o facto de que é naquilo que as pessoas fazem que um sentido partilhado das coisas e um universo simbólico partilhado emergem. É falando “sobre estar juntos, sobre “comunidade” – o que é afinal de contas uma prática pública – que o seu valor simbólico é produzido e reproduzido” (Jenkins, 1997: 109). E oferece outro ponto fundamental: assumindo que Cohen está a dizer que a similaridade enfatizada através das identidades colectivas é uma construção social, o facto de as pessoas envolvidas nela acreditarem, em maior ou menor grau, e no sentido de organizarem as suas vidas por referência a essa crença, não é apenas socialmente “real”, como tem consequências (*ibidem*, 111).

O modelo contrutivista de Jenkins compreende uma definição de etnicidade que faz a ponte entre o modelo interactivo de Barth e o construtivismo simbólico de Cohen. A questão subsequente, acrescentará Brettell, está em quem faz a definição, e se a ênfase recai na produção de solidariedade interna, solidariedade contrastante, ou ambas (Eriksen, 1995, *Apud*. Brettell, 2007: 12). Esta é em grande medida a crítica que foi feita a Barth, ou seja, o facto de este negligenciar os aspectos estruturais (Donnan e Wilson, 1999; Jenkins, 1997). Conforme diz Brettell, “os actores podem ter bastante liberdade na construção de identidades particulares em situações específicas, mas em última instância, as suas escolhas são constrangidas pela sociedade na qual operam” (Brettel, 2007: 12) e, acrescentaríamos, pelas variáveis históricas que estruturaram a situação na qual se encontram.

2.5 Desterritorialização da cultura

Uma das características imputadas de longa data à cultura, foi a da sua ligação ao local, a um local particular. A esta particularidade localista associa-se estreitamente o pressuposto de homogeneidade. A partilha de afiliações simbólicas e afectivas, de redes comunicativas,

estaria, nesta acepção, intimamente ligada a um espaço. Se a cultura possuía o pressuposto da territorialidade, simultaneamente nela se identificava uma certa consistência temporal.

A mesma equação encontra-se presente na concepção do étnico aquando do aparecimento das suas formulações antropológicas, ou seja, a existência de uma origem comum de um grupo que, putativa ou real, opera como um marcador de diferença em relação a outros grupos e nesse sentido procura delinear fronteiras entre um “interior” reconhecido pelos seus membros enquanto tal, e um “exterior”.

Actualmente, o leque de características imputáveis à estabilidade cultural (territorialidade, continuidade, consistência, homogeneidade) são recusadas como óbvios atavismos que não encontram mais correspondência nas dinâmicas da pós-modernidade, modernidade tardia ou modernidade líquida, consoante o pendor da análise pela qual optarmos. Evidentemente, que existem divergências pontuais a nível das análises, assim como algumas observações parecem ser menos optimistas do que outras. Por conseguinte, se um autor como Fredric Jameson liga as formas emergentes de produção cultural à última fase de capitalismo desorganizado, encontrando nelas uma espécie de vacuidade inconsequente inscrita na fragmentação dos produtos culturais típicos da pós-modernidade (Jameson, 1991); já um autor como Appadurai oferece uma visão bem mais “positiva” das dinâmicas dos fluxos culturais globais. Appadurai (1996) observou que as disjunções entre várias “paisagens” culturais e simbólicas, permitem combinações, extensões, e reinvenções das outrora tradicionais estruturas económicas, culturais e políticas locais. Consequentemente, a nossa época seria singular por relação a outros sistemas-mundo, cujo eixo era delineado por relações centro-periferia, tanto em termos de complexidade da economia global como quanto às interdependências dos diversos sistemas cada vez mais interactivos e globalizados, interdependência essa geradora de instabilidades entre “a homogeneização e heterogeneização culturais” cujos contornos são empiricamente observáveis na dialéctica estabelecida entre apropriações locais e globais, designados por glocalização (Robertson, 1992).

Um dos aspectos que constitui o fulcro da análise de Appadurai é seguramente o seu enfoque nos “imaginários” sem o qual deixa de ser inteligível a opção do autor pelo termo “paisagens”. Ora esses mesmos “imaginários” tinham sido estudados relativamente à construção do Estado-nação, como é sabido, o que levou Benedict Anderson a cunhar o conceito de “comunidade imaginária” (Anderson, 1991). A expressão de Anderson foi desenvolvida e ampliada para a mais “global”, *mundos imaginários*. A uma das componentes

desses “mundos imaginários” que se agitam e estendem através dos fluxos culturais globais designa Appadurai por *ethnoscapes*¹⁰. Basicamente, estas reportam para a mobilidade crescente de pessoas com as directas implicações na política das e entre nações (Appadurai, 1996: 33). Como corolário deste incremento da latitude de representações, o conceito de *ethnoscape* aponta para uma conclusão paradoxal, sobretudo em termos liberais e se tivermos em conta a hegemonia da individuação, que é a da expansão sem precedentes das identificações primordiais¹¹.

Desde logo, devemos reconhecer a estranheza que uma tal assunção adquire quando contrastada com qualquer das versões da linearidade da superação de apegos primordiais por estatutos adquiridos, o que em linguagem parsoniana traduziu-se pela oposição entre *ascriptive* e *achievement*. Sucedeu que contrariamente ao que fora predito pelas lineares teorias da modernização, os laços primordiais ao invés de se desmantelarem devido à tensão exercida pela universalidade das novas trocas sociais sobre o enraizamento local, expandiram-se, utilizando para isso as novas possibilidades oferecidas pelas “disjunções” entre as diversas dimensões da globalização. A etnicidade deixa de ser uma produção local para se tornar numa força identitária que aproveita as potencialidades dos novos espaços globais.

Deixando de lado as conotações deleuzianas que o termo desterritorialização invoca, para teóricos da cultura como Appadurai estes novos processos tornam-se as “forças centrais do mundo moderno”. Com efeito, quer os movimentos diaspóricos quer as ligações perseverantes ao país de origem das populações migrantes implicam uma reelaboração dos sentimentos e práticas de pertença.

Por conseguinte, somos levados a constatar que à expansão da etnicidade corresponde a construção ambivalente das, agora, múltiplas identificações que esta produz. Fruto da disjunção entre espaço, cultura e produção, a “comunidade” surge assim como algo mutável, necessitando de reelaborar-se consoante os múltiplos investimentos e locais em torno dos quais se constrói. Reprodução ambivalente, na medida em que o conhecimento das suas fronteiras e das suas práticas que lhe permita o mínimo de coalescência se tornou instável. Instabilidade que não apenas se refere à comunidade enquanto lugar social mínimo de

¹⁰ As outras, como é sabido, são as mediascapes, technoscapes, financescapes, e ideoscapes.

¹¹ “(...) o paradoxo central da política étnica no mundo actual é o facto de *primordia* (seja de língua, de cor da pele, bairro ou de descendência) tornou-se globalizada.” (Appadurai, op.cit., p.41).

solidariedade emocional e simbólica, mas a todo o elo social, existindo este periclitantemente sob as condições da vida social liquefeita (Bauman, 2000). A liquefação identificada por Bauman como a característica principal da “modernidade líquida” reveste-se de alguns traços importantes. Primeiro, as velhas adesões inegociáveis transformam-se em formas líquidas e móveis, às quais temos que negociar permanentemente a pertença. Neste sentido, são também menos genuínas, e as adesões passam a ser uma questão de modismos ou de investimentos temporários, facilmente revogáveis e negociáveis. Segundo, como estes investimentos são sobretudo *performativos* implicam que a identidade investida seja revelada pelas práticas individuais recusando desta forma um qualquer enraizamento natural da comunidade assim como esta é reconhecida tradicionalmente. Terceiro, uma das forças da identidade étnica era pressupor uma forma peculiar de transformar aquilo que é produto cultural em “natureza”. Todavia, nas condições da vida social líquida o “étnico” não é mais passível de ser justificado por algo que se encontra antes da escolha individual. Se o Estado-nação naturalizava uma relação entre uma estrutura institucional definida e uma história concebida como natureza, com a sua superação e o advento das suas mais do que evidentes fragilidades integradoras, o étnico não pode mais fazer parte de uma história de unicidade. Na realidade, soltando-se o génio da garrafa (a inscrição local do fenómeno étnico) não é tanto que a etnicidade se torne uma “força identitária” que se desloca agora pelo espaço global, como pretende Appadurai, mas justamente que ela deixa de ter força sem um investimento individual específico. Neste sentido, o étnico passaria a ser instrumentalizado; a sua “força” não se encontraria mais no pressuposto da origem natural e unificadora – pressuposto que deve ser aceite, para utilizar a expressão cara a Bourdieu, enquanto *dóxa* –, mas antes nos investimentos individuais que aqueles que a ela aderirem (consciente ou inconscientemente; aceitando-a ou problematizando-a) estariam dispostos a nela canalizar. Matéria de escolha, o étnico ver-se-ia reduzido a mais uma hipótese dentre um leque infindável de escolhas, um exemplo de comunidade guarda-roupa assim como entendida por Bauman.

Em todo o caso, entre as comunidades guarda-roupa de Bauman e os fortes apegos nacionalistas de antanho, subsistem um conjunto de laços sociais, e de identificações, que estão longe de se terem tornado matéria de escolha. Assim, por exemplo, temos que entre o étnico, a cor, e a classe, pode ser frequentemente encontrada uma linha de continuidade bastante evidente; continuidade essa, que pode conduzir à cristalização de grupos em determinados lugares estruturais, como mostrou Machado para o caso português (1999). Por

outro lado, não é líquido que o étnico não possa ser imposto de fora, ou sequer que tendo sido imposto de fora enquanto resultado de processos sociais complexos de exclusão e inclusão (o caso da identidade negra brasileira serve como ilustração) tenha posteriormente sido reelaborado pelos próprios categorizados, mas desta feita enquanto manifestação emancipatória numa esfera pública universalista (Guimarães, 2004). Finalmente, e mais relevante, o étnico pode ter aspectos que não decorram da escolha, mesmo que esta possa ser induzida a respeito de certas posturas e comportamentos. As características fenotípicas ou mesmo fisiológicas, não são matéria de escolha e como tal são ainda operativas enquanto marcadores sociais que distinguem certas populações de outras.

Neste sentido, o étnico surge como matéria de elaboração individual quando reconhecido apenas nos seus aspectos culturais; mas quando, para glosar Gilroy, o étnico é racializado, os investimentos performativos de que falávamos acima, mesmo que possíveis no campo da produção e elaboração cultural, possuem os seus limites não tanto contra uma certa irreducibilidade fenotípica enquanto corporalmente intransponível, mas antes contra uma retórica racializante.

O que importa aqui salientar é que essa irreducibilidade fenotípica foi reforçada pela construção de uma hierarquia racial que em grande medida faz parte da modernidade. A racialização a que ela foi sujeita decorreu sobretudo da dicotomia fundamental entre branco e negro cuja retórica, como sublinha Gilroy, foi bem mais fixa do que as reais dinâmicas étnicas e raciais (Gilroy, 2000: 31).

2.6 Racialização como forma específica de identificação

Racialização é com efeito o termo que ocupou o lugar heurístico deixado vago pela falaciosa ciência das “raças”. Porém, não deixa de ser um termo difuso e eivado de contradições (Murjim e Solomos, 2005). Miles por exemplo define racialização como “um processo dialéctico através do qual se atribui significado a características biológicas particulares dos seres humanos, daqui resultando a atribuição dos indivíduos a uma categoria geral de pessoas que se reproduz biologicamente (...) O processo de racialização dos seres humanos implica a racialização dos processos nos quais estes participam e das estruturas e instituições daí resultantes (Miles, 1989: 76). Webster definiu racialização como “a acentuação sistémica de certos atributos físicos que atribuem pessoas a raças projectadas enquanto reais e que se tornam a base para analisar todas as relações sociais (Webster, 1992: 3). Para Webster a

ciência social e a demografia seriam disciplinas estratégicas na manutenção de uma ordem racial. Existe uma diferença significativa entre estas duas definições que deve ser notada. O uso do termo racialização por parte de Miles serve para denotar as formas como ideias relacionadas com raça são construídas, mantidas e utilizadas como base para práticas de exclusão. O pendor marxista de Miles permite-lhe colocar reservas sobre uma definição de racialização que apenas tivesse por eixo a simples categorização sem que esta não fosse qualificada. É neste sentido que Small propõe um conceito de racialização que tenha em conta que “as estruturas sociais, ideologias e atitudes tenham sido historicamente imbuídas de um significado racial” (Small, 1994: 36). Esse significado encontra-se aberto a contestação e é como tal contingente, porquanto informado por um conjunto de outras variáveis não necessariamente traduzíveis em termos raciais (ou raciológicos, no sentido que Gilroy atribui ao termo) tais como factores económicos, políticos, religiosos. Devemos por conseguinte entender que a racialização possui uma dimensão estrutural e ideológica, sendo justamente este o sentido que Bonilla-Silva confere ao termo. Segundo este, é importante conceber que embora falar de sociedades racistas seja uma imprecisão terminológica e analítica, já o conceito de sistemas sociais racializados aponta para a intersecção entre dimensões ideológicas, culturais e a estrutura das sociedades implicadas. Assim, para Bonilla-Silva, embora qualquer sistema racializado seja hierarquizado, o carácter particular dessa hierarquia, e portanto, a estrutura racial, variará. Neste sentido, a luta contra a sociedade esclavagista não teria resultado na abolição da “raça” enquanto padrão definidor de práticas e mecanismos sociais, mas antes ao estabelecimento de um sistema social com um tipo diferente de racialização (Bonilla-Silva, 1997: 470). Para o caso americano, Bonilla-Silva salienta que apesar desta hierarquia ter sofrido transformações na sua manifestação, em termos estruturais, quando olhamos para a posição dos negros, esta continua a ser inferior em relação aos brancos. Esta ideia de um sistema social racializado impositor de uma hierarquia com efeitos práticos e estruturais é central para a teoria da opressão racial de Feagin (2006). Segundo este, quer as teorias decorrentes do paradigma das relações raciais, quer as suas substitutas inglesas que problematizam não as “raças”, mas os processos de racialização, são ambas omissas relativamente ao reconhecimento de que a histórica opressão racial (neste caso referente aos Estados Unidos da América) é constitutiva de qualquer relação étnica. Esta totalização do sistema social pela lógica da opressão racial sugere, quanto a nós, uma pecha equivalente às daquelas teorias que perspectivam o racismo como sendo estruturante de qualquer relação social.

Contra esta absolutização do sistema social pela lógica da opressão racial, sempre se opôs Banton, que já nos primórdios da utilização sociológica do termo “racialização”, no seu *A Ideia de Raça*, reservou-o para o processo de categorização utilizado pelo Ocidente para classificar os outros povos em termos de raças (Banton, 1979: 24). Não obstante, Banton parece ser omissivo no que diz respeito à centralidade destas mesmas hierarquizações tanto para a organização das relações sociais como para o núcleo da construção da pertença nacional. Lembremos que Banton via no Brasil um exemplo da inexistência de categorias raciais, sendo estas substituídas por graduações de cor que não estabeleciam qualquer “linha de cor”. De acordo com Guimarães, isto apenas sucede porque Banton não tomou em linha de conta o significado racial que as cores assumem quando integradas na simbólica da mestiçagem e na sua tendencial aproximação ao branco. Neste sentido, conclui o autor, a ausência de uma linha de cor não implica a inexistência de classificações raciais no que ao contexto brasileiro diz respeito (Guimarães, 2011: 4) Evidentemente que Banton coloca-se veementemente contra o uso analítico da categoria “raça” observando que este não pode ser confundido com as utilizações que os grupos sociais organizados dela pretendem fazer. Neste sentido, “reacções a diferenças na aparência física não podem ser satisfatoriamente explicadas isoladamente de reacções a outros tipos de diferenças” (Banton, 2011: 20). Nem podem estas – contrapomos – ser seriamente abstraídas das lutas pelo reconhecimento em que foram apropriadas. Com efeito, se a significação de cor tem sofrido recentemente no Brasil uma translação em direcção a uma semântica racial será justamente porque se deslocou da simples problemática das reacções diferentes à aparência – nível estritamente individual – para ser interpretada enquanto problema colectivo. Há, efectivamente, uma dinâmica de reforço entre a categorização e a identificação de natureza racial. Ou seja, remanesce a questão da raça, já não enquanto construção com qualquer valor heurístico, mas ainda assim como significação prática, intrusiva, apesar ou para além de todos os repto para o não racialismo, ou para a universalidade dos direitos, no nosso quotidiano. Este nível podemos chamar, como faz Winant, o nível micro das políticas raciais e aqui estaríamos a tratar da dimensão situada, flexível e negociada da racialização, ou seja, os aspectos pessoais, de escala micro da “formação racial”. A ele devemos acrescentar o nível macro da racialização, ou seja, a dimensão institucional, governamental, sistémica da racialização, mais concretamente, as dimensões socio-estruturais da política racial (Winant, 2000: 686). A este propósito Keith lembra que o processo de construção da raça é sobretudo iterativo, entre identificação e categorização, ou comunidades que são representadas enquanto

diferenças perceptíveis, e que consoante determinadas trajectórias podem tornar-se visíveis ou invisíveis (Keith, 2004). Nesta percepção uma noção como racialização possui de facto pouco interesse. É neste sentido que vão também Goldberg e Essed para quem o termo racialização deixou de ter acuidade analítica (Goldberg, 2005; Essed, 2005). Para este último, todavia, é útil compreender como concepções raciais e condições estruturais ordenam as vidas, reconduzindo esta análise para uma síntese dos processos de governamentalidade cuja incidência são justamente essas mesmas concepções raciais. A ênfase passa a recair nas “regionalizações raciais” que Goldberg identifica como o mapeamento de “amplas generalizações de contornos racistas, compreendendo a sua própria história material e intelectual, as suas condições anteriores e modos de articulação típicos” (Goldberg, 2009: 66). Esta especificidade analítica prende-se com outra, a saber, a necessidade de distinguir entre raça e racismos, tanto conceptualmente como politicamente. Reformulando a questão colocada anteriormente por Banton sobre a imbricação de um nível de preconceito relativamente à diferença física com outras diferenças sociais, Goldberg propõe o conceito de “determinação racial” querendo com isso significar “a multi-determinação de particularidades sociais de elementos socialmente enraizados [...] em termos racialmente significativos (*ibidem*, 69).

Esta fórmula complexa é passível de ser reduzida através da teoria da racialização. Em termos bem mais sintéticos, teríamos que é possível identificar uma situação de relações raciais quando as relações étnicas forem racializadas (Fulcher e Scott, 2003: 204) Ou seja, quando as fronteiras dos grupos étnicos forem compreendidas enquanto raciais, enquanto diferenças de cor ou biológicas. Esta perspectiva coloca a tónica na atribuição de significados raciais, e é por isso particularmente insistente na centralidade dos discursos racializantes. Significa, por conseguinte, que teremos que ter em atenção a distinção entre racialização e racismo, na medida em que estas duas noções não são necessariamente equivalentes nem nas causas nem nas suas consequências.

Em suma, identificamos uma vertente estrutural que hierarquiza e torna assimétrica as relações sociais atribuindo a estas um significado racial. Por outro lado, tendo em conta que tanto a racialização como a etnicização são construções que envolvem processos cognitivos de categorização, devemos reservar o segundo dos termos (etnicização) como definição das fronteiras grupais recorrendo a significados culturais ou que se prendem com a especificidade de uma determinada origem nacional para estabelecer diferenças entre grupos; a racialização seria um caso específico de etnicização, na medida em que recorre a

significados raciais para estabelecer essas mesmas fronteiras. A noção de “raça” assim como entendida por Gilroy, rejeita que esta seja definida

(...) por variações físicas ou diferenças codificadas pelo senso comum no, sobre, ou em torno do corpo (...) raça refere-se principalmente a um arranjo discursivo impessoal, o resultado brutal do ordenamento raciológico do mundo, e não a sua causa. O rastreio do termo dirige a atenção para as múltiplas estruturas do *nomos* racial – uma ordem legal, governamental e espacial (...) (Gilroy, 2000: 42).

Como tal, coloca sérias reservas à abstracção analítica de Banton. Por exemplo, quando Banton, sustentando-se em Wade, salienta que a cor era a terminologia utilizada para classificar nas sociedades de regime escravista da América Latina, negligencia que a esta se associava estritamente um parâmetro racializador: o sangue. O espectro da cor e as classificações a ele atinentes tinham por base não apenas a aparência física, mas uma diferença bem mais naturalizada, a saber, a contaminação do sangue. Ou seja, a cor escondia aquilo que verdadeiramente representava: uma biologização do lugar social, dito de outra forma, a raça e as suas hierarquias.

2.7 Estado e etnicização

O veredito contra a ideologia raciológica foi enfaticamente pronunciado por Gilroy no seu *Against Race*, cujo título viria mais tarde a ser substituído por *Between Camps*, com o objectivo, segundo o autor, de mostrar que não se encontrava nem do lado do discurso raciológico racista nem tão-pouco da sua polarização contrária, o discurso raciológico anti-racista. Nesse livro Gilroy prossegue o seu projecto anti-racialista que havia inaugurado em “There ain’t no black...” (Gilroy, 1991). A preocupação de Gilroy sempre foi a de dessubstancializar a noção de raça tentando inviabilizá-la quer nas suas apropriações “brancas” (o discurso da supremacia branca e seus avatares) quer nas suas activações “negras” (o discurso do movimento negro e a sua essencialização da negritude) (Gilroy, 2000; Gilroy, 1992). Como intelectual negro, Gilroy não deixa de ser fiel a essa mesma tradição, ou seja, ao panteão de intelectuais negros que convocaram a sua condição enquanto homens de cor numa sociedade racista para expressarem os seus pontos de vista

humanitários, coincidentes geralmente com uma reconstrução positiva da sua identidade enquanto negros. Gilroy prossegue este trabalho, partindo no entanto de uma premissa bastante diferente daquela que inspirava os seus predecessores, tais como Du Bois ou Wright. Esta premissa não é, como naqueles que o antecederam, a necessidade de elevar o “negro” ao seu devido estatuto moderno, mas antes a da necessidade de compreender o “negro” (e, do mesmo passo, a sua obliteração) enquanto elemento fundamental da modernidade, mais concretamente, enquanto produto dessa mesma modernidade. Em resumo: a modernidade constrói o “negro”. Mas ao fazê-lo enquanto subproduto da sua promessa de progresso universal, enquanto sub-humanidade no interior do seu gigantesco ensejo humanista, concede-lhe, segundo Gilroy, uma perspectiva alternativa sobre a modernidade europeia, aquela que poderíamos classificar como etnocentricamente canónica. Desta forma, o “negro” só se torna comprehensível enquanto produto (maldito?) da modernidade se atentarmos na estrutura de dominação desta última. É justamente a estrutura de dominação que o universalismo iluminista esconde como o seu outro reprimido. Criticar o projecto da modernidade torna-se assim consubstancial a qualquer recuperação da condição intelectual do negro; na medida em que esta foi “desumanizada” e subalternizada por esse mesmo projecto.

É de notar que Gilroy avança, paradoxalmente, uma noção de modernidade que não apenas se concebe de forma quase homogénea estruturalmente como praticamente não contempla qualquer fractura ideológica. Contra esta posição excessiva de uma modernidade sobredeterminada pela dominação do branco sobre o negro, a noção de formação racial e a sua complementar de projecto racial surgem como importantes complementos. Com efeito, podendo ou não concordar-se que um projecto racial de dominação completa, epitomizado na noção de ditadura racial, tenha sido elaborado até meados do século XX na sociedade norte-americana, não significa no entanto que os projectos raciais não tenham sofrido mutações e que a forma como a raça foi significada e resignificada não tenha ela também sido acompanhada por mudanças de escopo ideológico e estrutural. Uma *formação racial* constitui um processo “socio-histórico pelo qual as categorias raciais são criadas, habitadas (inhabited), transformadas e destruídas [processo esse que compreende] projectos historicamente situados nos quais corpos humanos e estruturas sociais são representados e organizados” (Omi e Winant, 2002: 124).

Dois importantes corolários decorrem da noção de formação racial. Primeiro, o pressuposto segundo o qual a raça não tem significados fixos; sendo efectivamente construída e

transformada social e historicamente através de projectos políticos rivais” (ibid, 134). Segundo, e consequentemente, tais projectos não ficam apenas pela dimensão discursiva. Eles radicam em estruturas sociais particulares, compostas por “formas institucionais e organizativas através das quais [a raça] é rotinizada e estandardizada” (127).

O conceito de projecto racial, com a sua tónica na lógica política subjacente à construção racial, serviu de inspiração a diversos autores e abriu uma linha de indagação sobre o papel do Estado enquanto actor central na construção das identidades racializadas. O trabalho de Anthony Marx é da maior relevância no que diz respeito à injunção, inspirada em Theda Skocpol, de “bringing the state back in” (Skocpol, 1985). No seu estudo comparativo da racialização no Brasil, Estados Unidos da América e África do Sul, Marx recoloca a questão da centralidade do Estado nos processos de construção racial, onde ela havia sido erodida pela teoria das “race relations”. Se para estes últimos, a dinâmica da construção racial derivava das relações conflituais entre grupos objectivamente associados a uma determinada “raça”, para Anthony Marx, “a produção política da raça e de formas particulares de Estado-nação constituem processos indissociáveis” (Marx, 1998: 268). Apenas compreendemos o papel efectivo da “ordem racial” quando a perspectivamos como produção política intimamente ligada aos desígnios de construção nacional e à expansão e consolidação do domínio da autoridade do Estado.

A codificação legal da discriminação racial, tendo apresentado feições diferentes nos contextos estudados, acarretou igualmente determinações diversas da dominação racial. Neste sentido, a maneira como as “ordens raciais” se constituíram nestes três contextos socio-históricos se, no início, responde a estratégias de unificação da elite branca, a sua fragilização e posterior superação – enquanto hierarquia racial legalmente codificada – deveu-se sobretudo a pressões “de baixo” que contestavam a ordem racial vigente e exigiam uma equitatividade sem barreiras de cor. O que Anthony Marx nos mostra é que onde existiam dificuldades de criação de uma unidade nacional em razão de conflitos entre as elites brancas, a dominação racial legalmente codificada surgiu como suprimento dessa mesma fractura interna (caso da África do Sul e dos Estados Unidos). Onde não existiam facções antagónicas suficientemente declaradas entre os brancos que fizessem perigar a unidade nacional, a hierarquia racial não foi legalmente codificada e a solução para a inclusão racial foi encontrada na ideologia da “democracia racial” (caso do Brasil).

No mesmo sentido, Nobles enfatiza a centralidade do Estado enquanto produtor de categorias de cidadania ou da sua exclusão. Nobles acentua a importância dos registos

censitários para compreender a relação estabelecida entre a produção das categorizações raciais e as dinâmicas de institucionalização colectiva. Para ela, os censos reforçaram as identificações raciais, “sustentando o discurso racial, assim como a categorização e contagens pela “raça” ofereceram-lhe uma existência oficial” (Nobles, 2000: 63). Isso mesmo é, de acordo com a autora, explicitamente demonstrado pela modificação introduzida na Directiva nº15 do Office of Management and Budget’s Statistics, de 1997. De acordo com esta directiva, quer os censos como as agências federais deviam recolher os dados populacionais de acordo com cinco categorias étnico-raciais oficiais: “American Indian or Alaska Native”, Asian or Pacific Islander, Black, Hispanic, and White. Perante críticas de novos grupos de imigrantes e de indivíduos de origem miscigenada, novas orientações foram recomendadas em 1997 que permitiriam aos indivíduos escolherem mais de uma categoria racial nos censos de 2000. Os resultados foram explícitos: mais de duzentos mil indivíduos originalmente classificados como afro-americanos escolheram uma segunda categoria. Para Nobles, esta formatação identitária racial encontra-se mitigada no Brasil em virtude da existência de uma concepção censitária que atribui uma importância crucial às categorias mistas. Consequentemente, o censo brasileiro teria contribuído para sustentar a representação oficial de uma democracia racial.

Concordando no fundamental com as teses dos dois autores, julgamos que a relevância dada aos processos de arregimentação e estrategização colectiva concedida por Anthony Marx supre em larga medida uma certa negligência da parte de Nobles das dinâmicas sociais “from the bottom” da construção dessas mesmas identidades racializadas. Para sermos exactos, Nobles não deixa de atribuir importância às lutas dos movimentos negros quer nos Estados Unidos quer no Brasil, de tal forma que conclui que, no caso brasileiro, as ambições do Movimento Negro no sentido de uma expansão da auto-identificação “negra” têm sido frustradas pela ênfase oficial, e categorial, nas categorias mistas, simbolizadas estas pelos pardos. Não obstante, parece pensar a categorização racial (mas o argumento é válido para outros tipos de categorização censitária) meramente como resultado de uma oficialização dessa mesma categorização. Ou seja, o Estado encontra-se acima e além das pressões sociais e mesmo que estas ganhem uma dinâmica própria insuflando nos indivíduos solidariedades que lhe são ou transversais ou mesmo antagónicas parece que, para Nobles, as categorizações mantêm-se irredutíveis.

Ora Anthony Marx contrapõe a esta irredutibilidade os deslocamentos de fronteiras (neste caso raciais) operados em virtude de lutas pela cidadania. Se a cidadania estabelece uma

fronteira entre incluídos e excluídos e se o faz em grande medida através de categorias impostas pelo Estado como definição desses mesmos critérios de inclusão ou de exclusão, não deixam estes de poderem ser apropriados e reconceptualizados de acordo com novos sentidos da inclusão no interior das fronteiras do Estado-nação. Com efeito, se o Estado-nação é o produto do encontro entre uma solidariedade legitimada e uma identidade territorializada, a “exclusão oficial” gera as suas próprias solidariedades que podem em última análise ser mobilizadas em torno de uma identidade. A luta pela expansão dos direitos de cidadania organiza-se assim em torno de uma identidade que resultou enquanto consequência não intencionada do próprio mecanismo de exclusão.

A intervenção do Estado no sentido de classificar etnicamente gera determinadas consequências sem que estas tenham necessariamente que traduzir-se em linhas racializadas. Olhando para a Europa, e a discussão teórica em termos de modelos de cidadania, a mesma dinâmica pode ser analisada. Comparando a Inglaterra, a Holanda, e a Alemanha (alguns dos casos canónicos mais debatidos na literatura sobre cidadania e imigração), vemos que os modelos de incorporação de imigrantes geraram soluções diferenciadas em termos da expressão destes na esfera pública e no discurso oficial. Em traços gerais, a Inglaterra incorporou as suas populações pós-coloniais segundo um modelo de racialização institucionalizada (Miles, 1994; Solomos e Back, 1995; Koopmans & Staham, 2003). A Holanda, por seu turno, incorporou os seus imigrantes em termos de minorias étnicas e atribuiu-lhes uma representatividade baseada nessa mesma identidade no seu secular sistema de pilarização, sem que estas se traduzissem em qualquer forma de identidade racializada (Penninx e Lucassen 1997; Hentzinger, 2003). Enquanto a Alemanha apenas reconhece os seus imigrantes como estrangeiros não lhes outorgando qualquer representação grupal (Brubaker, 1992; Soysal, 1994; Koopmans, 1999). O que está aqui em causa são estruturas de oportunidade diferentes, criadas pelo Estado, é certo, mas que conduziram a mobilizações diferenciadas dos imigrantes dentro e fora do Estado-nação. Dentro, quer em Inglaterra quer na Holanda, as políticas estatais passaram significativamente pela distribuição de recursos tendo por base o recorte grupal e, do lado da actuação desses mesmos grupos, também as suas reivindicações e alargamento da estrutura de oportunidades encontrou a sua sustentação nesse mesmo recorte. Fora - segundo o estudo anteriormente citado de Koopmans e Staham sugere -, as dinâmicas transnacionais tiveram igualmente modelações diversas consoante a estrutura de oportunidades desses mesmos países, constatando-se que para países em que as minorias étnicas são por assim dizer “nacionalizadas” (2003: 230) – caso da Inglaterra e da

Holanda – os investimentos em termos de “ganhos materiais e político-simbólicos” são sobretudo direcionados para a esfera do Estado-nação (*idem*).

Tais lógicas inscrevem-se, em larga medida, no campo da conceptualização das dinâmicas de institucionalização da pluralidade cultural, sinteticamente operacionalizadas por Pires como alternativas num *continuum* entre assimilação e etnicização (Pires, 2005). Não sendo mutuamente exclusivos, estes dois pólos conceptuais admitem, como afirma o autor, combinações várias empiricamente testáveis. No primeiro caso, não estaríamos em presença de um processo obliterador da diversidade, irredutivelmente conducente a uma homogeneização, como à primeira vista o termo assimilação parece denotar, mas antes de uma acomodação, mais ou menos gradual, da diferença cultural num projecto onde os actores se reconheçam numa “pertença nacional comum” (*ibidem*, 97). Seria portanto, na esteira da tradição de Park e da escola de Chicago, compatível com o pluralismo cultural, e nesse sentido passaria, quer ao nível normativo quer simbólico, pela compatibilização entre uma sociedade já de si heterogénea e os acréscimos de heterogeneidade que os movimentos migratórios lhe confeririam. Tudo leva a crer que a lei assume o papel de mecanismo pelo qual o Estado-nação acomoda, em maior ou menor grau (consoante a latitude legal), essa mesma heterogeneidade. O segundo caso, o da etnicização, envolve “os processos de construção de uma identidade colectiva no confronto dos emigrantes com a reacção da sua presença na sociedade de chegada” (*ibidem*, 100) baseada num sentimento colectivo decorrente da partilha da ideia de origem comum, que se sobrepõe, por vezes, a outras categorizações e funda por isso uma solidariedade transversal a outras divisões sociais. Se o processo de etnicização é relationalmente constituído pelo jogo de auto e hetero-atribuições categoriais, deixa de fazer sentido falar de um núcleo substantivo da identidade étnica que seria impermeável às dinâmicas exteriores, quer sejam estas incorporadoras quer excluientes. É portanto, mais uma vez, a noção de grupo étnico que fica colocada em causa, como é patente nos mais diversos contributos teóricos (Machado, 1991; Pires, 2005; Brubaker, 2004). Falar de etnicização parece assim constituir o movimento análogo àquele que destronando a falsa certeza analítica do pensamento racial, reduziu-o à sua condição provisória e cognitiva de “racialização”; o equivalente para o grupo étnico seria desta forma a constatação segundo a qual apenas processos de etnicização existem e que estes devem ser entendidos por relação com os contextos onde se desenvolvem.

A analogia pode ser estendida, se tivermos em conta que, no campo da sociologia, o termo étnico surge justamente para substituir a inoperacionalidade do seu trágico émulo, “raça”. É

a partir dos anos 60 e 70 que o termo adquire um uso cada vez mais alargado, sobretudo na ciência social que então se produzia nos Estados Unidos. O termo etnicidade faz a sua aparição na esfera pública ainda mais tardiamente. O aparecimento do termo ligado à esfera política e identificado com o seu potencial de acção prática, só surgiu após a sua popularização através da obra de Glazer e Moynihan, *Ethnicity: Theory and experience*¹². As razões para a sua fulgurante ascensão e adopção quase universal foram de natureza basicamente política. Entre elas contam-se a razão de primeira ordem de encontrar um sistema de conceitos unificador, através do qual a nação americana se identificasse positivamente. Se a nação se sentia desconfortável com o conceito de “raça” que invocava as sombras de um passado cuja marca indelével se encontrava no sistema Jim Crow, a “invenção” da etnicidade, e mais tarde da sua proliferação e multiplicidade, era instrumental para cerzir estas feridas demasiado profundas. Uma tal inscrição na esfera pública, para utilizar a consagrada expressão do filósofo José Gil, deve alertar-nos para as modalidades de compreensão e institucionalização da etnicidade e as suas variações contextuais. Assim, tornou-se costume afirmar que para o mundo anglo-saxónico a adopção do termo etnicidade referiu-se desde cedo a grupos minoritários diferenciados (cultural e fenotípicamente) dentro do contexto alargado do Estado-nação; no caso europeu continental, a etnicidade seria antes sinónimo de nacionalidade, ou projecto de nacionalidade, alicerçado numa origem comum (Malesevic, 2004). Estas duas formas de perspectivar a etnicidade têm sofrido modificações, mas a primazia dada a um dos aspectos ou a outro mantém-se. Por exemplo, no contexto norte-americano, para um autor como Hollinger (1995), etnicidade tem subjacente a cor da pele, ou seja o fenótipo. Segundo Hollinger, o “pentágono” etnoracial traduz simultaneamente a associação entre etnicidade e cor da pele, perpetuando assim a fusão entre dimensão étnica e “racial” em categorias como afro-americano, asiático-americano, latino-americano... e aquela que surge como espécie de categoria de referência, o branco-americano. Em contrapartida, Alba (1992) define o étnico de forma não racializada, e onde

¹² Na introdução à obra, os autores compararam a emergência da categoria social etnicidade à emergência da categoria de classe social no princípio do século XIX. Seria assim uma categoria social tão importante para a compreensão do mundo actual como a de classe social foi para a compreensão do mundo originado pela revolução industrial. No que viria a ser uma visão desenvolvida em “We are all multiculturalist now” antecipavam uma disseminação de lógicas diferencialistas nas diversas instituições sociais. Ver Glazer, N e Moynihan, D. P. (1975) “Ethnicity: Theory and experience. Harvard: Harvard University Press, pp. 1-29.

para Hollinger aparece um pentágono que é a tradução fiel das categorias censitárias e institucionais, para Alba, étnico é aquilo que constitui a dimensão cultural dos grupos. Por esse facto, os afro-americanos não entram na equação dos desenvolvimentos étnicos recentes no contexto norte-americano.

Na maioria dos países europeus esta fusão, embora possa por vezes, e de forma não intencional, estar presente não possui a mesma tradução institucional. Estas diferenças são iluminadas por várias tipologias que concorrem com a dicotomia que Pires sugere. Sob a designação genérica de regimes de incorporação, um número alargado (e crescente) de autores procuraram identificar padrões nacionais de inclusão dos imigrantes apontando diferenças típicas entre a constituição destes como grupos etnicizados ou não. Castles e Miller (2003: 249-252) delimitam três abordagens à diversidade étnica por parte das políticas estatais e da sua articulação com as práticas migratórias: a exclusão diferencial (Alemanha, Áustria e Suíça), a assimilação (Inglaterra, França e Holanda), e o multiculturalismo (Estados Unidos, Canadá, Austrália e Suécia).

Uma abordagem relacionada, enfatiza os modelos nacionais, os idiomas culturais e as tradições de cidadania e identidade nacional, que podemos encontrar no estudo clássico de Brubaker (1992) sobre a comparação entre a França e a Alemanha. O resultado do estudo é uma tipologia que distingue, respectivamente, entre modelos cívico-territoriais e etno-culturais. Todavia, como a Alemanha dirige-se, mesmo que paulatinamente, para um modelo de incorporação cívica, através do reconhecimento da sua nova condição de país de imigração, a irreductibilidade destes dois modelos deixou de fazer sentido, como o próprio reconheceu mais recentemente (Brubaker, 2001). Portes e Rumbaut (1990) apresentam uma alternativa mais abstracta, fazendo jogar um conjunto de dimensões analíticas (as políticas de imigração dos estados receptores, a recepção social e as características dos grupos migrantes) em termos de alternativas de incorporação, na qual a perspectiva de Pires se filia, embora com alguns ajustamentos e reformulações, como o próprio autor explicita (Pires, 2005: 103-104).

Koopmans e Staham (2000) colocam de parte a estipulação de regimes de incorporação e identificam um espaço bidimensional que alterna entre o assimilacionismo étnico e a segregação étnica, por um lado, e, paralelamente, uma segunda dimensão que oscila entre republicanismo cívico e pluralismo cívico.

Entzinger (2000) identifica três domínios das políticas de integração: político-legal (estado), cultural (nação) e socioeconómico (mercado). O primeiro refere-se às leis da cidadania,

especialmente a diferença entre *jus soli* e *jus sanguinis*. A dimensão socioeconómica sublinha as diferenças nos direitos laborais entre imigrantes temporários e permanentes. Finalmente, e mais significativo para este trabalho, a dimensão cultural prende-se com a tendência para uma sociedade esperar assimilação ou aceitar a formação de minorias étnicas. Finalmente, Freeman apresenta um quadro multidimensional para compreender os processos e resultados da incorporação que se baseia sobretudo na nova economia institucional. Partindo da ideia de regime de incorporação assim como este é definido por Soysal (1994), salienta as formas como a pertença não deriva apenas da dimensão política, mas é transversal a um conjunto de dimensões sociais. Adicionalmente, é preciso identificar as políticas e regulamentos que constituem a estrutura de oportunidades dos imigrantes. Freeman argumenta que são quatro os sectores institucionais fundamentais: o estado, o mercado, o welfare e os sectores culturais (Freeman, 2004). Dentro do último aspecto, enfatiza as políticas estatais que estipulam as condições de reconhecimento cultural e a sua expressão. Quanto a ele, os estudos empíricos têm salientado dois aspectos gerais: 1) a localização de países num *continuum* que vai desde a exclusão deliberada, passa pela assimilação até ao multiculturalismo; 2) até que ponto os estados dirigem as suas políticas aos imigrantes enquanto indivíduos ou enquanto membros de minorias étnicas. Conclui que as velhas classificações deixaram de ser operativas. A abertura ao multiculturalismo está a regredir, sobretudo quando se fala de protecção e reconhecimento explícito dos imigrantes enquanto grupos étnicos distintos. Na opinião de Freeman, em vez de pretendermos um conjunto mínimo de “modelos de incorporação de imigrantes” que caracterizem as políticas de determinados países, devemos antes ter presente que o mais provável é observarmos combinações variadas em domínios particulares – o estado, o mercado, *welfare* e cultura – dentro de cada estado: nem totalmente assimilacionista, nem pluralista ou multicultural. Freeman prefere chamar a este “mixed bag”, síndromas que estão longe de identificar políticas coesas entre os diversos domínios.

Contrariamente à possível profusão de combinações decorrente da tese de Freeman, Alexander propõe três “modos de incorporação” resultantes de combinações históricas entre domínios de inclusão, cidadania e o grau de pluralidade cultural. A tese de Alexander decorre da noção de esfera civil e concomitantemente da maior ou menor abertura do núcleo de solidariedade que esta comporta. A este propósito, identifica três regimes de incorporação que designa por “assimilação”, “hifenização étnica” e “multiculturalismo”. Na primeira temos que o núcleo de solidariedade da esfera civil apenas aceita quem esteja disposto a

abandonar as suas origens étnicas e culturais, na linguagem de Alexander, as suas “identidades primordiais poluídas” (Alexander, 2001: 243). O segundo caso, de hifenização étnica, pode ser interpretado como uma forma intermédia de incorporação na medida em que é permitido ao indivíduo manter parte da sua identidade primordial ao mesmo tempo que adere gradualmente às características culturais da identidade central do país de acolhimento. Neste caso, a maioria relaciona-se com minorias assim identificadas e com expressão na esfera pública implicando simultaneamente a expansão da primordialidade central pela incorporação de identidades hifenizadas que no entanto continuam submetidas, no esquema valorativo e moral, à primeira. Finalmente, o multiculturalismo, corresponde “a uma atribuição conseguida, uma identidade desempenhada, e não primordialmente passiva e essencializada”; contrariamente aos dois outros modos, a assimilação e hifenização, onde “a ambição dos out-groups é a substituição da identificação adscritiva (ascriptive) por um status cultural baseado no achievement (op. cit., 452), o multiculturalismo, assim entendido, implica que as identidades primordiais sejam integradas no núcleo de solidariedade central da esfera civil, revalorizadas e reinterpretadas. Significa que a esfera civil não acolhe apenas indivíduos, mas também colectivos. Resulta daqui uma nova inter-relação entre o particularismo e o universalismo, uma concepção que pretende superar a tradicional relação antitética entre os dois termos.

Hartman e Gerteis (2005) estendem os três modos de incorporação de Alexander a uma concepção estritamente durkheimiana que coloca em relação os dois termos clássicos de integração social e regulação moral. A integração social ocorre ou por via da interacção de indivíduos autónomos ou das actividades de grupos mediadores. A regulação moral ocorre quer pela via de laços morais substantivos ou de normas processuais. Daqui inferem quatro tipos de modos de incorporação resultantes da combinação destes dois factores: assimilação, multiculturalismo cosmopolita, pluralismo fragmentado, pluralismo interactivo. A lógica aqui subsumida parte da integração a nível individual sem qualquer inserção grupal, característica do modelo assimilacionista, para chegar a um modelo onde os grupos possuem um papel central na definição dos padrões associativos; ou seja, não só os membros de um grupo entram em interacção com os membros de outros grupos, como os próprios grupos dialogam e interagem com os outros grupos e mediante esta mesma interacção abrem-se à influência mútua e mudança, o que corresponde ao pluralismo interactivo. Esta formulação é sobretudo dialógica, explicitada na expressão “democracia hermenêutica” onde o entendimento do “outro” implica um novo entendimento do próprio grupo (*ibidem*, 232).

Muito embora enfatize a possibilidade, ou mesmo a necessidade, de políticas do reconhecimento, este modo possui afinidades com o modelo genérico de interculturalismo adoptado pelas instituições europeias.

Numa tentativa de reavaliar o modelo multicultural, Bouchard (2011) propõe modelos de gestão da diversidade etnocultural, que o autor identifica enquanto paradigmas. Tais paradigmas,

(...) são esquemas alargados que ajudam a situar as intenções principais de cada modelo. Estruturam o debate público de uma nação, determinam os parâmetros e os assuntos principais, inspiram as políticas e programas do Estado, e finalmente alimentam as percepções que os cidadãos possuem uns dos outros (*ibidem*, 441).

Bouchard classifica os paradigmas da seguinte forma: *Diversidade* (Canadá, Inglaterra, Austrália, Suécia e Índia) nos quais a nação é composta por uma colecção de indivíduos e grupos etnoculturais colocados em pé de igualdade e protegidos pela mesma lei. Não há reconhecimento de uma cultura maioritária, e por isso não há minorias. Todos se expressam como compreendem melhor sob os limites da mesma lei; *homogeneidade*, onde se estabelece uma similaridade na vida pública, entre os quais se contam a França, Itália, Japão e Rússia; *bi* ou *multipolar*, designa sociedades compostas por dois ou mais grupos ou subgrupos nacionais, por vezes reconhecidos oficialmente (Malásia, Bolívia, Bélgica, Suíça); *dualidade*, aqui a diversidade é gerida e concebida como a relação entre minorias oriundas de um período recente ou distante de imigração e uma maioria cultural que pode ser considerada fundacional. Este último conceito refere-se a uma qualquer cultura que tenha resultado da história de uma comunidade que ocupou uma área particular durante um longo período de tempo, que formou uma territorialidade com a qual se identifica e que desenvolveu uma identidade e uma imaginação colectiva expressa através da língua, tradições e instituições, resultando em solidariedade e pertença partilhada com um sentido de continuidade baseado nessa memória. Note-se que esta definição é quase *ipsis verbis* a do Estado-nação clássico onde, apenas com algumas excepções, as culturas maioritárias são por definição fundacionais. Todavia, o autor integra o interculturalismo – do qual é apologista – no paradigma da dualidade. Finalmente, a *mixité*, sustenta que a diversidade etnocultural de um país será gradualmente reduzida através da miscigenação eventualmente diluindo-se numa nova cultura diferente dos seus elementos originais, onde encontramos os casos

clássicos do Brasil e do México. O que se nos afigura importante salientar é que estes paradigmas não são estáveis no tempo nem mutuamente exclusivos na história dos países considerados. Combinações entre dois ou mais tipos são autorizadas segundo as observações dos casos empíricos. Acresce que os paradigmas expressam um primeiro nível de análise da diversidade etno-cultural, sendo que podem acomodar diversos modelos no seu interior tais como o multiculturalismo, a hifenização, o assimilacionismo, o interculturalismo, modelos esses que correspondem ao segundo nível de análise. O terceiro nível de análise é a estrutura etno-cultural concreta das populações assim como esta pode ser observada através de dados empíricos censitários ou monográficos. É esta articulação que permite integrar no esquema analítico as mudanças ou desadequações entre um nível e o outro; na realidade, é esta articulação que se encontra sujeita ao debate público e às opções governamentais e políticas. Os paradigmas são o resultado de escolhas colectivas frequentemente codificadas em documentos oficiais.

Qualquer destes modelos tem por base o espaço do Estado-nação e é esse que determina as fronteiras quer seja dos modos de incorporação, dos paradigmas ou regimes de incorporação. Todavia, o paradigma nacional tem sido por diversas vezes colocado em causa. Com efeito, a linguagem mais generalizada fala de desnacionalização (Sassen, 2007), transnacionalismo (Vertovec, 2009), diáspora (Brah, 1996), cosmopolitismo metodológico (Beck, 2006) ou seja, da superação das fronteiras do Estado-nação enquanto unidade analítica. Por um lado, a constatação (mas será sobretudo teórica?) de um crescente hibridismo diaspórico. A linha assim definida é devedora de grande parte do pensamento pós-colonial, e afirma que em virtude dos processos migratórios, nas sociedade pós-coloniais, antigos colonizados encontram-se com os colonizadores, mas desta feita em posição de renegociar a sua subjectividade colonial, resistindo-lhe quer seja através de marcadores culturais quer recorrendo a uma “positivização” dessa mesma subjectividade (Hall, 1997; Bhabha, 1994). A expressão chave é “in-between”, correspondendo esta a uma situação cultural que não se define por uma pertença única, mas antes pela permanente tradução efectuada no espaço limiar entre duas (ou mais) culturas. Claro que, como os críticos assinalaram, pressupor um “in-between” passível de ser o lugar charneira para a tradução, implica que haja entidades concretas e bem delimitadas sujeitas a um tal exercício de tradução; ou seja: se o espaço intermédio é um espaço ambivalente simbolicamente, o mesmo não pode ser dito dos pólos que permitem justamente fixar esta mediação. É certo que estes pólos são, por sua vez, perturbados por esse mesmo exercício de tradução e consequentemente interrogados na sua

fixidez. Por isso, como diz Hall, a par com a invenção das identidades diaspóricas na Inglaterra dos anos 70 e 80, cresceu uma necessidade de reinventar a “britishness”. Da mesma forma, Brah salienta que o conceito de diáspora é “habitado” não apenas por aqueles que imigraram e os seus descendentes, mas também por aqueles que são construídos e representados como nativos (1996: 181).

A noção de diáspora encontra-se geralmente associada a conceitos como transnacionalismo ou pós-nacionalismo. Concordamos, todavia, e a contrapelo desta tendência brevemente aqui esboçada, com os autores que dizem que não se pode exagerar a importância da superação do Estado-nação e que, ao invés de uma inexorável tendência para fluxos transnacionais dos quais as migrações seriam exemplo, devemos antes pensar o espaço transnacional em interacção com o espaço nacional (Koopmans & Staham, 2003; Sassen, 2007). Certamente que é imprescindível ter em conta as tendências convergentes para uma universalização dos direitos que tem vindo a ser assinalada. A esta liga-se estreitamente uma convergência liberal em termos de integração, reflectida nos preceitos constituintes de uma arquitectura normativa europeia e mundial (Joppke, 2005). Duas tendências correriam assim em paralelo. Por um lado, a expansão do étnico, mobilizada pelos novos meios comunicacionais e transportada através das paisagens imaginárias de que fala Appadurai; por outro, o desinvestimento identitário que se tem vindo a operar nas políticas de imigração e nas lógicas institucionais de integração de imigrantes e minorias.

Este desacordo encontra-se particularmente enfatizado na discussão em torno da superação dos modelos nacionais de inclusão dos imigrantes no que ao espaço europeu diz respeito. Por um lado, certos autores são irredutíveis ao afirmarem uma tendência irreversível para a homogeneização das políticas europeias; tendência essa que seria estruturada em torno da universalização dos direitos e do quadro normativo consequentemente individualizado decorrente da implementação das directivas europeias (Guiraudon, 2001; Vink, 2003, 2010; Givens e Luedtke, 2004). Seria assim para as políticas de integração, como para as políticas anti-discriminação resultantes (Ghering, 2010; Luedtke *et al*, 2010). Por outro lado, um conjunto de autores tem vindo a salientar um processo inverso de re-nacionalização quer do laço identitário quer político, através da reavaliação da cidadania e da consequente superação do estatuto de denizen (Joppke e Morawska, 2003; Joppke, 2007). Embora estas tendências se afastem consideravelmente das velhas lógicas assimilaçãoistas, sobretudo quanto ao seu pressuposto organicista e culturalista (Brubaker, 2003) a verdade é que colocam em causa diagnósticos mais radicais que apontavam para a emergência de regimes pós-nacionais em

matéria de direitos (Soysal, 1994; Baubock, 1994) ou para um transnacionalismo des ancorado de uma referência territorial, política e identitária fixa (Basch *et al*, 1994). Quanto a este último aspecto, o diagnóstico que se afigura mais sólido é o da convivência entre as dinâmicas transnacionais com tendências assimilaçãoistas, sendo que estaríamos em presença de combinações diversas e não de uma clivagem absoluta entre modelos (Morawska, 2003).

Por outro lado, e dando por certo que a globalização coloca em concorrência uma multiplicidade de discursos dos quais o discurso nacionalista é apenas um, e nem sempre o mais consequente, não convém negligenciar que, no que toca à definição da pluralidade cultural no interior das suas fronteiras, ele é ainda activado porque estruturante de uma certa concepção de integração que tem por espaço o Estado-nação. Esta capacidade integrativa perdeu muito da sua força enquanto sistema de sentido unificado, e enfrenta actualmente uma multiplicidade de formas de políticas de identidade, às quais podemos acrescentar o nacionalismo, persistindo num mundo fragmentado de muitos discursos. Todavia, quando observadas a construção de fronteiras simbólicas entre grupos e as gramáticas institucionais¹³ que lhes servem de matriz, a presença quer dos “idiomas nacionais” na acepção de Brubaker quer a simples constatação de que nenhum equivalente funcional às fronteiras nacionais foi ainda encontrado que legitime a integração social e política, justifica a retenção do Estado-nação como contexto analítico. Podemos dizer que factores como identidades, pertença, direitos políticos e legais, e fronteiras simbólicas decorrem ainda em larga medida do espaço de integração nacional (Schmidtke e Ozcurumez, 2008)¹⁴; sobretudo, a sua combinatória, porque quando consideramos cada um destes elementos isoladamente é natural que os encontremos desarraigados deste complexo histórico-cultural designado Estado-nação.

Neste capítulo, preocupámo-nos em desvincular conceitos como etnicidade, raça, e identidade dos seus pressupostos essencialistas. O programa de des-essencialização da raça e da etnia tem por base um plano mais vasto que corresponde à des-essencialização da

¹³ Vd. nrpd 1, em Burns e Flam (1987) *The Shaping of Social Organization: social rule system theory with applications*. Londres: Sage, p. 106.

¹⁴ Em particular, Schmidtke, Oliver (2008) *Borders in Public Perception. Renationalizing Modes of Inclusion and Exclusion*. in “Of States, Rights, and Social Closure. Governing Migration and Citizenship”, Schmidtke & Ozcurumez (eds), Palgrave macmillan: Nova Iorque, pp. 91-110. Mas todas as contribuições para este volume apontam para o mesmo diagnóstico.

identidade. Uma das conclusões mais significativas relativamente às identidades colectivas é que estas constroem-se num jogo de similaridades e diferenças, entre o individual e o grupal, ao qual Jenkins designou por *dialéctica da identificação*. Esta orientação inscreve-se em todo um património teórico que tem salientado que as identidades colectivas – entre elas a étnica – se constroem na fronteira em processos de diferenciação contrastante com outros grupos. A importância da fronteira foi por diversas vezes aqui referida como elemento simbólico de criação de solidariedade interna, concluindo-se que os processos de construção e reconstrução de fronteiras possuem uma dimensão simbólica com implicações na redefinição de diferenças sociais institucionalizadas, tais como a classe, a raça, género, etc.

Regressando ao âmago do questionamento sobre as identidades colectivas, a um nível individual, cognitivo e prático, temos de facto mais do que identidades, processos maleáveis de “identificação”; mais do que identidades fixas e pré-definidas, adesões negociáveis reformuláveis dentro de um feixe relacional que abarca redes, laços sociais de proximidade, relações de parentesco, ou seja, a posição social do indivíduo numa rede de relações. Esta conduz a uma identidade basicamente relacional. É segundo esta acepção que podemos integrar a lógica da etnicidade enquanto saliência face à sociedade dominante (Machado, 1999). Porém, existe uma outra dimensão das identificações que é de natureza categorial, que se declina pela partilha de um determinado atributo (imposto ou auto-atribuído) bem menos flexível, e que exerce influência sobre as relações a nível institucional. Possui, paralelamente, um carácter público e representacional, que se insere ou é constitutivo de uma dada narrativa ou narrativas, por vezes antagónicas por vezes acomodáveis dependendo, por exemplo, dos factores analisados por Pires (2003)¹⁵. Estes factores estão compreendidos no espaço do Estado-nação, e têm sido equacionados enquanto parâmetros variáveis em tipologias de modelos de incorporação de imigrantes ou minorias étnicas e raciais.

¹⁵ Pires, numa reformulação conceptual dos processos de integração dos imigrantes, salienta quatro factores que determinam determinadas configurações sistémicas na relação entre populações imigrantes e os estados onde estas se instalaram. São eles: a) as características do fluxo migratório; b) as orientações das políticas nacionais; c) as reacções sociais e eventual emergência de processos de discriminação e estigmatização; e finalmente, d) as modalidades de produção e reprodução da etnicização (Pires, 2003: 104-110).

3 COR E RAÇA NOS REGISTOS POPULACIONAIS DO IMPÉRIO COLONIAL PORTUGUÊS

3.1 A penetração do Estado-império¹⁶

Não será propriamente novidade associar a ideologia imperialista de inícios de oitocentos com a necessidade de reconhecer os territórios e os povos que gradualmente foram sido moldados à imagem de colónias e de colonizados. Anderson (1991) assinalou, na sua obra clássica, que as três instituições básicas sobre as quais assentava o colonialismo, foram os censos, o mapa e o museu. Destes, acrescenta Guha (2003), apenas os censos atravessavam, de certeza, a vida de um homem adulto - fosse colonizador ou colonizado, acrescentamos nós. Esta última advertência pretende sublinhar que enquanto na metrópole as divisões grupais colidiam com o emergente espírito nacionalista que via na nação uma totalidade indivisível, nas colónias não existiam tais preocupações. Com efeito, se a nação indivisível sob o estatuto da cidadania compreendia-se como estando para além de tais esquadinhamentos, já na colónia, em virtude da separação inamovível entre cidadãos e indígenas, o mesmo não se verificava.

A importância do registo oficial das populações e das suas identidades colectivas através de um conjunto de mecanismos estatais vai de par com a acentuação do aparecimento do Estado-nação. Não significa que os estados não contassem anteriormente as suas populações o que, tudo indica, faziam, quer para efeitos de recolha de impostos quer para arregimentação militar. Porém, a necessidade de circunscrever identidades colectivas quer ao nível das fronteiras da nação quer em segmentos inferiores (regionais e coloniais) foi algo que apenas emergiu com a consolidação do Estado-nação.

A este propósito julgamos ser necessário separar dois planos quer quanto à sua dimensão política quer geográfica. Por um lado, o trabalho de definição do Estado moderno foi um trabalho de unificação. Daí a sua materialização em torno da entidade Estado-nação. Aqui,

¹⁶ A expressão Estado-império é retirada de Cooper, Frederick (2005) *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*, Berkeley: University of California Press.

podemos dizer, a intenção era homogeneizar e esta decorria directamente do processo de burocratização intensificado na modernidade, mas também do nascimento de uma nova racionalidade política que tinha por eixo a figura do cidadão. Porém, ao nível da empresa colonial, o trabalho não foi de homogeneização, mas antes de divisão. O Estado-império, diferentemente do Estado-nação, utilizou a cidadania como forma de criar divisões e não de as abolir. Estaríamos por conseguinte perante duas racionalidades políticas diferentes que sempre se confrontaram no espaço identitário colonial. Podemos assim dizer que, se é verdade que os mecanismos biopolíticos são o resultado da expansão do estado burocrático, eles não actuam da mesma maneira quer se esteja na colónia quer na metrópole.

Como afirma Butlin, as interacções entre as políticas imperiais e coloniais e entre o colonizador e o colonizado estenderam-se, de formas variadas e complexas, a dimensões como as vertentes culturais e ideológicas da enumeração e classificação dos povos colonizados, da promoção e restrição da imigração até às preocupações com a saúde e a doença (Butlin, 2009: 119). Esta constelação ideológica extravasava a simples contagem demográfica na medida em que contribuía para a produção e circulação de conhecimentos sobre estas mesmas populações. A contagem e categorização das populações, como referido atrás, encontra uma notável sofisticação no desenrolar da modernidade. A par com a produção de conhecimento sobre as identidades nacionais, resultado da consolidação das ideologias nacionalistas, surge a sua limitação, através do recorte étnico, cultural e regional de base numérica e categorial que, como sublinha Anderson, constituíram-se enquanto instrumentos de poder e discriminação (Anderson, 1991: 184).

Afigura-se correcta a ideia segundo a qual a enumeração de populações indígenas e migrantes se associou estreitamente com a disseminação de mecanismos biopolíticos coloniais. Desta forma, subjacente à gestão populacional estariam “as tecnologias estatais através das quais o estado pretendeu influenciar padrões demográficos, tais como, de reprodução, de saúde, de produtividade, migratórios” (Legg, 2005: 146) e étnico-culturais. Durante a dominação colonial a categorização que diferenciava entre civilizados e indígenas justapunha-se a linhas racializadas. Com efeito, os censos e as operações de classificação das populações tiveram a este propósito um papel assinalável ao distinguirem os civilizados brancos, dos negros ou mestiços que estavam sempre sujeitos a provarem a sua ascensão civilizacional por meio de testes estabelecidos pelas autoridades coloniais que, em caso de aprovação, os elevaria à condição de assimilados.

Na metrópole não havia qualquer reflexo desta distinção, sendo que o modelo adoptado baseou-se, como o francês, na distinção entre nacional e estrangeiro, que surge desde 1864. É certo que tão cedo como 1890 uma questão sobre religião era inserida no boletim familiar de recenseamento, mas sempre de carácter facultativo. A questão da população, assim apodada por António Villaça no Relatório sobre o Censo da População de 1890¹⁷, compreendia problemas demográficos essenciais, mais concretamente, problemas de economia política, relativos ao crescimento de uma população “activa, viril e produtora” – ou, nos termos de Foucault, um problema de governamentalidade. Mas se a governamentalidade, na acepção de Foucault, passa necessariamente pela gestão da população¹⁸ ela terá que ser compreendida de forma diferente entre a metrópole e as colónias. Se para a metrópole se tratava de ajustamentos naturais dos movimentos e dinâmicas populacionais, considerados estes – ecoando a analogia entre as disciplinas da saúde pública, o discurso dos higienistas, e a demografia da população, salientada por Foucault – como potenciais “lesões orgânicas” ou “debilidades fundamentais” quando restringem o potencial demográfico da nação, regulando consoante as necessidades as dinâmicas debilitadoras da emigração, por exemplo; no caso das colónias tratava-se antes de governar através da “exploração”. Por exploração, segundo António Villaça, dever-se-á entender o aproveitamento de um território habitado, que não acolhe o tipo de emigrante das grandes regiões despovoadas, como a “Austrália ou os Sertões do Brasil”, pioneiro no desbravamento de territórios virgens e inacessíveis, mas antes na tutelagem do trabalho, separando criteriosamente quem exerce a orientação (os portugueses) de quem exerce o trabalho (os indígenas).

Não pode competir em fortaleza e resistência com o braço forte do africano o do emigrante europeu. Do que se carece em Africa é do trabalho dirigente e do capital que explore [...] para preparar a legião de colonos a cujas ordens o braço robusto e disciplinado do indígena há de

¹⁷ Ver “Relatório sobre o Censo da População dirigido ao Ministro das Obras Públicas, Comércio e Indústria”, in *Censo da População do Reino de Portugal* no 1º de Dezembro de 1890, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1896, p. XXXVIII.

¹⁸ Esta ideia é desenvolvida por Foucault sobretudo em Foucault, Michel (2009) *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977-78*, Michel Senellart ed., London: Palgrave MacMillan, pp. 450-452.

extrahir da terra as riquezas que encerra, é um dos factores capitais na resolução da questão africana (António Villaça, 1896, p. LVIII)

Regras jurídicas adoptadas pelos governos republicanos – tanto os da primeira como os da segunda república – criaram de cidadania diferenciados entre as colónias: aquelas onde os naturais são todos cidadãos portugueses, diferenciam-se daquelas onde há indígenas e cidadãos. Entre estes há aqueles que vivem numa situação híbrida que é a de assimilado. Segundo Castro Henriques, para o caso português, esta partilha de estatutos apoia-se, embora não explicitamente, em concepções históricas e geofísicas: as colónias continentais forçam indígenas, os arquipélagos são caracterizados por uma generalização da condição de cidadania.

Também para Bethencourt e Curto, ressalvando os “diferentes padrões de impacto cultural recíproco” entre portugueses e os povos afectados pela expansão portuguesa, é mister ter em atenção as diversas formações do império português. Desta forma, notam os autores, que na Ásia os portugueses seguiram uma política de miscigenação, igualmente no Brasil, mas que em África teria sido esta bem mais restritiva. Esta multiplicidade de “penetrações” imperiais reflecte uma especificidade do império português que carreia consigo “critérios raciais complexos” (Bethencourt e Curto, 2007: 8).

A penetração do Estado português em território colonial, ou melhor, em território que se ia colonizando de facto, passou necessariamente pela racionalização da ocupação do espaço quadrando esta com uma hierarquização dos territórios urbanos e para-urbanos. Paralelamente, esta lógica de racionalização do espaço foi acompanhada pela insistência na instalação de população europeia branca nos espaços ordenados administrativamente.

Fernando Rosas (1994), ao caracterizar o “ciclo africano do império” salienta um conjunto de processos que lançarão as bases estruturais do colonialismo português de finais do século XIX e primeiras décadas do século XX. Período que é caracterizado por investimentos estrangeiros ou financiamentos externos na construção de infra-estruturas cujo objectivo é possibilitar e acelerar a penetração no interior das grandes colónias africanas como Moçambique e Angola. É nesta altura que se instalaram as grandes companhias coloniais que, por vezes associadas a capitais estrangeiros, exploram uma ampla gama de produtos. Lisboa torna-se um interposto comercial de produtos coloniais. Daqui decorrerá, segundo o autor, um incremento da burguesia mercantil acompanhado pelo fortalecimento de um sentimento “imperial nacionalista” no interior das camadas médias urbanas. Saliente-se, um movimento

adjacente mas do lado das colónias, em que paulatinamente se substituem as exportações com base na produção tradicional local com um efeito desagregador mínimo nas estruturas de produção do nativo por formas de exploração compulsivas que expropriam e retiram as populações colonizadas das suas formas típicas de sobrevivência. A par e passo com este movimento de penetração económica, o crescimento demográfico da população branca que em Angola passa de cerca de 6 mil pessoas em 1890 para 13 mil em 1918 alcançando os 58 mil em 1930 (2% do total da população); enquanto para Moçambique, a população branca ascende de 5 mil em 1890 para aproximadamente 20 mil em 1930 (0,5% do total) (*ibidem*, 130).

3.2 Censos – Contar indígenas

No princípio do século XX, em 1913 afirmava o director da recentemente criada Secretaria dos Negócios Indígenas:

O conhecimento dos usos e costumes das raças indígenas, que durante séculos foi pôsto de parte, constitui actualmente um dos capítulos da ciência colonial que mais preocupa as nações com domínio no ultramar. A administração da província de Angola, como a de qualquer outra colónia em que o colono europeu se não pode aclimar nem entregar aos trabalhos agrícolas de campo – salvo em número muito diminuto de regiões de extensão limitada – tem por base o indígena, gerador preponderante do orçamento, e elemento capital da prosperidade, que é mister conhecer em todos os seus detalhes e proteger.¹⁹

E, a propósito do conhecimento estatístico da população, o então director da Secretaria dos Negócios Indígenas coloca como necessidade urgente a “organização do recenseamento indígena e da estatística de todos os actos relativos à vida dos indígenas” (na alínea e, portaria nº 372 de 17 de Abril de 1913 que cria a Secretaria dos Negócios Indígenas). Ferreira Diniz faz alusão a esta portaria criada por Norton de Matos enquanto Governador de

¹⁹ Diniz, José de Oliveira Ferreira (1914) *Negócios Indígenas, Relatório do Ano de 1913*, Loanda: Imprensa Nacional de Angola, p. 17.

Angola, sublinhando que ela lançava as bases para um verdadeiro aproveitamento do trabalho indígena. Ora, este relatório possui um timbre contestatório contra as invectivas internacionais que acusavam Portugal de praticar ainda a escravatura. Ferreira Diniz pretende provar justamente o contrário, reafirmando a lisura dos processos de angariação de trabalho levados a cabo na província de Angola. Com efeito, os Negócios Indígenas, para além da sua dimensão administrativa, escoravam-se amplamente nessa dicotomia clássica das possessões coloniais portuguesas que traça a divisão entre a necessidade de civilizar os indígenas e a entrega incondicional destes ao trabalho.

O conhecimento da população indígena surge como indispensável dentro deste binómio. Apenas se poderia civilizar se se conhecessem os usos e costumes das populações, e apenas poderiam estas aceder a um estádio civilizacional mais adiantado, na medida em que enjeitassem a organização económica arcaica com que até aí tinham aparentemente vivido. Sugere o relatório que um levantamento exaustivo destes usos e costumes seja efectuado quanto antes, assinalando o seu autor, que quando tomou a direcção dos serviços dos negócios indígenas apenas um questionário etnográfico havia sido lançado pelas diversas autoridades administrativas da colónia. Por conseguinte, o mesmo director afirmará seguidamente que “Não basta a conservação das raças indígenas e a codificação dos seus usos e costumes, uma boa política indígena exige o respeito pelas leis, pela organização, pela individualidade política e social dos povos da região em que se exerce a acção colonizadora” (*ibidem*, 23)

Note-se no entanto que o relatório e o seu autor procuram maximizar a destriňa entre o indígena e o europeu. Nesse mesmo sentido vai o capítulo sobre a justiça indígena que nos interessa mais pelo seu intróito do que propriamente pelas suas disposições em matéria de funcionamento judicial. Aí se afirma a inutilidade de aplicar legislação europeia aos indígenas, podendo esta inferição ser facilmente confundível com um assomo de multiculturalismo *avant la lettre*. Seguidamente compreendemos que assim não é.

O contrário será enveredar pela nefasta política de assimilação, na organização burocrática e uniforme que actualmente está sendo combatida pelos principais tratadistas coloniais e posta de parte até pela própria França, onde teve o seu berço (...) É necessário que todos os que se dedicam ao estudo de assuntos coloniais, e que por eles se interessam, façam uma activa propaganda contra a errada orientação de

considerar os indígenas como cidadãos portugueses, com iguais direitos e deveres. (p.27)

O desenvolvimento do argumento passa em seguida pela constatação de que existem indígenas que “pelo seu trabalho e aturado estudo” ascenderam a um estádio civilizacional que lhes permite considerarem-se como cidadãos portugueses” (*ibidem*, 28). Todavia, e contrariamente ao elogio da mestiçagem que encantará as autoridades portuguesas do pós-guerra, esta seria sempre uma tendência centrífuga. Com efeito, a excepcionalidade do sistema de colonização português pecará, para Ferreira Diniz, por defeito quando aquilatada contra as outras potências coloniais:

A França (...) trata de definir o indígena que pode ser elevado à categoria de cidadão e aqueles que não podem senão ser considerados súbditos. A Alemanha promulga disposições apertadíssimas contra os mestiços (...) Além disto, proibiu os casamentos entre europeus e indígenas, e tomou medidas eficazes contra a propagação dos mestiços provenientes de ligações ilegítimas. A Inglaterra, essencialmente imperialista, mantém através de tudo o domínio do mundo por indivíduos da sua raça, a supremacia do colono branco, sem se deprimir em ligações que reputam degradantes. Na Inglaterra admite-se como axiomático que não há ramos de humanidade profundamente mais separados em ideia e maneiras do que o europeu e o indígena. (28-29)

E finalmente, ao elencar aquilo que o colonizador preconiza como as “bases da organização da justiça indígena de Angola” necessita de uma definição de indígena. Como tal, um indígena será “o indivíduo de côr (preto ou mulato) que satisfaz cumulativamente as seguintes condições (...).” As condições estabelecem uma linha clara entre o que pode ser considerado português e indígena, e nesta encontra-se uma outra linha que define os lugares de cidadão e súbdito. Neste sentido, todo aquele que não fale a língua, tenha hábitos e costumes indígenas e tenha nascido na província, numa definição inteiramente circular, terá que ser considerado indígena. Mas aquele que falar correctamente o português, mesmo que de “côr”, e que tenha hábitos e costumes europeus, deverão ser considerados cidadãos portugueses. Ficavam assim definidos princípios basilares do que mais tarde constituirá o estatuto do indigenato e cuja lógica diferenciadora não se afasta grandemente da proposta

por Norton de Matos, secundada pelo director da Secretaria dos Negócios Indígenas, Ferreira Diniz, em 1913.

Convém no entanto assinalar que as categorias de cor, tinham sido uma constante dos dispositivos de registo e controlo das populações consoante um leque diverso de esferas de actuação. Assim temos que já na “Estatística Médica dos Hospitaes das Províncias Ultramarinas” referentes à última década do século XIX, os elementos aí reproduzidos aparecem categorizados consoante tipos raciais. Porém, a estrutura utilizada corresponde aproximadamente ao recorte que mais tarde iria ser utilizado no Estatuto do Indigenato. Ou seja, o sistema de classificação por raça apenas era utilizado em províncias como a Guiné, Angola e Moçambique, estando as estatísticas respeitantes a Cabo Verde, São Tomé, Estado da Índia e Macau isentas dessa categorização. Observa-se para os primeiros, variações na classificação, é certo, embora persistindo a importância de desagregar os dados pela cor. Para Angola, o *Boletim Sanitário da Província, referido ao mês de Novembro de 1889* divide os pacientes em duas grandes categorias - Europeus e Indígenas. O *Mappa nosológico do hospital militar e civil de Lourenço Marques, referido ao ano de 1889*, faz uma partição por raças, da qual constam os “brancos”, “pretos”, “pardos”, e “mulatos”. E para a Guiné, quer para o hospital de Bissau como de Bolama, aparece uma classificação por “côr” que compreende o “branco”, “preto” e “pardo”. Em São Tomé a destrinça é feita entre “Europeus” e “Africanos”²⁰. Para Macau, o *Mapa noso-necrológico do hospital militar de S. Januário de Macau, referido ao primeiro trimestre do anno de 1889* refere a naturalidade (Portugal, Índia, Macau, China) mas não a cor ou raça, assim como para Cabo Verde – e as suas diferentes ilhas – e o Estado da Índia.

Estes sistemas classificatórios estavam longe de ser estáveis. Assim, encontramos já na década que vai de 30 a 40, na *Estatística dos Serviços de Saúde da Colónia de Moçambique, Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique*, a categorização de “Europeus”, “Africanos”, “Amarelos”, “Indo-portugueses”, “Indo-britânicos”, e Mixtos. Mas antes, nas estatísticas referentes a 1930, as categorias variam consoante os temas e os hospitalais. Para estes observa-se desde uma divisão em raças, entre Branca, Negra e outras, até uma divisão por Naturalidade (Europeus e Africanos) ou então, também por naturalidade, entre Europeus, Africanos e Asiáticos e outras.

²⁰ *Mappa nosológico, necrológico e do movimento dos doentes militares e civis tratados no hospital civil de S. Thomé*

Da história da estatística das colónias deverá ficar referida a necessidade sentida de recolher material estatístico que permitisse conhecer, e portanto, governar o território ultramarino. Neste sentido, lê-se na Portaria Ministerial nº10 de 3 de Setembro de 1932, que apesar das dificuldades financeiras que caracterizam, neste particular, Angola, é imprescindível, pelos “altos interesses da Nação” que quer “o Governo quer os estudiosos tenham, o mais rapidamente possível, à sua disposição fontes de informação essenciais”(p.3). Para tal, dá-se vazão ao desiderato da criação do Serviço de Estatística de Angola cuja função seria a de, no ponto primeiro, “elaborar todos os elementos de estatística que interessem quer à demografia interna e externa da Colónia (casamentos, nascimentos, óbitos, divórcios, imigração e emigração). Segue-se a descrição dos restantes elementos constantes do regular Anuário Estatístico, tais como, o registo da produção e do comércio; cotações aduaneiras e transportes. Mais tarde, em 1933, através da Portaria nº1:168 de 25 de Novembro, é efectivamente criada a Repartição dos Serviços de Estatística e simultaneamente são estabelecidas as suas atribuições funcionais.

Neste contexto, encontravam-se estabelecidas as condições para que, à data do Censo Geral da População, este fosse igualmente levado a cabo nas colónias. Desta forma, o Decreto-lei nº29:750 mandou proceder ao 8º recenseamento geral da população, também no “Império Colonial”. Porém, já em 1899 se reconhecia a necessidade de realização dos censos das populações coloniais. A Carta de Lei de 17 de Agosto determinava que “de dez em dez anos se procedesse ao recenseamento das possessões ultramarinas” e decretava-se a realização deste para o vindouro ano de 1900. Esta primeira tentativa sairá fatalmente malograda. Razões de especificidade dos “povos primitivos” bem como a extrema variedade das possessões coloniais são então invocadas. Posteriormente, e num claro acesso de persistência, são elaboradas as instruções, separadamente, para os territórios de Angola, Cabo Verde, São Tomé, Guiné e Índia, com vista à sua aplicação no censo de 1910. Será, no entanto, em 1930 que se realizará o primeiro censo da população indígena de Moçambique; e no ano seguinte, o Estado da Índia levava a cabo o seu censo populacional.

As dificuldades sentidas em mapear demograficamente as colónias não constituíam singularidade portuguesa. Entre os escolhos encontrados à aferição estatística era insistentemente referida as diferenças culturais inerentes entre os primitivos e os civilizados. Donde, o conhecimento obtido a partir das operações censitárias ser visto como um procedimento “civilizacional”, desde logo porque permite a maior penetração das

instituições da metrópole no anteriormente desconhecido espaço colonizado²¹. Desse nível inferior decorriam as dificuldades em compreender a importância da recolha de informação cara aos exercícios censitários, mormente quando a desconfiança se instalava entre o recenseador e o indígena. Esta desconfiança possuía um objecto muito concreto: a fuga a ser taxado administrativamente. Ocorria que o número de crianças era sistematicamente subavaliado devido à idade limite de abrangência do imposto de captação. A diversidade linguística era outro dos factores impeditivos. Temos assim que Cultura inferior, desconfiança natural e diversidade cultural constituíam os principais obstáculos ao conhecimento estatístico das instituições centrais.

Porém, outro aspecto havia que concitava elevada atenção: as “raças” enquanto problema prático da colonização. Com efeito, não apenas as diferentes raças não eram aclimatáveis por igual como a sua diversidade étnica exigia o conhecimento da mestiçagem no sentido de “reforçar, a respeito do contacto entre raças, o grau de adaptação e homogeneidade de autóctones e povoadores” (p.119).

Neste sentido, instruções concretas, com comentários preliminares, são oferecidas nas *Bases para a execução dos censos da população de Angola de 1940*, na alínea dedicada à “Nacionalidade, naturalidade e raça”. Aí se salientam “as raças” como “problema da colonização” e diz-se:

Entre os problemas que de há muito vêm preocupando os governantes portugueses, avulta o de saber até que ponto se afigura viável a canalização, para as Colónias, de um forte contingente de emigrantes, e ainda quais as regiões aptas à aclimatação do elemento europeu. (135)

E ao notar-se “as particularidades sobre a natureza de alguns apuramentos” concluía-se:

Afigura-se-nos assim vantajoso recorrer, por exemplo, ao registo de certos caracteres externos dos indivíduos, que, embora imperfeito, pode

²¹ Despacho de 26 de Fevereiro de 1940, no qual se publicam *as Bases para a execução do censo da população da Colónia (Angola) em 1940*

todavia contribuir para se dar mais um passo no caminho do melhor conhecimento das populações coloniais. Distinguiremos os habitantes naturais da Colónia, da Metrópole, de outras colónias e do estrangeiro; os nacionais e os estrangeiros; os brancos, os negros, os amarelos, os mestiços, etc. (138)

Posteriormente, nas *Bases para os Censos do Ultramar de 1950* extrai-se que um dos atributos a referenciar relativamente às unidades recenseadas era o *tipo somático* do entrevistado. Com efeito, a raça era tanto requerida para a “população civilizada” como para a “população não civilizada” categorias que inscreviam uma divisão interna à própria metodologia censitária, traduzindo-se esta em dois boletins diferentes a aplicar. Dos tipos somáticos, decorriam, segundo o ponto 9 das “Bases” as categorias, branca, negra, mista, indiana, amarela. Mas especificamente para a província de Angola, segundo o censo de 1950, aparecem apenas as categorias branco, mestiço, preto na relação da população segundo os tipos somáticos. Concomitantemente surge uma divisão mais abrangente que integra os tipos precedentes entre população civilizada e não civilizada, podendo neste caso serem registadas combinações entre uma cor e a condição de civilizado ou não civilizado. Registe-se no entanto que no quadro respeitante à população não civilizada apenas os tipos somáticos preto e mestiço são registados podendo inferir-se que havia uma relação necessária entre a cor branca e o estatuto de civilizado (os dados são referentes ao censo de 1940)²². Para os censos de 1940 a relação tinha sido a mesma com as mesmas categorias e divisões, ou seja, branco, mestiço, e preto, cruzados para os dois últimos com civilizados e não civilizados²³. Para Moçambique temos que relativamente ao censo realizado em 1928, a referência à raça mantém-se, mas para além da divisão mais arcaica entre indígena e não indígena aparece uma divisão por raças qualitativamente diferente. Com efeito para estes censos as categorias constantes compreendem europeus, amarelos, indo, subdivididos entre portugueses e britânicos, mixtos e africanos. Esta divisão manter-se-á com pequenas modificações como por exemplo a substituição da categoria africano por negro, mas apenas no censo de 1960²⁴.

²² Ver *Anuário Estatístico*, Ano XVIII, 1950-1951, Província de Angola, Luanda: Imprensa Nacional, 1952, p. 62 e 65.

²³ *Anuário Estatístico*, de 1944 a 1947, Colónia de Angola, Repartição Técnica de Estatística Geral, Luanda: Imprensa Nacional, 1949.

²⁴ Ver *Anuário Estatístico*, ano V, Lourenço Marques: Imprensa Nacional, pp. 39-43.

Os censos realizados no Estado da Índia em 1950 indicam os tipos somáticos, entre os quais indianos, europeus, descendentes de europeus, africanos, mistos, amarelos, e outros. Indicam paralelamente a religião dos indivíduos (católicos, doutras religiões cristãs, hindus, maometanos, parses, israelitas, budistas, e doutras religiões)²⁵.

Para Cabo Verde, as estatísticas gerais referem “raça” em 1920, e apresentam os três tipos habituais, ou seja, branca, mixta e preta. No censo de 1940 mantém-se a designação “raça” e as três categorias de 1920²⁶.

Macau, relativamente aos registo estatísticos da década de 1950, a população é categorizada através de um princípio distintivo de base étnica e não de cor. Temos assim as categorias de europeus, macaenses, chineses, africanos e outros. Recuando até à década de 30, podemos observar que nesse período o registo tinha por base a cor, podendo as categorias variar dentro dos grandes grupos europeus e asiáticos entre branca, mixta e amarela ou acrescentado às precedentes a categoria malaia. As estatísticas referentes à década de 70, consoante os registo, algumas surgem desagregadas por grupo somático, mas esta corresponde às categorias portugueses e chineses²⁷.

No Censo de 60, em Angola, mantêm-se as categorizações por tipos somáticos, mas a distinção entre uma população civilizada *versus* não civilizada desaparece. Os civilizados neste caso corresponderiam aos assimilados e começam a ser registados “pretos” civilizados apenas a partir de 1940.

Depreende-se dos boletins estatísticos, e das suas instruções, uma preocupação latente com o equilíbrio populacional entre “raças”. Com efeito, uma das conclusões retiradas do censo angolano de 1950 é justamente a do incremento de população branca e de como uma tendência para um aumento sustentado vinha a ser notada desde 1922. É assim que, por exemplo, surgem na “Introdução ao Primeiro Censo Geral da População em Angola” no capítulo respeitante ao Resultado dos Censos e Crítica Deles (Cap. IV), referências separadas a cada um dos agrupamentos populacionais e raciais: brancos, mestiços, pretos e de outras

²⁵ Ver *Anuário Estatístico*, 1955, Índia Portuguesa, Goa: Repartição Central de Estatística e Informação, pp. 22, 23.

²⁶ Ver *Anuário Estatístico: Colónia de Cabo Verde*, ano VIII, Praia: Imprensa nacional de Cabo Verde, 1941, p. 41 *inter alia*; *Estatística Geral da Província de Cabo Verde*, Praia: Imprensa nacional de Cabo Verde, 1925, pp 129-131.

²⁷ Ver *Anuário Estatístico*, Província de Macau 1970, Macau: Imprensa Nacional, 1971; *Anuário Estatístico*, Província de Macau 1955, Macau: Imprensa Nacional, 1956; *Estatística Geral da Província de Macau*, Ano de 1925, Macau: Imprensa Nacional, 1937

raças²⁸. Dentre outras preocupações, sobressai a necessidade de estancar as saídas de brancos para que o equilíbrio entre as raças subsista. Neste sentido, chama-se a atenção para o acontecido no Congo Belga, notando que a debandada dos brancos “assumiu proporções catastróficas” (p.80).

Esta preocupação com a “branquização” de determinados territórios coloniais - os africanos - , insere-se no quadro complexo da “ideia colonial” que permite que os colonos, seja qual for a sua extracção social se considerem naturalmente superiores aos africanos. Neste contexto, não houve propriamente uma contradição entre uma ideologia da assimilação tantas vezes propalada pelo Estado Novo e a criação de hierarquias de base racial. O resultado desta reorganização do sistema colonial, que embora não pondo termo às formas de mestiçagem, cria uma hierarquia somática (racial diríamos) com um topo ocupado pelos europeus, que desempenham funções superiores tecnicamente ou administrativas, enquanto os africanos são particularmente dotados para o trabalho braçal.

Não deve passar despercebida a coincidência entre a adopção do lusotropicalismo de Freyre, o seu périplo pelas províncias ultramarinas portuguesas e o início do esforço de povoamento e branquização das duas grandes províncias africanas, Angola e Moçambique. Data de 1953 o lançamento dos grandes planos de fomento para o Ultramar e, concomitantemente, o esforço de ocupação do interior de Angola, da sua ruralização e da tentativa de desvio da emigração crescente no sentido do povoamento dos territórios ultramarinos²⁹. O Editorial do Jornal *O Século* celebrava efusivamente a fixação de brancos no Ultramar. Reconhecendo que “o povoamento por brancos dos Domínios Ultramarinos (...) é e foi sempre um caso dos mais sérios” e de lamentar o desfalque que a emigração para outras paragens dava no “potencial de trabalho humano da Nação” (112) acaba por concluir que “A vida do branco em África nunca pode ser igual à do negro. Àquele compete, sobretudo, orientar, ensinar e dirigir. A este pertence executar, cavar a terra, proceder às sementeiras e às colheitas, levar a cabo todas as tarefas pesadas” acrescentando que estas se encontrariam vedadas ao metropolitano por “efeito do clima”. Julgamos por conseguinte que o lusotropicalismo de Freyre adequava-se não apenas a uma imagem que Portugal quereria transmitir para o exterior, e isto perante a pressão internacional, mas igualmente para o interior, desta feita na

²⁸ Estatística. Legislação e Instruções, 3ºVol., 1953, Província de Angola, Repartição Técnica de Estatística Geral, Luanda, Imprensa Nacional.

²⁹ Ver Boletim Geral do Ultramar, Ano XXVIII, nº333, Março de 1953, Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

sua formatação de vulgata, com especial incidência na excepcionalidade da aventura colonial portuguesa, e que incitava ao tão desejado quanto necessário repovoamento dos territórios africanos.

Anteriormente, numa entrevista concedida por Sarmento Rodrigues, então Ministro do Ultramar, à *United Press*, explicando a “tão eficiente integração” da nação portuguesa, apontava, primeiro “as qualidades inatas do povo português original, naturalmente desrido de preconceitos de superioridade racial, perfeitamente identificado com os princípios de fraternidade cristã”³⁰.

No VIII Recenseamento Geral da População do Continente e Ilhas Adjacentes, faz-se a ressalva de “Portugal ser constituído na Europa, pelo Continente e os Arquipélagos da Madeira e Açores”³¹. Na metrópole temos a clara definição de um Portugal europeu, onde a divisão essencial era feita entre cidadãos e estrangeiros, tendo por referência o princípio da nacionalidade. Os censos de 1940, os primeiros a cargo do Instituto Nacional de Estatística, foram definidos pelo Decreto Lei 29:750 de 1939 e introduzem entre outras novidades variáveis de natureza económica como sejam o desemprego ou a situação na profissão. Nenhuma destas variáveis possui correspondência nos censos das colónias embora fossem eles organizados pelos respectivos institutos nacionais de estatística que respondiam directamente ao INE. As indicações da ONU seguidas para o caso de Portugal continental não tinham aplicação no território colonial. Facto que decorre em grande medida da estrutura social, mas igualmente da necessidade de separar as duas realidades em termos geográficos e políticos.

Mais tarde o X Recenseamento da população³², obedecendo ao *Zeitgeist*, ou seja, a constituição - retórica e material - de um Portugal unificado entre a sua vertente continental e ultramarina, reunirá sob as mesmas designações censitárias - variáveis e metodologias - não “apenas [o] continente e ilhas adjacentes, mas também [as] províncias ultramarinas”³³. Com efeito, o registo dos tipos somáticos que tinha sido continuado ininterruptamente até à

³⁰ Ver Boletim Geral do Ultramar, Ano XXVIII, nº 332, Fevereiro de 1953, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, pp. 11-16.

³¹ VIII Recenseamento Geral da População do Continente e Ilhas Adjacentes em 12 de Dezembro de 1940, INE, p. XI.

³² X Recenseamento Geral da População, INE, 1960.

³³ Decreto-Lei 41962 de 17 de Novembro de 1958, Separata do livro de Instruções, p.102.

data, deixa de aparecer no Anuário Estatístico de Portugal referente ao Ultramar a partir de 60. A cor desaparecia gradualmente dos registos da administração central.

3.3 As novas civilizações dos trópicos

O mito do excepcionalismo colonizador, embora com raízes profundas no século XIX (Alexandre, 1979) passou por contradições e mutações que caracterizaram grande parte do “pensamento colonial” do século XX. Sobretudo a partir do pós-guerra, a aproximação do modelo colonial português ao que se viria a consolidar como uma importação do lusotropicalismo freyriano na ideologia do Estado português e na sua política colonial. Num contexto de reconfiguração e superação da anterior geografia imperial por parte das anteriores potências coloniais europeias, com particular relevância para o fim do império britânico, a ideologia do Estado Novo balizava-se ainda, e com crescente incidência, na lógica imperial, ou, entendida enquanto estrutura geográfica e política imaginária, no Estado-império. É pois num contexto de pressão internacional, quer por parte de uma Europa que regressava à sua anterior geografia continental quer das instituições e do direito internacional que o Estado português irá insistir na sua dimensão nacionalista e imperial operando uma combinação que à época afigurava-se anacrónica (Leonard, 1999). Anacrónica, tanto pelo prolongamento da “mística imperial” para além da temporalidade do império, como pela suposição de unidade além-mar, simbolizada na vocação civilizadora portuguesa, da qual a Exposição do Mundo Português celebratória de oito séculos de “universalismo cristão” como Salazar dirá em Guimarães em 4 de Junho de 1940 por ocasião da comemoração dos Centenários (*id. ibidem*, 31) se tornou emblemática. Estas temporalidades desacertadas, próprias de uma semiperiferia que se imagina como centro (Santos, 1996), constituíram a marca de uma fragilidade imperial que, de crise em crise, por três vezes se teve que reinventar enquanto nação recuperando em cada uma delas a unidade imaginada³⁴

³⁴ Ver a este propósito, Alexandre, Valentim (1993) “Ideologia, economia e política: a questão colonial na implantação do Estado Novo”, in *Análise Social*, XXVIII, 123-124, pp. 1117-1136; Alexandre, Valentim (1993) “A desagregação do império: Portugal e o reconhecimento do Estado brasileiro (1824-1826)” in *Análise Social* XXVIII, 121, pp. 309-341; Alexandre, Valentim (1998) “Nação e império” in Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (org), *História da Expansão Portuguesa*, IV, Lisboa: Círculo de Leitores, pp.10-45; Ribeiro, Margarida Calafate (2004) *Uma História de Regressos. Império, Guerra Colonial e Pós-colonialismo*, Centro de Estudos Sociais,

Desta matriz identitária onde a grandeza imperial se confundiu por diversas vezes com um esforço de particularização em relação à Europa, participaram não apenas políticos do Estado Novo como intelectuais, humanistas e académicos (Matos, 2006). Com esta consabida ideia da época, o antropólogo Jorge Dias exortava a que não se confundisse a acção do colonialismo português com os movimentos “colonizadores das nações capitalistas que instituíram um tipo de relações humanas com base na diferenciação racial, em que contrastam raça superior dominadora com raça inferior dominada³⁵”.

Afigura-se hoje em dia consensual a existência de duas fases na “mística imperial”. A passagem de um imaginário imperial para uma ideologia ultramarina configuram essas duas imagens do espelho imperial português. Parece contraditório, dado que se assume que o cerne dessa tradição é justamente a conversão dessa mesma “mística imperial”, caracterizadora de uma primeira fase, num projecto ideológico, político e administrativo qualitativamente diferente, e que marcará a segunda metade do século XX. Todavia, o que existe também de consensual sobre esta transição é a permanência de uma ideia de império colonial que, em virtude da sua transformação e ajustamento estrutural, simbolismo e penetração, se reconfigura semanticamente em “províncias ultramarinas”. Neste sentido, o colonialismo enquanto ideologia e prática administrativa reorganiza-se, mediante as profundas mudanças do pós-guerra, numa política ultramarina de ressonâncias ideológicas significativamente distanciadas do imperialismo colonial.

A razão principal que parece ter presidido a esta matização do regime colonial terá sido a pressão internacional, tanto das grandes potências da época como de organizações internacionais como a ONU, reflectindo assim a desadequação do modelo colonial português aos tempos de descolonização, umas mais abruptas outras mais graduais, que as antigas potências coloniais iam sequencialmente experimentando. Esta “reorientação da política colonial numa política ultramarina” compreendia mudanças jurídico-administrativas bem assim como uma assinalável transformação nos seus pressupostos ideológicos (Léonard, op.cit: 37). Referimo-nos como apontado pelo autor à importação de uma “vulgata lusotropicalista” que passou a codificar a relação institucional de Portugal com as colónias e os seus povos.

Porto: Edições Afrontamento; Santos, Boaventura de Sousa, (1996) *Pela Mão de Alice*, Porto: Edições Afrontamento.

³⁵ Dias, Jorge (1957) A expansão ultramarina portuguesa à luz da moderna antropologia, Separata do Boletim Geral do Ultramar, Agência Geral do Ultramar, p. 21, *Apud*. Ribeiro, 2004: 120)

Sobre a recepção do lusotropicalismo em Portugal já foi escrito que as atitudes dos intelectuais foram contraditórias. Por um lado uma reacção crítica estribada num nacionalismo orgânico que via a possibilidade de uma translocalização cultural contida no projecto de uma civilização dos trópicos como ameaçadora para a integridade da nação. Encontram-se neste grupo, Manuel Múrias e Osório de Almeida, que não deixaram no entanto de sustentar uma versão sobre a especificidade do colonialismo português que não era assim tão avessa às próprias convicções de Freyre. Por outro lado, uma reacção crítica que chamava a atenção para as práticas coloniais (Maria Archer) ou para a distância entre a ideologia lusotropical e a realidade colonial, sobretudo nos escritos de António Sérgio (Castelo, 1998; Almeida, 2000, *inter alia*). Da adesão das teorias de Freyre à negociação política portuguesa no pós-guerra, existem duas teses. Primeiro, uma tese que afirma a precedência de um campo cultural particularmente acolhedor para as teses de Freyre (Almeida, 2000: 170). Segundo esta, é justamente porque o pensamento etnogénico português continha *in nuce* os tropos do lusotropicalismo, que este é facilmente transposto para a retórica política colonial do Portugal da segunda metade do século XX. Com efeito, baseando-se nos trabalhos de Jorge Dias, a presença constante de uma entidade à qual poderíamos designar de carácter nacional português, cuja “especulação etnogenealógica e de psicologia étnica” afirmava os paralelos com a obra de Freyre, permite assim retrair a história de uma autorrepresentação nacional e de como esta é devedora de intercâmbios entre os dois países (sobretudo neste período). A outra tese, era a de que Freyre queria na realidade consumar uma hegemonia brasileira. Esta tese deita por terra as versões que vêm nas viagens de Freyre um apoio incondicional ao Estado Novo e à doutrina salazarista de um Portugal do Minho a Timor (Pinto, 2009). Com efeito, Freyre pretendia, e segundo esta interpretação, elevar a civilização brasileira como a única capaz de cumprir os desígnios luso-tropicais encetados pelos portugueses. Se Portugal era o passado e o presente, o Brasil seria certamente o futuro.

Descoincidência de tempos especulativos, que não deixa por isso de ser estrategicamente utilizada por Portugal. São sobejamente conhecidas as tentativas de apresentar o caso português nos *fora* internacional à luz do lusotropicalismo (Leonard, 1999; Castelo, 1998, 2005). Da argumentação, por mais debatida que tenha sido, sabemos que assentava na ideia de excepcionalismo do colonialismo português, assim como defendida por Sarmento Rodrigues (enquanto ministro do Ultramar, a partir de 1951), Franco Nogueira (Ministro dos Negócios Estrangeiros) ou Adriano Moreira, o introdutor do lusotropicalismo na academia

nacional, através da JIU (Junta de investigações do Ultramar) e criador do Centro de Estudos Políticos e Sociais (CEPS) e Ministro do Ultramar entre 1960 e 62. Em todos sem exceção se invoca “a obra missionária” que seria imanente ao colonialismo português. A “interpenetração de raças e culturas e como que a criação de um tipo humano novo” ecoando necessariamente o homem meta-racial de Freyre, homem esse, ignorante do “preconceito rácico” e como cristão que é, tolerante no seu universalismo missionário.

Sarmento Rodrigues e Adriano Moreira serão os responsáveis mais proeminentes pela institucionalização do lusotropicalismo no esforço de reforma do regime colonial do pós-guerra (Pinto, 2009). Nos seus testemunhos, a invenção de um homem cordial, sem preconceito racial, fundador de uma sociedade multiracial como esteio para uma nova civilização está presente como uma marca indelével da empresa colonial portuguesa. Não cremos que esta crença fosse meramente devida a um interesse manipulador da opinião pública internacional³⁶.

Como diversamente assinalado, é de notar que nem todas as premissas do lusotropicalismo foram igualmente encaradas como aceitáveis. Como mostra Castelo, se a ideia da excepcionalidade da “missão” portuguesa era pacífica, já a ênfase na miscigenação era considerada descabida por pessoas como o Comandante Ernesto de Vilhena, Norton de Matos ou mesmo Marcelo Caetano, que não encaravam a miscigenação como sequer um projecto interessante para o futuro colonial português (Castelo, 1998: 94-95). Estas opiniões não faziam mais do que espelhar uma atitude generalizada nos meios científicos segundo a qual a miscigenação deveria ser a todo o custo evitada. Nas primeiras décadas do século XX esta preocupação encontra-se sobejamente presente no discurso de historiadores, etnólogos e antropólogos, tais como Mendes Correia e passava em larga medida por recusar uma identificação de Portugal com a cultura e hibridação africanas, assim como negar a acusação feita em concílios europeus segundo a qual a incapacidade de Portugal governar as suas colónias decorreria da degenerescência racial (Araújo e Maeso, 2010). Na mesma linha de pensamento, António Brásio revelava preocupação com a presença de “pessoas de cor” na metrópole e lamentava não poderem ser estas contadas devido à omissão da raça nos censos. Fazia paralelamente referência à dificuldade de enquadrar moral e socialmente as populações

³⁶ Adriano Moreira, na sua autobiografia, não deixa de expressar admiração pela sociedade multiracial das colónias, bem assim como pelo apelo original de Freyre para uma civilização dos trópicos que se via como “terceira via” na contenda entre as duas superpotências da guerra-fria, Ver Moreira, Adriano (2008b) *A Espuma do Tempo. Memórias do Tempo de Vésperas*. Lisboa, Almedina, 2008, p. 189

negras por falta de equivalentes às “confrarias e irmandades de Nossa Senhora do Rosário” (Brásio, 1944: 120 apud Araújo e Maeso, op. cit, p.14)

Não obstante o lusotropicalismo encontrou na propaganda colonial e nas gramáticas do domínio além-mar um bom receptáculo onde medrar. Esse é um intercâmbio com alguma história e dele é-nos dado conta quer pela influência exercida por Roquette Pinto, Artur Ramos, Oliveira Vianna, entre outros, nos trabalhos de Mendes Correia (Matos, 2006: 79) quer pela perspectiva sancionatória das teses do branqueamento brasileiro produzidas por Oliveira Vianna, pela pena do próprio Mendes Correia.

Esta forma como o intercâmbio entre Portugal e Brasil é feito apela com efeito a uma dinâmica bipolarizada de reforços identitários, na qual o Brasil, embora por razões diversas em tempos diferentes, surge como nação de referência. Marcelo Caetano irá utilizar o exemplo brasileiro para justificar o putativo sucesso, e excepcionalidade, do trabalho de colonização português. Concluía assim na sua qualidade de ministro da presidência do governo português, na sessão de abertura do 30º Conclave do Instituto Internacional de Civilizações Diferentes, realizado em Lisboa a 15 de Abril de 1957, que a tese segundo a qual os portugueses se encontravam como agentes criadores de uma nova civilização dos trópicos era facilmente sustentável, porquanto o Estado português seria “um Estado pluri-étnico, sem minorias nem maioria, numa sociedade onde à tendência de assimilação dos povos tropicais corresponde o desejo de adaptação dos europeus”³⁷.

E dando o exemplo da colonização brasileira como emblemático desta realidade, acrescentaria que “a cultura indígena brasileira sofreu, desta arte, o duplo impacto da cultura europeia e da cultura africana, e foi graças à interpenetração de todas, sob a influência dominante do espírito português, que se geraram as novas formas de vida tropical brasileira” (op. cit, 43). Finalmente, e referindo-se à conduta peculiar dos portugueses nos trópicos referia, citando directamente Freyre, certas “interpenetrações de paisagem e vida animal characteristicamente luso-tropicais”. Tratando-se de um areópago com audiência e expressão internacional, Marcelo Caetano não deixaria de acentuar que em face das mudanças ocorridas nos trópicos (referência aos movimentos de libertação nacionais emergentes noutros paradeiros coloniais) “deixar as populações primitivas ou os grupos marginais entregues a si próprios não é o método que mais convém às sociedades indígenas e à

³⁷ Caetano é citado por Freyre em “A Antropologia Brasileira num Conclave Internacional de Sábios” in Gilberto, Freyre (1960) *Brasis, Brasil, Brasília*, Lisboa: Livros do Brasil, p. 42.

Humanidade (...) [donde] a necessidade de uma política de interpenetração” que forjasse novas expressões civilizacionais (*ibidem*).

O regime adopta a linguagem da multiracialidade, operando assim uma deslocação do termo “raça”. A nação pluricontinental que emergia da Constituição de 1951 pretendia construir uma híper-identificação entre portugueses de todas as raças, como ilustra o título da obra de Alberto de Andrade “Muitas raças, uma só nação” (cit. em Matos, 2006: 157). Não admira, por conseguinte, que o lusotropicalismo de Freyre se adequasse particularmente bem a este programa ideológico. Também Freyre pretendera fazer o mesmo para o Brasil, subtraindo a persistente desigualdade racial, a discriminação, por uma narrativa biológica de entrecruzamentos raciais. Se bem que a retórica da harmonia racial nas “províncias ultramarinas” não construa uma particular identificação com a miscigenação biológica.

Pesem embora estas diferenças, parece certo que a retórica da pluriracialidade servia de justificação ideológica para um movimento de ocupação populacional contra quer as tendências das restantes potências coloniais quer contra um clima internacional crítico dessa mesma ocupação.

Exemplo disso, são os nomes que se reúnem em torno da revista Ultramar e que irão persistente e afoitamente defender a vocação colonizadora de Portugal. Textos da autoria de Óscar Soares Barata, Silva Rego, Oliveira e Castro, António Brásio, Luís Arnaut Pombeiro, seu director, reiteram incessantemente a especificidade portuguesa enquanto nação particularmente talhada para essa árdua tarefa que é colonizar³⁸. Duas ideias pontuam neste discurso, ambas subsidiárias do lusotropicalismo, mas ao contrário deste infundindo na sua explanação um carácter místico que se encontra ausente da sua fonte de inspiração e pai do conceito, Gilberto Freyre. Por um lado, se em alguma coisa se encontraria uma justificativa para atribuir um grau de excepcionalidade ao colonialismo português, essa seria a inexistência da divisão cromática. Por outro, e consequentemente, quem esgrime a questão da cor é o próprio africano e ao fazê-lo está a ser racista. Na discussão sobre os usos e abusos da cor, apresentada por Silva Rego, o cerne do argumento é exposto com denodo; argumento esse que é utilizado, com pequenas variações, pelos restantes autores. Portugal não conhece as diferenças de cor, porque não domina consoante essa fronteira; menos ainda domina, no

³⁸ Ultramar, I Série, Vol. 5-8, especialmente os textos de Barata, Oscar Soares, (1961) “Pluriracialismo português”; Silva Rego, A. (1961) “A Cor – barreira, argumento e arma”; Oliveira e Castro (1961) “Conceito português de colonização”.

sentido em que os anglo-saxões dominam nas suas colónias, i.e., diferenciando os nativos dos europeus segundo barreiras civilizacionais. Se alguma coisa sucede, é o facto de Portugal ter por missão civilizar os povos indígenas.

Silva Rego é lapidar no que toca à “cor”: ela não assume qualquer significado na colonização portuguesa. Bem pelo contrário, são os africanos que esgrimem o argumento da cor contra os brancos caindo justamente nas mesmas generalizações que acusam os segundos de lhes acometer. Lembra ainda, o quanto perniciosa é esta incapacidade de distinguir entre “brancos maus” e “brancos bons”, dado que não permite destrinçar entre o “bom colonizador” do “explorador”. A cor nunca pesara, segundo Silva Rego, na relação estabelecida entre o português e o indígena.

E no entanto, para além do facto de as categorizações em tipos somáticos terem sido uma constante dos registos coloniais, a cor mantinha-se nos registos administrativos. Se a mais significativa distinção (significativa pelo seu peso legal) entre civilizados e indígenas deixara de figurar por inteiro quer nos censos quer noutras registos, as classificações segundo a cor mantinha-se de forma não linear, ou seja, encontrando-se inscrita em certos domínios institucionais, mas sendo rasurado relativamente a outros. É assim que por exemplo, numa comunicação emitida pelo Conselho Superior do Fomento Ultramarino, do Ministério do Ultramar, sob o título “Elementos estatísticos respeitantes às populações das províncias ultramarinas, nos anos 1950, 1955, 1960” é oferecida uma relação completa da demografia de todas as províncias ultramarinas com a respectiva categorização por grupos somáticos. Esta segue sistematicamente a categorização em brancos, indianos, mestiços, negros, acrescentando a categoria amarelos para os territórios de Moçambique, Índia, Macau e Timor, sendo que este último, para além das anteriores, incluía a categoria de Timores. O documento é de meados de 60 e não nos pode deixar de passar desapercebido que segue relativamente de perto as categorias dos censos brasileiros da década de 50. Em 40, inicia-se a década dos censos modernos no Brasil (Nascimento, op.cit, 26), e o IBGE recupera as categorias utilizadas no final do século XIX inscrevendo nos censos as categorias que iriam vigorar até ao exercício censitário de 70: o branco, o pardo, o preto e o amarelo. Se retirarmos os indianos, categoria de cunho propriamente étnico-nacional, a classificação é praticamente a mesma, sendo que o mestiço equivalia ao pardo e por diversas vezes o substitui no Brasil, quer em categorizações oficiais quer extra-oficiais.

Os anuários estatísticos deixaram, como assinalado anteriormente, de produzir dados desagregados por cor, compilação que fora descontinuada a partir de 1960. Todavia, nos

censos das colónias, no caso de Angola e Moçambique, as categorias cromáticas vigoram e vigorarão até ao final da presença colonial portuguesa, ou seja até à década de 70, data em que se realiza o último censo colonial em Angola.

Da mesma forma, na *Metodologia e Infraestruturas Estatísticas no Sector da Saúde de Moçambique*, aparecem as classificações segundo tipos somáticos³⁹. Porém, nas estatísticas da educação de Moçambique referentes aos anos 72 e 73 não se encontram mais as categorias somáticas. E isto para qualquer nível escolar⁴⁰.

Curiosamente, contrariamente a uma total apologia do lusotropicalismo a que Jorge Dias tivesse aderido (Almeida, 2000), o que encontramos é uma das posições mais matizadas quando consideramos relatos produzidos pelas elites. Em diversas ocasiões o antropólogo português descreve a estrutura racializada da sociedade colonial e a concomitante assimetria entre grupos perfeitamente identificados. No relatório produzido em 1957 sobre Moçambique, Jorge Dias, reproduzindo em larga medida as categorias governamentais cuja partição das populações era feita por uma classificação de cor – amarelos, mestiços, brancos e negros – acrescentando-lhes o critério da naturalidade – os grupos passam a ser chineses, indianos, mestiços, brancos e pretos - descreve o carácter conflitual, desigual, subjugador, das diversificadas relações sociais entre os grupos. Para além da divisão mais fundamental entre indígena e civilizado que o código do indigenato inscrevia na governamentalidade das duas grandes colónias africanas, o que Jorge Dias ilumina neste relatório é uma estrutura de relações e suas concepções propriamente racistas. É assim que o seu relato estabelece uma maior proximidade entre os indianos e os “pretos” contra uma distância social mantida pelos brancos e os chineses. É assim também que, tendo por pano de fundo um imaginário lusotropical de hibridação e coexistência pacífica, o mesmo Jorge Dias alertará para o fosso que se constituía entre esta representação e a realidade das relações racializadas em África e os perigos que este apresentava relativamente a uma política assimilaçãoista. Nesta narrativa Jorge Dias sugere que os negros se encontravam sistematicamente em relações de subordinação relativamente quer aos brancos quer às minorias intermediárias representadas pelos indianos e em certa medida pelos chineses. E oferece ao olhar do leitor a quem se dirige – as autoridades coloniais e metropolitanas – uma panorâmica de uma estrutura racializada polarizada em torno de dois grupos, o branco e o negro e onde o mestiço, por

³⁹ *Metodologia e infraestruturas estatísticas no sector da saúde*, Comissão técnica de planeamento e integração económica da província de moçambique, estudos 2, 1969.

⁴⁰ *Estatísticas da Educação*, 1973, Lourenço Marques, Direcção dos Serviços de Estatística.

exemplo, surge como categoria problemática de estatuto indefinido preso entre a rejeição dos primeiros e a vontade de se distanciar dos segundos. As implicações políticas de uma tal condição são igualmente escalpelizadas pelo antropólogo fazendo por diversas vezes referência ao potencial subversivo que uma tal assimetria deixava antever⁴¹.

Com efeito, recorrendo a informação avulsa⁴² podemos deduzir que não eram apenas as categorias que detinham um dado sentido jurídico delimitado a representarem a distribuição racializada da sociedade colonial. Neste sentido é possível inferir uma estrutura racialmente polarizada no decorrer do século XX quando se consideram indicadores como condição socioprofissional, habitação e prestígio (Torres, 1989). Recorrendo aos recenseamentos do período entre 1940 e 1960 onde figuram dados desagregados por cor, Torres coloca a hipótese de uma estratificação racial da população angolana neste período. Verificando embora uma tendência para a mobilidade crescente dos negros no período posterior a 1970 – tendência essa que acompanha o crescimento económico registado em Angola – até 1960, os dados apontam para uma concentração de africanos negros nas classes base e infrabase (na terminologia do autor) esta última correspondente às profissões mais desqualificadas, enquanto a classe superior é ocupada quase na sua totalidade pelos brancos, sendo o estrato intermédio ocupado por brancos e mestiços. Eventualmente caberia aqui comentar a fidedignidade das estatísticas e as suas aplicações em termos de uma leitura consoante categorias de cor. O próprio autor chama a atenção para a desadequação entre as informações registadas pelos aparelhos censitários e uma real distribuição da população. Não obstante, e mediante os dados coligidos, coloca-se como aceitável a hipótese de uma polarização racial da estrutura de classes da Angola colonial. Clarence Smith corrobora igualmente esta distribuição desigual de recursos e privilégios. Se numa primeira fase do Estado Novo, com a implementação de políticas recessivas para as colónias, a população branca estagnou chegando mesmo a haver um refluxo considerável, no após guerra, e com o relançamento do processo de colonização, a população branca aumenta consideravelmente, concentrando-se esta sobretudo em Angola e Moçambique. Smith traça um retrato de uma colónia a braços com desigualdades entre os vários grupos racialmente considerados e onde os mestiços viam a sua mobilidade ameaçada pelo influxo dos brancos e os negros se

⁴¹ Ver Dias, Jorge e Guerreiro, Manuel Viegas (1957) Relatório da Campanha de 1957 (Moçambique e Angola), Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português.

⁴² Com efeito não existe praticamente nada produzido em termos de estrutura racializada nos territórios coloniais que se apoie em dados quantitativos

sujeitavam a arregimentações laborais forçadas que duraram, pelo menos dentro do estrito cumprimento legal, até à ratificação feita por Portugal em 1956 da Convenção de Trabalho Forçado de 1930 (Smith, 1985: 195). Também quanto à distribuição das populações no espaço urbano, cidades como Luanda, a então Lourenço Marques ou Bissau evidenciavam padrões de segregação segundo linhas racializadas, sobrepostas a diferenças de origem rural/urbano que por sua vez possuíam os seus reflexos na estrutura ocupacional dos seus habitantes, e uma tal sucessão de linhas divisórias que ora se sobrepõem ora se reforçam em termos espaciais, étnicos e classistas corresponde em larga medida a um modelo colonial urbano. Exemplos dessa divisão encontravam-se em Maputo, e a distinção entre a “cidade de betão” e os “caniços”, a primeira ocupada por brancos europeus e a segunda por negros rurais (Mendes, 1989); em Luanda, evidenciada pela distância social entre os musseques e o centro construído, bairros periféricos extremamente precários, ocupados maioritariamente por negros africanos que formavam um verdadeiro lúmpen. De acordo com os dados de Cahen (1989), a partir de uma sondagem realizada em 1970 a 780 habitantes africanos e europeus dos musseques de Luanda a diferença entre os rendimentos dos assalariados que ascendiam a aproximadamente 71%, maioritariamente africanos e negros, e os rendimentos dos pequenos comerciantes europeus era dez vezes superior (p.207).

Ou seja, bem para além do instrumento jurídico que impôs uma cisão no estatuto de cidadania, o Estatuto do Indigenato, com a sua insidiosa divisão entre civilizados e indígenas, a ordem colonial impregnava a esfera laboral, espacial e educacional de forma a estabelecer uma hierarquia racializada. Certamente que temos que ter em conta a diversidade de “espaços africanos”, mas como diz Castro Henriques, esta mesma diversidade “não impede (...) de salientar algumas vertentes fundamentais e comuns das sociedades coloniais estruturadas pelos portugueses em África” (Castro Henriques, 2004: 219). Com efeito, “a organização das sociedades novas assenta em ideologias que racial e culturalmente impõem e justificam a hierarquização entre os homens rotulando-os, atribuindo-lhes ou negando-lhes funções (*ibidem*). Esta ideia enquadra-se na constatação salientada por Cooper (2005: 101) de que o império, apesar das suas ambiguidades, com a ênfase nas diferenças e nas hierarquias, era similarmente englobado numa unidade política e moral. Claro que esta unidade sempre existiu em tensão com a realidade de espaços não controlados, fossem eles as práticas e culturas dos nativos ou redes de agentes refractários ao poder colonial. O caso do lusotropicalismo enquanto ideologia que procurou articular esta unidade política e moral contra um quotidiano de exclusões e hierarquizações surge como emblemático. A esfera do

trabalho é onde esta ambiguidade se encontra porventura mais presente. Desde que a ideologia colonial define uma desestruturação entre civilizado e indígena, será nesta que se inscreve a divisão social do trabalho com a sua correspondente hierarquia somatizada. Mais concretamente, a ideologia que outorgava uma capacidade civilizadora impar ao colono branco sobre o indígena negro servia como justificação naturalizada para confinar o indígena ao acto da produção. Assim o papel da legislação e da administração colonial no estabelecimento das duas figuras do trabalho voluntário e contratado. Assim também a política dos assimilados, *ersatz* para uma cidadania assimétrica, ou mesmo para a renúncia desta. Em pano de fundo, a cor, ou a raça se preferirmos, tornada invisível pelo palimpsesto lusotropical.

Como forma de sustentar tecnicamente estas diferenças o papel das estatísticas esteve longe de ser despiciendo. Mas mais do que a eficácia no mundo das práticas sociais que aqui não investigámos, o que elas mostram é que se tratava de sociedades em que a consciência da cor era grande, por oposição a um discurso que negava a sua importância. Não se diferenciando dos restantes impérios coloniais, também o caso português classificou, marcou e ordenou as populações segundo a cor e a sua hierarquia correspondente. O significado destas divisões num retrato mais técnico do que retórico das populações ultramarinas contrasta vivamente com a sua inexistência metropolitana. No fundo, os censos e as suas categorizações somáticas não faziam mais do que reflectir a duplicidade da cidadania própria da relação colónia-metrópole. As afirmações enfáticas de intelectuais e responsáveis da administração negando a importância da cor devem ser confrontadas com a proliferação de registos que atestavam o significado social da mesma. Conhecer a população na colónia era também conhecer a sua hierarquia somatizada e disso os censos e outros registos estatísticos fazem prova. A cor fazia parte dos mecanismos de controlo e conhecimento das populações – quer colonizadas quer colonizadoras. E nisso o “excepcionalismo português” não inscreveu nenhuma diferença relativamente a outros empreendimentos coloniais.

4 BRASIL... OS DOIS RIOS DA IDEOLOGIA

4.1 Fábulas da racialização

Escrever sobre o multiculturalismo brasileiro é necessariamente contemplar duas versões contendoras das relações raciais no seio de uma sociedade outrora periférica transmudada recentemente em “nova periferia” (Souza, 2006: 65). Preliminarmente, gostaríamos de salientar que o título do capítulo não pretende reiterar dicotomias passadas, nas quais a temática dos “Dois Brasis”, segundo o título do livro de Jaques Lambert (1973), avultaria. Não se trata certamente de reeditar a hipótese dualista para o Brasil, segundo a qual duas realidades socio-estruturais coexistiriam enquanto formas de organização social, por um lado, arcaicas e, por outro, modernas, hipótese essa convincentemente criticada já nada década de 60 por Costa Pinto nos seus estudos canónicos sobre marginalidade estrutural (Costa Pinto, 1970 [1967]). Porém, não deixa de ser notória – e com isto avançamos parte do argumento que iremos expor mais à frente – que títulos como a “Persistência da Raça” de Peter Fry, invoquem justamente essa lógica de coexistência entre um Brasil arcaico e um Brasil moderno; um Brasil de antanho onde “raça” era sinónimo de hierarquia classificatória, e um Brasil contemporâneo, onde “raça”, na opinião do autor, deveria perder a sua força simbólica. É neste preciso sentido que os dois rios da ideologia, se por um lado remetem directamente para os rios de Von Martius (que eram três) retomam a temática do país cindido em dois, que não pode ser pensado sem ter em conta sistematicamente essa cisão, surgindo esta em formas canónicas como o Brasil do litoral vs. interior, do Sul vs. Norte, dos ricos vs. dos pobres⁴³ ... e mais recentemente dos brancos vs. dos negros.

Batalhas científicas, afirmadas e infirmadas frequentemente pelas suas afinidades ideológicas com determinadas visões do “drama do negro” assim como lhe chamou

⁴³ Gilberto Freyre foi um dos cientistas sociais que mais insistiu na importância de ter em conta duas realidades, por vezes contraditórias, por outras complementares, no exercício de pensar o Brasil. Ver sobretudo Freyre, Gilberto (1960) *Brasis, Brasil, Brasília*, Lisboa: Livros do Brasil.

enfaticamente Florestan Fernandes na obra que lhe concedeu reconhecimento internacional “A integração do Negro na sociedade de classes” (2008: 301; 1^aed. 1964).

Este “drama” pode ser visto em três actos. Primeiro, o elogio da mestiçagem elaborado por Freyre e que serviu (serve) de respaldo teórico à conjunção de forças sociais a que se convencionou chamar “democracia racial”. Segundo, a reacção da escola sociológica paulista com a sua leitura estrutural-funcionalista, rejeitando a versão excessivamente benigna de Freyre e salientando a exclusão persistente do “negro”. Terceiro acto (até ao momento em que escrevo estas linhas, evidentemente), a sobrevivência precária do elogio da mestiçagem em face dos duros ataques do movimento negro e da sua pugna pela obtenção da cidadania plena num Brasil considerado racialmente assimétrico.

Nenhuma destas etapas da construção social da raça na sociedade brasileira são estanques ou sequer passíveis de serem individualizadas sem que com isso se corra o risco de pertermos um *continuum* ideológico que foi sendo acumulado, de tal forma que negligenciar as batalhas passadas equivale a não compreender o debate actual. Note-se que nos encontramos no território dos debates, e não das mudanças factuais estruturais. Caso fosse essa a abordagem, a perspectiva teria que ser diferente, interessando-nos alternativamente a posição social do “negro”, inexoravelmente ligada às profundas transformações sociopolíticas assim como económicas que surtiram após a abolição. Essa história encontra-se detalhadamente retratada por tantos e tão ilustres académicos brasileiros, que a ela nada poderíamos acrescentar. Tão-pouco é essa a intenção de um olhar estrangeiro sobre uma realidade que lhe é estranha, mas que, fazendo fé no “Estrangeiro” de Simmel, é justamente essa distância que lhe permite, idealmente, uma maior objectividade.

Embora esta seja uma história de subjectividade(s), de posicionamentos retóricos, de guerras conceptuais, ela pode, a nosso ver, ser retracada nestes três actos. Há quanto a nós uma linha que une estes três actos, que lhes é transversal tanto como consubstancial. O tríptico brevemente apresentado é cerzido pela lógica das relações racializantes. A modificação da tradição da escola das relações raciais é propositada. Com efeito, tratando-se a raça de uma construção, o que temos é unicamente racializações, e nos sistemáticos embates ideológicos que podem ser historicamente detectados, não encontramos mais do que relações racializantes (Matos, 2009; 2000). Esta opção filia-se directamente no repto feito recentemente por Gilroy para que deitemos o pensamento raciológico para o caixote do lixo da história, e que o mais que podemos encontrar são racializações intrusivas no campo das lutas político-ideológicas, designadamente do anti-racismo; é por outro lado uma

apropriação ligeiramente modificada da terminologia de Winant e Omi que referem a existência de “relações racializadas” (Gilroy, 2007; Omi e Winant, 1999 [1986]).

Isto não significa que as ideias de “raça”, como salienta Gilroy “com base na aparência imediata se tenham tornado redundantes, adquirindo um estatuto residual que contrastaria com nitidez com o poder conspícuo desfrutado por ela em tempos passados de impérios coloniais (...)” (Gilroy, 2007: 40). Neste caso, nem sequer se trata do novo “glamour racializado” evocado por Gilroy, detectado nas novas formas de comercialização e de consumo da negritude pós-moderna (*ibidem*), mas tão-somente porque a racialização da aparência, ou a sua teorização, constitui matriz fundamental das relações racializantes no contexto brasileiro. Lembremos a especificidade brasileira vislumbrada por Oracy Nogueira (1985) no “preconceito de marca” por oposição a outras formas mais virulentas de preconceito, como aquela que seria observável no racismo norte-americano, a que se convencionou chamar de *one drop rule*.

A “raça”, está plenamente estabelecido, só pode ser considerada, analítica, empírica e politicamente, enquanto construção social (Miles, 1994; Goldberg, 2000; Solomos e Back, 1996). O que normalmente nos é dado a observar é uma multiplicidade de racializações específicas de contextos histórico-culturais. Aquilo que frequentemente aparece sob o termo vago de “questão racial” é na verdade uma determinada concepção das relações racializantes.

Neste sentido, servimo-nos de uma recente explanação de Brubaker que nos parece ser a mais consequente. Segundo ele, o problema deve ser atacado pelo lado mais frágil analiticamente das noções substantivas de identidade (Brubaker, 2004: 29). Significa que noções como nação, raça, etnia, devem ser vistas como categorias que podendo ser colocadas quer em uso prático e político quer analítico deverão sempre ser consideradas como despojadas de qualquer entidade substancial. Na sequência do repto narratológico de Somers, como vimos atrás, propõe-se reconfigurar a identidade enquanto “narrativa da identidade”. Tendo em conta que noções como “raça” ou “etnia” possuem uma ressonância identitária, serão estas consequentemente reconfiguradas analiticamente enquanto narrativas. Em todo o caso, convém não esquecer que, como salienta Keith (2005), entre a assunção da “racialização” (Winant, 1990) e a rejeição de todo e qualquer pensamento raciológico, subsistem as divisões sociais racializadas como formas de enquadrar e compreender a vida social que, em virtude da necessidade de evitar a sua reificação, foram deslocadas para um território de mitificação e construção, não deixando todavia de serem mitos poderosos e

consequentes. Neste sentido, não é tanto que a “raça” seja uma mera retórica, como uma aproximação demasiado benigna poderia fazer crer (Maggie e Rezende, 2002), mas antes que apesar da sua natureza retórica ela é ainda consequente em articular desejos e reivindicações na exacta medida em que ainda expressa diferenças e assimetrias.

A raça, ou as múltiplas racializações a que as relações sociais e institucionais da sociedade brasileira se encontraram sujeitas, deteve um papel importante no pensamento social brasileiro (Schwarcz, 1993; Mattos, 1995, 2009). Porém, devemos acrescentar que esta não se fez nunca sem ter por horizonte a sua oposta, ou seja, a desracialização. É esta “dicotomia (...) própria do Brasil” (Mattos, 2009: 51) que perpassa pela história das relações racializantes deste país e cujas expressões são ainda detectáveis no debate actual. Mattos qualifica a racialização como “designação da cor como memória da infâmia da escravatura” e a desracialização pelo “silêncio” próprio da primeira modernidade nacional marcada que foi pela ideologia da miscigenação” (*ibidem*). Não poderá passar despercebido a índole política que Mattos atribui à racialização na sua breve exposição da dicotomia da construção da cidadania brasileira. Índole que contrasta vivamente com uma outra reconstrução da identidade nacional brasileira, famosa pelo seu nome de entoações oníricas - refiro-me à *Fábula das três raças* consagrada por DaMatta em artigo despretensioso, mas de alcance assinalável (DaMatta, 1990). Aqui DaMatta tenta unir o melhor dos dois mundos. Se por um lado temos o *tropo* do rio que conflui para o mesmo delta celebrizado por Von Martius nas suas andanças pelo Brasil de meados de 1800⁴⁴; temos por outro, o tópico da desigualdade de classes, da relevância da hierarquização para as interacções quotidianas. Assim, entre a ficção do encontro das “raças” que formam o Brasil simbolizadas pelo triângulo de Von Martius e a realidade da desigualdade racial imiscuir-se-ia a persistente e estrutural hierarquização das relações sociais captada metaforicamente na expressão “Você sabe com quem está falando?”⁴⁵.

A par desta presença constante de uma realidade racializada, e aliás, em contraponto com esta, temos a teoria de Pierson, segundo a qual o Brasil seria uma sociedade multiracial de

⁴⁴ Von Martius foi agraciado com o primeiro prémio de um concurso organizado pelo Instituto Histórico Geográfico sobre a melhor história do Brasil. A obra que venceu tinha por título “Como se deve escrever a história do Brasil”. Ver Cezar, Temístocles (2003) “Como deveria ser escrita a história do Brasil no século XIX. Ensaio de história intelectual”, in Pesavento, Sandra. *História Cultural: experiências de pesquisa*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, pp. 173-208.

⁴⁵ Sobre o significado social peculiarmente brasileiro desta expressão ver DaMatta, Roberto (1981) *Carnavais, malandros e heróis*. 3^a ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

classes. Pierson utilizava então as noções weberianas de classe e de casta. Weber reservava para estas últimas uma significativa inércia social, fechamento e imobilidade, que fazia com que elas se comportassem como grupos estanques. A classe (Stand), pelo contrário, manifestava-se pela sua abertura, e pela mobilidade que existia entre classes de natureza diferente. Pierson, através do seu estudo na Bahia, coloca justamente a ênfase na abertura de uma sociedade que, apesar de composta por múltiplas raças no sentido analítico norte-americano, distingua-se desta última sociedade por que estas não constituíam conceitos “nativos” (Guimarães, 2008 e outros). O que Pierson enfatizava não era qualitativamente diferente daquilo que décadas antes Freyre tinha feito na sua antropologia do quotidiano brasileiro: contrariamente à típica naturalização da raça da sociedade norte-americana, no Brasil o que encontrávamos eram diferenças de cor e não raciais – a raça não determinava nenhum lugar social, e tão-pouco era determinada pela inexorabilidade da descendência. A cor era o princípio classificatório vigente nas interacções quotidianas, e era ela que regia as categorizações “nativas”. O mesmo princípio é espelhado pela distinção fundamental entre preconceito de marca e preconceito de origem, já aqui referido (Nogueira, 1985). O preconceito de marca brasileiro distinguir-se-ia do mais irremovível preconceito de origem norte-americano pela sua não inscrição enquanto fractura social estabelecida através de linhas raciais. Estabelecida de forma legal, inclusivamente. Esta seria sem dúvida uma destrinça pertinente para fazer entre o modelo norte-americano e o brasileiro. Com efeito, o modelo brasileiro não consignou normativamente uma linha racial. Mas a pergunta que uma tal constatação suscita é: e precisava de o fazer?

Em contraste evidente com o pluricromatismo que tanto fascinava os antropólogos norte-americanos das décadas de 40 a 60⁴⁶, a constatação histórica de que desde muito cedo, na ainda América portuguesa, as categorias de preto, pardo, mulato, crioulo e negro formatavam de maneira muito concreta a hierarquia das relações sociais e definiam “dicotomicamente entre aqueles que tinham e aqueles que não tinham raça” (Mattos, 2009: 50). No processo de desnaturalização desta hierarquização pesaram em grande medida a difusão dos ideais iluministas, franceses, de liberdade e igualdade. E embora estes tenham tido incidências refractadas pela própria condição de livre ou de escravo, os ideais colhidos dos direitos

⁴⁶ Pensamos em particular em Pierson, D. (1971 [1942]) *Brancos e Pretos na Bahia. Estudo de contacto racial*. São Paulo: Editora nacional; Wagley, C. (1952) *Race and Class in Rural Brazil*, Nova Iorque: Columbia University Press (embora este seja de todos o mais crítico); Harris, M. (1956) *Town and Country in Brazil*, Nova Iorque: Columbia University Press.

universais propalados pelas “Luzes” serão o repertório das reivindicações populares no sentido da igualdade de pessoas de cores diferentes. Por outro lado, pesou igualmente o processo de construção nacional e da invenção da coesão nacional que atingirá o seu esplendor, teórico e político, nas doutrinas da democracia racial.

4.2 Após a abolição

As categorias escravo e livre estruturavam as relações sociais no Brasil até ao século XIX, e estas serviam para estabelecer as classificações oficiais e quotidianas até à Abolição da escravatura (Maggie, 1991). Será pois neste período, após a abolição, com a emergência de uma sociedade de classes que o escravo, nas palavras da autora, se metamorfoseia em negro. Com a abolição, o “outro” escravizado torna-se um “mesmo”, mas cuja igualdade formal não possuía correspondência directa na igualdade social e material – a cor serviu para diferenciar o que se tornara estatutariamente igual. No final do século XIX, a cor surge não já associada às estruturas de uma sociedade escravista, mas antes como contaminação de uma cidadania nacional. Neste contexto, assume um papel fundamental no reequacionar da identidade nacional. Reequacionar esse que não pode ser feito abstraído do sistema de privilégios herdado da sociedade pré-abolição; nem tão-pouco à margem da manutenção do status quo das elites culturais e políticas. Nesse contexto, o diagnóstico traçado pelas elites era duplamente tranquilizador: por um lado, o Estado não tinha que se preocupar com as novas massas libertadas da condição de escravo, visto que concorreriam de igual com os restantes cidadãos e nesse sentido tratava-se de uma questão de capacidade individual (Ianni, 1972); por outro, e de acordo com as teorias da época, a tendência seria para a diluição do elemento de cor (e a cor intrusiva aqui era sempre a negra e as suas graduações, e nunca a branca, que estabelecia justamente a bitola) num embranquecimento generalizado que tornaria a nação brasileira um projecto viável (Schwarcz, 2001). As categorizações, assim como estas são redefinidas por uma panóplia de instituições que contribuíram activamente para a construção do projecto nacional, nas quais se incluem, de acordo com Schwarcz, os museus, as academias de direito e medicina e os institutos de história e geografia, servirão doravante para aquilatar da transformação dos grupos sociais inferiores – os mestiços e os negros – no “povo brasileiro”. O problema é que esta equação não era linear. Porquanto esta transformação implicava um trabalho de homogeneização de uma população diversa cuja cor, após a abolição, herdava os estigmas da estratificação social da sociedade escravista,

colocando, na opinião de Maggie, a cor como metáfora das desigualdades sociais como diferenças inscritas na natureza. Escolha que, como comenta Nascimento (2006: 138) serviu, no plano simbólico, “como um subterfúgio linguístico para resgatar, no imaginário social, a ambiguidade das representações”. Melhor dizendo, a cor serviu como metáfora que proporcionasse um horizonte de assimilação que as categorias raciais associadas ao escravo, mormente o negro, negavam pela sua simbólica de divisão, assimetria, herdada do passado. É neste sentido que o “preto” enquanto cor acomodará e simultaneamente negará o negro enquanto raça. Se a diferença surge naturalizada pelas teorias racialistas importadas, se essa naturalização passa a ter como polo simbólico o darwinismo social, é porque a contaminação dos mestiços e dos negros avulta como perigosa para o futuro da nação brasileira. Assim, diz Schwarcz, “O mesmo contexto que encontra em um projecto liberal a solução para a sua nova configuração política procura nas teorias deterministas e antropológicas subsídio para transformar diferenças sociais em barreiras biológicas fundamentais” (Schwarcz, 1993: 241). A miscigenação, lida como intervenção de um elemento impuro, chocará de forma obsessiva com as leituras deterministas produzidas pela ciência racialista da época. O que tornava o Brasil uma noção *sui generis*, era também aquilo que poderia inviabilizar o seu futuro. Mas quer uma vertente quer outra desta ideologia gradualmente partilhada por sectores cada vez mais amplos da elite brasileira, adoptam a linguagem do problema racial. No momento da construção nacional, o problema racial constitui desta forma um exemplar idioma cultural nacional. A raça surge assim como parte do processo de construção da nação. Neste sentido, o liberalismo individualista da República brasileira, conviveu, nas palavras de Schwarcz, com o racismo determinista. Neste contexto, as ciências (sobretudo a medicina) que vêm na mistura de raças um sintoma de degeneração são complementadas com “os homens da lei” que embora defendessem a instituição de um Estado liberal, viam na mestiçagem e na fragmentação racial do Brasil um perigo para o exercício da cidadania (*ibidem*, 245). Acrescenta a autora que se essa visão racial parte dos estabelecimentos científicos ela não deixará de ter uma tradução literal nas relações quotidianas através da qual se inscrevem as hierarquias sociais.

Esta confluência de ideias que caldeia uma ideologia das elites de pendor racialista possui os seus reflexos na forma como a população começa a ser considerada. A dimensão pública republicana, simbolizada na lei e no liberalismo político, acomoda-se a uma visão racialista da vida em sociedade, de tal forma que, diz-nos Schwarcz, embora nenhuma das medidas ou

dos documentos oficiais legais introduzissem-se directamente a questão racial, ela esteve sempre presente nos debates onde essas medidas eram propostas (*ibidem*, 247).

Este compromisso entre o espaço privado e o público encontra-se bem simbolizado na adopção da cor como “suporte das representações ambíguas que satisfizeram o ideário da nação” (Nascimento, 2006: 138). Por um lado, ela aparece expressa nos censos. Desde o primeiro censo nacional, que data de 1872, as categorias são um misto de fenótipo e ascendência, dividindo-se estas em branco, preto, pardo e caboclo com a correspondência com as categorias antecedentes de “livre” e “escravo”. O censo subsequente de 1890, substitui a categoria “pardo” por mestiço, revelando a preocupação crescente com o controlo da mestiçagem. Com efeito, estes dois censos serão fundamentais para o conhecimento aprofundado da população e serão utilizados como sustentáculos empíricos para a determinação de políticas públicas (Piza e Rosemberg, 1999). Por outro lado, o quadro era, do ponto de vista racialista, preocupante. A estimativa de 1890 revelava que a população branca era minoritária, não ultrapassando os 44% da população total (Silva e Barbosa, 2006). Serviram, subsequentemente, como base estatística para as políticas quer de emancipacionistas quer de imigracionistas. Os primeiros defendiam o aproveitamento da mão-de-obra nacional, dos negros, dos índios e dos mestiços, enquanto os segundos advogavam a abertura da imigração a contingentes brancos que pudessem regredir a influência do elemento mestiço, naturalmente degenerativo, como vimos atrás. A utilização da categoria “mestiço” no censo de 1890 surge então vinculada às tentativas de branqueamento da população via imigração europeia, japonesa e do médio oriente (Frota-Pessoa, 1996).

Como afirma Lesser, estes novos grupos de imigrantes, embora desejados inicialmente como consequência inevitável do processo de branquização do Brasil, colocarão paulatinamente o problema das identidades hifenizadas quebrando a homogeneidade do eixo que separa a cor branca da negra. Aliás, a vontade de expressar essas mesmas identidades na esfera pública brasileira, não apenas contrariará simbolicamente a intenção da elite de uma uniformização moldada por uma hiperidentidade do povo brasileiro, como tornará patente a fragilidade deste projecto, dado que a presença destas identidades crescentemente hifenizadas tenderão a fluidificar a própria identidade nacional (Lesser, 2003: 1-13). Com efeito, será a sua presença crescente na esfera pública a problematizar a noção de branco enquanto categoria cultural. Algumas elites imigrantes tenderão a identificar-se directa e exclusivamente como etnicamente brancas, renunciando às suas formações étnicas originais; outras, recusarão o

branco como categoria fundacional da brasiliade, propondo uma sua reformulação que acomodaria, com vantagens, uma forma árabe de ser brasileiro, ou japonesa. Da parte das elites nacionais, esta intrusão da etnicidade começa igualmente a ser sentida como problemática, como revelam as apreensões de Sílvio Romero, um dos principais proponentes de uma leitura racial da identidade brasileira, relativamente às comunidades germânicas a Sul (*ibidem*, 4). Em suma, a presença destes grupos imigrantes no início do século XX e a sua consolidação enquanto cidadãos brasileiros traduz-se num movimento de etnicização da sociedade brasileira.

Porém, salvo no que aos japoneses diz respeito, ele não teve tradução directa nas representações oficiais da população, designadamente nos dados censitários. Não apenas estes não se etnicizaram, mantendo as categorias de cor, como ao aumentarem a categoria amarelo, resumiam a erupção das novas etnicidades na sociedade brasileira novamente à sua fórmula fenotípica.

4.3 Freyre – democracia racial e paraíso mestiço.

A democracia racial teve um papel fundamental na rejeição de um racismo explícito e eugénico que pugnava pela defesa do “branqueamento” e por uma identificação europeia exclusivista (Guimarães, 2003). As origens, quer do termo quer da ideia, de “democracia racial” são difusas⁴⁷, mas como matriz de um pensamento nacional condensavam, entre outras, duas noções estruturantes da diversidade racial brasileira. Ao pensamento modernizador onde o regime conservador de Getúlio Vargas alicerçava a sua visão progressista de um Brasil contemporâneo e industrial associava-se uma retórica populista que perspectivava a sociedade brasileira enquanto um todo sem fracturas, quer estas fossem de classe quer racializadas, forjado segundo um “pacto nacional-desenvolvimentista” no qual os negros brasileiros teriam sido inteiramente integrados à nação brasileira, em termos simbólicos, através da adopção de uma cultura nacional mestiça ou sincrética e em termos materiais, pelo menos parcialmente, através da regulamentação do mercado de trabalho e da

⁴⁷ A expressão « democracia racial » parece ter sido pela primeira vez utilizada por Artur Ramos em 1941 e, posteriormente, Bastide refere-se a ela quando relata uma conversa tida com Gilberto Freyre. Burke, Peter e Pallares-Burke, M.L.G (2008) Gilberto Freyre. Social Theory in the Tropics. Oxford: Peter Lang, p.181.

segurança social revertendo assim o quadro de exclusão e de descompromisso patrocinado pela Primeira República” (*ibidem*, 166).

Segundo Guimarães, devemos analisar a democracia racial não como um “mito fundador da nação brasileira” cujas origens poderiam ser retraçadas à época imperial e à ideia de “paraíso racial”, mas sim quanto ao seu conteúdo político; mais propriamente, não se trataria aqui de salientar a dimensão de construção cultural da democracia racial, aberta que está às críticas que vêm nela uma simples idealização da sociedade brasileira, mas antes de compreender como esta realiza simbólica e praticamente um “compromisso político” em torno da “integração do negro na sociedade de classes” (Guimarães, 2009: 135). Do lado material, Guimarães estabelece que a integração laboral do negro e do pardo se faz em virtude da expansão fortemente acentuada durante o Estado Novo do mercado de trabalho urbano, incorporando aqueles que outrora viviam à margem, nas classes operárias e urbanas nascentes. Entre outras medidas, inscrevem-se sobretudo neste projecto de integração - mais classista do que étnico, mas essa era uma das virtudes da democracia racial na perspectiva dos “construtores” do nacionalismo brasileiro -, as leis de incentivo à mão de obra brasileira em detrimento da estrangeira, corolário do fim da imigração incentivada pelo Estado.

Não obstante, julgo que não será errado dizer que a democracia racial reveste-se igualmente de um carácter simbólico. Esse carácter torna-se comprehensível quando lido contra a noção de que o Brasil “padecia” de uma questão racial mal resolvida. Era assim desde que Gobineau vaticinou, em meados do século XIX, o fim inevitável da população brasileira caso esta não importasse rapidamente mais elementos europeus. A tese de Gobineau serviu largamente de respaldo ao racismo científico dos finais do século XIX e inícios do século XX. A degenerescência genética, moral e cultural que Gobineau identificava no mulato foi posteriormente traduzida na hierarquia de qualidades morais que Nina Rodrigues imputava ao futuro racial do Brasil, dividido segundo uma classificação racial complexa que tenderia a coalescer em torno de três grupos principais – o branco, o mulato e o negro (Fry, 2000). Estas diferenças morais eram de tal forma pregnantes que Nina Rodrigues advogava diferentes códigos penais para cada uma delas. Todavia, esta divisão não se baseava em princípios genealógicos, mas sim na aparência.

Nina Rodrigues dava apenas continuidade ao ideário das elites brasileiras da transição do Império para a Primeira República. Bem no âmago do projecto de construção da nação brasileira encontrava-se a preocupação em equilibrar duas tendências aparentemente antagónicas, definidas, por um lado, enquanto pressão essencialmente civilizada e europeia

contra, por outro lado, uma tendência corrompedora desta, herdada dos tempos da escravatura e consubstanciada no contingente de população negra existente no território (Skidmore, 1976). A grande questão que assolava os espíritos intelectuais e científicos da época era a de como “conciliar a realidade racial do país com as doutrinas racistas que chegavam da Europa” (Mérian, 2009, 114); como confrontar os vaticínios mais pessimistas dos neodarwinistas como Vacher de Lapouge, que viam nas sociedades negras e mestiças sinais de decadência que urgia regredir, com a ascendência de homens de letras, artistas e cientistas, como Machado de Assis, André Rebouças ou José do Patrocínio, mulatos livres que se alcandoraram aos lugares cimeiros da intelectualidade brasileira?⁴⁸

Com a abolição da escravatura e a crescente escassez de mão-de-obra que assolava o Brasil, a solução mais imediata foi a promoção da imigração em larga escala. De tal forma que se formou a *Sociedade Promotora da Imigração* por iniciativa dos senhores de plantações de São Paulo. Os largos contingentes de italianos, portugueses e espanhóis que então procuravam o Brasil eram mais letrados quando comparados com a recentemente libertada população negra escrava, e em virtude da proximidade cultural e linguística foram rapidamente assimilados. Posteriormente, a versatilidade dos imigrantes japoneses e o seu sucesso como agricultores atestava a ideia de que as diferenças étnicas destas populações migrantes rapidamente se diluiriam no “melting pot” brasileiro. De parte ficava uma população negra, impreparada, analfabeta, deixada a si após a abolição, e sobretudo rejeitada pelos próprios senhores das plantações que olhavam para o negro com a desconfiança preconceituosa de quem vê nele uma criança desajeitada, física e intelectualmente inferior, incapaz de trabalhar sem ser pela compulsão do trabalho forçado, noção largamente partilhada pela elite imperial (Skidmore, 1999: 71). Mas a elite republicana que lhe sucedeu congregara-se ainda mais eficazmente em torno da missão de europeizar o Brasil. As doutrinas do racismo científico que serviam às grandes potências coloniais como trave ideológica da sua missão civilizadora, foram rapidamente importadas para o Brasil e o seu uso gozou de rápida difusão. Perante uma população de cor crescente – apesar da imigração europeia – a aplicação de medidas legais segregacionistas, à imagem do sistema Jim Crow

⁴⁸ Entre outros, Machado de Assis, fundador da Academia de Letras Brasileira, André Rebouças, engenheiro que concebeu diversos portos brasileiros, José do Patrocínio, fundador de A Voz do Rio, jornal com opiniões abolicionistas. Ver Daniel, Regionald D. (2006) Race and multiraciality in Brazil and the United States. *Converging paths?*, Pensilvania: Pensilvania University Press, pp. 55-56.

norte-americano, tornava-se irrealista⁴⁹. Por seu turno, as doutrinas do racismo científico davam razão à elite brasileira no que diz respeito à superioridade dos brancos; superioridade essa que não seria apenas moral e intelectual como igualmente genética. Desta forma, uma forte crença nos poderes “embranquecedores” da miscigenação era alimentada pela elite intelectual brasileira. Tanto assim era que as palavras do renomado médico e antropólogo João de Lacerda, após afirmar que “*O próprio mulato se esforça por suas uniões [com mulheres brancas] de fazer retornar seus descendentes ao tipo puro do branco*”, podiam ressoar com uma confiança inexpugnável no Congresso Universal da Raça de 1911, vaticinando que “*Graças a este procedimento de redução étnica, é lógico supor que, no espaço de um novo século, os mestiços terão desaparecido do Brasil, fato que coincidirá com a extinção paralela da raça negra entre nós.*” Concluía finalmente que o corolário necessário a uma tal evidência seria a de “a imigração europeia” acabar por “sufocar os elementos nos quais poderia persistir ainda alguns traços do negro.”⁵⁰

O mesmo dirá Oliveira Vianna, uns anos mais tarde. Para ele, o fim da importação de negros e continuação da imigração branca eram garantia suficiente da “arianização” do Brasil. Assim diria que “tudo parece indicar que o futuro tipo antropológico do brasileiro será o ariano modelado pelos trópicos, isto é, o ariano vestido com aquillo que alguém chamou a “libré do clima”.⁵¹

É na sequência deste contexto que, segundo Fry, devemos ler Freyre e o seu elogio da mestiçagem. Mais concretamente, Freyre deve ser lido dentro do modernismo brasileiro e daquilo que Maggie chamou de “esforço empreendido para positivar a mestiçagem”⁵². Neste sentido, Freyre completa um ciclo de experiências estéticas e teorizações que delineiam a

⁴⁹ O sistema designado por Jim Crow preconizou e implantou a segregação racial *de jure* em todas as instalações públicas nos estados do Sul dos Estados Unidos da América no período que mediou entre 1876 a 1965.

⁵⁰ Citado por Skidmore, Thomas (1999), p. 78, a restante citação foi retirada directamente de Lacerda, João Baptista (1911) *Sur les métis au Brésil*, Congrès Universel des Races, Paris: Imprimerie Devoges, p. 18-9.

⁵¹ Vianna, Francisco José de Oliveira (1922) “O tipo brasileiro: seus elementos formadores”. In: *Dicionário histórico geográfico e etnológico do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, p.281. Citado em Hofbauer, Andreas, (2006) *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*, São Paulo: Editora UNESP, p. 245.

⁵² No texto que citamos, o esforço de justificação da mestiçagem enquanto programa cultural encontra-se bem destacado. Ver Maggie, Yvonne (2007) “”Raça” e cultura no Brasil do século XXI e as novas políticas públicas” in Rocha, Everardo (org.) *Cultura Brasileira. Reflexões, Análises e Perspectivas*, Rio de Janeiro, Desiderata, p.67.

centralidade da cultura africana e ameríndia num desejo utópico de um Brasil da igualdade entre as raças que a autora encontra em nomes como Mário e Oswald de Andrade. A ocasião que marcou o reconhecimento da herança cultural e artística do Brasil das “três raças”, assim como Von Martius o descreveu, foi a Semana da Arte Moderna de São Paulo em 1922. Esta reacção artística demarcava uma profunda distinção entre a elite de uma nova geração e as elites racialistas da “Velha República” (Skidmore, 1999).

Onde a velha elite republicana perscrutava o inevitável embranquecimento da sociedade brasileira, os modernistas afirmavam a presença da mestiçagem como símbolo nacional. A reacção colhia elementos do modernismo e surrealismo europeus e mesclava-os com o reconhecimento da contribuição da cultura africana e índia para esse crisol cultural identificado encomiasticamente por escritores como Sílvio Romero. Estas ideias terão um eco amplificado em obras como o *Manifesto Antropofágico* de Oswald de Andrade ou *Macunaíma* de Mário de Andrade. Emblemas do elogio do sincretismo e das virtudes do cruzamento das três raças, elas não deixam de ser verdadeiros panegíricos da nação brasileira e da sua especificidade e por isso o modernismo aliou-se à ideologia da unidade nacional que mais tarde seria adoptada pelo Estado Novo de Vargas. Mas simultaneamente, a recuperação das raízes populares do folclore que interessou aquele que era reconhecido como o chefe de fila do Modernismo brasileiro, Mário de Andrade, levou a afirmação de uma especificidade linguística, de uma língua brasileira genuína em oposição ao português da burguesia colonial, afirmação essa, que nas palavras de Otto Maria Carpeaux expressava “o mais difícil de todos os problemas da época: o da língua” e isto porque “as nações criadas pela imigração e colonização requerem novas línguas” (Carpeaux, 1968).

Durante um interregno de, aproximadamente, 50 anos, os censos não recolheram a cor dos indivíduos. Referimo-nos aos censos de 1900 e 1920 onde a categorização racial é suprimida (em 1910 e 1930 não se realizaram exercícios censitários). No que respeita a este último, invocaram-se então razões de ordem discriminatória, não no sentido de acesso a direitos diferentes, mas porque o exercício seria fútil, na medida em que não discriminava criteriosamente os indivíduos de acordo com as suas origens raciais. Sugere-se então que,

a supressão do quesito relativo à cor explica-se pelo facto das respostas ocultarem em grande parte a verdade, especialmente quanto aos mestiços, muito numerosos em quase todos os estados do Brasil e, de ordinário, os mais refractários a declarações inerentes à cor originária da

raça a que pertencem" (Recenseamento de 1920, *Apud*. Regueira, 2004: 67).

É portanto nesta matriz de sincretismo e nacionalismo que devemos situar a emergência da democracia racial e do seu máximo expoente, a obra de Gilberto Freyre. Em certa medida, os intelectuais e artistas modernistas respaldaram a ideologia de união nacional e foram instrumentais na construção de uma identidade nacional que se diferenciava da dualidade racial norte-americana assim como da pureza europeia pelo lugar central dado ao mestiço, adoptada posteriormente como ideologia oficial do regime de Getúlio Vargas. É nesse mesmo sentido que vão as conclusões de Elide Rogai Bastos (1986) quando enquadraria Freyre numa elite preocupada crescentemente com a construção de uma identidade brasileira, de um povo, de uma nação unida para além das diferenças raciais, no fundo, na invenção de tradições suficientemente robustas simbolicamente para sustentarem a comunidade imaginada (Hobsbawm, 1984; Anderson, 1983). Todavia, Freyre começara a escrever a sua interpretação do Brasil antes da revolução de 1930, e se influência havia que o marcara tinha sido a do seu mestre norte-americano Franz Boas. De Boas retirou Freyre, como ele próprio reconhece no prefácio à primeira edição de *Casa Grande & Senzala*, a revelação “do negro e do mulato no seu justo valor – separados dos traços da raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. Aprendi a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio.”⁵³

Continuador de Nina Rodrigues na gesta de levantamento de material etnográfico do negro e do índio brasileiro, esteve à cabeça do primeiro Congresso Afro-Brasileiro no Recife em 1934 onde aparecia como chefe de um movimento intelectual regionalista⁵⁴. Em *Casa Grande & Senzala*, livro que representa, segundo Darcy Ribeiro, “a obra mais importante da cultura brasileira”⁵⁵ descreve a economia açucareira do interior do Brasil dando ênfase ao ethos paternalista de uma sociedade patriarcal que, contrariamente ao exemplo norte-americano com a sua “linha de cor” e segregação explícita e formal, recebeu no âmago

⁵³ Retirado da introdução em Freyre, Gilberto (1950) *Casa Grande & Senzala. Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil*. Vol. I, São Paulo: José Olympio Editora.

⁵⁴ Ver historial detalhado em Skidmore, Thomas (1989 [1976]) *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 210

⁵⁵ A expressão é colhida em Ribeiro, Darcy (1977) Gilberto Freyre, uma introdução a CGS citado por Burke, Peter (2008) Gilberto Freyre. Social Theory in the Tropics.

familiar o negro e posteriormente o mulato. Por outro lado, coloca em evidência, fazendo uso de abundante material etnográfico, histórico, folclórico e sociológico a contribuição da herança afro-brasileira para os usos e costumes do Brasil das plantações, desde a indumentária, passando pelos hábitos alimentares até à desenvoltura do corpo que tinha por epítome a proximidade sexual entre os fazendeiros e a mulher negra e cabocla. A sua importância é mensurável pelas próprias ambições do autor que chegou a descrevê-lo como uma resposta “à ansiedade brasileira de introspecção”. Freyre tinha em mente as diversas interpretações do Brasil que tinham vindo a lume nos anos precedentes e que convergiam num desejo comum de estabelecer uma identidade brasileira. Estavam neste conjunto, como os mais relevantes autores e ensaístas nesta busca de identidade, Caio Prado Júnior, Sérgio Buarque de Holanda ou Paulo Prado⁵⁶. Para Freyre, a especificidade brasileira, quando comparada com outros sistemas de plantação que usaram a escravatura, como o Caribe ou o Sul norte-americano antes da guerra civil encontrava-se na patriarcalidade. A patriarcalidade que se encontra no centro de *Casa Grande* é um sistema de organização social, original do Brasil, que colocava em articulação todos os actores que pertenciam ao espaço que compreendia desde a Casa Grande até à Senzala, ou seja, o espaço de relações sociais entre homens e mulheres, senhores e escravos, crianças e adultos, um sistema de relações cerzido pela autoridade do *pater familias*, que age dentro dos seus domínios como se fosse o pai de uma família alargada. Com efeito, este sistema de autoridade que prevenia os conflitos, tão brutais e tão candentes noutras sistemas esclavagistas, encontrava a sua génesis equilibradora na proximidade sexual, corpórea entre senhores e escravos. Se de um lado, os filhos dos senhores de plantação tinham um maior contacto afectivo com as suas amas pretas do que com os progenitores, de outro, as brincadeiras entre estes e os filhos dos escravos serviam para estruturar as posteriores relações de autoridade (os filhos andavam frequentemente às cavalitas dos *moleques*) enquanto simultaneamente representavam a expressão inicial – socializadora diríamos agora – da inexistência de distância social entre senhores, brancos, e escravos, negros e mulatos.

⁵⁶ Burke, Peter (2008), op. cit., p. 53. A estes nomes devemos acrescentar toda uma tradição nacionalista ideária que vai desde Sílvio Romero, faz uma contorção em Varnhagen, e desemboca em Oliveira Viana (desta feita apenas com um n). Tem contra ela pessoas como Taunay, que acreditava na superioridade do sangue português legitimamente expressa na dominação do bandeirante sobre os indígenas e negros sublevados. O esmagamento da revolta de Palmares pelo bandeirante releva bem esta obsessão pelas Origens. Ver *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico, Vol II*.

Mas mais do que isso, será em *Sobrados e Mucambos* que Freyre oferece um lugar privilegiado ao mulato na construção do Brasil⁵⁷. Por força do seu engenho, gerado na necessidade de mobilidade ascendente contra os obstáculos da sua herança de cor, o mulato torna-se uma espécie de actor colectivo que à medida que pretende ser aceite socialmente vai, pelo seu ardor e inventividade, reestruturando a hierarquia de cor brasileira.

Não querendo aqui investigar em profundidade a obra de Freyre nem o seu impacto no Brasil e noutras países (entre os quais se conta Portugal) interessa ressaltar a contribuição que ela teve para uma interpretação do Brasil a uma luz optimista, onde a miscigenação não representasse um perigo, mas sim a real vantagem de uma “civilização dos trópicos”, totalmente original por relação às três civilizações que lhe serviram de matriz – europeia, africana e índia - cujo cruzamento social e cultural gerou uma sociedade multiracial, baseada no paternalismo senhorial e que soubera evitar o conflito entre as diversas origens étnicas embora, e sempre, de modo periclitante, como mostram as referências a algumas das mais significativas revoltas de escravos. Freyre, como alguns dizem⁵⁸, antecipou toda uma antropologia da hibridação; e ao fazê-lo estava frontalmente a colocar-se contra as doutrinas eugénicas e racialistas da época precedente. Mas sobretudo, esse elogio é feito através do conceito de mestiçagem, conceito fundamental na obra de Freyre e que ganha um estatuto quase ontológico na explicação da “brasilidade”, essa especificidade brasileira que teria emergido do sincretismo das três “raças”, transformadas em culturas, mas onde ainda se identifica uma relação mal definida entre a causalidade de umas e de outras (Hofbauer, 2006a: 246-247). Desta forma, qualquer uma destas culturas teria contribuído para a formação do Brasil tornando-o *sui generis* entre as civilizações da América Latina. Do índio, teriam os brasileiros recebido valiosos ensinamentos em termos de higiene e dieta alimentar; do negro, a expressividade e a extroversão e dos portugueses, em virtude quer da sua “miscibilidade” ancestral quer da sua tradição cristocêntrica, a capacidade para construir uma harmonia social única que desembocara na “democracia étnica”.

⁵⁷ Ver especialmente o cap. “Ascenção do Bacharel e do Mulato” em Freyre, Gilberto (2004 [15^a edição]) *Sobrados e Mucambos. Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento do Urbano*, SP: Global Editora, pp. 710-776.

⁵⁸ Ver por exemplo Quintas, Fátima (2000) “Tristes trópicos ou alegres trópicos? – o Lusotropicalismo em Gilberto Freyre”. *Ciência & Trópico*. Recife, v.28, n.1, p. 21-44, jan./jun.; Burke, Peter (1997) “Gilberto Freyre e a nova história”. *Tempo Social*. São Paulo, v.9, n.2, p.1-12, out. 1997.

Esta interpretação do Brasil foi, na opinião de Anthony Marx, apropriada pela ditadura getulista e pelo Estado Novo como doutrina oficial. Segundo esta perspectiva, a dimensão simbólica da democracia racial foi instrumental para a construção de uma identidade nacional, sobretudo quando a esta se acrescenta um intensivo processo de centralização estatal como aquele que foi operado pelo regime de Vargas⁵⁹. O regime de Vargas, de definidos contornos corporativistas, promoveu activamente a penetração do Estado na esfera social (Hentshke, 2006: 16, Gomes, 1980); Fê-lo, quer através da extensão do próprio aparelho de Estado quer via integração no fomento industrialista que Vargas imprimiu ao país. Integração laboral industrial em larga escala, feita através dos sindicatos controlados pelo Estado. A uma política de fomento social aliou uma atitude repressiva, anulando sistematicamente qualquer manifestação de subversão ao seu regime tutelar⁶⁰. Paralelamente, a apostas nas políticas sociais visaram muito objectivamente a regeneração de uma força de trabalho industrial, composta por trabalhadores qualificados e de sectores estratégicos para a economia do país, principais beneficiários das reformas sociais. Neste sentido, quer as reformas do trabalho quer o incentivo deliberado das políticas sociais marcam a emergência do Estado Novo a partir de 1937. As reformas sociais e económicas que emergiram dos anos 30 e 40 foram geralmente suportadas por uma retórica populista e defensora da unidade nacional, na qual o trabalho concertado de todos, independentemente de divisões classistas, regionalistas e raciais, concorreria para o desenvolvimento e afirmação do Brasil na cena internacional (Crocitti, 2006: 144). É portanto num ambiente de intervenção estatal na economia, industrialização induzida e reformas sociais particularmente orientadas para um operariado crescente que o regime procurou cumprir a promessa formulada por Vargas em período anterior à revolução de 30 de “valorizar o homem” (Hentshke, 2006: 15). A “valorização do homem” no regime corporativista de Vargas parece ter sido caracterizada por uma persistente ambiguidade. Se por um lado, os beneficiários da intervenção do Estado foram o sector industrial e uma classe média, formada pelas burocracias, que começava a surgir nas cidades; por outro, a população rural, maioritariamente negra, foi em larga medida negligenciada quer nas campanhas educativas quer sanitárias. Significa portanto que

⁵⁹ Marx, Anthony W. (1998) *Making Race and Nation – A Comparison of the United States, South Africa and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 170

⁶⁰ Skidmore, Thomas (2007 [1967]) *Politics in Brazil, 1930-1964. An experiment in Democracy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 22- 27.

democracia racial, como afirmou Skidmore, não implicava a promoção do “igualitarismo racial”⁶¹.

Se bem que a expressão democracia racial não terá sido originalmente cunhada por Freyre preferindo este a expressão “democracia étnica”, o seu papel na divulgação e sedimentação da ideia foi fundamental (Guimarães, 2003)⁶². Assim como foi crucial a insistência de Freyre no lugar do mulato, do mestiço, na cultura brasileira e como este representava a antítese dos racismos estatais, segregadores e impositores de uma linha de cor, como eram o caso dos Estados Unidos da época ou da África do Sul. Para Freyre, a sociedade que fora criada em torno dos “engenhos” das grandes plantações teria sido funcional no desaparecimento de antagonismos irredutíveis como aqueles que se verificavam nos Estados Unidos da América. A Casa Grande e a Senzala não existiam em relações de oposição, conflituais, mas antes complementares, simbióticas, não apenas ao nível do trabalho e da economia, mas também ao nível das experiências de vivência quotidiana. É conhecida a insistência de Freyre na originalidade brasileira do mestiço, essa “meta-raça” que tal como a “a raça cósmica” do seu contemporâneo mexicano José Vasconcelos (1992 [1925]), convidava ao imaginar de uma nova civilização, a do “mundo que o português criou” constitutiva da “essência de uma nova nação”. O mestiço torna-se assim, não apenas uma categoria de cor; adquire, em verdade, um significado político. Como diz Freyre em resposta a um dos seus críticos no prefácio à terceira edição de CG&S trata-se de analisar “o processo de formação de uma sociedade e de uma cultura caracteristicamente brasileiras (...) os problemas antropológicos, sociológicos e históricos de hibridação e de aculturação. Ou ainda: de abrasileiramento.” (Freyre, 1950: 66). Conquanto a obra de Freyre antecipe noções que são-nos hoje absolutamente familiares em certos ramos da sociologia e da antropologia, tais como a anteriormente citada “hibridação”, ou antevêja termos que só mais tarde ganharam todo o seu relevo enquanto ferramentas teóricas na sociologia, como “espaço social”, notam-se ainda certos atavismos como sejam a utilização de noções tais como “sociologia genética” ilustrando a ambiguidade de que atrás fizemos referência. Certos autores chegam mesmo a concluir que o branqueamento estaria

⁶¹ A interpretação de Skidmore vai mais longe, sugerindo que “A análise servia, principalmente, para reforçar o ideal de branqueamento, mostrando de maneira vívida que a elite (primitivamente branca) adquirira preciosos traços culturais do íntimo contacto com o africano (e com o índio, em menor escala)” (Preto no branco, 1974, p.211)

⁶² Mas ver, para uma leitura absolutamente contrastante, Araújo, Ricardo Benzaquen de (1994) *Guerra e paz: Casa-Grande e Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34/ Nova Fronteira.

ainda subjacente à análise de Freyre só que desta feita enroupado na figura do mestiço (Darien, 1999).

O nacionalismo de Vargas fez uso dos ensinamentos de Casa Grande & Senzala e dele extraiu sobretudo a mensagem de unidade nacional e de excepcionalidade da “raça brasileira”. O conceito de democracia racial serviu como caução ideológica à aceitação de uma nação indivisa protegida contra faccionalismos e tendências excêntricas (Reiter e Mitchell, 2010: 4). Tais faccionalismos não se esgotavam na questão racial, como é evidente. Assim como outros projectos nacionais de centralização, a preocupação com a homogeneização do centro encontrava-se extremamente presente. Mas no caso vertente, tudo indica que a operatividade de uma tal codificação passasse em grande medida pela simbólica de um povo “racialmente” harmonizado. Afirmar diferenças raciais ou étnicas passou a ser visto como politicamente antipatriótico não apenas contra o Estado mas contra a própria sociedade. Durante o regime de Vargas, a raça foi removida dos livros escolares, dos censos e do discurso oficial sobre o Brasil (*ibidem*).

Todavia, tendências excêntricas, ou se quisermos, faixas heterodoxas, coexistiam, nele se inspirando ou apropriando-se instrumental quanto distanciadamente, desta “ilusão” de harmonia populista.

Se o modernismo tinha eclodido em São Paulo, foi lá igualmente que a imprensa negra nasceu. Em 1931, Arlindo Veiga dos Santos, contribuidor regular do “Clarim da Alvorada”, um dos primeiros e mais importantes órgãos de comunicação da imprensa negra brasileira criou a Frente Negra Brasileira. Veiga dos Santos foi presidente da Frente até 1934 e nela imprimiu uma orientação de reconhecimento e reafirmação moral, artística e intelectual dos negros brasileiros. Todavia, este reconhecimento passava pela assunção segundo a qual o negro estaria empenhado no seu “processo civilizatório”, neste sentido não se distanciando muito de algumas teses que defendiam a relação entre raça e estágio civilizacional. A insistência nas políticas educacionais e formativas do negro implicava que o atraso do negro não fosse mais visto como uma fatalidade racial, não obstante afirmar-se ainda assim a existência de raças diferentes. E se diferença substancial existia entre raças atrasadas e avançadas, não era todavia esta impeditiva de ascensão na “escala civilizatória”, como ficara inscrito nos estatutos da FNB. Apesar de interpretações concorrentes e por vezes contraditórias⁶³, a análise feita por Hofbauer, sustentada em amplas leituras da imprensa

⁶³ Ver por exemplo Pinto, Regina Pahim (1990) “Movimento Negro e Etnicidade”, *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, nº19, Dezembro, para uma interpretação que defende a intenção da FNB de

afecta à FNB, permite concluir que em termos ideológicos a FNB alinhava-se sem grande rebuço com o projecto desenvolvimentista, promulgador da unidade nacional e da integridade do Brasil nação, que o regime Vargas e posteriormente o Estado Novo defendiam.

O censo de 1940 foi o primeiro censo do século XX a integrar uma questão sobre a cor. O IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) tinha sido criado em 1938 e lançou o primeiro dos censos modernos decenais em 1940. Note-se que os dois censos que lhe antecederam, o de 1872 e de 1890, colocavam uma questão sobre “raça”. Os censos de 40, 50 e 60 e 80 substituirão “raça” por “cor”. A tripartição reaparecia, mas desta feita reflectindo preocupações distintas. De facto, com o aumento da imigração asiática, originalmente de maioria japonesa, sensivelmente entre 1908 e 1930 (Lesser, 1999) era necessário dar conta deste novo cromatismo social. As três categorias do Brasil do abolicionismo continuavam presentes, e a elas acrescentava-se agora o “amarelo”. Os tarefeiros encarregues de preencher as tabelas junto da população tinham sido instruídos para categorizar as pessoas em três tipos pré-definidos, o branco, preto ou amarelo, e quando não conseguiam incluir o indivíduo em nenhuma delas, colocavam uma linha horizontal na pergunta. Os traços horizontais seriam posteriormente categorizados como “pardos”. O pardo compreendia igualmente os indígenas. Mas era possível identificá-los dado que o censo compreendia uma questão sobre a língua falada no domicílio. Todavia o texto que acompanhava o censo, contrariamente a uma ideologia de sincretismo e mestiçagem, celebrava o embranquecimento. Da autoria de Fernando Azevedo, afirmava inequivocamente, em particular no capítulo *Terra e Raça*, que admitindo que o sangue negro e índio estavam em progressiva diluição, quer pela acção da mistura com o branco, quer pelo desenvolvimento biológico e social, o Brasil tornar-se-ia branco num futuro muito próximo. A categoria “pardo” cuja aplicação no censo de 1890 tinha o sentido muito concreto de população descendente do cruzamento entre um *branco* e um *preto*, passa a funcionar como categoria residual, na qual incluir todos aqueles que não cabiam estritamente nas categorias *preto*, *branco* ou *amarelo*. Os números devolviam uma realidade inteiramente consonante com este desejo de branqueamento. De acordo com os dados dos censos, a população

criar uma identidade étnica própria dentro do projecto de construção nacional iniciado pelo getulismo. Também Daniel parece prestar apenas atenção aos aspectos mais contestatórios negligenciando o conservadorismo dos líderes da FNB e da sua imprensa. Daniel, Regionald D. (2006) *Race and multiraciality in Brazil and the United States. Converging paths?*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press.

multirracial declinara de 41,4% para 21,2%, enquanto a população *branca* cresceria de 44% para 63,5% durante o mesmo período (Nobles, 2000: 99)⁶⁴.

A categoria “pardo” é integrada no Censo de 50 acrescentando-se assim esta inovação à fórmula das três cores. Em substituição da heteroclassificação operada pelo recenseador, permitia pela primeira vez a autodeclaração da cor. Todos aqueles que não se classificaram como “pretos”, “brancos” ou “amarelos” foram agregados na categoria “pardo”. Esta categoria designava no fundo todos aqueles que se identificavam como mestiços, compreendendo as categorias de mulato, cafuzo, mameluco, etc. Todavia, o que estes dois censos ressaltavam, após um interregno praticamente de 40 anos sem colocar a questão da cor, eram as desigualdades entre os diversos grupos, desigualdades essas cada vez mais expressivas nas esferas do trabalho, da educação, ou da saúde. Em certa medida, essa teria sido uma das razões pelas quais a categorização por cor desapareceria em 70 durante o período da ditadura militar. Mas já relativamente ao censo de 40, Giorgio Mortara o estatístico italiano responsável pelas estatísticas do IBGE, referira num documento sobre a organização e execução do recenseamento, que a introdução de uma categorização por cor decorria mais da política do que da técnica. De tal forma que Lourival Fontes, nesse mesmo documento salientará a importância da classificação para a propaganda do Brasil no estrangeiro (Nascimento, 2006).

4.4 O Mito da Democracia Racial

Para Hofbauer, a denominada ideologia do branqueamento sofre o seu maior revés nos anos 50, com os estudos patrocinados pela UNESCO, sobretudo na mudança de prisma relativamente à questão racial brasileira que esses estudos viriam a impor. A ideologia que sustentava o ideal de branqueamento colocava como central a “contribuição do negro para a construção da nação”, e como já vimos atrás não apenas esta era uma imposição social e simbólica da parte de uma elite branca, como em larga medida era comungada pelos movimentos negros. Os estudos da UNESCO colocam o problema, se quisermos, de forma mais sociológica. Como afirma o autor “estava (...) em questão qual a posição social dos

⁶⁴ Nobles, Melissa (2000) *Shades of Citizenship: Race and the Census in Modern Politics*. Standford: Standford University Press.

“descendentes dos escravos” e como entender as relações entre negros e brancos” (Hofbauer, 2006a: 28). Se até este período, estas “relações” eram entendidas como fazendo parte estruturante de uma pressuposta harmonia racial, convergindo esta tendencialmente para o diluir das mais acentuadas diferenças de cor naquilo que Freyre veio posteriormente a designar de “homem meta-racial”⁶⁵ forma prototípica do carácter cultural brasileiro, os estudos da Unesco são, segundo Hofbauer, o ponto de inflexão neste quadro interpretativo. Subjacente a estes estudos encontrava-se a intenção de compreender contextos onde as “relações raciais” não fossem penetradas pelo preconceito, e isto no rescaldo do nazismo e do anti-semitismo europeu. Tanto por influência de alguns cientistas sociais europeus como pelo esforço concertado de especialistas brasileiros como Ramos, Costa Pinto e Paulo Carneiro, o Brasil acabou por ser o país escolhido onde concentrar os esforços deste projecto (Maio, 1997).

Em primeira análise, os estudos patrocinados pela Unesco tinham como objectivo descobrir a “fórmula para uma ordem social harmoniosa tipificada pelo Brasil” (Daniels, p.179). Em 1950, a Universidade de Columbia e o estado da Baía patrocinaram um estudo conjunto sobre mudança social na região. A investigação foi estendida a outros locais quando a UNESCO providenciou fundos para uma investigação extensiva das relações raciais. Charles Wagley da Universidade de Columbia e Roger Bastide, da École Pratique des Hautes Études de Paris, foram chamados para realizarem trabalho de campo no Brasil, enquanto Costa Pinto levou a cabo estudos no Rio de Janeiro e René Ribeiro no Recife. Wagley e a sua equipa colaboraram com Thales de Azevedo na Baía enquanto Bastide iniciava aquilo que viria a ser uma prolongada colaboração com Florestan Fernandes em São Paulo. Inspirados, inicialmente, na noção de democracia racial cuja consagração fora atribuída a Freyre, os estudos da Unesco decorreriam da necessidade de investigar e documentar a ausência de preconceito e discriminação racial no Brasil. Florestan Fernandes fundaria uma escola de sociologia em São Paulo cujos principais discípulos seriam Fernando Henrques Cardoso, futuro presidente do Brasil, e Octávio Ianni.

Após os estudos da Unesco, o panorama interpretativo das relações raciais no Brasil mudara substancialmente. Os investigadores envolvidos tinham revelado uma complexa teia de correlações entre fenótipo, classe e estatuto social e o peso que estas possuíam na estratificação social, apesar da ausência de barreiras formais, legais, à igualdade entre os

⁶⁵ “Brasileiro –sua cor?” artigo publicado no jornal Folha de São Paulo em 5-12-1979, *Apud*. Hofbauer, Andreas, op.cit, p.252.

indivíduos (Skidmore, 1974: 236; Wood e Carvalho, 1988, 135)⁶⁶. Estas conclusões levaram alguns investigadores a lançarem um ataque à hegemonia da “democracia racial”⁶⁷. Os investigadores de São Paulo pareciam propor assim uma leitura diametralmente diversa daquela, anterior, que insistia na harmonia das relações entre os grupos de cor como particularidade do ethos nacional brasileiro. A raça entrava assim como um elemento explicativo para além da classe ou da cultura na persistência da desigualdade estrutural herdada do contexto colonial. Sobretudo Florestan Fernandes acusava agora a elite brasileira de acreditar falsamente que o preconceito racial desaparecera com a abolição da escravatura e que o fenótipo (a cor, nos termos utilizados por Fernandes) não constituía uma barreira à mobilidade social. Fernandes apontava à elite o facto de se ter demitido do esforço para emancipar o negro acusando-a de permanecer na crença de “ter preconceito de não ter preconceito” e que a crença na democracia racial tinha sido mantida como forma de eximir as elites brasileiras de se confrontarem com o facto de que a condição social do “negro” não decorria apenas do subdesenvolvimento nacional ou da falta de iniciativa que lhe era atribuído, mas bem mais pela barreira da cor⁶⁸.

Simultaneamente, os estudos da UNESCO suscitaram o ensejo de rever a opinião partilhada no Brasil e no exterior, segundo a qual as relações raciais mais humanas seriam explicadas por uma sistema esclavagista mais doce, quando comparado, por exemplo com a violência das plantações norte-americanas. Foi Marvin Harris, um dos alunos de Wagley no projecto realizado entre Columbia e Baía, que viria a revelar que assim não era, e ao quadro de relações paternalistas desenhado por Freyre e por outros deu a designação de “mito do senhor benévolos” (Skidmore, 1974: 237).

Não pretendendo aqui entrar em detalhes sobre os participantes nos diversos estudos realizados no âmbito do projecto Unesco, convém apenas notar que as conclusões a que as equipas integrantes chegaram caracterizaram-se pela sua variabilidade. Subjacente a esta gama de abordagens encontram-se, seguramente, os preceitos epistemológicos, metodológicos e conceptuais que foram utilizados consoante as diferentes realidades

⁶⁶ Wood, Charles e Carvalho, José Alberto Magno (1988) *The Demography of inequality in Brazil*. Nova Iorque: Cambrige University Press.

⁶⁷ Para o conceito de hegemonia aplicado às relações raciais no Brasil, ver Hanchard, M. G. (1994) *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton: Princeton University Press.

⁶⁸ Ver Fernandes, Florestan (1972) *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

regionais. Em traços gerais, podemos assinalar uma linha bem definida de diferenciação entre estas abordagens estabelecida entre os trabalhos levados a cabo em contextos mais rurais e menos urbanizados e aqueles que foram desenvolvidos em contextos de rápida industrialização e urbanização, como era o caso da cidade de São Paulo. Esta variabilidade contextual parece assim definir igualmente métodos de abordagem escorados em premissas epistemológicas substantivamente diferentes. Teria sido delas, justamente, que decorreriam as igualmente diferentes delimitações analíticas. Assim se, nos estudos de Harris, Hutchinson e Zimmerman conduzidos em regiões rurais a preocupação fundamental passou pela apreensão das “definições sociais” de raça, da semântica das classificações de cor, e do estatuto social a elas associado, permitindo assim revelar uma combinatória entre lugares sociais, pessoas e classificações raciais baseadas numa graduação de cores (Maio, 1997; Hofbauer, 2006a); os estudos congéneres em São Paulo basearam-se em definições bem mais circunscritas de grupos raciais. Na realidade, Bastide e o seu discípulo Florestan Fernandes iriam inaugurar os estudos com recurso a categorias dicotomizadas, baseadas numa concepção da sociedade brasileira onde historicamente se sedimentaram as divisões entre senhores e escravos, brancos e negros, dominantes e dominados.

Se é verdade que o esquema dicotómico apadrinhado por Bastide e Fernandes no seu estudo das relações raciais em São Paulo se deveu em grande medida à importação do modelo norte-americano da Escola de Chicago, em particular a noção de “relações raciais” assim como esta fora compreendida por Park⁶⁹, não deve ser negligenciada a influência que a escola francesa exerceu sobre a obra de Bastide e, em última análise, na produção deste tipo de conceptualização⁷⁰. Não apenas eram analiticamente relevantes as categorizações sociais, como aquelas que Bastide utiliza para explicar a estrutura de classes brasileira e a sua particularmente exígua classe média, como toda a tradição durkheimiana de explicação do social pelo social – se bem que em Bastide deva esta ser matizada com o peso da psicologia individual⁷¹ – e aproximação a uma objectividade conducente à dedução de relações gerais foi central no pensamento deste autor. Neste contexto de influência francesa, onde avultam

⁶⁹ Park entendia as “relações raciais” como relações “entre povos que se diferenciam por marcas de descendência racial, sobretudo quando estas diferenças raciais entram na consciência dos indivíduos e dos grupos”, Park, Robert Ezra (1950) *Race and Culture*, Nova Iorque: The Free Press, p.81.

⁷⁰ Para um apanhado da influência da escola durkheimiana e seus epígonos na obra de Bastide, ver Roger Bastide: sociologia, Maria Isaura Pereira de Queiroz (org.), São Paulo: Ática, 1983.

⁷¹ *id. ibidem*, p. 53.

autores como Mauss ou Halbwachs, a questão dos sistemas classificatórios e principalmente, influência mais directa de Halbwachs, a relação condicionante entre categorias sociais e motivações, condutas e tendências individuais, é axial para compreender as ordenações hierárquicas da sociedade brasileira. É neste quadro que Bastide interpreta a “transformação da estrutura social brasileira” e a sua passagem de “casta a classe” (*ibidem*, 125). É quanto a esta perspectiva mais estrutural que devemos situar a necessidade sentida por Bastide e Fernandes de delimitar os grupos em estudo. Ou seja, é somente tendo em conta a “estratificação dos níveis de realidade social”, leia-se, as estruturas, que poderíamos ter uma percepção adequada (causalmente adequada) das relações entre história, grupos sociais, indivíduos e mudança social. A proletarização do negro brasileiro analisada por Bastide e consagrada pela obra de Florestan Fernandes acima referida, é disso vivo exemplo. Como consequência da abolição, o negro brasileiro, liberto da escravatura, deixa de ter qualquer função na estrutura social brasileira; como diz Bastide “Antes de mais nada, deixou de ter um lugar na vida econômica, não exercendo mais função útil” (*ibidem*, 128). Ganhando a liberdade, perde, na linguagem da época, em adequação funcional, quer no mundo rural, donde provém, quer no mundo urbano, ao qual, fruto da sua falta de especialização, ainda não pertence. A estratificação social da sociedade brasileira em vias de industrialização não replicava o padrão paternalista e patriarcal dos *Sobrados e Mucambos* de Freyre, mas antes fazia corresponder muito concretamente a estrutura de classes, neste caso definida segundo as diversas inserções profissionais e a posição na posse do capital, à tripartição cromática da sociedade brasileira. Não sendo a segregação oficializada nem sequer estabelecida pela força da lei, ela existia por efeito da distribuição da cor na estratificação das classes. Em consequência, os brancos ocupavam o topo da pirâmide social; os mestiços, por sua vez, ocupavam uma parte crescente da classe média e valiam-se das possibilidades de ascensão social que o incremento educacional lhes prodigalizava; e os negros, saíam paulatinamente de uma situação equivalente àquela que hoje é reconhecida como de underclass⁷², para uma acelerada proletarização. Disso mesmo seria exemplo a evidente concentração dos brancos nas profissões burocráticas contrastando com aglomeração dos negros no grupo dos proletarizados como mostravam as estatísticas da época. Mas se para Bastide “a dialéctica social é mais rica do que a dialéctica marxista” (Bastide, 1960: 14)⁷³, também a

⁷² Bastide refere os estudos do sociólogo norte-americano Lowrie adoptando para a sua interpretação os conceitos de “semidependentes” e “subproletariado” (Bastide, op. cit., p. 128)

⁷³ Bastide, Roger (1960) *Les Religions Africaines au Brésil*, Paris : P.U.F

proletarização do negro brasileiro era vista como funcionalmente possibilitadora da integração desse mesmo negro. O negro proletário, encontrando lugar na indústria, deixa de estar numa situação de subproletariado, passando a fazer parte integrante de um conjunto de instituições típicas da sociedade industrial e urbana em que o Brasil gradualmente se transformava. E numa, talvez não tão velada alusão a Marx, o antropólogo francês fala da emergência de “um novo negro brasileiro”, homem que “enverga” um novo ethos laboral assim como este corresponde à necessidade, postulada por Bastide e Fernandes, de envergar novas roupagens sociais inclusivamente simbolizadas pela indumentária mais cuidada (Bastide, 1983: 135). O negro assim caracterizado logra finalmente, na opinião de Bastide, a inserção na sociedade capitalista, inserção funcional dado que corresponde necessariamente à posição estrutural que o negro ocupa na sociedade brasileira, incapaz de ascender à aristocracia branca das profissões burocráticas pela falta de educação, mas em franca ascensão social no panorama em rápida industrialização da grande cidade de São Paulo, o negro vai gradualmente vencendo o preconceito que o votava a um lugar imutável na anterior sociedade de castas do Brasil rural das plantações. O “novo negro” é um indivíduo que assume como particularmente seu, o ethos capitalista.

O estudo levado a cabo em São Paulo mostrava a Fernandes a existência de um dilema racial brasileiro, à imagem do dilema racial norte-americano caracterizado por Myrdal. Porém, o primeiro apresentava especificidades que o distinguiam da análise congénere norte-americana; desde logo, a ordem competitiva - no caso de Myrdal, a ordem liberal – não é sustentada por nenhum “American creed” na fundamental igualdade dos seres humanos que segundo Myrdal permitia a coesão social da sociedade norte-americana e o seu *melting pot* (Myrdal, 1996 [1944]). Notemos, antes de mais, que Florestan utiliza pela primeira vez as aspas para se referir aos grupos presentes na condição de relações raciais, logo dotando estas de uma dimensão construtivista que em nada deve às elaborações biologizantes dos seus predecessores, e neste sentido, qualquer interpretação que lhe possa ser dedicada terá que rejeitar a ideia segundo a qual Florestan teria, ao dicotomizar as relações raciais, reificado os dois grupos como estratagema analítico⁷⁴, sobretudo quando pensamos que a inspiração que

⁷⁴ Hofbauer parece sugerir justamente que embora Fernandes se tenha preocupado em evitar a reificação de certos conceitos, acaba por enfatizar uma ordem social que dicotomiza o mundo dos senhores e o mundo dos escravos, afirmado, contra Freyre, a radical distância que existiria entre os dois, op.cit, p. 272.

colheu de Myrdal levou-o justamente a considerar o “negro” como “um conceito social e convencional e não biológico” (Bastide e Fernandes, 1951: 3 apud Hofbauer, 2006: 271). Mais tarde, Fernandes definiria em termos claros em que consistia esse dilema:

(...) ele se caracteriza pela forma fragmentária, unilateral e incompleta com que esse regime consegue abranger, coordenar e regulamentar as relações raciais. Estas não são totalmente absorvidas e neutralizadas, desaparecendo atrás das relações de classes. Mas sobrepõe-se a elas, mesmo onde e quando as contrariam, como se o sistema de ajustamentos e controles sociais da sociedade de classes não contivesse recursos para absorvê-las e regulá-las socialmente (...) O dilema racial brasileiro constitui um fenômeno social de natureza sociopática e só poderá ser corrigido através de processos que removam a obstrução introduzida na ordem social competitiva pela desigualdade racial.

(Fernandes, 1965: 391)

E por esse facto, duas são as forças que podem impelir para uma mudança da situação de desigualdade racial que atinge “negros” e “brancos” de forma comum, já que interligados pela perversão de um sistema patológico para a ordem competitiva democrática. Primeiro, “a acção colectiva dos “homens de cor”; segundo, a existência de uma “filosofia democrática [itálicos do autor] das relações raciais, compartilhável e aplicável socialmente” (ibidem, 393). Neste sentido, Fernandes propugna uma política orientada racialmente para a integração dos contingentes que deixados às dinâmicas imediatistas do sistema social e moral brasileiro não terão acesso à tão almejada igualdade racial. Não podendo existir democracia racial, como diz Fernandes, nem tão-pouco, sequer uma democracia, enquanto o “negro” for mantido à margem de uma civilização que ele próprio ajudou a levantar (ibidem, 394).

Ora, se a expressão “democracia racial” foi, justificada ou injustificadamente, atribuída a Gilberto Freyre, a ideia de mito da democracia racial surge pela primeira vez na obra de Florestan Fernandes, *A Integração do Negro na sociedade de classes*. Em que consiste o mito? Em primeiro lugar, Fernandes salienta que em nenhuma altura a condição do “negro” herdada da escravatura e assim perpetuada chegou a ameaçar o status quo do “branco”. Na realidade, a função do mito era a de atenuar uma potencial ordem racial conflitual e de perpetuar o papel dominante das elites brancas.

Apesar de todas estas incursões pela senda da discriminação e desigualdade raciais, os investigadores do projecto UNESCO acreditavam que estas seriam fenómenos transitórios que dificilmente resistiriam à emergência de uma moderna sociedade de classes (Wood e Carvalho, 1988: 135-53). No período de governo de João Goulart (1961-64) os dados compilados pelos investigadores de São Paulo constituíam material suficiente para insinuar a dúvida, no meio académico, sobre a realidade da democracia racial. Oficialmente a ideologia mantinha-se viva e operativa. Porém, a imagem que estes estudos devolviam do Brasil começou gradualmente a ser comentada pelos jornais e exemplos de discriminação racial, ainda que tímidos, começaram a ser divulgados. O contexto de movimentações sociais, de organização das forças sociais, laborais e económicas que caracterizou o regime de João Goulart não é alheio a estas transformações. A aproximação do regime a certas políticas socialistas, tais como nacionalizações e expropriações dos latifúndios, estas últimas levadas a cabo especialmente por Brizola, do PTB (Partido Trabalhista Brasileiro), no Rio Grande do Sul, se por um lado incitaram à hostilidade por parte das elites económicas tradicionais brasileiras, promoveram, por outro, uma crescente organização e participação dos sindicatos e dos grupos de agricultores (Burns, 1993: 430-44). Neste sentido, e dada a inserção incrementada na última década dos “negros” no movimento sindical, fruto da sua rápida proletarização, como descrita por Florestan Fernandes, poderia ter-se dado o caso de que as reivindicações tivessem assumido uma configuração racializada. Assim não aconteceu. Segundo Freeland, os grupos negros foram incapazes de estabelecer uma aliança suficientemente abrangente que funcionasse como alternativa à lógica de reivindicação classista e laboral imperante no movimento sindical. Da mesma forma, também as representações partidárias foram avessas a qualquer racialização da questão da desigualdade, defendendo estas uma visão de unidade operária transversal a qualquer diferença racial que pudesse existir. Não obstante, e mesmo com uma expressão reduzida, algumas elites negras começaram a ser formadas a partir da experiência adquirida quer no movimento sindical quer nas plataformas partidárias (Freeland, 1992: 11-15). Por outro lado, emergia simultaneamente uma elite cultural e intelectual constituída sobretudo em torno do TEN (Teatro Experimental do Negro) e do qual Abdias Nascimento será referência maior.

Quando a ditadura militar foi instaurada em 1964, após um golpe “revolucionário” que visava restabelecer a ordem sanando do mesmo golpe corrupção e comunismo (Fausto, 1994: 465), uma das consequências que mais se viria a repercutir na sociedade brasileira seria a gradual erosão dos movimentos populares e das plataformas políticas através das

quais estes eram representados. Através de um conjunto de Actos Institucionais, a autonomia das instituições do Estado bem assim como os seus actores foi sendo sonegada em nome da segurança nacional e do perigo de subversão. Sindicatos, movimentos camponeses, e partidos políticos, foram alvos sistemáticos de perseguição, anulação e destruição durante praticamente duas décadas (1964-85). A política dos Actos Institucionais foi em certa medida flutuante, ora endurecendo os seus propósitos, restringindo as liberdades civis ao extremo, ora suavizando consoante as circunstâncias e a política de alianças da elite militar (*ibidem*, 465-497). Perante um conjunto de movimentações populares, de tentativas de greve, chegando mesmo a acções de luta armada, o governo imposto pelos militares, endureceu as medidas de restrição das liberdades civis. Na sucessão de generais cooptados à instituição militar (Linz & Stepan, 1996: 168-69) que conheceria o seu apogeu com a Junta Militar em 1969, e também o período de maior repressão, com uma limitação crescente da liberdade democrática do Congresso, houve uma preocupação permanente com a unidade nacional e com o combate a todas as manifestações ou expressões políticas que pudessem assumir um carácter divisionista. Desta forma, qualquer tentativa de organização ou mobilização em torno de linhas racializadas ou etnicizadas era vista como “racista” ou “subversiva” e rapidamente anulada (Marx, 1998: 172). As perseguições políticas levaram aos exílios ou ao desaparecimento deliberado conduzido pelas operações das forças militares. Os académicos da escola paulista, estudiosos das “relações raciais” brasileiras, os discípulos de Florestan Fernandes, tais como Henrique Cardoso e Octávio Ianni, foram “afastados” compulsivamente, na medida em que a sua actividade de investigação foi considerada subversiva. Da lista de material subversivo do SNI (Serviço Nacional de Informação) faziam parte trabalhos ou relatórios sobre discriminação racial (Kennedy, 1986: 203). Da mesma forma, em 1970 são novamente abolidas as categorias de cor ou raça dos censos. O comité assessor do levantamento censitário optou por não incluir a categoria pretextando, similarmente a 1920, que a:

classificação de cor na sociedade brasileira, por força da miscigenação, torna-se difícil, mesmo para o etnólogo ou antropólogo. A exacta classificação dependeria de exames morfológicos que o leigo não poderia proceder (...) Com relação ao branco, preto e pardo a dificuldade é ainda maior, pois o julgamento do pesquisador está relacionado com a cultura regional. Possivelmente o indivíduo considerado como pardo no Rio Grande do Sul, seria considerado branco na Bahia. Considero as

informações sobre cor muito deficiente. A sua exclusão poderia provocar alguns protestos de sociólogos. Talvez convenha correr o risco de ser mais realista (Regueira, 2004: 79).

Desse realismo fariam igualmente parte os exílios “voluntários” para os Estados Unidos, de Abdias Nascimento, o fundador do Teatro Experimental do Negro ou do sociólogo negro Guerreiro Ramos, ambos críticos veementes do preconceito racial que identificavam na sociedade brasileira (Daniel, 2006: 183). Estes nomes têm em comum o serem críticos da ideologia da democracia racial e atentos investigadores das relações raciais no Brasil desta época.

Paralelamente, o Brasil registava um crescimento económico assinalável, apesar de profundamente desigual. No período que mediou entre 1960 e 90, o decil superior beneficiou de uma subida de 8,1% nos rendimentos enquanto a metade inferior registou uma diminuição na ordem dos 3,2% (Kek, Margaret). Este misto de crescimento económico e intensificação das desigualdades, servirá de cadiño para o descontentamento popular. Mas aos problemas económicos teremos que acrescentar a repressão policial e a tortura que encontrarão na Igreja opositores aguerridos (Löwy, 1996).

O livro de Degler, *Nem Preto, nem Branco* e a sua famosa tese segundo a qual o mulato constituía a “válvula de escape” nas relações raciais brasileiras (Degler, 1971) fazia parte da retórica da elite brasileira. Usando a comparação canónica entre a *color line* do sistema de segregação norte-americano e o mais fluído sistema de gradações de cor que havia sido identificado nos estudos de Marvin Harris, Degler coloca as percepções sociais do mulato como explicação para a diferença entre o sistema bi-racial norte-americano e a multiracialidade da sociedade brasileira. (Degler, 1971).

Estudos levados a cabo posteriormente, durante o período da lenta e gradual transição democrática, sensivelmente a partir da presidência de Sarney, revelaram que a desigualdade crescente da sociedade brasileira seguia igualmente linhas racializadas (Silva, 1985). Estes estudos apenas conhecereão um maior destaque em meados da década de 80, com o fim oficial da ditadura e o início da presidência de José Sarney. Mas desde finais da década de 70 que Carlos Hasenbalg juntamente com Nelson do Valle Silva apresentavam o resultado de estudos levados a cabo com os dados dos censos e outros inquéritos. Naquela que constituiu a obra que apresentava uma súmula destas investigações sistemáticas, os autores traçam um diagnóstico das duas décadas de regime autoritário:

as rápidas mudanças na estrutura social ocorridas dentro dos limites de um modelo de modernização conservadora, isto é, um termo utilizado para conceituar o crescimento económico do Brasil, no período do golpe militar de 1964, cuja intenção era manter o capital em mãos de empresários brasileiros, ou empresas estatais, com todos os custos sociais que são inerentes aquela opção; b) a reordenação dos perfis de estratificação e os processos decorrentes de mobilidade social, que coexistem com fortes desigualdades distributivas e persistente pobreza; e c) o papel desempenhado pelas diferenciações raciais na alocação de posições na estrutura social" (Silva, N.V. e Hasenbalg, Carlos, 1988: 9).

Com os trabalhos de Silva e Hasenbalg inaugura-se uma tendência nos estudos demográficos e de relações raciais para bipolarizar a sociedade brasileira em torno de duas categorias de cor. Mas esta não foi matéria de escolha incidental ou de uma casuística mal sustentada da investigação. Na realidade, sobretudo no caso dos trabalhos levados a cabo por Silva, o que a sua análise aprofundada dos dados censitários mostrava é que mesmo admitindo a existência de três grupos padrão, o *branco*, o *pardo* e *preto*, quando comparadas as diferenças em diversos indicadores de mobilidade e posicionamento social⁷⁵ – esperança média de vida, educação, profissão, habitação, rendimento, entre outros – estas eram significativamente maiores entre os *brancos* e qualquer um dos outros dois grupos sendo menores entre *pardos* e *pretos*, levando os investigadores a concluir que a “raça” possuía um efeito independente no conjunto destes indicadores, propondo concomitantemente uma imagem do Brasil racialmente estratificado. Partindo desta premissa, Silva reduziu analiticamente o “caleidoscópio” de cores brasileiro às categorias *branco* e *não branco*. Para estes investigadores tornara-se claro que a sociedade brasileira apresentava uma velha e

⁷⁵ Ver especialmente Hasenbalg, Carlos e Silva, Nelson do Valle (1988), *Estrutura Social, Mobilidade e Raça*, São Paulo: Vértice IUPERJ.; Hasenbalg, Carlos e Silva, Nelson do Valle (1992) *Relações Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora; Peggy A. Lovell (org.) (1991) *Desigualdade Racial no Brasil Contemporâneo*, Belo Horizonte: Cedeplar; Oliveira, Lucia E. Garcia de et al. (1985) *O Lugar do Negro na Força de Trabalho*, Rio de Janeiro: Secretaria de Planejamento da Presidência da República.

sistemática desigualdade racial que não podia mais ser encoberta debaixo do manto, agora diáfano, da democracia racial (Skidmore, 1993).

Skidmore apontava agora que o contraste com os Estados Unidos da América que forneceu frequentemente a imagem de especificidade da sociedade brasileira não era mais heuristicamente efectivo porque as aproximações começavam a ser demasiado evidentes⁷⁶. Seguramente, que diferenças existiriam, e Skidmore é o primeiro a reconhecê-las. Entre elas, o lugar atribuído ao mulato, quer na estrutura de oportunidades quer no imaginário de ambas as sociedades, daria significativamente. Essa constatação correspondia à tese de Degler segundo a qual a dimensão psicossexual das relações entre senhores e escravos teria sido crucial para a maior aceitação da mestiçagem. Se na América do Norte, a questão dos filhos de relações inter-raciais era vista com repugnância e um sistema normativo formal impedia o seu efectivo reconhecimento determinando que os filhos de tais relações permanecessem na posição social de escravos, no Brasil, em contraste, os filhos de relações inter-raciais foram aceites, a sua manumissão prosseguida e efectuada, o que deu origem bem mais cedo a uma população de libertos que não existia na América do Norte antes da abolição (Degler, 1971). Todavia, diz Skidmore, os dados estatísticos trazidos à lume então, permitiam concluir que a mobilidade social das pessoas de cor, reproduzindo esta um padrão de desigualdade racial, não daria muito entre os dois contextos. Por conseguinte, a comparação passava a ser mais instrutiva pelas aproximações que ela relevava do que pelas distâncias e singularidades que ela anteriormente enfatizava. Skidmore auscultava uma tendência para a bipolarização “racial” que se encontraria em emergência na sociedade brasileira.

⁷⁶ “Anecdotal and non-quantitative evidence - previously the backbone of discussion about race relations in Brazil - is no longer enough. Now that the Brazilian government has produced high-quality data on social stratification by race, these data must inform all further discussion of the subject.”, Skidmore, op. cit., p. 382.

5 PORTUGAL – DEPOIS DO IMPÉRIO

O capítulo que se segue oferece ao leitor uma panorâmica do espaço simbólico e político da pertença do “outro” cultural em Portugal e como foi este sendo construído após o definhamento imperial. Não nos interessou tanto elencar exaustivamente a produção legislativa, o que para todos os efeitos se encontra em diversas sedes reiterado, mas antes analisar as gramáticas da diversidade assim como estas se apresentam na difícil equação entre acomodação de uma narrativa de identidade nacional historicamente consolidada e a presença de grupos culturais e étnicos. A ambivalência nas formas de classificar e interpretar essa presença, ou seja, a dificuldade em categorizar, aponta para uma ambiguidade latente no modelo de integração de imigrantes em Portugal. Esta é denunciada pelas tentativas parciais em criar categorizações de cariz étnico-racial em paralelo com um quadro jurídico e político que as recusa. É neste contexto que se ressalva o compromisso tácito entre a expansão dos mecanismos abstractos da cidadania e uma culturalização difusa das populações objecto dessa expansão. Se no início era a narrativa da lusofonia e, por conseguinte, da proximidade cultural e histórica, que impedia essa demarcação, posteriormente será uma versão estatizada e centralizada da interculturalidade que operará a diluição de um espaço político das identidades substituindo-o por um espaço sem atrito da cultura.

5.1 Dualidade

A generalidade dos trabalhos sobre a presença de imigrantes em Portugal apresenta como intuito uma invariável comparação entre o que era um Portugal de emigração e o que passou a ser um Portugal de imigração. Esta transição estabelece um marco entre uma condição de homogeneidade e uma suposta subsequente condição de heterogeneidade. Estranha periodização esta quando se pensa que Portugal foi um império colonial que pela sua própria natureza de império (ou pretensão a sê-lo) desde tempos imemoriais que convive com a alteridade cultural, racial e geográfica, edificando orientalismos diversos e instituindo categorizações e classificações antropológicas, rácicas, próprias de um projecto colonial, melhor dizendo, da penetração de um Estado-império, similares aos seus congêneres europeus. Aliás, a ideia segundo a qual, subitamente, a heterogeneidade nos bateu à porta quando deixámos de ser um país de “emigração” é tanto mais paradoxal quanto desajustada da ênfase secularmente colocada nos intercâmbios com outros povos, nações, raças e etnias

pela caracterologia nacional e os seus principais porta-vozes. Como explicar então que a transição de um “país de emigração” para um “país de imigração”, transição essa extremamente recente, marque simbolicamente a heterogeneidade entre portas? E no entanto, por incongruente que pareça, esta é a forma como a vinda dos imigrantes é perspectivada quer pela maioria da academia quer pelas instituições e o seu discurso público. Ou seja, esta transição (real ou simplesmente empolada) representa o confronto com a heterogeneidade em território nacional.

Arrisco a tese de que se trata de uma forma cómoda de lidar com a perda do “império”, forma essa que não apenas descreve uma décalage entre um período de emigração e outro de imigração, mas que subterraneamente descreve a contracção de um território imaginário às suas fronteiras continentais europeias. A vinda do “outro” é simultaneamente novidade e permanência; desconhecido e reencontrado.

Não obstante, a presença do “outro” imigrante em território metropolitano era de facto exígua antes da descolonização. Antes da década de 60 a imigração para Portugal era pouco representativa, cifrando-se a população estrangeira residente em Portugal aproximadamente em 30.000 pessoas, ou seja, o equivalente a 0,3% da população total. Por outro lado, esta população era maioritariamente constituída por europeus (67,8%), sobretudo espanhóis, e oriundos da América do Sul, na sua maioria brasileiros (30,5%) e não se compaginava esta com uma imigração laboral assim como viria a verificar-se décadas mais tarde (Fonseca, 2008), nem tão-pouco com uma imigração étnica que comportasse grupos onde se inscrevessem processos de racialização.

Devemos reconhecer dois aspectos fundamentais do clima ideológico no período das primeiras vagas de migrantes pós-coloniais para Portugal. Por um lado, havia uma crença disseminada na natureza multirracial (na expressão da época) da empresa colonial portuguesa. Esta fora, a partir dos anos 50 do século XX, a principal retórica política e era sustentada pelas autoridades na metrópole e nas colónias. Por outro lado, alicerçada numa crença de excepcionalidade na ligação com o “outro” colonial – excepcionalidade essa que se inferia da comparação com outros impérios coloniais – os portugueses nunca teriam estabelecido uma ligação com os seus colonizados que fosse mediada pela raça.

Em retrospectiva, a “aventura” colonial durara aproximadamente 30 anos. Enquanto a maioria dos movimentos migratórios para África tinham acontecido nos anos 50 para diante, com a descolonização o refluxo foi súbito e o corte com os contextos coloniais abrupto. De acordo com Adriano Moreira, Portugal teria atravessado “a dolorosa inversão de potência

colonial com a perda da soberania resultante do fim do ciclo imperial em 1974” (Moreira, 2008a: 300).

A experiência foi descrita como traumática por diversas elites, ou mais uma vez nas palavras de Adriano Moreira “uma experiência destrutiva” (*ibidem*, 301). Todavia, reacções públicas, se as houve, foram esparsas e não configuraram nenhuma forma política organizada. Contrariamente ao exemplo inglês e holandês (Hansen, 2000, Pennix e Lucassen, 1997), por exemplo, não houve qualquer aproveitamento político da retórica dos “imigrantes indesejados” como aconteceu com o fim dos impérios anteriormente referidos e as vagas migratórias em direcção às respectivas metrópoles que se lhes sucederam. Tudo indica que os portugueses não experimentaram nenhuma crise de identidade com a descolonização. Como mostram as sondagens da época – mesmo considerando as limitações metodológicas – em 1978, aproximadamente 70% dos portugueses consideravam que a concessão de independência às ex-províncias ultramarinas tinha sido acertada (Bacalhau, 1994: 257, *Apud*. Costa Pinto: 33). Com efeito, não se registou nenhuma exploração política pela extrema-direita do tema dos “rios de sangue” que tinha sido o mote para a reacção anti-imigração pós-colonial dado por Enoch Powell e o seu partido conservador da altura em Inglaterra. Apenas algumas franjas conservadoras procuraram capitalizar a questão do trauma infligido à identidade nacional, mas sem grande repercussão (*ibidem*). A razão era simples: a extrema-direita tinha desaparecido em Portugal, pelo menos do espaço público, e mesmo a direita mais conservadora passava por um processo de reconversão renunciando a herança dos 50 anos de ditadura anteriores. Um consenso em torno da nova via europeia ganhava corpo entre as elites políticas. A dissociação com o mito do império tomava gradualmente forma. Em termos demográficos, o fim da presença colonial desencadeou o retorno de sensivelmente 500.000 nacionais, dos quais se estima que 59% nasceram na metrópole. Os restantes 41% compreendiam os seus descendentes assim como indivíduos de origem africana e com nacionalidade portuguesa (Pires e outros, *Apud*. Baganha, 2005). De acordo com Pires, a potencial racialização dos fluxos gerados pela descolonização teria sido evitada devido a um conjunto de razões que se reforçaram mutuamente. Por um lado, ao estabelecer os critérios de outorga ou manutenção da nacionalidade portuguesa, o Estado induzia a uma homogeneização rácica destes contingentes; por outro, ao criar as condições necessárias para que se constituísse uma estrutura de oportunidades para as populações retornadas – através de incentivos aos negócios e da criação de postos de trabalho na função pública – ou seja, ao conceder o respaldo normativo e socioeconómico evitou aquilo que poderia ter sido uma

racialização da sociedade portuguesa. Estariam assim criadas as condições óptimas para a assimilação deste contingente populacional.

Com efeito, o cuidado que foi colocado na transformação de um modelo *ius solis* e a sua consequente tradução num regime *ius sanguinis*, revelava preocupações de carácter identitário. Só assim se pode compreender que a Resolução da Presidência do Conselho de Ministros nº171/77, de 14 de Julho, colocasse como fundamental averiguar a “efectiva nacionalidade” dos retornados (cit. em Pires, 2003: 227) dependendo esta, assim como definido pelo Decreto-Lei nº308-A/75, de os residentes nas ex-colónias serem originários da metrópole ou terem ascendentes até ao terceiro grau daí naturais.

Note-se que a Resolução nº17177 constituiu a última vez que se recorre a uma categorização racializada em documentos oficiais. Conforme assinalado por Pires, a Resolução descrevia a situação dos recém-chegados recorrendo às anteriores categorias cromáticas utilizadas nas colónias, ou seja, brancos, mestiços, indianos e paquistaneses, chineses e negros e os seus respectivos contingentes. Ainda de acordo com Pires, foi através desta resolução que se definiram os critérios para seleccionar quem era abrangido pela nacionalidade portuguesa.

Segundo, estaríamos ainda perante o aflorar de um quadro de racialização da identidade nacional caso não tivesse sido este rapidamente superado e substituído pela “intervenção estratégica do Estado em termos normativos, organizacionais e de mobilização e redistribuição de recursos colectivos” (*ibidem*, 226). Neste contexto, os retornados foram incluídos como indivíduos e numa rede de carácter universal que parte sobretudo do Estado e irradia para as diversas esferas sociais. Intervenção estratégica do Estado em vários domínios, evitando pragmaticamente quer a colectivização dos direitos através da individualização “contratual” prosseguida pelos diversos apoios formais, quer pela gestão da situação de “retornado” enquanto categoria transitória que não gerou uma lógica de “negociação colectiva de integração”, rejeitando medidas compagináveis com a discriminação positiva (Pires, 2003: 243).

Com efeito, num breve exercício comparativo, é possível constatar que a intervenção do Estado foi crucial na forma como se acomodou a diferença dos imigrantes pós-coloniais. Em países como a Holanda a mesma (ou maior) “intervenção estratégica do Estado” pode ser identificada (Penninx e Lucassen, 1997). Onde os dois países diferem (salvaguardando outras diferenças estruturais) é que essa mesma intervenção estratégica por parte do Estado compreendeu, no caso da Holanda, uma deliberada etnicização consubstanciada em preceitos como as *Minderhendenote* (o Estatuto das Minorias) e numa pilarização institucional que

acomodou as organizações legal e constitucionalmente representativas das minorias tornando-as assim parceiros políticos na negociação colectiva.

Um outro exemplo, onde isso se torna ainda mais relevante, é o da Inglaterra. A Inglaterra é considerado o país europeu prototípico em matéria de monitorização e categorização étnica (Jacobs *et al.*, 2010). Mais perto dos Estados Unidos do que da tradição europeia onde, na generalidade dos Estados Membros, minorias são exclusivamente aquelas que são consideradas minorias históricas nacionais, este sistema possui no entanto a sua história. Esta história evidencia uma centralidade reconhecida do conceito de minoria étnica e dos seus avatares, sempre oscilantes entre definições mais racializadas e outras mais culturalizadas. Esta indefinição levou a que Favell atribuísse à “filosofia de integração” britânica o termo de “Multicultural Race Relations” (Favell 2001: 94-149), fazendo assim a síntese entre a codificação racializada das políticas de integração dos primeiros imigrantes pós-coloniais com os desenvolvimentos posteriores em termos de comunitarização. Deve portanto ser sublinhado que apesar de uma política protectora da diferença cultural, os seus primórdios e mais tarde aquilo que se tornariam as fundações de um multiculturalismo mais assumido, foram codificados em termos racializados. Esta codificação nasce antes de mais de um consenso político em matéria de relações raciais que passaria a ser a matriz integrativa dos imigrantes da “New Commonwealth”. Tão cedo quanto o Race Relations Act de 1965, o enfoque das políticas públicas foi o combate ao racismo e a preparação institucional para a implementação de uma tal política (Schain, 2009; Peres, 2010). Neste sentido foi criada o *Board for Race Relations*, órgão cuja responsabilidade seria receber queixas de discriminação. Esta última era ainda definida de forma consideravelmente reduzida, atendendo-se a actos de discriminação em locais públicos, como restaurantes e hotéis.

Em rigor, a primeira proposta parlamentar no sentido de uma legislação anti-discriminação foi introduzida em 1951 teve o título de “Colour Bar Bill”. Como foi introduzida por iniciativa individual não teve qualquer aceitação por parte do governo e, por conseguinte, não lhe foi dada continuidade (Banton, 2002: 127). Posteriormente, em 1958, o partido trabalhista publicou um documento intitulado *Race Relations and Discrimination*, no qual se comprometia a erradicar a discriminação em locais públicos quando fosse governo chamando paralelamente a atenção para os problemas de escassez de habitação e emprego⁷⁷.

⁷⁷ LPA, Race Relations and Discrimination, Commonwealth Sub-Committee of the National Executive Committee: Final Draft Statement on Racial Prejudice, Sept. 1958, *Apud*. Hansen, op. cit, p.88.

Este documento surgia no seguimento de uma avaliação aos distúrbios de Setembro desse mesmo ano em Notting Hill que opuseram grupos de classe baixa branca contra imigrantes recém-chegados da região do Caribe (então Índias Ocidentais). Embora os distúrbios tivessem desencadeado uma atenção mais preocupada relativamente à discriminação racial e às reacções xenófobas por parte da população nativa, pelo menos desde 1957 já existia um Grupo de Trabalho sobre a Discriminação Racial que levara a cabo estudos sobre “relações raciais” na cidade de Birmingham⁷⁸. Foi portanto baseando-se nas conclusões deste grupo de trabalho que o governo trabalhista traçou a sua estratégia para o documento anteriormente referido. Em 1965, os trabalhistas implementaram finalmente a política a que se comprometeram no documento de 58; o projecto de lei passava a chamar-se “Race Relations Bill”.

A coexistência entre uma política restritiva e uma versão “americanizada” de gestão das relações raciais tinha subjacente uma recusa do melting pot forçado. Nas palavras do Home Secretary Roy Jenkins em Maio de 1966 num discurso que ficou para a posteridade “Eu defino integração, por conseguinte, não como um processo igualizador de assimilação, mas como oportunidades iguais, acompanhada de diversidade cultural, numa atmosfera de tolerância mútua”⁷⁹. A aposta de Jenkins numa integração reforçada por uma política de “equal opportunities” consubstanciou-se no Race Relations Act de 1968 cujo âmbito compreendia a prevenção da discriminação racial no emprego, educação, habitação, nos serviços e na provisão de bens – mas que era ineficaz em termos de aplicação⁸⁰. Não obstante, foi criado paralelamente o Race Relations Board com responsabilidades na implementação da legislação anti-discriminação acompanhado por uma comissão que deveria promover “relações comunitárias harmoniosas”⁸¹, e que recebeu o nome de *Community Relations Commission*.

Esta tendência conheceu um aprofundamento com o Race Relations Act de 1976, onde para além do reconhecimento da discriminação em áreas sensíveis como o trabalho e a educação

⁷⁸ LPA, *Race Relations and Discrimination*. Working Party on Racial Discrimination. The Coloured People of Birmingham: A Public Opinion Poll, undated, *Apud*. Hansen, op. cit., p.87.

⁷⁹ “I define integration, therefore, not as a flattening process of assimilation but as equal opportunity, accompanied by cultural diversity, in an atmosphere of mutual tolerance” cit. em Lester, Anthony (2004) “The Home Office Again”, in Adonis and Thomas (ed) *Roy Jenkins. A Retrospective*, Oxford: Oxford University Press, p.142.

⁸⁰ *ibid*, p. 143

⁸¹ Cit. in Banton, op. cit, p.128

se integra a noção de discriminação indirecta e onde pela primeira vez se fala de “accções positivas” (positive action provisions). O governo britânico introduzia a definição de minoria étnica enquanto “racial group” e este por sua vez consistia “num grupo de pessoas definido pela raça, cor, nacionalidade e origem étnica ou nacional”; e a terceira versão do Race Relations Act tinha por princípio a protecção de todos os grupos contra a discriminação ilegal. O quadro de integração que pressupunha a existência de “race relations” era aceite pelas principais forças políticas, e mesmo que houvesse desacordos pontuais em torno das políticas de acção positiva, a aceitação deste pressuposto central era pacífica (*ibidem*). Todavia, o conceito de raça no discurso político e público era sobretudo aplicado aos imigrantes da New Commonwealth, principalmente aos imigrantes do Paquistão e da Índia, por oposição aos imigrantes do Canadá, da Austrália e da Nova Zelândia. Aqui interessa sublinhar que contrariamente às vagas migratórias dos finais do século XIX, sobretudo irlandesas, igualmente vistas com reservas devido à sua crença católica, os migrantes pós-coloniais possuíam, para além das diferenças culturais e religiosas, uma visibilidade física particular.

Em Portugal continental, de uma presença exígua de imigrantes de origem africana, sobretudo provenientes de migração laboral cabo-verdiana na década de 60 e 70, a metrópole enfrenta pela primeira vez números significativos dos seus “outros” coloniais no seu território⁸² apenas no período após a descolonização. O Decreto-Lei nº308 A/75, o equivalente jurídico ao regime de *Patrials* britânico, ao retirar a nacionalidade portuguesa concedida através do *ius solis* consagrado na lei da nacionalidade desde a revisão desta em 1959, criou retroactivamente, segundo Baganha, uma população migrante significativa de origem africana. Por conseguinte, a população africana, maioritariamente dos PALOP, consistia em 43% do total da população estrangeira dos quais alguns resultariam do Decreto-Lei nº308 A/75 enquanto outros seriam provenientes do fluxo de retornados.

⁸² " A composição social dos fluxos migratórios de Cabo Verde para Portugal não foi uniforme ao longo dos tempos. Antes da II Guerra Mundial, quem imigrava para a metrópole eram as camadas socialmente mais privilegiadas (comerciantes, proprietários, funcionários públicos e estudantes). No entanto, a verdadeira imigração surge a partir de 46, com especial significado nos anos 60. Nesta década, foi estimulada pelo próprio governo português, que, para fazer face à falta de mão-de-obra provocada pela emigração para França e pela guerra colonial, contrata em massa mão-de-obra cabo-verdiana. Esta é canalizada, sobretudo, para os sectores da construção civil (...) Altera-se assim o perfil social do imigrante para Portugal: é sobretudo uma mão-de-obra desqualificada escolar e profissionalmente" Saint-Maurice, Ana (1994), *Reconstrução das Identidades no processo de imigração -a população Cabo-verdiana em Portugal*. Oeiras: Celta, p. 49.

Com a Lei da Nacionalidade de 1981, a ideologia de um “Portugal, do Minho a Timor” é seriamente revista perante as pressões das dinâmicas migratórias conjunturais. A nova lei transformava o antigo regime de *ius solis* de 1959 num regime de *ius sanguinis*, ratificando assim, mais uma vez, uma concepção étnica da nação e reforçando as outras duas iniciativas atrás referidas. O predomínio do *ius soli* fora fixado pelo Código Civil de 1867, reduzindo-se neste o período de residência para um ano. Este regime manteve-se até 1959, quando foi alterado pela Lei nº2098, de 29 de Julho, aperfeiçoando-se as normas de obtenção de nacionalidade. O princípio do *ius soli* é aprofundado passando a considerarem-se portugueses todos aqueles nascidos em Portugal; paralelamente, introduzia-se o princípio do *ius sanguinis* mediante a atribuição da nacionalidade portuguesa aos nascidos no estrangeiro de pai português desde que domiciliado em Portugal.

A introdução deste princípio tem «por base uma opção política de fundo assente nos receios de que Portugal se pudesse vir a transformar num país de forte imigração, especialmente proveniente das antigas colónias» (Franco, 1991: 121). A reformulação da lei da nacionalidade marcaria, segundo Franco, a assunção de uma identidade europeia por contraste à tradicional vocação atlântica (*ibidem*). Esta situação decorre, sobretudo, do problemático *timing* que sobrepõe a transição para um ciclo de imigração, constituído essencialmente pelos fluxos dos PALOP⁸³, e a integração no espaço europeu. Neste contexto, o governo tem procurado «normalizar as relações entre Portugal e as suas ex-colónias, e simultaneamente consolidar a integração portuguesa na União Europeia» (Marques *et. al.*, 1999)

Simultaneamente, a reforma da Lei da nacionalidade tentava acomodar a população emigrante que aumentara continuamente durante a década de 60 e 70 atingindo em 1974 um total de 1.465.435 portugueses no estrangeiro, sobretudo em paragens europeias (Fonseca, 2008: 50). O *ius sanguinis* cumpria o papel estratégico de salvaguardar o elo entre o território nacional e as famílias portuguesas emigrantes. É neste sentido que podemos interpretar a Lei da Nacionalidade de 1981 como contendo a dupla intenção de estancar a imigração pós-colonial enquanto fixava a diáspora portuguesa ao seu território original. Por outro lado, a reforma da nacionalidade assumia um novo ciclo europeu: não só um conjunto

⁸³ Ver Machado, F.L. (1997) “Contornos e especificidades da imigração em Portugal”; in *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 24, pp. 9-44; Baganha, Maria I. & Peixoto, João (1997) "Trends in the 90': the Portuguese migratory experience", in Maria Ioannis Baganha, (ed.) *Immigration in Southern Europe*. Oeiras: Celta Editora.

de programas e suportes institucionais foram estabelecidos no sentido de assistir a diáspora nacional, como foi aberto espaço para a representação política através de dois círculos parlamentares extraterritoriais: um para os portugueses a residirem na Europa e o outro para a diáspora fora da Europa (Joppke, 2005: 134).

O início da década de 80 marca, de acordo com Baganha e Góis, o início das políticas de imigração. Tanto o Decreto-Lei 264-B/81, regulatório do regime de entradas, saídas e permanência de estrangeiros em território português, como a lei da nacionalidade de 81, consumavam um realinhamento com o espaço europeu em detrimento do espaço outrora “imperial” (Baganha e Góis, 1989). Neste sentido, tanto a consanguinidade inscrita através do princípio do *jus sanguinis* como a adequação das políticas migratórias ao ordenamento jurídico europeu representaram não somente uma formulação étnica da pertença, como a assunção de um Portugal Europeu. Como lembra Machado, esta interpretação, embora coadjuvada pela maioria dos autores que se debruçaram sobre esta viragem, pode ser “relativizada” na medida em que uma certa “discriminação positiva” concedida aos imigrantes dos PALOP marcaria indelevelmente a institucionalização das políticas de imigração e subsequente gestão de fluxos e stocks de populações imigrantes. Neste sentido, Machado ausulta nesta duplicidade entre a afirmação do princípio de consanguinidade e a outorga de condições especiais aos imigrantes dos PALOP “uma forma de continuar a metrópole do império [...] já que propicia a confusão simbólica que permite a proliferação de discursos ideológicos baseados nas metáforas do parentesco (Machado, 2011: 127-128).

Todavia, se nos ativermos à natureza e origem dos fluxos migratórios, é lícito dizer que o ponto de inflexão de um ciclo imperial ficaria marcado com a adesão à então Comunidade Europeia em 1986. Com efeito, a imigração europeia que fora o fulcro da população estrangeira até 74, tinha sido substituída por imigrantes dos PALOP. A partir de 1974 este movimento assiste a um pronunciado crescimento que atingiu 70% da população estrangeira residente em Portugal no ano 2000. Por conseguinte, é justamente quando este ponto de inflexão se inscreve nas dinâmicas migratórias, que ao contrário de um corte radical com o ciclo do império, ele ressurge na presença dos imigrantes pós-coloniais, desta feita em território metropolitano.

As origens e consolidação deste fluxo decorreram basicamente de redes migratórias que se estabeleceram em torno da primeira vaga de “retornados” e da promoção de obras públicas resultante da adesão à Comunidade Europeia. Através de redes informais que ligavam estas comunidades imigrantes africanas nascentes aos seus países de origem e devido ao aumento

da oferta de trabalho com incidência em mão-de-obra desqualificada, de acordo com Baganha, uma minoria étnica africana estaria potencialmente a emergir na região metropolitana de Lisboa (Baganha e Marques, 2001; Baganha *et. al*, 2000). A forma como Baganha, retrospectivamente, caracteriza o aparecimento destas “ilhas” étnicas surge sempre associada a uma condição de exclusão social. Neste sentido, esta tendência possuía como parâmetros perfeitamente identificáveis, a degradação da situação habitacional, os comportamentos desviantes e a criminalidade (com a ressalva da existência de um vezo preconceituoso por parte dos actores administradores da justiça), as desigualdades educacionais e as assimetrias em matéria de direitos políticos e sociais. Do diagnóstico traçado neste estudo, constatava-se que, embora a linguagem tendesse a referir estas populações sob a designação alargada de “estrangeiros”, tratava-se na sua grande maioria de imigrantes pós-coloniais e seus descendentes.

Esta primeira fase de emergência das políticas da imigração em Portugal (Pires, 2003; Esteves, 1991) foi igualmente marcada por um crescimento sustentado da população estrangeira, não apenas em situação legal como ilegal. No final dos anos 90 a população estrangeira com autorização de residência aproximava-se dos 200.000 indivíduos perfazendo 2% da então população residente (Pires, 2003: 136). Estes 2% terão que ser complementados com uma percentagem desconhecida de imigrantes em situação ilegal que tudo indica cresceram igualmente de forma sustentada e gradual, como mais tarde se viria a constatar pelos números da primeira regulação extraordinária. Numa das primeiras tentativas de estimação, este número cifrava-se em 60.000 cidadãos em situação irregular em 1988, valor que equivalia então a aproximadamente 39% do número de estrangeiros a residirem legalmente em Portugal naquela data (Esteves e outros, 1991: 49, *Apud* Pires, 2003: 145). Ainda segundo esta estimativa, os países de origem deste contingente seriam maioritariamente dos PALOP (70%), do subcontinente indiano (12%) e do Brasil (8%). Controlo dos fluxos, com preocupações decorrentes de Shengen do qual Portugal foi signatário em 1992, acompanhado por uma preocupação crescente com o incremento das situações irregulares em território nacional marcam o discurso político no que concerne à imigração (Oliveira, 2001; Santos, 2004).

Com efeito, a preocupação central oscilava entre o controlo e a legalidade. Ou seja, registava-se o facto de a “política de imigração” - expressão que doravante passará a fazer parte do léxico utilizado no discurso político - passar essencialmente pela incumbência do SEF na sua aplicação e da primeira regularização dos estrangeiros em situação ilegal. Esta tomada

progressiva de consciência de "um problema da imigração" é acompanhada por um desinvestimento, a nível institucional, da faceta emigratória portuguesa. Se em 1980 é criado o Conselho das Comunidades Portuguesas com o objectivo de reunir sob a sua alçada os representantes das diversas comunidades portuguesas emigradas, em 1986 é abolido o passaporte do emigrante, fazendo desaparecer a emigração das estatísticas oficiais, para só reaparecer cinco anos depois no anuário estatístico. O mesmo se verifica quando observamos os programas dos partidos dos governos: a imigração vai literalmente ganhando espaço às medidas preconizadas em relação aos emigrantes portugueses (Oliveira, 2000; Santos, 2004). Acresce que, com a adopção da linguagem jurídica comunitária, tornam-se emigrantes apenas os cidadãos de fora do espaço europeu. Gradualmente, Portugal foi assumindo a sua condição de país de imigração, apesar de a emigração se ter mantido (Baganha e Peixoto, 1997).

A primeira iniciativa no sentido de conhecer a situação das minorias imigrantes em Portugal ficou a dever-se ao Ministro da Administração Interna, Silva Peneda, nos finais dos anos 80, auscultando na altura as então constituídas associações de imigrantes. O contexto era, como definido por Machado (1992) em trabalho pioneiro, o de "grau zero da politização" do tecido associativo imigrante. Segundo Machado, as razões que assim contribuíam para este estado de incipiente decorriam fundamentalmente da rudimentariedade do tecido associativo imigrante e da falta de articulação entre este e o Estado que até então ainda não tinha criado canais institucionais que servissem de estrutura de oportunidades políticas para as populações imigrantes

Em 1992, perante a necessidade de legalização de um crescente número de imigrantes ilegais a residirem em Portugal, o governo implementou a primeira regularização extraordinária que decorreu entre Outubro de 1992 e Março de 1993. Neste período, importa notar o aprofundamento das intenções no sentido da institucionalização das relações entre o Estado e os representantes das populações imigrantes e minoritárias. A primeira iniciativa nesse sentido consubstanciou-se na formação *ad hoc* de um Secretariado Coordenador de Apoio à Legalização dos imigrantes (SCAL), criado nos finais da década de 80, com o objectivo de pressionar o então governo social-democrata para a realização da primeira legalização extraordinária. Coordenado pela Obra Católica das Migrações, nele participaram organizações religiosas católicas, associações nacionais de imigrantes, ONG, representantes da UGT e da CGTP, e alguns deputados do partido socialista, então na oposição. Entre os últimos encontrava-se o futuro Alto-comissário para Imigração e Minorias Étnicas

(ACIME), na altura proponente da constituição do Secretariado⁸⁴. Estava criada uma estrutura de oportunidades para os representantes das minorias, paralela aos canais oficiais, muito embora formada para exercer pressão e dialogar com estes. Esta oportunidade não foi criada por iniciativas de protesto ou mobilização directamente emanadas da sociedade civil; com efeito até ao princípio da década de 90 pouco se falava de imigração. Antes, foi sustentada, seguindo a designação de Tarrow, por "aliados influentes" (Tarrow, 1996) entre eles deputados parlamentares e membros da Igreja Católica, mas que contavam com a penetração das associações nos terrenos das populações imigrantes e estavam por conseguinte em contacto directo com os seus problemas.

Simultaneamente, na década de 90, dois representantes associativos, Celeste Correia, da Associação Cabo-verdiana e Fernando Ká, da Associação AGUINENSO, são incluídos em lugares elegíveis nas listas partidárias do PS, a primeira para as legislaturas de 1995 e 1999, o segundo para a legislatura de 1991. Em estreita colaboração, o Deputado José Leitão e a Deputada Celeste Correia, na altura Presidente da Associação Cabo-verdiana, publicam alguns artigos no Expresso - entre eles, um definia em particular algumas orientações que posteriormente iriam ser postas em prática⁸⁵ - sobre a situação das minorias em Portugal, avançando determinadas linhas programáticas de acção política. O "problema" da imigração começava a ganhar contornos nas instituições e na opinião pública. Mas esta penetração nos canais oficiais do Estado carreia consigo na sua quase totalidade uma linguagem da cidadania, sendo eventualmente Fernando Ká, a única voz destoante. Com efeito, este deputado é o único a apresentar tonalidades mais étnicas nas suas intervenções, inspirando-se nas experiências de discriminação positiva coevas dos países anglo-saxónicos, chega mesmo a sugerir quotas para negros nas universidades e no parlamento da República. As suas posições "etnicizadas" eram malquistas no interior do PS, razão pela qual ele acabou por ser preterido (Viana, 2010).

Mas, se em 92, aquando da primeira regularização, apenas órgãos oficiais do Estado integram a Comissão Nacional de Legalização Extraordinária, a primeira oficialização da

⁸⁴ Informação obtida em entrevista ao Padre Manuel Soares, Director da Obra Católica para as Migrações cit. in Oliveira, 2000.

⁸⁵ Ver, por exemplo, "Integração necessária das minorias étnicas", José Leitão e Celeste Correia, Expresso 28/9/91, p. A10.

relação do Estado português com as associações data de 1996 e consubstanciou-se na inclusão de um representante das comunidades de imigrantes - cuja eleição foi organizada pela Obra Católica das Migrações - nesta Comissão, juntamente com um representante do ACIME, por ocasião de um segundo processo de legalização extraordinária. A criação de canais institucionais entre o poder central e os representantes dos imigrantes foi replicada ao nível local. Em 1993, o município de Lisboa institui o Conselho Municipal das Comunidades Imigrantes e Minorias Étnicas cuja função será a de juntar técnicos da câmara e responsáveis políticos com os representantes das “comunidades imigrantes”, através das suas associações, numa actividade meramente consultiva. O modelo será replicado posteriormente no município da Amadora (1995), sob uma designação ligeiramente diferente – Conselho Municipal das Comunidades Étnicas e de Imigrantes – e no município de Loures, através da criação do Gabinete para os Assuntos Religiosos e Sociais Específicos (GARSE). E bem mais tarde, o Conselho Municipal das Comunidades do Porto, em 2005.

A entrada da temática da integração dos imigrantes na esfera das acções políticas faz-se em torno de três acontecimentos significativos, concentrados no princípio da década de 90: a legalização dos imigrantes, a participação nas eleições locais, e o acesso aos concursos públicos para habitação social e a participação nas eleições locais. Quaisquer destas reivindicações, conduzidas pelos canais parlamentares normais, são enquadradas na linguagem da cidadania. Contraste-se com a forma em que o problema foi colocado com as populações pós-coloniais na Inglaterra e a sua ênfase na discriminação e na igualdade de oportunidades. Com efeito, nenhuma força política – à excepção do deputado do PS, Fernando Ká, aqui já referido - recorre ao discurso da discriminação, logo também não levanta a questão da raça, e por esse facto a importância de conhecer e monitorizar a desigualdade racial.

As lutas que impulsionaram os problemas dos imigrantes para a mídia e atenção dos políticos foram geralmente de carácter cívico, sustentadas na linguagem do alargamento da cidadania, e reuniram geralmente três actores que terão um papel fundamental no aprofundamento futuro das políticas de integração: políticos, na sua maioria do Partido Socialista; a igreja católica; e as então incipientes associações de imigrantes. É esta constelação que encontramos, por exemplo, nas lutas pelos desalojados de Camarate, na qual participaram os deputados José Leitão, Armando Vara, e António Costa juntamente com proeminentes figuras da Igreja católica, tais como Dom António Ribeiro e Dom Januário

Torgal Ferreira do patriarcado de Lisboa.⁸⁶ A incidência em lutas localizadas irá tematizar a questão da integração dos imigrantes, como referido atrás, em três vertentes principais: a legalização, o voto dos imigrantes, e o acesso dos estrangeiros à habitação social. Estes três aspectos recolhem o seu significado no interior de um discurso sobre integração dos imigrantes que nunca recorre a categorizações de ordem racializante.

Por outro lado, observando os debates na Assembleia da República em torno destes problemas percebemos duas coisas significativas. Primeiro, que o tantas vezes invocado consenso político em torno da imigração não é exactamente factual. Com efeito, a um primeiro momento correspondendo ao período anterior à primeira legalização, a oposição do partido social-democrata então no governo a medidas compagináveis com o aprofundamento da integração cívica, social e económica dos imigrantes é sobejamente marcada. Não apenas é a imigração sistematicamente associada à marginalização, à desordem e à exclusão, como é perspectivada em termos transitórios, emulando neste sentido uma representação comum às elites políticas dos restantes países europeus – Holanda, Alemanha, França – onde a “ficção da transitoriedade”, como lhe chamou Soysal, prevalecia ainda⁸⁷. A oposição ao processo de legalização, era justificada em termos de necessidade de estancar os fluxos e da reorganização das condições económicas dos países de origem dos imigrantes, de que a afirmação seguinte constitui exemplo elucidativo: O que constitui de facto o cerne da questão é a contribuição, através de apoios e de cooperação, para a criação nestes novos Estados de condições para que as suas populações não sejam obrigadas a emigrar⁸⁸. Os “novos Estados” a que o deputado Luís Geraldes se refere são evidentemente as ex-colónias sendo que esta preocupação com estancar os fluxos torna-se ainda mais evidente com declarações do

⁸⁶ Informação recolhida em entrevista com José Leitão, antigo alto-comissário para a imigração e minorias étnicas.

⁸⁷ O sistema de *Guestworkers* fundamentava-se numa lógica de imigração temporária, sustentada na ficção do regresso que prevaleceu com décalages temporais diversas consoante a história migratória respectiva. Ver Hammar, Tomas (1990) *Democracy and the Nation-State: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration*, Aldershot: Avebury. Soysal, Y. (1994) *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: The University of Chicago Press. Na Holanda, por exemplo, de acordo com Penninx, o carácter de permanência das comunidades imigrantes e o seu redimensionamento político ganha contornos logo a partir dos anos 70. Ver Penninx, Rinus (1996) "Immigration, Minorities Policy and Multiculturalism in Dutch Society since 1960" in Bauböck, Heller & Zolberg (eds.) *The Challenge of Diversity: Integration and Pluralism in Societies of Immigration*. England: Avebury, pp. 187-206.

⁸⁸ *DAR*, Janeiro de 92, 15. Luís Geraldes (PSD), p. 515.

Ministro da Administração Interna, Dias Loureiro, em funções no ano de 1993, durante a apresentação da nova lei do asilo: Mas, por outro lado, e essa é uma parte que não é menos importante nesta lei, ela visa também ser - nunca o escondi, nem esconde - um instrumento de luta contra a imigração⁸⁹. Uma preocupação expressa com a regulação e diminuição dos fluxos que matizava efectivamente qualquer preocupação com uma política de integração. Posição reforçada com a desconfiança que Dias Loureiro nutria relativamente ao instituto do asilo, considerando que este era “imigração económica escondida⁹⁰. Disenso político por conseguinte, sobretudo quando cotejado com uma posição pró-integrativa veiculada pelas forças da oposição.

Segundo, o insistente recurso à matriz lusófona para enquadrar os problemas das populações imigrantes. É todo um discurso que se elabora em torno da simbólica da afinidade e que não autoriza posições culturais extremadamente diferencialistas. Não apenas no sentido mais negativo do termo, como em políticas segregacionistas, mas também num reconhecimento particularista do outro, que resvalasse para a etnicização, dentro de uma lógica de reconhecimento. Declarações como as seguintes ajudam a colocar em perspectiva o que se pretende dizer com simbólica da afinidade: "Que autoridade tem Portugal para negar a legalização a milhares de irmãos com a mesma cultura e com a mesma língua, que aqui trabalham e residem?⁹¹. Da mesma forma, a deputada Celeste Correia enunciava uma espécie de excepcionalismo cultural português que os restantes países europeus não partilhavam:

(...) nas relações entre as comunidades imigrantes e a portuguesa existem largas possibilidades de diálogo intercultural e de solidariedade espontânea, que não se verificam noutras países europeus, em que, além do contraste social, se verifica um profundo contraste cultural com a sociedade de acolhimento⁹².

De tal forma esta matriz servia de norteação política que realidades migratórias que vieram a constituir grande parte dos fluxos numa época ulterior de diversificação dos mesmos eram

⁸⁹ *DAR, Agosto de 1993*, Dias Loureiro (PSD), p.3195.

⁹⁰ *DAR, I Série, Julho de 93, 1. Dias Loureiro, Ministro da Administração Interna, (PSD)*.

⁹¹ *DAR, Março de 96, Carlos Luís (PS), p.1699*

⁹² *DAR, Março de 96, Celeste Correia (PS), p.1702*

ainda consideradas estranhas a este enquadramento. Por exemplo, o deputado Manuel Queiró do CDS, referia-se assim à crescente migração asiática.

Relativamente a algumas comunidades, nomeadamente de origem asiática, que em Portugal se têm fixado recentemente com objectivos, por exemplo, de aproveitar algumas facilidades que existem no nosso território para fazer daqui sede para tráfico de droga, temos de munir-nos de todas as necessárias cautelas.⁹³.

A afinidade cultural, a lusofonia, e a história recente imbricavam-se assim no discurso político oficial e serviam de repertório para enquadrar a nova realidade migratória que quer documentos oficiais quer publicações académicas começavam a codificar. Com efeito, Uma adequação entre os principais ordenamentos político-culturais, organizados em torno de gramáticas da pertença e dos laços históricos, teria que ser a consequência directa de uma imigração maioritariamente lusófona. Quanto a este aspecto, convém salientar o consenso político em torno da dimensão lusófona da integração, que percorre todas as forças políticas com assento parlamentar. Os dois acontecimentos mais notórios em torno do qual este consenso ideológico e identitário colheu a sua maior expressão, foram as duas legalizações extraordinárias, a primeira levada a cabo em 1992, logo seguida de um novo período de legalização em 1996. As posições partidárias a este respeito são elucidativas quanto ao quadro de “afinidade histórica” que serve de pano de fundo simbólico à tradução normativa da expansão da cidadania dos imigrantes. Quer do lado do movimento associativo, quer do poder político, a lusofonia ou os actores a ela associados, designadamente os representantes das populações mais representativas dos PALOP em Portugal, enquadra as lógicas e gramáticas da integração neste período. Temos assim, por exemplo, que nas declarações da Deputada do Partido Socialista, Edite Estrela, as razões invocadas como de força maior para a realização de uma legalização extraordinária em 1992, assumiam não somente como alvo a privilegiar a regularização dos imigrantes dos países nossos irmãos em sangue, história e língua como fundavam-se estas na solidariedade, na cultura e no afecto⁹⁴.

Concomitantemente, a necessidade da legalização extraordinária era vista como cumprindo o seu objectivo principal regularizando os imigrantes dos países africanos lusófonos pelo então

⁹³ DAR, Janeiro de 92, 15. Manuel Queiró (CDS), pag.510

⁹⁴ DAR, Janeiro 92, Edite Estrela (PS); p. 520

Ministro da Administração Interna, Dias Loureiro. As razões salientadas para uma tal preferência eram de três ordens complementares. Primeiro, uma melhor capacidade de assimilação em virtude de partilharem a mesma língua; segundo, os “laços históricos e civilizacionais” que ligam Portugal e os imigrantes da África lusófona; terceiro, a experiência empática de, também nós, termos sido uma nação de emigrantes. (Joppke, 2005, nota bib. 157, 158)

Da mesma forma, se mais tarde, em 1996, no debate parlamentar sobre a necessidade de uma nova regularização, a Europa de Schengen se tornara uma realidade incontornável, não deixava esta de ter que ser consentânea com a “vocação atlântica” de Portugal. Nas palavras do deputado Calvão da Silva do PSD esta “conjunção disjuntiva” ganhava a seguinte interpretação: (...) um aprofundamento de Portugal, o Portugal europeu, que é a sua âncora, que em nada enfraquece a vocação africana e atlântica do nosso país.⁹⁵

Estas manifestações de inequívoca solidariedade e reconhecimento particular dos cidadãos dos PALOP não se restringiam ao plano invocativo, discursivo ou simbólico. Elas tiveram uma inscrição bem concreta na lei. Na primeira regularização de 1992, o Decreto de lei nº212/92, de 12 de Outubro, no preâmbulo, justificava as *formas de tratamento especial quanto aos cidadãos originários de países de língua oficial portuguesa, [em virtude de] razões históricas e princípios fundamentais que o aconselham*⁹⁶.

Esse tratamento especial consubstanciava-se na dispensa do “exercício de uma actividade profissional remunerada” da qual os imigrantes ilegais pudessem fazer prova, a todos aqueles cidadãos dos PALOP que se encontrassem a residir continuadamente em Portugal desde uma data anterior a 1 de Junho de 1986. Esta condição de excepção é aprofundada na legalização extraordinária seguinte, de 1996, exigida quer pela exiguidade de tempo concedido para o primeiro período de regularização (apenas quatro meses) quer pela necessidade de debelar novamente a imigração ilegal crescente. Com efeito, esta nova regularização, conduzida sob os auspícios de um governo do Partido Socialista, viria a revelar mais 35.082 imigrantes a residirem ilegalmente em Portugal. Não obstante aparecerem novas nacionalidades com contingentes com alguma expressividade, como a China (1.608) ou o Paquistão (1.754), ainda assim, a origem da maioria desses imigrantes ilegais correspondia aos PALOPS, com Angola (9.255) e Cabo Verde (6.872) à cabeça. Não surpreende, portanto, que a Lei 17/96 de 24 de Maio que estabelece um processo de

⁹⁵ DAR, Junho de 1996, Calvão da Silva (PSD), p. 2909).

⁹⁶ Decreto-Lei nº212/92 de 12 de Outubro, Ministério da Administração Interna.

regularização extraordinário, o fizesse preferencialmente para cidadãos originários dos PALOP⁹⁷, extensível a cidadãos estrangeiros não comunitários. Acresce que a lei estabelecia igualmente períodos diferenciados de residência obrigatória em território nacional entre os cidadãos dos PALOP e os restantes imigrantes não comunitários (até 31 de Dezembro 1995 para os primeiros; até 25 de Março de 1995, para todos os outros).

Data do mesmo período a criação da CPLP, cujos estatutos foram sendo sucessivamente ratificados entre 1997 e 1998 por Cabo Verde, Brasil, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal, Angola e S. Tomé e Príncipe e só mais tarde por Timor-Leste em 2002. É conhecida a história da articulação entre as exigências de Schengen e os compromissos para com o espaço lusófono. A fórmula que melhor capta esta conciliação é a de “dupla lealdade” segundo a expressão utilizada por Marques (1999). Esta “dupla lealdade” não pode, todavia, ser apenas colocada no plano simbólico; ela implicava simultaneamente um reposicionamento estratégico de Portugal em relação ao espaço europeu na medida em que o primeiro se assumia como elo de ligação privilegiado com África e o Brasil, transformando assim a posição semiperiférica portuguesa numa vantagem comparativa (Horta e White, 2008; Santos, 1994).

Temos assim que, mesmo considerando o acordo de Schengen e a necessidade de articulação das diversas políticas nacionais europeias, Portugal negociou condições especiais para os cidadãos do Brasil cuja entrada no país é permitida sob as condições do Acordo de Supressão de Visas firmado em 1960. Este acordo estabelece que, sendo três meses a duração normal da concessão de um visto no espaço Schengen, os cidadãos brasileiros tenham direito a permanecer em Portugal durante seis meses sem necessitarem de um visto consular. Uma panóplia de acordos bilaterais tem vindo a ser celebrada com os países da CPLP, nomeadamente, para além do Brasil, com Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Angola, e com a Guiné-Bissau. A articulação entre as políticas migratórias nacionais e as directrizes comunitárias inscreve-se na prevalência da autonomia nacional na gestão dos fluxos migratórios. Era pelo menos assim que era expresso o posicionamento de Portugal pela voz do Alto-comissário para a Imigração e Minorias étnicas. Decorrente da constatação da existência de rotas tradicionais de imigração sedimentadas pela história, o ACIME defendia

⁹⁷ Lei 17/96 de 24 de Maio, Art. 1 alínea 1 “A presente lei estabelece um processo de regularização extraordinária da situação de cidadãos originários de países de língua oficial portuguesa que se encontrem a residir em território nacional sem a necessária autorização legal.” Disponível em http://www.igf.min-financas.pt/inflegal/bd_igf/bd_legis_geral/Leg_geral_docs/LEI_017_96.htm (acedido em 4/4/2011).

a necessidade de não abdicar destes laços em benefício da "centralização da gestão dos fluxos migratórios" (Leitão, 1997: 126). Este compromisso está bem expresso no entendimento que Francisco Lucas Pires fazia à época do espaço de adequação entre as duas cidadanias. Segundo esta perspectiva:

A cidadania lusófona tem uma predisposição a seu favor: dispõe, ao contrário da cidadania europeia – que é sobretudo uma tentativa formal de institucionalização do «patriotismo constitucional» (Habermas) – de um elemento do conceito de povo – a língua (...)⁹⁸

O que mais se aproxima formalmente deste desiderato será porventura a figura da cidadania lusófona, instituída unilateralmente por Cabo Verde em 1997 pelo “estatuto de cidadão lusófono”. Aqui encontram-se *in nuce* os três grandes pilares da CPLP – a livre circulação através da isenção de vistos aos cidadãos oriundos de países lusófonos, a lógica de uma cidadania transnacional via a facilitação na obtenção de cidadania, e finalmente, a identificação entre espaço político e identidade em virtude do direito de voto, quer activo quer passivo, outorgado aos cidadãos da CPLP. A Constituição portuguesa, por seu turno, no art. 15, estabelece um princípio de equiparação de direitos entre portugueses e estrangeiros em geral, e prevê que aos cidadãos dos Estados de língua portuguesa com residência permanente em Portugal sejam reconhecidos, nos termos da lei e em condições de reciprocidade, direitos não conferidos a estrangeiros, salvo o acesso à titularidade dos órgãos de soberania e dos órgãos de governo próprio das regiões autónomas, o serviço nas forças armadas e a carreira diplomática.

Apesar destas primeiras tentativas no sentido da criação de alicerces de um verdadeiro espaço transnacional lusófono, o projecto da cidadania lusófona tem colidido com as adesões a espaços culturais, políticos e geográficos concorrentes, como sejam, o caso da UE para Portugal, da Commonwealth para Moçambique ou do espaço da francofonia para a Guiné-Bissau. Todavia, no plano simbólico, o projecto da CPLP era, e continua a ser, alimentado pela noção de uma cidadania extraterritorial fundada na “interculturalidade que remete para o direito de partilhar um território e também para a obrigação de viver de acordo com a

⁹⁸ Retirado de Pires, Francisco Lucas (1997) *Schengen e a Comunidade de Países Lusófonos*, Coimbra, Coimbra Editora, pp.37 e segs.

cultura de vários grupos e comunidades sem subordinar os seus costumes aos da maioria” (Trindade, 1998: 12, *Apud*. Horta e White, 2008: 52).

Estas invocações de uma comunidade imaginada transnacional, para utilizar a expressão de Trenz, têm vindo a ser lidas como avatares do discurso lusotropical. Ou através da noção de lusotropicalismo genérico (Almeida, 2000: 182, 2008) ou mais simplesmente consideradas como meros “expedientes retóricos” de uma certa remanescência lusotropicalista (Lopes, 1999). A primeira crítica parece ser a mais consequente. O termo pós-lusotropicalismo alerta pois para um investimento transversal às instituições portuguesas na preservação do “culturalismo do lusotropicalismo, pois acentua o processo cultural e desacentua os processos político-económicos dos tempos coloniais” inscrição essa que é feita com recurso à identidade lusófona, “um processo de transformação da língua em campo identitário comum” sem a respectiva crítica, de natureza pós-colonial no que ao seu campo teórico concerne, das lógicas simbólicas (ocultação de outras lógicas, porventura materiais) que impõem a “soberania da língua” (Almeida, 2007: 367). Ainda segundo Almeida, este investimento pós-lusotropicalista teria, objectivamente, como função recuperar a narrativa colonial como a única disponível para imaginar a nação, mas desta feita com roupagens diferentes da própria ideologia colonial de antanho. Desde logo, porque substituiria um prolongamento material, geográfico, da nação por um prolongamento identitário simbolizado na partilha da língua e na imanência cultural que essa mesma partilha implicaria. Depois, porque seria uma espécie de “regresso do recalcado” sintomático de um “complexo colonial” mal resolvido (Almeida, 2008). Parte significativa desse “objecto reprimido” seria a “raça”. Ocultada pelo discurso do multiracialismo enquanto marcador de diferenças e de exclusões, regressaria agora com o novo *ersatz* da lusofonia.

Isto não obsta a que houvesse de facto um alargamento considerável do espaço da cidadania para os imigrantes em Portugal. Com efeito, assiste-se na década de 90 a um alargar dos direitos dos imigrantes sem precedentes até então. Em grande medida esta extensão correspondia às exigências da implementação das directivas europeias. Neste contexto, é aprovado um conjunto de diplomas concedendo um leque de direitos sociais e políticos às populações imigrantes que até então lhes tinham sido vedados. Estas transformações tiveram impacto nas mais diversas esferas. Na esfera social, data desta época, sem a preocupação de exaustividade, o acesso aos benefícios de segurança social e à cobertura médica hospitalar. Na esfera laboral, a revogação da cláusula dos 90% de trabalhadores portugueses em

empresas com mais de cinco trabalhadores, simultaneamente acompanhada pela implementação de legislação que previa a igualdade de tratamento entre trabalhadores imigrantes e nacionais, mais tarde reforçada pela introdução da Lei 134/99 que proíbe a discriminação em função da cor, nacionalidade ou origem étnica. No âmbito dos direitos políticos, o direito activo e passivo nas eleições locais foi igualmente outorgado aos representantes de comunidades imigrantes, embora, situação que ainda hoje se mantém, obedecendo a um regime de reciprocidade. Era a lógica de uma cidadania expansionista a ser aplicada no campo da legiferação seguindo uma tendência europeia já aqui notada⁹⁹. Esta por sua vez conviveu pacificamente com um quadro culturalizado, mas que denotava já a sua propensão para a linguagem do interculturalismo que subsequentemente se afirmará como paradigma nacional. A matriz lusófona, da afinidade, trazia no seu bojo esta adaptabilidade cultural intrínseca que é central ao discurso do interculturalismo. Longe de estarmos a afirmar que este é decorrência daquela - o que a nosso ver não se verifica completamente como explicitaremos mais à frente -, ela codifica em parte a integração social ao representar a sociedade portuguesa como intrinsecamente híbrida, apelativa ao sincretismo cultural, fraterna na relação entre grupos culturais diversos – são tudo temas caros ao lusotropicalismo freiriano.

5.2 Um conceito sem referente

Como já assinalava o artigo escrito pelo futuro Alto-comissário José Leitão em 1991, o problema da integração, vide da legalização, era um problema de “inclusão de minorias étnicas”. Embora a Constituição proíba estritamente qualquer categorização de natureza étnica e considere discriminatória qualquer diferenciação de direitos que tenha por base a “origem, género, raça, língua, nacionalidade, religião...”¹⁰⁰, o conceito de minorias étnicas fez a sua primeira incursão no panorama legal e político através do Programa do XII Governo Constitucional (1996-2000), consignado pelo Decreto de Lei 296-A/95 de 17 de Novembro que criava, sob tutela do Conselho de Ministros, o Alto-Comissário para a Imigração e Minorias Étnicas (art. 6º e 7º). O conceito, se algum havia, não se encontrava definido na lei nem em qualquer outro documento legal. Todavia, Beatriz Rocha Trindade,

⁹⁹ Ver capítulo 2.

¹⁰⁰ Art. 13, nº2, da Constituição da República Portuguesa. Constituição da República Portuguesa, Edição organizada por J. Gomes Canotilho e Vital Moreira, Coimbra Editora, 1998.

num dos primeiros artigos a teorizar a questão, reservava o conceito, não sem antes alertar para a sua polissemia, para as populações ciganas. De acordo com esta perspectiva o conceito de minoria étnica encontrava-se necessariamente ligado a uma situação durável, intergeracional, donde resultasse “a preservação de códigos relativos a uma determinada cultura [daí que] Tal seria o caso com a comunidade cigana, que constitui uma minoria étnica bem definida, embora raramente considerada enquanto tal” (Trindade, 1993: 428). Estando em 1993, essa situação durável não se verificava, com efeito, para nenhuma das populações migrantes recentemente instaladas em Portugal.

A constituição do Alto-Comissário para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME), pelo Decreto-Lei nº 3-A/96, de 26 de Janeiro, visando o acompanhamento inter-ministerial das medidas de integração dos imigrantes considerados, pelo diploma, “um factor de enriquecimento para a sociedade portuguesa”, constitui a medida de fundo que abre o espaço para a representação das comunidades imigrantes, através das suas associações e consequente institucionalização das mesmas ao nível nacional. As associações passam, assim, a ter um interlocutor privilegiado entre elas e o Governo, sem que este seja, como até aí, o organismo responsável pelo controlo das fronteiras, o SEF. Assim, definia-se enquanto competências do ACIME a promoção da consulta e do diálogo com as organizações representativas das comunidades imigrantes ou das minorias étnicas em articulação com os parceiros sociais e instituições de solidariedade social. Simultaneamente, na continuidade da medida anteriormente referida, o Decreto-Lei nº39/98, de 27 Fevereiro, criou um órgão consultivo - o Conselho Consultivo para os Assuntos da Imigração - cuja pretensão é a de assegurar a participação das associações imigrantes e dos diversos parceiros sociais na definição das políticas de integração e do combate à exclusão. Da noção de integração fazem parte não só a melhoria das condições materiais de vida dos imigrantes como também o respeito pela sua identidade e cultura. Aliás, os tópicos da defesa da identidade e da cultura de origem, tornam-se uma constante nas diversas produções oficiais. Delineava-se portanto uma preocupação política oficial com a crescente natureza pluricultural da sociedade portuguesa.

Como assinalado no relatório de actividades do ACIME de 1996 – 1999, intitulado “Integração dos Imigrantes e Minorias Étnicas”, o estado português admitia que “os novos desafios colocados a Portugal enquanto país de imigração exigem medidas para a integração das famílias de imigrantes e minorias étnicas na sociedade, no sentido de evitar situações de discriminação que possam levar ao racismo e xenofobia”. Na esteira deste desiderato, o MAI

edita em 1998 um conjunto de documentos de orientação para a GNR e PSP cujo título era *Imigrantes e Minorias*, em antecipação à implementação da Lei 139/99, de 28/08, a Lei Anti-discriminação¹⁰¹. Tornava-se então imprescindível preparar as forças de segurança para a aplicação da lei e disso mesmo dá conta o Seminário organizado quatro anos depois sob o título “Seminário Internacional Culturas e Segurança. Racismo, Imigrações, Jovens em Grupo”¹⁰². Para além da preocupação coeva com o clima de “Choque de Civilizações”, partilhada por todos os participantes, e que então constituía codificação ideológica onde se informava a discussão da diversidade, o diagnóstico segundo o qual estaríamos a assistir à criação de mini-ilhas de exclusão social produtoras de irredutibilidades étnicas era, concomitantemente, largamente partilhado. O então Alto-Comissário José Leitão referia-se a estes espaços de exclusão e segregação potencialmente perigosa como “mini-ilhas étnicas”.

¹⁰³

Esta preocupação com o potencial separatismo e coalescência identitárias por parte das populações migrantes é transversal ao discurso do Alto-Comissário na sua primeira fase. O entendimento do que deveria ser um modelo de integração de imigrantes passava pela promoção do interculturalismo e da cidadania activa, tendo em atenção os princípios constitucionais de igualdade, não discriminação e igualdade de direitos e deveres entre cidadãos e estrangeiros. A integração dos imigrantes deveria por conseguinte ser “baseada no valor da cidadania individual” o que significava “recusar as tendências para a segmentação decorrentes quer de reacções xenófobas quer dos erros do multiculturalismo, ambos convergentes para a valorização positiva da etnicidade” e contrárias a “uma concepção cosmopolita da nação”¹⁰⁴.

Se o interculturalismo era alguma coisa, esse algo não admitia minorias étnicas. Temos então que integração era codificada como um processo individual, cujo culminar é a ascensão ao estatuto de cidadão nacional, e simultaneamente uma recusa generalizada de qualquer reconhecimento de estruturas comunitárias que possam levar à segmentação da sociedade portuguesa e da sua relação com o Estado. Se assim era, o COCAI (Conselho Consultivo

¹⁰¹ ver Revista do MAI “Formação à Distância” (Texto de Apoio B “ENVOLVENTE SOCIAL IMIGRANTES E MINORIAS ÉTNICAS” – GNR/PSP)- Dezembro de 1998

¹⁰² Vide publicação da IGAI “Seminário Internacional Culturas e Segurança. Racismo, Imigrações Jovens em Grupo” (Outubro de 2001).
http://www.igai.pt/publicdocs/Intervencoes_Seminario2001.pdf (acedido em 23/03/2011).

¹⁰³ *id., ibidem*, p. 143.

¹⁰⁴ Editorial do Boletim Informativo nº46, Agosto de 2000.

para as Associações Imigrantes) assumiria, em princípio, um estatuto anómalo. Na medida em que os seus interlocutores, representantes com assento no Conselho, constituíam (e constituem) representantes de comunidades étnicas, que assim se identificam e assim são identificados. A essa indefinição não será alheio o facto de o Conselho Consultivo ter sido regulamentado primeiro que a existência de um regime jurídico das associações imigrantes, que são seus membros efectivos. A lei que assim o define, Lei 115/99 de 3 de Agosto, evita deliberadamente o termo minoria étnica, substituindo-o pelo de “comunidade imigrante” e seu representante.

5.3 Clarificação?

A estrutura dos fluxos migratórios, sofreu entretanto modificações significativas quer a respeito das principais origens das populações imigrantes quer quanto à sua distribuição territorial (Reis *et al.*, 2010; Peixoto, 2007; Peixoto *et al.*, 2002)

Se na década de 70 a imigração é sobretudo fruto dos contingentes de refugiados e “retornados” das ex-colónias, nas décadas subsequentes a composição dos fluxos é maioritariamente constituída por migração de mão-de-obra (Machado, 1997). Na década de 80 e 90, os fluxos eram maioritariamente compostos por imigração dos PALOP, dando continuidade à tendência que marcou o período após a descolonização. Em 1991, de um total de 113.978 imigrantes residentes legalmente em Portugal, 40% eram provenientes dos PALOP; e em 1997, os imigrantes dos PALOP representavam 60,1% dos cidadãos estrangeiros não-comunitários com autorização de residência em Portugal (Horta, 2008; Fonseca *et al.*, 2005). O regime de autorizações de permanência que vigorou entre 2001 e 2002 viria a revelar um perfil significativamente diverso da população estrangeira residente em Portugal. Desde logo, os naturais dos PALOP contavam agora aproximadamente 37,6% dos estrangeiros de países terceiros com autorização de residência ou de permanência; enquanto um novo contingente proveniente da Europa de Leste, em particular, da Roménia, Ucrânia, Moldávia e Rússia perfazia 52% do total de autorizações de permanência concedidas entre 2001 e 2002 (Fonseca *et al.*; 2005). A diversificação das origens dos cidadãos estrangeiros a residirem legalmente em Portugal surge igualmente no aumento significativo do número de Brasileiros (35.086 de autorizações de permanência) e de populações asiáticas, designadamente da China, Índia e Paquistão (*ibidem*). Simultaneamente, esta nova imigração, sobretudo a do Leste Europeu, revestiu-se de uma

tendência para uma maior dispersão territorial (apesar de a área metropolitana de Lisboa continuar a ser o pólo agregador) e de uma maior variedade de estratégias de inserção profissional.

Com o alargamento europeu e a diversificação da geografia dos fluxos migratórios, seria expectável uma quebra definitiva no consenso político alicerçado numa matriz pós-lusotropical. Particularmente, porque uma terceira vaga migratória composta por imigrantes provenientes do leste europeu, *prima facie*, não se ajustaria a uma tal matriz simbólica com as suas implicações políticas. Todavia, o consenso político manteve-se. Com a excepção de algumas declarações contra os trabalhadores imigrantes, de pendor populista e xenófobo, proferidas pelo então líder do Partido Popular, prontamente mitigadas pelos sociais-democratas seus parceiros de coligação, nenhum desacordo de fundo emergiu em torno de questões de política de imigração ou de integração de imigrantes. Se é verdade que um partido político com uma retórica radicalmente anti-imigração emergiu na cena política nacional (o Partido Nacional Renovador) não deixa de ser notável que este tenha granjeado muito pouco apoio eleitoral, contrariamente a tantas outras experiências europeias.

Num dos primeiros textos publicados pelo Observatório da Imigração, intitulado *Políticas de gestão da diversidade étnico-cultural – Da assimilação ao Multiculturalismo*¹⁰⁵, o então recentemente empossado Alto-Comissário, Rui Marques, definia em traços gerais um modelo português de gestão étnico-cultural que contemplava a “defesa” das identidades grupais étnico-culturais mesmo que “divergentes ou conflituantes com a da sociedade de acolhimento”, sem deixar de colocar como imperativo a protecção da coesão social, estribada numa aceitação comum dos preceitos mais universais dos Direitos do Homem. Sem dúvida resultado da crescente diversidade da população imigrante, identificada pela maioria dos autores como um “terceiro ciclo” migratório que, aos anteriores fluxos - primeiro de africanos dos PALOP e Brasileiros, depois de Asiáticos -, veio acrescentar a imigração do Leste Europeu, por um lado; e, por outro, decorrente de uma extensa produção internacional de directivas e relatórios em torno da defesa da diversidade cultural, este renovado interesse no caleidoscópio identitário deixava no entanto patente um reforço na dimensão étnico-cultural dos grupos imigrantes como elemento de reconhecimento político-ideológico na sociedade portuguesa. De tal forma que o artigo colhe em grande medida a

¹⁰⁵ <http://www.oi.acidi.gov.pt/docs/rm/multiculturalismo.pdf> (acedido em 25/03/2011)

inspiração em muitas das teorias multiculturais e, mais evidente, nos modelos nacionais multiculturais, como seja o caso do Canadá ou da Austrália.

Sem nunca deixar de enfatizar a dimensão mais universalista da cidadania propriamente dita, e recusando, paralelamente, uma versão excessivamente culturalizada do multiculturalismo, a perspectiva que ficava agora expressa como sendo a orientação ideológica e pragmática para o futuro da integração dos imigrantes, assumia concretamente o reconhecimento identitário das minorias étnicas.

Provavelmente, na gestão da diversidade étnico-cultural, o caminho menos imperfeito é o proposto pelo multiculturalismo, se assumido como “projecto em permanente construção”, na consolidação do diálogo aberto e mutuamente respeitador, entre diferentes culturas presentes numa sociedade (...) Para as minorias étnicas resultará encorajador ter um pleno acesso a uma participação social sem ter que abdicar da sua identidade e para a população nativa é importante sublinhar não só a dimensão da tolerância perante a diversidade étnico-cultural mas também as vantagens evidentes de uma sociedade multicultural. (Rui Marques, 2003: 19).

Esta tónica da condição multicultural portuguesa irá ser reiterada em diversas ocasiões. Numa outra, posterior, comunicação do Alto-Comissário, a ideia é expressamente reproduzida. Numa comunicação de 2004, com o título “O regresso das caravelas e a missão ao serviço do acolhimento”, no subcapítulo “Portugal Multicultural e e Acolhedor”, afirma-se peremptoriamente que “O multiculturalismo é a via que defendemos para Portugal”¹⁰⁶. E acrescenta-se que “importa assumir esta opção nacional pelo multiculturalismo como “projecto em permanente construção”, no diálogo entre as diferentes culturas presentes na sociedade. Todavia, há que assinalar que este “projecto” multicultural não tinha por finalidade a inscrição legal, burocrático-administrativa da diferença cultural, quer seja em sistemas estatísticos de categorização étnica, quer seja na monitorização das desigualdades

¹⁰⁶ Comunicação sob o título "O Regresso das Caravelas e a Missão ao serviço do Acolhimento na Europa", apresentada nas Jornadas Missionárias Nacionais de 2004 (http://www.capuchinhos.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1352:o-regresso-das-caravelas-e-a-missao-ao-servico-do-acolhimento-na-europa&catid=140:estudos-e-artigos&Itemid=516)

entre populações etnicamente diferenciadas, a segunda decorrendo naturalmente da primeira. Também não era um multiculturalismo de índole política, cujos exemplos podemos encontrar, por um lado, nas propostas de Kymlicka (1995), quanto à reformulação e acomodação de procura políticas propriamente étnicas e culturais, como exemplificado pela consagração de direitos grupais, no interior do paradigma liberal; por outro, nas suas formulações mais radicais ou, na acepção de McLaren (1994), teórico-críticas, com a sua ênfase na reavaliação do paradigma ocidental enquanto codificação hegemónica de uma hierarquização entre culturas e nas lutas pela construção de uma identidade positiva do sujeito subordinado. Paralelamente, também não era um multiculturalismo de inscrição de movimentos sociais identitários na esfera pública, de uma política de *empowerment* e de combate à discriminação e desigualdade estrutural. O multiculturalismo que é assim definido como “projeto nacional” estriba-se na lógica da tolerância, na “razão ecuménica”. Sem qualquer tipo de inscrição normativa ou política, o multiculturalismo assim entendido tornava-se excessivo na sua dimensão simbólica. Em síntese, o sentido prescritivo compreendido em princípios e políticas públicas multiculturais que operam através de conceitos como “cidadania diferenciada” para grupos minoritários não teve nunca expressão em Portugal.

Por conseguinte, esta retórica acomodava-se mais ao paradigma da interculturalidade do que ao multiculturalismo. E essa desconformidade é rapidamente reajustada, e no livro *Uma Mesa Com Um Lugar Para Todos. Uma Visão Humanista da Imigração*, de 2005, é assumido um novo direcionamento na gestão da diversidade cultural – a interculturalidade. Esta passagem não se faz num contexto de debate ou de sucessão de paradigmas em que o esgotamento do multiculturalismo desse azo a procura divergentes relativamente ao modelo anterior como foi o caso do Reino Unido. E não se faz porque nunca houve um modelo a ser superado, dado não existir nenhum paradigma anterior. Pelo contrário, o que ressalta é uma continuidade entre a interculturalidade propugnada nos textos formativos do Entreculturas e o modelo que era agora anunciado, como veremos mais à frente. Este mais não fazia do que espelhar uma tendência europeia na direcção da plena assunção do diálogo intercultural como modelo de gestão da diversidade¹⁰⁷. Esta tendência culminaria com uma convergência

¹⁰⁷ Ver *Intercultural Dialogue: The Way Ahead*. Faro Declaration on the Council of Europe's Strategy for Developing Intercultural Dialogue, 27-28 de Outubro de 2005, Faro.

dos principais líderes europeus na rejeição do multiculturalismo¹⁰⁸, mas que apesar das declarações altissonantes servirem eventualmente de baliza, se encontrava em preparação desde pelo menos a Declaração de Faro do Conselho da Europa de 2005.

O termo minoria étnica desaparece da estratégia de gestão da diversidade europeia. O White Paper faz referência a “comunidades imigrantes” ou “grupos minoritários”, mas não mais ao mais politicamente marcado *ethnic minority*. Neste contexto, comprehende-se a transformação de ACIME para ACIDI. Muito embora seja este último o resultado da fusão do Alto Comissariado com outras organizações que se encontravam dispersas, tais como o Secretariado Entreculturas, o Programa Escolhas, e a Estrutura de Missão para o Diálogo com as Religiões, esta mudança sinaliza paralelamente uma convergência genérica com as orientações do Conselho da Europa para os Estados Membros. Também a nível dos Conselhos Consultivos locais se opera uma transformação análoga. É assim que o maior deles, o Conselho Municipal das Comunidades Imigrantes e Minorias Étnicas (CMCIME) de Lisboa, fundado em 1993, muda a sua designação, em 2007, para Conselho Municipal para a Interculturalidade e Cidadania. Todavia, no Decreto-lei que implementa o ACIDI¹⁰⁹ faz-se ainda referência a minorias étnicas. E no primeiro Plano para a Integração de Imigrantes de 2007, o termo continua a figurar. Desaparecerá no II Plano, onde surge “comunidades imigrantes”. Se o interculturalismo é entendido como “um processo que comprehende uma troca aberta e respeitadora de perspectivas entre indivíduos e grupos de origens étnicas, culturais, religiosas ou linguísticas diversas (...) numa base de entendimento e respeito mútuos (...) com o objectivo geral de promover o respeito pelos direitos humanos, pela democracia e pela lei” (tradução do autor) (White Paper, 2005: 17) como definido pelo White Paper, então não há mais lugar para a dicotomia (hierarquizante) minoria/maioria. Pela mesma ordem de ideias uma política de reconhecimento torna-se inócuia dado que indivíduos e grupos se encontram em igualdade de circunstâncias numa relação de mútua compreensão. Esta definição é vertida no I Plano de Integração de Imigrantes da seguinte maneira:

¹⁰⁸No espaço de aproximadamente seis meses, Nicolas Sarkozy, Presidente da França, Angela Merkel, Chanceler alemã e David Cameron, primeiro-ministro britânico declaram publicamente que o multiculturalismo deveria ser abandonado. Ver Laurence, Jonathan e Vaisse, Justin (2011) The Des-integration of Europe, Foreign Policy Magazine, March 28.

¹⁰⁹Decreto-Lei nº 167/2007 de 3 de Maio.

Afirmção do princípio da interculturalidade, garante da coesão social, aceitando a especificidade cultural e social de diferentes comunidades e sublinhando o carácter interactivo e relacional entre as mesmas, suportado no respeito mútuo e no cumprimento das leis do país de acolhimento (Plano de Integração de Imigrantes, 2007, p.6) ¹¹⁰

Portugal estava perfeitamente sintonizado com a orientação das políticas europeias. Mais, embora nenhuma referência fosse feita a nível constitucional ao interculturalismo, a visão e apetência por uma sociedade intercultural ficaria inscrita na legislação, designadamente os dois decretos a que correspondem os respectivos planos de integração de imigrantes. No panorama europeu apenas mais dois países possuíam tais referências na legislação nacional até 2010: Espanha e Bélgica – e ambos por decorrência natural das suas minorias étnicas nacionais.

Este reforço da lógica da interculturalidade enquanto paradigma estatal é observável na autonomização que o tema-área “Interculturalidade” grangeia quando comparamos o primeiro e o segundo Plano para a Integração dos Imigrantes. A isso mesmo faz referência o preâmbulo do segundo plano, onde se lê “Na estruturação deste novo Plano são, assim, de destacar as áreas da diversidade e interculturalidade (antes organizadas como eixo transversal) (PII, 2010: 9)¹¹¹. Esta autonomização consubstancia-se numa área de intervenção particular dando aparentemente à “interculturalidade” um respaldo maior. Aparentemente, porque se no anterior Plano a temática da interculturalidade era transversal a um conjunto de áreas, perdendo assim em especificidade, era, não obstante, vinculativa de uma série de práticas e instituições, tendo assim por objectivo estender a lógica intercultural a um maior número de sectores profissionais e esferas sociais. Por outro lado, se no I Plano, essa lógica é inteligível enquanto caminho para uma abrangência cada vez maior da dinâmica intercultural nas relações sociais, no II Plano a “interculturalidade” parece tendencialmente esgotar-se no domínio convivencial (apoio a projectos de aproximação entre culturas) e na mediação cultural. Ou seja, se no I Plano temos uma interculturalidade que se pretende que invada (no bom sentido) quer o sector administrativo público quer privado, definindo-se para isso medidas que integrem o sector educativo, laboral, de saúde e a

¹¹⁰ Resolução do Conselho de Ministros nº 63^a/2007 de 3 de Maio

¹¹¹ Resolução do Conselho de Ministros nº 74/2010.

sociedade civil genericamente considerada¹¹², num sentido que dir-se-ia quase de uma pedagogia da valorização da diversidade, no II Plano esta “expansividade” do intercultural fica assumidamente reduzida.

Certamente que as diminuições nas dotações ministeriais estavam associadas a essa redução. O primeiro plano e a extensão desejada desta pedagogia intercultural implicava custos, porque implicava serviços paralelos – formação para a interculturalidade, consciencialização dos empregadores e trabalhadores -, ou seja, todo um conjunto de iniciativas que teriam que ser tomadas com o apoio dos agentes do Estado.

O mesmo se passa com o associativismo imigrante. Quer a participação das autarquias no co-financiamento dos projectos das associações de imigrantes, quer o apoio à própria estrutura associativa e seu gradual desenvolvimento, desaparecem no II Plano. Novamente, é bastante evidente que se trata de um recuo por parte das participações do Estado e da administração pública. Mas revela paralelamente outra coisa: que o acantonamento na linguagem das identidades e da promoção do intercâmbio de uma qualquer natureza identitária que os grupos apresentem publicamente constitui a pedra angular da interculturalidade.

A aceitação da especificidade cultural das diferentes comunidades enquadrava-se na heterogeneidade crescente das populações originárias da imigração. De tal forma que, quer seja no primeiro como no segundo planos de integração dos imigrantes [ver PII, Resolução do Conselho de Ministros nº 74/2010] nenhuma menção explícita é feita às comunidades lusófonas. Tudo leva a crer que a matriz lusófona, embora continuando a ser operativa nas identificações nacionais, deixa de ter o peso que a constituiu como estruturante das políticas de integração na primeira fase da imigração. Todavia, num artigo publicado ainda em 2005, baseado em investigação de 1998, reiterando a temática do “Regresso das Caravelas”, Marques *et al.* insistiam na dimensão uniforme e homogénea da identidade nacional, bem assim como dos seus canais de institucionalização. Uma das razões apontadas seria o viés lusófono que as principais estruturas representativas dos imigrantes teriam adquirido na moldura institucional do Estado. O COCAI, o Conselho Consultivo para os Assuntos de Imigração constituiria um referencial maior ao compreender a totalidade dos representantes das populações lusófonas. Esta interpretação parece ter sido despojada do seu valor analítico

¹¹² Presidência do Conselho de Ministros, Resolução do Conselho de Ministros nº 63-A/2007 (<http://www.portaldasaude.pt/NR/rdonlyres/CACE7427-2E68-469B-AA29-DE5E8CB5AF69/0/00020023.pdf>), acedido em 4/02/2011.

com o decorrer dos diversos mandatos dos Altos-comissários. Embora, como assinalado anteriormente, decorre dela que o multiculturalismo seja objecto de rejeição por parte dos poderes políticos, a nova inscrição do modelo intercultural assim como este passou a ser reivindicado pelas autoridades portuguesas é mais ampla do que o simples acantonamento lusófono. Por outro lado, o artigo referia ainda que o enquadramento das populações imigrantes pelo Estado recaía sobre o indivíduo, tendo-se sempre evitado que os imigrantes se “inscrevessem na sociedade portuguesa” como membros de grupos ou de categorias naturalizadas¹¹³. A afirmação relativamente às categorias naturalizadas, se por tal entendermos uma categorização operada pelo Estado que estabelecesse uma identidade colectiva oficial, afigura-se-nos inteiramente justificada. Porém, no que diz respeito ao evitamento da “inscrição” dos imigrantes na sociedade portuguesa como membros de grupos, julgamos que a afirmação deve ser qualificada.

A nível institucional, a relação com as populações imigrantes e os seus representantes prosseguiu nos moldes gizados desde o primeiro Alto-comissário, ou seja, através de um órgão consultivo onde os representantes destas populações tivessem assento. A assunção estatal de um paradigma intercultural não mudou nada de substancial nesta configuração.

Com efeito, pode causar alguma perplexidade o facto de um cenário institucional que tem dificuldade em lidar com a ideia de minorias étnicas, tenha definido a orientação política para a integração dos imigrantes através da comunitarização dos mesmos. A institucionalização destas mesmas “comunidades” foi sendo gradualmente consolidada através de um canal privilegiado com o Estado cuja materialização é o COCAI. O COCAI (Conselho Consultivo para os Assuntos da Imigração) surge através do Decreto-lei nº 39/98 de 27 de Fevereiro¹¹⁴, integrado no Alto-comissário para a Imigração e Minorias Étnicas e tem por objectivo facilitar a participação das associações imigrantes. Nos seus objectivos encontra-se a promoção da “consulta e do diálogo com as entidades representativas dos imigrantes em Portugal e das minorias étnicas” conforme explicitado no preâmbulo do referido Decreto-Lei. Posteriormente o seu estatuto evoluiria em termos de integração da sua

¹¹³ “En ce qui concerne l’État, le référentiel républicain fut le point d’appui pour rejeter toute option multiculturelle, supposée nocive et perméable à la « fragmentation sociale ». Les étrangers devraient s’inscrire dans la société portugaise en tant qu’individus, non en tant que membres de groupes ou de catégories naturalisés ». Marques et al. (2005) *Le « Retour des Caravelles » au Portugal : de l’exclusion des immigrés à l’inclusion des lusophones*, in *L’Europe du Sud face à l’immigration. Politique de L’étranger*, (dir) Évelyne Ritaine, Paris : PUF, p. 178.

¹¹⁴ Decreto-lei nº 39/98 de 27 de Fevereiro publicado no D. R. I série-A, nº 49, de 27.02.98.

estrutura orgânica no próprio Alto-comissariado (DL nº 251/2002, de 22 de Novembro) juntamente com a Comissão para a Igualdade e Contra a Discriminação Racial (CICDR). Dessa evolução não surtiu nenhuma modificação fundamental nos objectivos propostos inicialmente, salvo a necessidade de institucionalizar a consulta às entidades representativas dos imigrantes, como complemento da informalidade anterior. Faz-se, não obstante, referência a uma distinção entre o problema das minorias étnicas e da imigração, sendo o primeiro relativo à crescente diversidade cultural “com inevitáveis incompreensões mútuas e conflitualidades sociais, no âmbito da sociedade de acolhimento” (*idem*). Com a posterior passagem para ACIDI, o Conselho mantém a mesma estrutura com apenas nove representantes das entidades imigrantes dentre vinte seis membros (Sardinha, 2006)¹¹⁵. O sistema passou, a partir de 2005, de cooptação directa para um colégio eleitoral que discute a eleição do representante no interior das próprias comunidades. Como interlocutores privilegiados esta comunitarização passou a ser simbolicamente efectiva (é discutível se tem efeitos práticos) através de um mecanismo legitimador que marca a decisão em torno de um representante como endogenousamente comunitária.

O aparecimento do Conselho no panorama institucional português é uma consequência lógica da legalização e reconhecimento das associações de imigrantes pela Lei 115/99 como referido anteriormente. Segundo a lista publicada pelo ACIDI, em 2011 encontravam-se 129 associações de imigrantes reconhecidas pela Lei nº115/99, das quais 109 presentemente activas, com presença em esferas de actuação tão diversas quanto a educação, ensino de línguas, activismo anti-discriminação ou eventos culturais e recreativos (dados referentes a 2011)¹¹⁶. Em maior ou menor escala, estas associações representam as populações imigrantes e de descendentes de imigrantes residentes em Portugal. Desde os grupos com maior expressão como os brasileiros, ucranianos, cabo-verdianos, romenos, angolanos, guineenses e moldavos¹¹⁷; até populações com menor expressão como os Turcos ou os oriundos do Bangladesh e do Togo.

A articulação entre o COCAI e o tecido associativo seguiu sensivelmente o percurso do exemplo francês. Salvaguardando as distâncias contextuais e de dimensão da imigração, em França, uma constelação associativa de aproximadamente 5.000 associações imigrantes, com 1.000 associações islâmicas, institucionalizou-se como estrutura de oportunidades para

¹¹⁵ Sardinha menciona 8, mas à data das entrevistas realizadas por nós (2010) , eles eram nove.

¹¹⁶ Ver Relatório de Actividades 2011 Lisboa: ACIDI.

¹¹⁷ A ordem de apresentação equivale à grandeza destes grupos. SEF Relatório Anual, 2008, p.29.

dialogar com o Estado, com os sindicatos e com as autoridades locais¹¹⁸. Esta configuração foi gradualmente desvinculando-se das entidades políticas tradicionais – tais como sindicatos e partidos políticos – ganhando em autonomia e representatividade. Com a institucionalização de um organismo consultivo na década de oitenta junto do Ministério da Solidariedade - o CNPI (Conseil National pour L'Immigration) - que sofria do mesmo desequilíbrio em matéria de representatividade das associações¹¹⁹, a institucionalização desta relação é consolidada. A criação subsequente do Ministério da Imigração, Integração e Identidade, durante a presidência de Sarkozy, em 2007, manteve simultaneamente o Haut Conseil à L'Integration que havia sido criado em 1989, um órgão consultivo do Estado donde fazem parte um leque alargado de actores institucionais entre eles representantes associativos. O Ministério viria a ser abolido em 2009, alvo de fortes críticas por parte da sociedade civil e internacional – a ONU, por exemplo – que o acusaram de “xenofobia de Estado”. Contudo, o Conselho manteve-se, mas a presença das associações é ínfima. Juntamente com o HALDE (Haut Autorité des Lutte Contre les Discriminations et pour L'égalité), antes de este ter sido abolido em 2011, constituíam uma estrutura análoga à portuguesa embora não estando concentrados no mesmo organismo estatal. Do espectro das 5.000 associações, 3000 são subvencionadas pelo FAS (Fond d'actions sociale pour les travailleurs immigrées et leur families).

Posteriormente, a articulação entre o Estado e as associações imigrantes foi feita com especial incidência nas ZEPs (Zone d'intervention prioritaire) onde a procura de interlocutores no interior de bairros desfavorecidos (interlocuteur valables) se tornou essencial e alvo de investimento dos governos centrais e locais no sentido da manutenção da ordem.

Que paralelos podem ser traçados com a conjugação de entidades que encontramos em França? Afigura-se-nos que o COCAI juntamente com a CICDR seguem uma lógica análoga. De um lado, uma comissão com responsabilidades sobre a discriminação, do outro, um conselho que delibera sobre questões ligadas à imigração propriamente dita. Por este

¹¹⁸ Ver por exemplo a caracterização feita por Schain da política de integração em França. Schain, Martin (2009) “Managing Difference: the Success and Failure of Integration Policy in France, Britain and the United States”, *Paper Prepared for presentation at the Annual Meeting of the International Studies Association on Minorities, Integration and Comparative Politics in Western Europe*, Nova Iorque, 16 de Fevereiro

¹¹⁹ Ver os documentos da CAIF para esta época, *Étude sur la vie associative immigrée en France: quel bilan, quel avenir? Conseil des associations immigrées en France*, Paris: CAIF, 1986.

último, passam as decisões em matéria de subvenção das associações, mediante projectos devidamente avaliados pelo GATAI (Gabinete de Apoio Técnico às Associações de Imigrantes) e que são postos à votação entre os seus membros, assim como é sua função deliberar sobre o reconhecimento das associações de imigrantes. A presença das associações imigrantes é um dos seus atributos fundamentais, que contrasta particularmente com a exiguidade da presença associativa no Haut Conseil pour L'Integration, bem assim com o mero carácter recomendativo deste. Porém, apesar desta, o COCAI é uma estrutura de oportunidades limitada formalmente. Começando pelo facto de as suas decisões não serem vinculativas até à desproporção entre os representantes da imigração, em número de 9, contra os treze conselheiros representantes da administração pública, o Conselho parece possuir pouco relevo nas orientações de política de imigração. Desde logo, porque das suas competências decorre o seu papel de aconselhamento, esgotando-se a sua intervenção em coligir recomendações que podem ou não ser levadas em consideração. Nas palavras de dois dirigentes associativos com assento no COCAI,

Porque, o que é que se faz: quando há aprovação de documentos, o acidi diz, “o projecto foi aprovado com a aprovação de xs votos com o COCAI, essa mensagem que se leva que foi aprovado pelo , nós os nove conselheiros das associações de imigrantes – nós somos nove, e treze conselheiros de instituições públicas – se nós nos abstermos o projecto é aprovado, se nós votarmos contra o projecto é aprovado. (ent.10, Conselheiro do COCAI).

Para já, a própria lei orgânica está um pouco desajustada do contexto real; a composição do próprio COCAI e até a gestão do conselho, também, está aquém daquilo que se desejaría. Um conselho com 26 conselheiros, só 9 são da imigração, nós não estamos em paridade, neste conselho, e dificulta o trabalho dos conselheiros que são eleitos por parte das associações. (ent.6, Conselheiro do COCAI).

As suas limitações encontram-se patenteadas na falta de atenção que lhe é devotada pelas próprias associações de imigrantes, como se afigura reflectido nas conclusões dos *Fora Nacionais das Estruturas Representativas de Imigrantes*, onde praticamente não é mencionado (Peixoto e Figueiredo, 2008). Em contrapartida, na Agenda de Lagos, surge como ponto principal no tocante ao reforço da intervenção associativa na sociedade, a

diversificação das estratégias de financiamento favorecendo uma maior autonomia em relação ao Estado¹²⁰. Esta ideia de autonomização surge frequentemente nas entrevistas que conduzimos junto dos representantes associativos com assento no COCAI e que farão parte da análise de conteúdo no capítulo seguinte. Nelas é bem vincada a necessidade de se autonomizarem, não deixando por isso de revelarem uma relação estrategicamente ambígua com o Estado. Por um lado, regista-se um descontentamento frequentemente enunciado com a “invasão” do Estado do espaço tradicionalmente ocupado pelas associações. Com efeito, aqui o que é salientado é a proliferação de CLAIS (Centros Locais de Apoio aos Imigrantes) e como estes esvaziaram o papel das associações.

Agora com os CNAIs não se faz isso – eles trabalham de segunda a sexta-feira.

Tem técnicos qualificados, e se aqueles técnicos tivessem a trabalhar nas associações era uma mais-valia. Se eles fizessem os clais e as associações e aquele trabalho que se está a fazer... potenciava as associações (ent. 10, Conselheiro do COCAI).

O acidi deve direcionar todas as suas forças às associações imigrantes. Isto é a primeira. E tentar, pôr de pé de igualdade com os clais que existem e as associações para ver então quem faz um trabalho digno e quem não faz um trabalho digno (ent.7, Conselheiro do COCAI)

Este esvaziamento chega mesma a ser sentido como rivalidade, no sentido em que a competência das associações é posta em cheque mediante a expansão progressiva dos mecanismos do Estado no tecido social local,

A partir daí então as associações vão começar a ver o ACIDI como um concorrente e não como um parceiro. Como muitas das vezes, também, aquilo que eram as ações das associações, o acidi chama a si para executar, naturalmente. E mesmo os relatórios que aparecem como integração...no plano de integração de imigrantes, muitas vezes as associações não são

¹²⁰ Ver a *Agenda de Lagos. Que Políticas de Imigração para o Século XXI*, PERCIP, Lagos, 26 de Outubro de 2008, p.3.

mencionadas, e quem faz o trabalho no terreno são as associações (ent. 18, Conselheiro do COCAI).

Sardinha (2010) estudou as estratégias identitárias e esquemas de integração utilizando uma dicotomia entre estratégias defensivas e ofensivas – já de si profundamente marcada por um cunho moralista – em que às primeiras estaria associada a preservação da identidade étnico-cultural e às segundas padrões reivindicativos de natureza material ou legal. Esta perspectiva coloca as associações numa relação tacticista, constituindo-se enquanto lobbis, face ao poder do Estado. Todavia, o que as nossas entrevistas indicam é uma outra posição estrutural – a de concorrente com o próprio Estado. Muito embora esta se faça somente em termos de recursos materiais e não de identidade, ou seja, a concorrência não existe relativamente ao plano identitário, verificando-se antes uma “identificação dual” (Sardinha, 2010: 70), ela é expressa enquanto problematização da penetração do Estado na sociedade civil, levando ao limite ao constrangimento desta última.

É a própria estrutura dos trabalhos... do acidi, é a estrutura do movimento associativo. A alta-comissária pôs no terreno tudo aquilo que nós fazíamos no terreno. (ent.6 Conselheiro do COCAI)

Todavia, esta tensão é mitigada pela relação estrutural de dependência em que as associações se encontram relativamente ao poder central. Como parte delas recebem subvenções directas, estabelece-se uma relação quase de patronato entre elas e o Estado.

Por exemplo, também, antes as associações podiam apresentar os seus projectos de financiamento, às câmaras, ou a outras instituições, etc, e hoje quando apresentam esses projectos, dizem “mas os senhores têm aqui ACIDI. Vocês vão correr ao ACIDI; o ACIDI vai financiar”... E a frustração é que quando as associações vêm os seus projectos, enfim, não financiados pelo ACIDI, ficam até mesmo sem funcionar... Porque antes a câmara financiava festa e não sei quê, ou mesmo outra instituição...Porquê? Porque apresenta-se um projecto de financiamento ao ACIDI e esse projecto, esse financiamento, é chumbado, por falta de capacidade técnica da sua

elaboração... e logo a associação fica... o que queria mais atritos, no meu entender (ent. 18, Conselheiro do COCAI)

Esta relação é no entanto variável, havendo aquelas que garantem a sua autonomia através dos seus próprios recursos e que por isso se distanciam desta posição estrutural, como a comunidade chinesa; diferenciação que já tinha sido assinalada por Mapril e Araújo (2002) quando constataram que as práticas associativas dos cabo-verdianos privilegiavam a assistência social e as designadas carências sociais, enquanto as redes associativas chinesas incidiam sobre actividades comerciais e empresariais. Também em matéria de relação com o Estado as lógicas activadas são qualitativamente diferentes. Não apenas recusam uma posição de dependência material face ao Estado, como consideram estrategicamente esta relação em termos de um outro “quadro”, que activa uma normatividade diferente, designadamente aquela que se funda na organização do capital social, feito de “obrigações sociais” como lhe atribuiu Bourdieu.

Por acaso a comunidade chinesa não é uma comunidade que necessita de subsídios para fazer os seus trabalhos (...) Aliás, há vários conselheiros que propuseram, o número de votos no COCAI, eles dizem, as entidades oficiais têm maior número de votos, deviam ser os conselheiros da imigração. Eu totalmente discordo desta filosofia, porque COCAI existe porque tem entidades oficiais representadas e que nos dá prestígio e oportunidade (...) eles conseguem nos ajudar a desenvolver, dá-nos o prestígio, e esse prestígio que nós temos, por exemplo o presidente da associação que está a representar, dá para resolver muitos problemas dos seus associados. (ent. 15, Conselheiro do COCAI).

Em síntese, as dimensões estruturais do contexto político para a acção colectiva das populações imigrantes são caracterizadas por um sistema aberto, mas que gera relações de dependência e concorrência com as próprias organizações que ele pretende representar. Estas não se centram em visões genéricas da integração, em maior ou menor grau suportadas por certos quadros ideológicos, nem tão-pouco em questões identitárias fragmentadoras da coesão social. Ao invés, a contenção existente encontra-se encerrada em aspectos pragmáticos da actuação das próprias associações e do espaço social desta. A proliferação de

CLAIS (em número superior a 100 em 2012) e o esvaziamento do papel interventivo das associações configura um processo de centralização operado pelo Estado. É neste contexto que as questões ligadas às identidades colectivas ou à situação estrutural de certos colectivos que partilham uma condição social adversa raramente é evocada.

De uma análise criteriosa e exaustiva das actas das reuniões com o COCAI, os grandes temas são sem dúvida o financiamento e reconhecimento das associações. Não significa que em períodos específicos como o da aprovação da nova lei da nacionalidade ou de estrangeiros e fronteiras o COCAI não fosse ouvido. Contudo, na grande maioria das suas reuniões o tema central é o do financiamento associativo.

Em 2005, a propósito de um estudo levado a cabo no âmbito do INTI, no sentido da criação de indicadores de integração de imigrantes, um dos Conselheiros levanta a questão das “minorias étnicas” e da incapacidade de distinguir entre imigrantes e filhos de imigrantes. Augusto Mendes Pereira representante da Comunidade Guineense colocava o problema da seguinte maneira:

Indicou que uma dimensão do ACIME é a das “minorias étnicas”, referindo que se fala exclusivamente em “imigrantes”, não se referindo às pessoas que por “naturalização” ou outros factores, adquirem a nacionalidade portuguesa e por isso não integram o conjunto, uma vez que são portugueses por “jus sanguini”. Dando o exemplo do caso dos que sendo portugueses por naturalização e sendo de origem africana não surgem nos dados, o que tem implicações, nomeadamente nos resultados ao nível da taxa de escolarização ou na da sub-dimensão do emprego, ou na taxa de empreendedorismo e outras categorias. Estes dados podiam ser acrescentados caso se considerasse a dimensão de “minorias étnicas”.

Na altura, o Alto-comissário expressa a sua relutância em relação ao que designa por “perspectiva etnicizante” dos nacionais invocando por um lado o preceito constitucional, e por outro uma rejeição de fundo relativamente ao discurso de “etnicização” dos nacionais, designadamente na pouca clareza das categorias, do seu registo e posterior utilização (p.8). Refere ainda que a própria Comissão para a Igualdade e Contra a Discriminação Racial, que tendo um papel fundamental no “combate e prevenção de atitudes discriminatórias quer sobre cidadãos estrangeiros quer sobre nacionais” não actua todavia na base de registos

étnicos e raciais. Remata que em vista de uma tal reserva não faria sentido a manutenção do acrónimo ACIME integrando este a expressão “minorias étnicas” e que, consequentemente, teria este que ser revisto.

O assunto tinha sido ventilado pela Conselheira Cidália Figueiredo da CICDR em reunião desta comissão, dando como exemplo um seminário organizado pelo Conselho da Europa subordinado ao tema “Recolha de dados pessoais com base em categorias de natureza étnica”. A Conselheira refere esta participação no contexto de uma chamada de atenção para a necessidade de “um trabalho mais sistemático” no combate à discriminação que não se esgotasse na divulgação de informação (p.4, Acta da Reunião da CICDR de 12 de Abril de 2005) . Neste contexto, afirmava a Conselheira Celeste Correia que

Ficou de pé, no entanto, o compromisso de, entre a 1^a Comissão da Assembleia da República, a CICDR e o Alto Comissariado se trabalhar para procurar uma maior unidade na legislação ordinária relativa à discriminação. Estas questões estão muito dispersas por vária legislação ordinária. Adiantou, no entanto, que tal trabalho poderá ser dificultado em face da legislação internacional sobre a matéria não conter categorias idênticas (ONU, Conselho da Europa, União Europeia) e que a tendência é para se falar não apenas em discriminação racial mas simplesmente de discriminação.

A Conselheira deixava patente o desconforto com a natureza da discriminação, embora se tratasse de uma afirmação proferida no âmbito da discussão sobre a transposição da “Directiva Raça”¹²¹.

É de notar que na composição da CICDR apenas se encontram dois representantes das associações de imigrantes, ambas dos PALOP. É certo que dela fazem parte associações anti-racistas, como o SOS Racismo, mas aqueles que teriam uma probabilidade elevada de ser vítimas de racismo ou discriminação, os próprios oriundos da imigração, não figuram expressivamente enquanto membros da Comissão. Se o tema da desigualdade racial e da categorização étnico-racial é pouco, ou praticamente nada, referido no COCAI, na CICDR, com a excepção da menção pela Conselheira Cidália Figueiredo, ele não surge em nenhuma

¹²¹ Acta da CICDR de 21 de Abril de 2004, p.3.

das questões levantadas. Paralelamente, e o que causa uma certa perplexidade, não existe linguagem para designar a “raça”. Todas as declarações revelam um esforço – semântico – no sentido de evitar uma linguagem que recorra a categorias raciais ou racializantes. O que torna as declarações bizarras dado tratar-se da Comissão para a Igualdade Racial, o que implica de facto tratar-se de um objecto sem nome.

Em suma, baixa expressão das questões ligadas ao racismo ou à discriminação racial em sede colegial das associações de imigrantes, e inexistência de debate em torno das categorizações étnicas e das diversas interpelações por instituições europeias ou internacionais que sugeriram a adopção de tais sistemas. A discriminação é perspectivada de forma individualizada, enquanto atitude negativa, que importa pôr cobro recorrendo a legislação ajustada. E quanto a identificações colectivas fortes (no sentido em que Grillo utiliza a distinção entre multiculturalismo forte e fraco) elas não são reivindicadas pelos Conselheiros do COCAI. Aliás, como expressaria posteriormente o Ministro da Presidência, Silva Pereira,

As minorias étnicas, uma expressão muito controversa em muitas associações de imigrantes, sem seu prejuízo, deixam de constar da designação. A expressão diálogo intercultural é bem mais significativa e aberta e aparecerá na designação do Alto Comissariado¹²².

A partir daqui a expressão minorias étnicas deixa de ser usada nas reuniões do COCAI podendo este desvanecimento ser lido como a verdadeira operação de um performativo. Desde que o ACIME é decretado ACIDI que as minorias étnicas, e com elas as suas problemáticas, desaparecem do horizonte interpretativo, político, dos membros do COCAI¹²³. De tal forma que não se encontra mais a simples menção a conceitos como o de minorias ou a mera descrição de uma realidade grupal etnicizada. A expressão de uma tal opção não é estranha ao panorama europeu. Com efeito, configura uma tendência generalizada na maioria dos Estados-membros que é a de optar pelo critério distintivo entre nacional e não-nacional. O percurso aqui analisado nos seus aspectos mais ilustrativos

¹²² Acta da reunião 11-12-2006.

¹²³ O período de referência é até à última Acta publicada à data deste trabalho, ou seja, a Acta da Reunião de 26 de Setembro de 2011.

mostra que a tendência foi progressivamente para uma des-eticização dos grupos imigrantes e de filhos de imigrantes ao nível político e formal. Esta encontra finalmente a sua tradução oficial, após uma determinada incerteza em torno do conceito de minoria étnica que em rigor nunca possuiu qualquer referente público. Todavia, e em virtude de solidariedades colectivas se sobreponem à relação directa do indivíduo com o Estado, e dada a configuração organizacional que medeia as relações destas com o centro, o que se observa é uma oscilação entre o reconhecimento de minorias étnicas e a sua recusa. Em Portugal a solução que se afigurou mais efectiva foi a de uma comunitarização das populações imigrantes expressa não apenas nos arranjos institucionais como também nos discursos dos agentes envolvidos nessa definição. Esta por sua vez visa uma certa horizontalização das relações, e pode ser descrita como o étnico sem a minoria. Como veremos, há um discurso de pendor moral que matriziza esta relação culturalizada das populações com o Estado, na maior parte despojado de intenção política. Porém, antes debruçar-nos-emos sobre os sistemas onde as categorizações étnico-raciais chegaram a ser aplicadas – se bem que por vezes fugazmente – e como estas aplicações traduzem incongruências e limitações que mais não são do que o reflexo da ambiguidade classificatória que as tem presidido.

5.4 A vida ambígua das categorizações étnico-raciais

Fazendo parte do então Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME), mais tarde transformado em ACIDI, foi criada a Comissão para a Igualdade e contra a Discriminação Racial no sentido de implementar a Lei 134/99 de 28 de Agosto que proíbe todas as formas de discriminação com base “na raça, cor, nacionalidade ou origem étnica”. A esta lei seguir-se-ia, cinco anos volvidos, a transposição das directivas europeias 2000/43/EC e 2000/78/EC. Estas foram, aliás como na generalidade dos países europeus (Düvel et al, 2004), transpostas através de duas leis - a Lei 18/2004 de 11 de Maio, baptizada pelas instituições portuguesas como Directiva “Raça” seguindo o comum uso europeu de Race Directive; e a Lei 99/2003 de 27 de Agosto, dita “Directiva Emprego” inserta no novo código do trabalho, no que respeita o livre acesso e a proibição da discriminação no trabalho¹²⁴. A “Directiva Raça” aplica o “princípio da igualdade de tratamento entre pessoas,

¹²⁴ A Lei nº99/2003, de 27 de Agosto, foi posteriormente revogada pela Lei nº 7/2009, de 12 de Fevereiro, que aprova a revisão do Código do trabalho.

sem distinção de origem racial ou étnica”¹²⁵. A implementação da directiva 2000/43/EC, de acordo com o relatório “The Racial Equality Directive: Applications and Challenges” publicado pela FRA em 2012¹²⁶, consubstanciou-se no instrumento legal mais significativo no combate à discriminação étnica e racial a nível da legislação europeia. No texto da Directiva, particularmente no seu artigo 15º, pode-se ler:

A apreciação dos factos dos quais se pode deduzir que houve discriminação directa ou indirecta é da competência dos órgãos judiciais, ou outros órgãos competentes, a nível nacional, de acordo com as normas ou a prática do direito nacional. Essas normas podem prever, em especial, que a *determinação da discriminação indirecta se possa fazer por quaisquer meios de prova, incluindo os estatísticos (Directiva 2000/43, artigo 15º)*¹²⁷

A discriminação indirecta é definida como “uma disposição, critério ou prática aparentemente neutra [que] coloque pessoas de uma dada origem racial ou étnica numa situação de desvantagem comparativamente com outras pessoas (...).” Esta definição foi transposta para a Lei 18/2004, no seu artigo 3º/3 al. b). Todavia, a Lei é omissa quanto à possibilidade de evidência estatística, mesmo que utilize uma definição de discriminação indirecta que é *verbatim* a que se encontra na directiva. Não cabe aqui julgar os méritos jurídicos da referida Lei, mas antes sublinhar que, como consequência lógica da inexistência de produção de tais estatísticas, um dos mecanismos de prova da discriminação indirecta foi excluído. Tudo indica que o legislador, perante o preceito constitucional que proíbe a recolha de informação com base na “raça” ou “etnia”, se viu confrontado com a impossibilidade de traduzir os meios de prova de discriminação indirecta para o quadro legal nacional.

Apesar dessa limitação, a implementação das directivas estabeleceu os mecanismos necessários para a denúncia de actos discriminatórios e os respectivos regimes sancionatórios. No quadro da Lei nº99/2003 (revogada pela Lei nº7/2009, de 12 de Fevereiro), que aprova o Código do Trabalho, aplica o regime sancionatório contra-

¹²⁵ DR I Série-A, Nº110, de 11 de Maio 2004, p. 2971.

¹²⁶ Ver *The Racial Equality Directive: Applications and Challenges*, FRA European Union Agency for Fundamental Rights, Luxembourg: Publications Office of the Euroepan Union, 2012.

¹²⁷ Retirado de http://direitoshumanos.gddc.pt/3_2/IIIPAG3_2_11.htm

ordenacional previsto no diploma e no regime geral das contra-ordenações, sob competência da Inspecção Geral do Trabalho. No caso das Leis 134/99 e 18/2004, o regime previsto, igualmente contra-ordenacional, possui uma natureza particular implicando outras entidades, tais como as respectivas Direcções gerais dos Ministérios a que o motivos da discriminação correspondem (Rosário et al, 2011).

Desde logo, a Comissão para a Igualdade e contra a Discriminação Racial, conforme estabelecido pela Lei nº 134/99 foi criada “junto da estrutura governamental responsável pela imigração e minorias étnicas”, e cuja presidência cabe ao Alto-Comissário para Imigração e Minorias Étnicas, é o órgão competente para acompanhar a aplicação das normas anti-discriminatórias constantes deste diploma, e concomitantemente “recolher toda a informação relativa à prática de actos discriminatórios e à aplicação das respectivas sanções”, a recomendação de “medidas legislativas, regulamentares e administrativas que considere adequadas para prevenir a prática de discriminações por motivos baseados na raça, cor, nacionalidade ou origem étnica”, e finalmente, a “promoção de estudos e trabalhos de investigação sobre a matéria, a publicitação de casos de violação daquela lei e a elaboração e divulgação de “um relatório anual sobre a situação da igualdade e da discriminação racial em Portugal (artigo 5º/2, al.b) a f) (Apud. Rosário et al, 2011).

Para além da recolha de informação relativa a práticas discriminatórias e às sanções aplicadas, é dado conhecimento à Comissão das denúncias instruídas pelas respectivas Inspecções Gerais. No quadro jurídico português, temos no entanto ainda outros actores que recolhem denúncias de práticas discriminatórias por razão da etnia ou da raça, tais como o Provedor de Justiça, a polícia, e a UAVIDRE - a Unidade de Apoio à Vítima de Discriminação Racial e Étnica estabelecida na APAV (Associação de Apoio à Vítima).

Em matéria de queixas, os números recebidos pela CICDR não são muito significativos. Segundo o levantamento feito por Rosário et al., “entre 2005 e 2010 a CICDR recebeu 399 queixas, das quais resultaram umas pouco expressivas duas condenações. Segundo a ECRI (European Commission for Racial Equality) a razão para o reduzido número de condenações encontrar-se-ia na dificuldade na apresentação de provas e testemunhos, na morosidade do processo e no envolvimento de uma miríade de entidades propiciatória de conflitos de competência. A estes factores, acresceria, segundo o mesmo relatório, a falta de aplicação do princípio do ónus da prova pelos tribunais, e a falta de independência e de poderes próprios de investigação da comissão (ECRI, 2007: 15, Apud. Rosário et al, 2011: 85).

No primeiro relatório de actividades da comissão, de 2003-2004, ao elencar as vítimas de discriminação, mencionam-se os alegados motivos de discriminação, e deles constam a raça ou etnia do indivíduo, como por exemplo, “raça” negra, etnia cigana, acompanhados de outros motivos de discriminação decorrentes da nacionalidade¹²⁸. Esta classificação, um tanto ou quanto avulsa, acabaria por ser substituída nos relatórios subsequentes pela nacionalidade como fundamento principal para a discriminação. Também a UAVIDRE, outra instituição competente para receber queixas e as encaminhar, apresenta os dados que colige de acordo com a nacionalidade. Num relatório efectuado por duas especialistas do INE intitulado de “Medidas de Discriminação Étnica em Portugal” (Carrilho e Figueiredo, 2007) as autoras referem a impossibilidade de recolha de informação étnico-racial “assente na auto-identificação” em virtude da proibição decorrente do artigo 7º da Lei 67/98 constante da Constituição da República. Como tal, concluem as autoras, apenas se podem usar variáveis *proxy* como o país de nacionalidade e o país de naturalidade, facultando estas a identificação da população estrangeira residente em Portugal e a população imigrante. Consequentemente “não é possível conhecer a população negra ou de etnia cigana residente no país” (*ibidem*, 58). Os dados referentes aos imigrantes têm três fontes principais – os recenseamentos gerais da população do INE, o inquérito ao emprego efectuado igualmente pelo INE, e os registo do Ministério da Administração Interna, dos serviços de estrangeiros e fronteiras (SEF). Qualquer dessas fontes compila a informação segundo nacionalidade. Podemos então dizer que em matéria de registo oficiais, mesmo nas instituições com competência em matéria de combate à discriminação racial e étnica, quer as categorias raciais quer étnicas se encontram ausentes. O descriptivo principal é, por conseguinte, a nacionalidade.

Em matéria de censos populacionais, desde o primeiro Recenseamento Geral da População de 1864 - o primeiro censo considerado da época moderna -, regendo-se pelas orientações gerais do Congresso de Estatística de Bruxelas de 1853, até 2012, nunca uma questão sobre cor ou raça foi introduzida em Portugal continental. Em contrapartida, uma questão sobre religião figura desde 1900, compreendendo então as seguintes categorias *católicos*, *protestantes*, *ortodoxos*, *israelitas*, *maometanos* e *sem religião*. Salvo um interregno entre

¹²⁸ Relatório de Actividades 2003-2004, Comissão para a Igualdade e Contra a Discriminação Racial, Porto: ACIDI.

1900 e 1940, a questão esteve sempre presente em todos os exercícios censitários desde então, ora obrigatória, ora facultativa. A questão da pertença racial, traduzida em categorias somáticas, como vimos no capítulo 3, esteve presente nos censos efectuados em território colonial e, posteriormente, ultramarino. Nunca ela teve uma tradução para o território metropolitano. Neste contexto, a divisão jurídica foi sempre entre nacional e estrangeiro. Tal como no modelo francês (Simon, 2003) vigoravam dois princípios consoante se tratasse do sistema de dominação colonial ou da metrópole. Da mesma forma, a divisão principal na metrópole era constituída em torno da nacionalidade, i.e., na diferenciação entre estrangeiro e nacional. Nas colónias, a mesma divisão não era central, sendo de maior significado as divisões cromáticas, tradução de uma ideologia racial, que intersectava sistematicamente a universalidade da cidadania com os princípios e práticas de subordinação definidores da condição de colonizador e colonizado.

Esta preocupação terá no entanto um seu assomo em território metropolitano no período da descolonização. Aí era mister distinguir quem constituía um natural da nação, através de um critério emergente de cunho étnico (o *ius sanguinis*), de quem lhe era exterior. A categoria de retornado é a este propósito elucidativa. Apesar dessa emergência num cenário institucional conjunturalmente limitado, ela é rapidamente abandonada, não chegando verdadeiramente a ser institucionalizada (Pires, 2003; Dias, 2011). Se na Resolução de Conselho de Ministros DR 105/76, de 5 de Maio, é identificada a condição de retornado de acordo com um conjunto de critérios, ela é no entanto rapidamente abandonada e substituída pelo estatuto de desalojado, conferindo este apenas os retornados que permanecessem em situações de carência (Pires, 2003: 232). O estatuto de retornado, assim como definido pela Resolução 105/76, não figura nos exercícios censitários posteriores nem tão-pouco surgirá novamente após o recenseamento efectuado pelo IARN em 1976. Compare-se com outros movimentos de repatriados e nas categorizações que surgiram nos instrumentos estatísticos de registo das populações no momento do seu retorno às ex-metrópoles. No caso holandês categorizações de carácter explicitamente etnicizante, tais como *Indo* (para os euro-asiáticos) foram utilizadas em registos institucionais e ainda hoje possuem significado social (Amersfoort, 2011). Em Portugal, não apenas a forma como os retornados foram assimilados ou o contributo de uma neutralidade estatal, também a própria designação era despida de conteúdo étnico. Em larga medida, isso deveu-se, porque a maioria da população então repatriada não destoava etnicamente da população da ex-metrópole. A transitoriedade da situação de retornado, esgotando-se com o fim dos programas de ajuda à sua integração, e a

não inscrição pública da categoria, com excepção do recenseamento efectuado pela IARN em 1976 com o fim explícito de contabilizar apenas os retornados abrangidos por uma alguma espécie de apoio (Pires, 2003: 233), traduziu-se, como diz Dias, na “desoficialização” da expressão embora esta mantivesse a sua existência coloquial (Dias, 2011: 206).

5.5 A etnicização da educação – uma experiência incompleta

A única excepção no panorama oficial português onde categorias de base étnica ou cultural surgem inscritas em registos estatais após a consolidação da democracia foi a base de dados do. O *Secretariado Coordenador dos Programas de Educação Multicultural*, criado em 1991 por Roberto Carneiro, à época Ministro de Educação, posteriormente designado por *Secretariado Entreculturas*, que ao recolher informação sobre os estudantes do ensino básico e secundário utilizava uma classificação por grupo cultural que compreendia categorias como *Africano dos PALOPs*, *União Europeia*, *Asiáticos*, *Ex-emigrantes*, *Brasileiros* e *Ciganos*. Esta utilização foi descontinuada com a passagem de Gabinete tutelado pelo Ministério da Educação para Secretariado integrado na orgânica do ACIME. O registo dos dados relativos ao desempenho escolar foi publicado de acordo com estas categorias até 1998, data em que esta informação se torna inacessível ou deixa de ser recolhida. Todavia, persistiu a categorização em tabelas que davam conta da simples distribuição da população estudantil nas bases de dados compiladas pelo Departamento de Avaliação, Prospectiva e Planeamento do Ministério de Educação, prática essa que desaparece definitivamente no ano 2003/2004 “por se tratar de informação de teor sensível”¹²⁹.

Torna-se interessante constatar que esta prática manteve-se sensivelmente por duas décadas num campo institucional que pode ser legitimamente identificado como comportando uma afinidade electiva com a constituição do Estado-nação. A educação, para além de nas décadas de 80 e 90 estar envolvida num discurso de pendor fortemente estatizante em Portugal (Stoer, 1994; Stoer e Araújo, 1991), articula-se desde cedo com o projecto de constituição do Estado-nação, sendo convocada sobretudo no que à sua uniformização

¹²⁹ Informação fornecida pela Direcção de Serviços de Estatística da Educação directamente ao autor.

concerne e na tradução desta na “construção do cidadão” (Boli e Ramirez, 1986) Causa por isso tanto mais perplexidade que categorias de incidência étnico-cultural tivessem sido utilizadas no domínio particular de investimento da construção da identidade nacional. Este facto explica-se pela penetração de um discurso inter/multicultural na educação, podendo nós dizer que se alguma aplicação esse modelo teve nas práticas sociais foi seguramente no sistema educativo. Não quer com isto dizer que os seus efeitos fossem pragmaticamente comprováveis. Antes, o interculturalismo assim como este é compreendido e veiculado pelos actores estatais é uma réplica das suas aplicações no campo educativo. Em ambos, há uma certa dose de construção retórica do inter/multiculturalismo, sendo no entanto esta contrastável com a preservação de uma identidade nacional fechada segundo princípios primordialistas. Tendo em conta a necessidade, apontada por Balibar (1991), de o Estado-nação construir a sua identidade através de uma distância contrastante com a cultura do “outro”, afirmando assim as suas fronteiras culturais explícitas, esta construção retórica não é de somenos. Com efeito, a integração de um discurso inter/multicultural no núcleo do sistema de construção de cidadãos nacionais – o sistema educativo – mitiga essa imposição contrastante de que a construção da identidade nacional se serve. A abertura ao outro enquanto figura da identidade nacional é de certa maneira singular num panorama europeu de Estados que se conceberam como homogéneos e integrados segundo princípios de cidadania nacional. Não queremos com isto repetir a tese do excepcionalismo português, que rejeitamos, quando se verifica que o Estado-novo sempre procurou criar e recriar o mito da homogeneidade, de um povo ligado intersticialmente por uma realidade geográfica e política – o ultramar e as suas províncias – que justificava a unidade da colonização. Porém, deve reconhecer-se que a introdução deste discurso teve consequências que se irão repercutir na administração da imigração e nos seus respectivos agentes estatais. Desde logo, o discurso do diálogo intercultural, cuja génesis encontramos nos projectos educativos, é transferido para uma visão mais abrangente de política de integração.

Apesar disso, o inter/multicultural nunca foi devidamente definido, e a prova disso foi a dificuldade em lidar com categorias de base étnica ou racial. Enquanto o *inter* é assumido num panegírico da intersecção entre diferenças, o *multi* é gerido com prudência, renunciando a potenciais cristalizações que surgiriam caso o fechamento comunitário fosse extremado. A divisão semântica encontra-se na rejeição dos ismos, quer do interculturalismo, sendo a expressão preferencial, interculturalidade, quer no multiculturalismo, substituído por termos com funções de ilustração, tais como “multicultura”, sinónimo de pluralidade cultural

empírica. Nesta reserva pode ser auscultada uma objecção em assumir qualquer dos termos enquanto sinónimos de sistemas institucionalizados e, em consequência, como potenciais tradutores de necessidades políticas. Desta forma, o termo multiculturalismo não estabelece nenhuma fronteira, teórica ou política, com a interculturalidade: ambos representam a constatação da pluralidade cultural. Não se constituem, como noutras contextos, enquanto émulos. Por exemplo, no contexto britânico, multiculturalismo e interculturalismo são vistos como concorrentes no pressuposto de representarem visões alargadas da acomodação da diversidade cultural que não coincidem necessariamente (Modood e Meer, 2012). Enquanto modelos políticos, engendram soluções diferenciadas para a coesão social e por isso são carregados de pesos simbólicos e políticos distintos. Nos repertórios institucionais portugueses uma tal diferenciação não é vista por crucial. Ou melhor, existindo à partida uma rejeição da ideia de cristalização de fronteiras grupais que estaria associada ao multiculturalismo cuja substituição comunicativa e cognitiva estaria garantida pelo interculturalismo, não se regista nenhum conflito sobre a “identidade pública” quer dum quer do outro. Quando muito, a inclinação para a interculturalidade é desde cedo assumida, mas é no seu aspecto mais pragmático que ela se torna “pública”, quer dizer enquanto práticas localizadas geralmente de cariz educacional; não é constituída enquanto discurso político, e não se apresenta como teoria política. Neste quadro, e contrariamente à tradição anglo-saxónica onde o interculturalismo é visto como *latecomer* (Werbner, 2012) e tem que desalojar o multiculturalismo na produção académica sobre relações entre raças e culturas apropriando-se de um espaço teórico original, em Portugal o interculturalismo, não definido politicamente, foi desde cedo o repertório institucional privilegiado. No contexto Europeu, Portugal foi intercultural *avant la lettre*¹³⁰.

A génese do *Secretariado Entreculturas* resulta do reconhecimento por parte da administração do sistema educativo da existência de um novo desafio constituído pelas questões do multiculturalismo e da etnicidade. Mais, diz Leite (2002:288) que nos finais dos anos 80 e 90 “eclodiu um discurso orientado, quer para a compreensão do fenómeno do multiculturalismo, quer para uma intervenção educativa que positivamente respondesse às características plurais da população escolar” e insere esta tendência numa tendência mais vasta de criação de uma base institucional de sustentação de um programa de “educação para

¹³⁰ Data de 2008 o *White Paper on Intercultural Dialogue* publicado pelo Conselho da Europa onde uma visão programática da aplicação da interculturalidade é definida. *White Paper on Intercultural Dialogue*, June 2008, Strasbourg: Council of Europe

“todos” contido na Reforma Educativa iniciada com o XI Governo Constitucional. Neste contexto, o Secretariado Entreculturas surge na sequência deste processo mais abrangente de reformulação do sistema educativo, sobretudo de programas como o PEPT (Programa Educação para Todos) destinado à promoção de uma política de igualdade no ensino básico, visando este assegurar o pleno cumprimento da escolaridade obrigatória de nove anos (Resolução de Conselho de Ministros nº29/91, de 16 de Maio). “O discurso da escola para todos” (Leite, 1997: 247) institucionaliza por referência a um quadro de requalificação dos recursos humanos cujas orientações eram recebidas de agências internacionais e pela necessidade de colmatar o hiato educativo português no seio do espaço europeu (Afonso, 1999: 17). No cumprimento deste desiderato, a realidade multicultural portuguesa (ou assim interpretada) impunha a expansão de mecanismos de integração da população estudantil. Após o estabelecimento do Secretariado Entreculturas, surge, em 1993, o PREDI, projecto de educação intercultural, e a constituição de um grupo de trabalho para estudar as medidas a implementar no sistema escolar para a igualdade de oportunidades e inserção dos ciganos (Leite, 2002: 288). Apesar do espaço concedido a uma realidade nascente, subjacente à expansão destes programas e às suas áreas de actuação, encontrava-se o horizonte do princípio da igualdade de oportunidades e a consolidação dos direitos humanos e sociais; e este ligava-se inextricavelmente a um sentido de universalização enquadrado pelo Estado, mais concretamente, pelo Estado-providência. Só muito tenuemente a linguagem que configura estas iniciativas compartilha com os discursos do reconhecimento a possibilidade (política) de oferecer um espaço próprio a uma determinada identidade na esfera pública; ou seja, só muito abreviadamente se compaginam estas iniciativas com qualquer coisa que se assemelhasse a uma política identitária. O Ministro da Educação Roberto Carneiro associava a necessidade de contemplação de uma abordagem inter/multicultural da educação com o desenvolvimento do país genericamente considerado e em particular com a sua inserção num mercado de grande intensidade competitiva como é o europeu¹³¹.

No início, encontramos os discursos produzidos pela Comissão para a Promoção dos Direitos Humanos e Igualdade em Educação, criada pelo Ministério da Educação em 1989/90 cujas orientações capitais passavam pelo “reforço da igualdade de todos os cidadãos perante o sistema educativo” propondo o estudo da integração educativa “dos grupos com características diferenciadas” com uma especial preocupação na “quantificação dos grupos

¹³¹A este propósito ver Carneiro, Roberto (1995) *O horizonte intercultural da nova escola*, cf. Leite, 2002.

em questão” e na “caracterização da problemática inerente à sua integração (...)¹³². O desiderato da “quantificação” como vimos atrás foi inteiramente cumprido pelas compilações de dados do Secretariado Entreculturas. A preocupação com a visibilização dos grupos minoritários não se encontra na Lei de Bases do Sistema Educativo de 1986 cujas referências se atêm no ponto 4 do artigo 63º a dois grupos aos quais se atribui implicitamente o estatuto de minoria embora nunca seja este legalmente estabelecido. São eles, “os indivíduos com deficiências físicas e mentais” (artigo 17º e 18º) e os jovens filhos de ex-emigrantes portugueses. Porém, na Organização Curricular e Programas do Ensino Básico de 1991, surgem referências ao “significado e implicações do nosso relacionamento com outros espaços socio-culturais (...).” Desta inscrição e visibilização pública do multiculturalismo na educação encontramos com destaque decisivo os discursos de Roberto Carneiro. Estes, embora caldeados num humanismo cristão universalista, praticamente ontológico – a dignificação do “ser” – faziam uma concreta e altissonante apologia da diversidade cultural. Que essa dimensão se extinguisse num lado expressivo dessa mesma diversidade, nunca actuando enquanto catalisador político, terá as suas implicações no futuro da institucionalização do “diálogo intercultural”. De qualquer das formas, é possível recensear em algumas das suas intervenções, alusões directas à “discriminação positiva”, juntamente com uma preocupação latente em matéria de racismo e de xenofobia na escola. Mas o que aparece como necessidade ingente dentro da invocação intercultural é a necessidade de repensar o Estado-nação que Roberto Carneiro assinalava em algumas das suas intervenções. Assim, tão cedo quanto no final da década de 90, Carneiro invocava o fim da “homogeneização cultural e [da] assimilação” sugerindo a “passagem da cultura à multicultural” operada pela e na educação intercultural (Carneiro, 1997: 80). Esta “passagem” escorava-se em particular no enriquecimento que a diversidade cultural traria à monocultura nacional, embora a primeira nunca chegassem verdadeiramente a pôr a segunda em causa ou sequer servir para a desnaturalizar, como se depreenderá de uma afirmação posterior de Roberto Carneiro em que as virtudes civilizadoras da Europa são, acriticamente, celebradas¹³³. Não obstante, as propostas de Roberto Carneiro, ecoavam as diversificadas sugestões da Comissão Internacional para a Educação do Século XXI, criada em 1993 pela

¹³² Ver Comissão para a Promoção dos direitos Humanos e Igualdade na Educação, 1991, p. 11.

¹³³ “A verdade é que a Europa foi grande na medida em que propôs aos demais continentes um sólido conceito de civilização, assente em claros valores de humanidade” retirado de Carneiro, Roberto (2008) “A Educação Intercultural”, in Mario F. Lages e Artur T. Matos (cord.) *Percursos da Interculturalidade*, Lisboa: ACIDI, p.58.

Unesco e presidida por Jaques Delors, e da qual ele fez parte. Insistindo igualmente na necessidade de “Aprender a viver juntos”, título de um dos capítulos do relatório final, onde temas como a importância do conhecimento do “outro”, a interdependência das visões valorativas e éticas do mundo, consubstanciadas na ideia de interconhecimento desembocam, em fórmulas mais operativas, no diálogo intercultural e inter-religioso. O discurso de tomada de posse do Secretariado em 1991, reproduzido pelo próprio Roberto Carneiro em artigo atrás referenciado, utiliza o termo minorias por diversas vezes sem explicitar a esse propósito quais os critérios da sua eleição. Com efeito, minoria é todo aquele que pertence a um grupo cuja cultura se contrapõe à “soberba da cultura da maioria”. Soberba essa que nunca chega a ser caracterizada, desde logo porque no preâmbulo ao Despacho Normativo que originou o Entreculturas se oferece um intenso encómio à cultura portuguesa como padrão a-histórico de uma essência identitária¹³⁴. Esta narrativa, é por sua vez contraditada pela insistência na desmobilização da cultura da maioria, que se encontra, não obstante, reiteradamente evocada na sua condição transhistórica nos discursos do presidente do Secretariado – é neste sentido que, dobradas quase duas décadas, podem ser convocados enquanto justificação da medida os “fundamentos históricos e identitários” para uma tal opção (*ibidem*, 91). Perante este quadro torna-se difícil falar, como Bastenier e Dasseto fazem para França, de “uma renúncia quase automática de tudo o que pudesse estar impregnado do “pecado do culturalismo”, extensível a uma recusa jacobina de qualquer forma de pluralismo cultural, ou de uma subsequente reorganização social de base comunitária (Bastenier et Dassetto, 1993, p. 157). Todavia, esta aceitação faz-se perfeitamente integrada num molde patriótico, coexistindo, contrariamente ao caso francês, como parece induzir-se do texto dos autores, uma afirmação patriótica notável com a abertura ao pluralismo cultural. Uma não é irredutível à outra. Billig designou as práticas e os discursos que enfatizavam as representações da nação no quotidiano dos cidadãos de “nacionalismo banal”. Segundo ele, esta ênfase tinha por função engendrar um sentimento imaginário de solidariedade e pertença nacional (Billig, 1995). Proponho – juntando-me a outras contribuições, com particular relevo para Almeida – designar esta sobrevivência e disseminação no tecido institucional de lusotropicalismo banal. Este seria, assim como o seu congénere afastado no tempo, a fórmula simbólica de restituir a

¹³⁴ “por uma Nação de Nações, Cultura de Culturas, Portugal de Brasis, que faz da tolerância o seu código de convivialidade e dos Portugueses [sic] um povo pobre e faminto de todos os outros, na sua incontida ânsia de mestiçagem espiritual.” Retirado do texto de tomada de posse do Secretariado, reproduzido por Roberto Carneiro, op. cit, p.103.

unidade na diversidade através de um exercício, cuja génese é historicamente situada, de caracterologia dos portugueses.

Sem nunca definir minorias étnicas ou culturais, nem tão-pouco remeter para uma outra sede onde esse conceito fosse caracterizado, no seu aspecto mais pragmático, a medida enunciada nas alíneas j) e k) do artigo 5º do Despacho Normativo n.º 63/91 contemplava a “necessidade de inquéritos e estudos rigorosos para melhor conhecimento da situação com vista a uma formulação rigorosa de políticas públicas no domínio em apreço”. A recolha de informação sobre os grupos visados torna-se o complemento necessário a este desiderato. E no entanto, as categorias são usadas numa profusão de documentos que mobilizavam as estatísticas compiladas pelo Secretariado¹³⁵. Uma das expressões que surge frequentemente é a de “alunos pertencentes a grupos minoritários” ou “minorias étnicas e culturais” sem cuidar de definir ao certo aquilo que elas referem. Somos, por conseguinte, confrontados com a população de filhos de emigrantes de nacionalidade portuguesa, designados por ex-emigrantes, categorizados enquanto “grupo étnico-cultural” ou “minoria étnica”. E em grande destaque a categoria de referência – categoria de contraste, mais propriamente – os “Lusos” que englobava o universo dos alunos culturalmente maioritários. A racionalidade subjacente à escolha destas categorias nunca é explicitada (referimo-nos aos documentos em análise), de tal ordem que se para uns é uma questão de origem nacional – os Cabo-Verdianos ou Moçambicanos – para outros é uma questão de minoria étnica no sentido estrito¹³⁶ – os ciganos – e finalmente, categorias que podemos designar de esdrúxulas pelo facto de amalgamarem convenções sociais, como no caso de “as culturas orientais”, sem qualquer equilíbrio analítico, com ex-emigrantes ou europeus, esta última mais uma categoria jurídico-identitária que a pertença ao enquadramento legal da União Europeia confere.

É óbvio que se comprehende o critério de selecção quando pensamos que todos estes grupos apresentavam as suas peculiaridades, em termos de desempenho, face ao sistema de ensino, em particular quando cotejados com o grupo maioritário de referência, os Lusos. Mais uma

¹³⁵ Ver a este título as publicações Entreculturas. Ministério da Educação. Base de dados, Lisboa: Secretariado Coordenador dos Programas de Educação Multicultural, os volumes que vão de I-VIII correspondentes ao período 1993-1998.

¹³⁶ Tanto quanto uma definição, conquanto provisória, de minoria étnica comprehende factores como algum grau de homogeneidade, de auto-referenciação reforçada pela hétero-referenciação a que são sujeitos, e com um lastro histórico que permite uma narrativa identificativa em que os seus membros se revêm.

vez, a gramática que traduz estas classificações não é de natureza identitária, mas sim de competência societária, ou seja, a lógica que preside à construção destes indicadores decorre da integração sistémica e social, da maior ou menor adesão ao sistema de valores da população maioritária traduzida na aquisição de competências educativas entre elas a manipulação da língua da maioria. Todavia, os critérios que levam a tomar como definidores de uma pertença cultural e assim inscrever populações em grupos étnico-culturais eram no mínimo obscuros. Assim temos que por vezes estas populações são englobadas indistintamente na classificação de “grupos culturais”¹³⁷. Assumia-se, portanto, a existência de grupos étnicos ou, nas palavras de Feytor Pinto, “o universo das etnias (...) que se cruzam no viver comum de uma escola” (*ibidem*, 6). Porém, para o caso dos filhos de ex-emigrantes o critério teria que ser outro, explicitado mais tarde como de “simetria de intencionalidade programática” na medida em que haveria uma reciprocidade “ética” entre o acolhimento de imigrantes e a condição portuguesa de exportador de emigrantes (Carneiro, 2007: 97-98).

É portanto neste domínio que a linguagem da multiculturalidade é adoptada sem rebuços e mediante uma ordem de “problemáticas multiculturais” a que importava dar resposta. De tal forma que são estas integradas numa semântica da culturalização que utiliza expressões como “onde impera a cultura cabo-verdiana” (p.22) ou “[a] cultura angolana que inscreve nos referidos concelhos um total de 1.162 alunos”. Em síntese, a “problemáticas multiculturais” corresponde uma descrição da sociedade também ela multicultural. O facto de estarmos ao nível meramente descritivo é corroborado pela inflexão, não nas políticas, porque essas mantiveram-se mais ou menos as mesmas, mas na semântica. O Portugal do diálogo intercultural subsequente abandona por completo as referências explícitas a minorias étnicas e abraça o termo informe de comunidade imigrante.

Porém, no domínio das estatísticas oficiais sobre o sistema educativo esta diferenciação desaparece paulatinamente. Houve sempre o óbvio problema de recolher estatísticas com base numa suposta pertença étnica ou cultural o que colidia com o preceito constitucional aqui já referido. Por outro lado, se houve processo de hetero-categorização, onde as categorias não possuíam qualquer correspondência com categorias locais (émicas, é o termo apropriado) esse foi a constituição da base de dados do Entreculturas. Com efeito, ficando as classificações ao critério das escolas, geralmente dos professores, o nível de subjectividade

¹³⁷ Ver por exemplo a publicação Entreculturas II, Base de dados. Ministério da Educação, Lisboa: Secretariado Coordenador dos Programas de Educação Multicultural, 1992-1993. Em particular as tabelas dos anexos respeitantes ao aproveitamento escolar.

era grande. A impossibilidade de legalmente pedir aos alunos que se auto-classificassem obrigou a que os princípios identitários que presidiam às categorizações fossem impostos externamente. Em contrapartida, não houve nunca por parte dos representantes dos grupos visados a intenção de propor outras categorias, pelo que não há registo de lutas pela definição identitária. Pelo contrário, uma reserva generalizada relativamente a uma potencial cristalização do insucesso escolar de certos grupos étnico-culturais, sem ter em conta a sua inserção socioeconómica, tempo de permanência no país de acolhimento ou aquisição da língua, dimensões consideradas clássicas no estudo da aquisição de competências de populações imigrantes e minorias étnicas, foi justificação para críticas assestadas a este sistema (Machado, 2005; Rosário e Santos, 2007). Segundo estas, tais categorizações e aquilo que delas decorria como construção de problemas sociais, no caso vertente, de integração omitia a radicação propriamente social (de reprodução, em particular) que essas comparações não deixavam transparecer. Com efeito, em jeito de síntese dos dados publicados pelo Secretariado Entreculturas, é possível estabelecer uma hierarquização entre os grupos que sistematicamente são contados como étnico ou culturais, evidenciando os dados que os indivíduos pertencentes à etnia cigana apresentam maiores taxas de insucesso escolar, muito abaixo da média nacional, seguidos pelos oriundos dos PALOP ou descendentes de imigrantes daí originários (a diferenciação entre filhos de primeira geração de imigrantes e de segunda geração é impossível de ser determinada com os dados recolhidos pelo Entreculturas) e finalmente, aqueles que são considerados “cultura oriental” com taxas de insucesso próximas dos alunos “lusos” (Peixe *et al.*, 2008: 32). De acordo com os estudos citados, não apenas se negligenciava uma combinação de factores que contribuíam para o sucesso escolar dos grupos recenseados, como não se atribuía adequado significado a fenómenos e comportamentos discriminatórios. Qualquer consideração sobre “raça” encontra-se ausente nestas recolhas, embora se possa inferir, por outras análises, que “manifestações de racismo explícito” possam ser identificadas (*ibidem*, 34).

Com o abandono deste sistema de classificação, surgiu uma profusão de possibilidades categoriais que de certa maneira encobrem escolas e tradições de pesquisa mais do que correspondem a auto-identificações. Por um lado, temos um sistema que se vai consolidando que usa o apóstrofo “luso” sobre as minorias, numa clara inversão das identidades hifenizadas, que essas privilegiam a identidade subalterna e não, na lógica da hifenização, a identidade subalternizadora. Ao afro-brasileiro corrente no léxico educado e coloquial do Brasil, opõe-se o luso-africano, nas suas declinações nacionais: luso-cabo-verdiano, luso-

guineense, luso-angolano, etc. O pressuposto é que a matriz identitária é “lusa” e neste sentido, podemos nos interrogar, se não estará a accionar uma primordialização, mesmo que mais aberta ou menos disposta a negar a pluralidade de modos de incorporação na sociedade portuguesa. Se as identidades hifenizadas produzem alguma coisa, esse algo será uma relativização da primordialização inscrita nas narrativas da identidade nacional (Alexander, 2006: 426)¹³⁸. Podemos inclusivamente levantar a questão sobre esta inversão não implica a intervenção na construção da própria realidade que nomeia, não colocando nunca como problemática a dicotomia entre identidades subalternas e subalternizadoras, rejeitando do mesmo passo, simbolicamente, a pluralização das formas de interrogar as qualidades primordiais da narrativa da “sociedade central”, nos termos que Alexander coloca a questão (*ibidem*).

Em síntese, este modelo de classificação étnica, utiliza o luso como categoria de referência, e neste sentido é similar ao modelo utilizado pelo Entreculturas. Este modelo constituiu uma singularidade no panorama português, legal e institucionalmente avesso a categorizações de natureza étnico-racial. A absorção do Entreculturas no ACIDI, retirando-lhe o estatuto de órgão ministerial que possuía anteriormente, conduziu ao desaparecimento dessas categorizações em produções dimanadas do alto-comissariado.

5.6 As categorizações face à discriminação

No programa de Acção para os Censos 2011, sugestões foram feitas para a introdução de uma questão sobre “etnias/raças” que seria excluída por se tratar de uma “temática demasiado sensível”¹³⁹. A Directiva “Raça”, atrás enunciada nos seus traços gerais, não impõe explicitamente a recolha de dados desagregados por “raça” ou “etnia”; contudo enquanto parte signatária da Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, da qual todos os Estados Membros da União Europeia são

¹³⁸ Para uma versão mais radicalizada deste pressuposto – criticada pelo próprio Alexander – ver Young (1990). Quanto a esta última, os grupos culturalmente oprimidos devem afirmar um significado positivo da sua própria identidade, pois só assim podem perseguir o poder de nomear os critérios da diferença (Young, Iris Marion (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: PUP, p. 171).

¹³⁹ Programa de Acção para os Censos 2011, XV Recenseamento da População, V Recenseamento Geral da Habitação, INE, Junho de 2010, p. 181.

signatários, estes mesmos signatários são obrigados a tomar medidas a este respeito. Em 2012, os únicos países europeus que possuíam estatísticas desagregadas de acordo com raça ou etnia eram o Reino Unido, a Irlanda, Holanda e Finlândia. Outros Estados Membros que de alguma forma recolhiam esta informação, tais como a Lituânia e a Eslováquia, abandonaram esta prática¹⁴⁰. A recolha desta informação em Portugal é ilegal. A Constituição da República Portuguesa de 2 de Abril de 1976, consagra no seu artigo 13º o princípio da igualdade de todos os cidadãos independentemente de ascendência, sexo, raça, língua, território de origem, religião, convicções políticas ou ideológicas, instrução, situação económica ou condição social¹⁴¹. Da mesma forma, o artigo 59º consagra a igualdade de direitos dos trabalhadores “sem distinção de idade, sexo, raça, cidadania, território de origem, religião, convicções políticas ou ideológicas”. Todavia, o Comité sobre a Eliminação da Discriminação Racial das Nações Unidas (CERD), através dos seus relatórios nacionais, tem vindo a sugerir a Portugal (mas também a França e a Alemanha) a inclusão de categorias raciais e étnicas nos seus censos, de forma “anónima, puramente voluntária de auto-identificação racial e étnica dos indivíduos” com a finalidade de possibilitar “um melhor entendimento dos grupos étnicos nos seus territórios e o tipo de discriminação a que estão, ou que possam estar, sujeitos, no sentido de encontrar respostas apropriadas e soluções para as formas de discriminação identificadas”. O CERD acrescenta ainda no seu relatório de 2004, que para monitorar o “progresso no combate à discriminação racial baseada na raça, cor, ascendência e origem étnica e nacional (...) alguma indicação do número de pessoas que podem ser vítimas de discriminação por estes motivos.”¹⁴².

Em 2012, nas recomendações do CERD, os especialistas questionaram Portugal, na pessoa da alta-comissária, sobre como podiam identificar as minorias étnicas, na medida em que o relatório português “apenas referia os ciganos como minoria étnica”, e questionavam-se se

¹⁴⁰ The Racial Equality Directive: Applications and Challenges, FRA European Union Agency for Fundamental Rights, Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2012, p. 23. Disponível em http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/FRA-RED-synthesis-report_EN.pdf).

¹⁴¹ Constituição da República Portuguesa de 2 de Abril de 1976. VII Revisão Constitucional, 2005[disponível em <http://www.parlamento.pt/Legislacao/Paginas/ConstituicaoRepublicaPortuguesa.aspx>..

¹⁴² Ver Committee on the Elimination of Racial Discrimination *Concluding observations on Portugal*, parágrafo 8, UN Doc. CERD/C/65/ CO/6. 10 Dezembro 2004. Igualmente, Committee on the Elimination of Racial Discrimination, *Concluding observations on France*, parágrafo 12, UN Doc. CERD/C/FRA/CO.17-19, 23 Setembro 2010; *Concluding observations on Germany*, paragraph 14, UN Doc. CERD/C/DEU/CO/18, 22 Setembro 2008.

os indivíduos “se podiam identificar eles próprios como pertencentes a um grupo minoritário”. Concluía-se sugerindo ao governo que “reconsiderasse a importância de definir e nomear as minorias de forma a assegurar que estas compreendiam os benefícios e serviços que lhes assistem”¹⁴³. A resposta portuguesa foi que “Portugal não tinha minorias nacionais [sic] por causa do seu passado colonial, quando era comum categorizar as pessoas por raça.” A revolução de 74 teria garantido a igualdade de tratamento e não discriminação de todos, e qualquer política pública que envolvesse noções como raça ou etnicidade, “provocaria um choque profundo na sociedade portuguesa”. A resposta do Comité elaborava-se em torno da incapacidade de ter indicadores de integração, para a comunidade cigana, por exemplo, e como seriam então definidos os “maiores grupos étnicos” referidos no relatório português, mediante a inexistência de um tal conceito? Apesar disso, Portugal aceitou a recomendação de fornecer dados desagregados por etnicidade, dentre as 89 feitas (77 foram aceites), para rematar que, de acordo com a constituição, não o podia fazer. Segundo a versão oficial, o governo português teria uma abordagem holística relativamente ao racismo e à discriminação cuja incidência era nas políticas de integração e no diálogo intercultural.

De referir ainda que a sondagem EU-MIDIS (European Union Minority and Discrimination Survey) questionou os inquiridos sobre a possibilidade de facultar “anonimamente, informação sobre a origem étnica, como parte dos censos, se isso ajudasse a combater a discriminação”. Os resultados relativos a Portugal revelam que 53% de inquiridos de origem brasileira e 62% de origem subsariana não se opunham. Os resultados mostravam igualmente que 44% de cidadãos brasileiros consideravam ter sido vítimas de discriminação em Portugal no ano em que decorreu a sondagem, fazendo com que estes, embora ocupando o último lugar, integrassem uma lista de minorias que mais experimentavam discriminação em todos os Estados Membros¹⁴⁴. Em contrapartida, estas experiências não eram reportadas às instituições competentes, na medida em que 100% dos inquiridos de origem subsariana e 98% de origem brasileira não o havia feito¹⁴⁵.

No universo académico, diversos têm sido os estudos em que essas categorias étnico-raciais têm sido utilizadas, sobretudo quando o racismo ou a etnicidade são a temática principal. Os

¹⁴³ Conclusões do CERD relativamente a Portugal [acedido em 23-07-2012] <http://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=11849&LangID=E>).

¹⁴⁴ EU-MIDIS Main Results Report, European Union Agency for Fundamental Rights, 2009, p. 9.

¹⁴⁵ Note-se que apenas estes foram os grupos-alvo da sondagem realizada em Portugal, sendo que a categorização utilizada, no que diz respeito a agregação de uma potencial população subsariana é francamente discutível.

estudos de Rosa Cabecinhas mostram como as categorizações de base racializante são ainda salientes na construção dos estereótipos relativamente ao exogrupos. Esta hétero-classificação encontra-se mais delineada no caso das diversas nacionalidades africanas. Com efeito, Cabecinhas utiliza categorias como branco, mestiço e negro evidenciando o papel prático e cognitivo que estas possuem na estruturação das representações dos grupos étnicos ou nacionais. O estudo concluía ainda que os ciganos não apenas eram percepcionados como um grupo homogéneo como ocupavam o lugar de menor estatuto social percebido (Cabecinhas, 2003; Cabecinhas e Amâncio, 2003, 2004). O estudo pioneiro sobre modalidades de racismo em Portugal da autoria de Vala, Brito e Lopes (1999) no qual se utilizou pela primeira vez a escala de racismo subtil de Pettigrew e Mertens (1995), mobiliza a dicotomia branco e negro, salientando igualmente a sua pregnância. É facto que os autores iluminam uma estrutura do preconceito que é mediada pela norma anti-racista e que por esse facto se configura enquanto racismo subtil, à imagem de outros contextos europeus. Integrando as teorias do “racismo simbólico” (Barker, 1981) ou cultural (Taguieff, 1990) as conclusões a que chegava o estudo apontavam para uma deslocação dos aspectos inatos e racializados da diferença percepcionada entre grupos para diferenças de natureza cultural que, não obstante, nem por isso deixavam de ser menos homogeneizadoras. De outros trabalhos de Vala sublinha-se a reiteração dessa mesma dicotomia – brancos vs. negros – colocada enquanto grupo racializado negro contra grupo “maioritário” branco (Vala e Lima, 2002: 182).

Mais recentemente, Santos *et al* procuraram medir a discriminação experienciada por grupos étnicos em Portugal. A opção pela nacionalidade é justificada por “permitir a inclusão de um número de pessoas que embora nascidas em Portugal, não são imigrantes” (Santos et al., 2009: 25). Evitando sistematicamente o recurso a categorias racializadas – tais como africanos negros – o estudo acaba todavia por sublinhar a incidência desproporcionada de insultos e ameaças sobre o grupo africano (constituído na amostra utilizada por cabo-verdianos e guineenses) fazendo referência a este grupo enquanto “pessoas de fenótipo negro africanas” (*ibidem*, 84). Não obstante, a preferência pela categoria nacionalidade é explícita e o único grupo que foge a esta regra são os ciganos, justamente por serem geralmente de nacionalidade portuguesa. Neste sentido, os ciganos são considerados a única minoria étnica, reiterando assim uma configuração típica institucional que oficializou, embora tacitamente, a condição de minoria étnica relativamente à população identificada como cigana. A opção é justificada, seguindo o estudo de Duarte *et al* (2005), pelo facto de a comunidade cigana ser

aquela que maiores traços passíveis de a singularizarem apresenta (aspectos físicos, informalidade da actividade comercial, maneiras de falar e comportamentais específicas (*ibidem*, 21).

J. F. Marques (2007), no seu estudo sobre o “não-racismo” português salientou a rejeição por parte da produção académica portuguesa da sociologia das relações raciais, e do *apparatus* conceptual em torno da raça. Com o benefício da retrospectiva, tudo indica que essa mesma produção se antecipou relativamente às discussões actuais. Com efeito, não apenas a escola das “relações raciais” tem sido frequentemente criticada¹⁴⁶ como o conceito de raça, mesmo no contexto anglo-saxónico onde ele apresentava maior valor operacional bem assim como simbólico, tem vindo a ser preterido por noções mais dinâmicas, processuais e históricas, como racialização. Não obstante, ao explicitar as diversas correntes académicas que trabalharam a questão da imigração e minorias étnicas, Marques refere o “daltonismo racial” de que estas seriam vítimas (*ibidem*, 166), mas ele próprio é ambíguo nas categorias que mobiliza para o seu estudo. Encerrado num paradigma que dir-se-ia da cidadania, decorrente da tradição invocativa da “sociedade dos cidadãos” amplamente divulgada por Dominique Schnapper (1991, 1994, 2007)

De referir ainda a categoria de Luso-africano cunhada, nos estudos sociológicos, por Fernando Luís Machado, compreendendo esta os africanos de nacionalidade portuguesa oriundos do processo de descolonização, um contingente mais antigo, e “racialmente misto” com uma condição “média ou elevada” na sociedade portuguesa (os “retornados, acrescentaríamos nós); e outro contingente, resultante dos “filhos de imigrantes”. Ambos teriam como projecto comum a fixação em Portugal, o que permite concluir pela sua integração. Esta categoria, ao contrário do que diz J.F. Marques, não esconde o “negro” de maneira implícita eufemizando a sua condição (Marques, 2007: 176). Pelo contrário, ela procura não fazer um corte entre o negro e o branco, enfatizando uma suposta identificação pela origem geográfica e histórica. Todavia, como mostrou Contador (2001) esta putativa identificação não tem aderência nas populações por ela abarcada, surgindo sim uma explícita identificação com a categoria racial “negro”, embora seja provável que esta apenas seja operativa em parte da população sociologicamente identificada como luso-africana.

¹⁴⁶ Uma das críticas mais recentes, para além das clássicas de Miles e Banton, é a de Steinberg, para o qual o paradigma das relações raciais omite o problema da desigualdade estrutural, Steinberg, Stephen (2007) *Race Relations: a critique*, Standford: Standford University Press.

A tendência mais recente parece ser a da análise de grupos étnicos, identificados geralmente segundo o princípio da nacionalidade, e as diferentes configurações sociais representadas pelas estratégias integrativas destas pessoas. Nesta leitura, identidades são o reflexo da situação social e estrutural de determinadas origens migratórias e variam consoante as modalidades de integração, incorporação, assimilação, aculturação ou interculturalidade conforme queiramos designar o processo dominante nas práticas implicadas na gestão da diversidade. Por outro lado, ênfase é colocada nas mobilidades, na natureza transnacional das redes, na sua dimensão diáspórica e na influência que estes factores, quando concatenados, exercem sobre a construção das identidades. O cerne deste projecto, inescapável apesar de todas as críticas auto-reflexivas a que a maioria destes autores se entrega, é a identidade colectiva.

A lógica relacional aqui induzida não impede que categorias como cabo-verdianos, indianos ou chineses sejam usadas como descriptores étnicos quer por aqueles que são seleccionados como objectos da investigação quer pelo investigador para pressupor uma identidade colectiva (Sardinha, 2010; Dias, 2010; Oliveira, 2000; Mapril, 2012). É certo que estas identidades colectivas estão longe de ser homogéneas, o que grande parte destes trabalhos ilumina persistentemente, quer se trate das vertentes segmentadas destas mesmas identidades (segmentadas geracionalmente, profissionalmente, classisticamente, etc) quer dos modos de expressão diferenciados que grupos internos ao próprio grupo em estudo colocam em evidência (facções confessionais, por exemplo). Todavia, o pressuposto é o de uma coerência entre a origem nacional e uma determinada identidade colectiva que interessa investigar empiricamente. Ou seja, relações interétnicas decorrem de pertenças nacionais. A categoria nacional preside às propriedades das relações entre os membros de um grupo e a sociedade de acolhimento ou outros grupos dentro dela. Esta tendência surge no sentido de privilegiar os processos de construção de identidade e a diversidade de que esses processos são constituídos e constitutivos (Westin, 2010). Embora lógicas discriminatórias sejam relevadas que afectam os nacionais destes países, o racismo raramente é problematizado como uma questão de “raça”, ou seja, como resultado de processos de racialização que tenham por base o fenótipo. Discriminação é um tema secundário quer nas agendas do Estado quer nas académicas, que geralmente as secundam. A lente utilizada tem sido a da integração, variavelmente entendida numa linguagem mais política como “acolhimento” – a missão do ACIDI – ou modalidades de incorporação de imigrantes e minorias, numa terminologia mais técnica. Neste quadro, contrariamente ao que Simon (2005) observa para

França, a problemática da integração não foi substituída pela “luta contra as discriminações”. Nem tão-pouco esse é o repertório usado pelas associações de imigrantes como veremos no capítulo seguinte. Por outro lado, os repertórios institucionais portugueses convivem, e estimulam, uma reorganização social de base comunitária, não colidindo esta com uma retórica uniformizadora de índole patriótica, como observado em França por Lorcerie (1994). De acordo com esta análise, o nacionalismo republicano exerceria uma “vigilância anti-étnica” tendo por paradigma a nação e não a sociedade (*ibidem*). A retórica nacionalista, de natureza republicana, que coloca a ênfase na obtenção da cidadania individual por parte dos imigrantes e não na atribuição de direitos específicos a colectivos com culturas distintas, parece caracterizar o “assimilacionismo” português (Costa, 2004). Todavia, esta análise deve ser qualificada, tendo em conta que essa mesma retórica nacionalista não insiste no fechamento cultural da nação (o caso bastante explícito do Código Civil francês: “Nul ne peut être naturalisé s'il ne justifie de son assimilation à la communauté française...” (Code Civil, arts. 21º-24º), mas na sua abertura. Esta versão, por mais retórica que possa ser, exerce todavia consequências sobre as maneiras de perspectivar a integração das minorias e o espaço que a estas deve ser reservado que não são compagináveis com o assimilacionismo. Um dos aspectos onde fica sobejamente evidenciado que uma tal propensão para o assimilacionismo não é notória em Portugal, é a inexistência dos designados testes de cidadania. Diversos são os países que fazem da inculcação de um sistema de valores central – nacional – um pré-requisito para obtenção da nacionalidade (por exemplo, a Dinamarca, Áustria, Holanda, Reino Unido, Látvia, Lituânia, Estónia, Alemanha, sendo que estes são países que têm um teste escrito).

Contudo, torna-se prudente considerar que por mais que a comunitarização seja a estratégia prosseguida pelo Estado na relação com as populações imigrantes e ciganas prevalece essa “vigilância anti-étnica” nas orientações, mais ou menos explícitas, do Estado. A fraca relevância da discriminação na agenda política das instituições estatais – a não ser como vector oblíquo às medidas de integração – obsta a que aspectos como a racialização a que certos grupos são sujeitos sejam contemplados e activamente impedidos. Com efeito, em Portugal a opção foi de combate à discriminação através do mecanismo de queixas e do seu tratamento pelas autoridades competentes. A forma como este é feito liga-se estreitamente à política de integração de imigrantes, não colocando em perspectiva um “problema das gerações de filhos de imigrantes” para quem as típicas medidas de integração já não se aplicam. É aqui também que o público visado por discriminações de natureza “étnico-racial”

não pode ser identificado porque não pode ser denominado. O paradigma dominante, como referido por outros (Araújo, 2009), é o do preconceito, ou seja, do nível individual do acto discriminatório. Neste quadro, a discriminação indirecta está praticamente ausente das preocupações da Comissão contra a Discriminação (CICDR).

Por outro lado, a conciliação da narrativa da identidade nacional, com a sua particular ênfase na história, que segundo Sobral (2007: 158) continua a ter como “momento culminante (...) a construção do império colonial, e as narrativas identitárias dos naturais dos PALOP”, não coloca especial problema, dado que os representantes dessas mesmas comunidades não adoptam “o confronto com a realidade colonial”. Pelo contrário, como veremos no capítulo seguinte, é-nos dado a observar um particular ajustamento entre a narrativa “oficial” produzida pelos agentes do Estado e os representantes das comunidades imigrantes.

Em resumo, a categoria raça, sociológica ou antropológicamente considerada, portanto como construção, como hoje é amplamente admitido, não tem grande aplicação nas ciências sociais portuguesas. À imagem doutros contextos, como a França, são as classificações jurídico-políticas, tais como a nacionalidade, a serem os descritores mais frequentes das análises. Quando o tema é discriminação, então as categorias propriamente “raciais” são mobilizadas; mas na generalidade dos trabalhos sobre minorias étnicas ou populações imigrantes, o critério seleccionador é a nacionalidade (excepto no caso dos ciganos). Esta opção parece configurar um ajustamento particularmente bem-sucedido entre os focos de interesse da academia e a agenda das instituições – quer da sociedade civil, quer do estado – ligadas a estes grupos tanto na prática quotidiana como na imposição de modelos mais alargados de incorporação (caso privilegiado das instituições do Estado).

6 UMA ALIANÇA DE COMUNIDADES

No capítulo anterior, vimos como se construiu um espaço político e simbólico da interculturalidade, como ele foi consolidado institucionalmente, e sobretudo quais os actores que participaram nessa consolidação. Destes, coube destacar a inter-relação estabelecida entre o órgão responsável pela política de integração *latu sensu* e, mais especificamente, pela implementação de modelos e práticas de gestão da diversidade, e as organizações da sociedade civil implicadas, tais como os representantes das comunidades imigrantes no COCAI, a academia e a igreja. Por esta altura utilizamos o termo comunidades livremente e não no seu sentido sociológico mais clássico, porque ele foi, segundo o que observámos, incorporado nas linguagens institucionais e dos actores que a produzem. Apesar de sempre ter sido evitado pelo poder Estatal e pela academia uma categorização etnicizada destes grupos (com excepção para a hifenização “lusó”) eles organizaram-se e foram organizados prosseguindo formas de identidade colectiva de base comunal, com expressões etnicizadas, que não traduzem o laço individual, abstracto e republicano da “sociedade dos cidadãos”.

Esta análise foi complementada por uma resenha da produção e divulgação de categorias étnico-raciais e como foram estas testadas através de algumas modalidades de registo, para posteriormente serem abandonadas. Concluímos que a resistência a estas identificações por parte do Estado ajustou-se gradualmente a um repertório da interculturalidade que privilegia uma lógica simbólica de trocas e negociações em detrimento de uma instrumentalização das identificações que possam traduzir-se em reivindicações na esfera pública e política. Afigura-se-nos que esta preferência foi sendo reforçada pela centralização estatal dos mecanismos e processos de gestão da diversidade; porém, não deixou esta de ser acompanhada por um total desinvestimento por parte dos representantes da imigração nestas estratégias. Daí que se conclua que ao processo de centralização estatal e expansão da gramática institucional da interculturalidade corresponde uma eficácia simbólica, no sentido levi-straussiano¹⁴⁷, que torna a fluidez das fronteiras grupais preconizada neste mesmo

¹⁴⁷ O conceito de eficácia simbólica remete para a ideia de eficácia obtida através da mediação de símbolos, onde eficácia significa a produção de efeitos reconhecidos e esperados e onde símbolo representa algo capaz de sintetizar uma realidade mais vasta ou uma entidade abstracta. Neste sentido, é uma eficácia absolutamente real e concreta obtida através de um agente imaterial.

modelo um esquema de acção e percepção dos agentes envolvidos na sua construção e reprodução.

Ora esta observação surge em contradição com a ideia de repertório institucionalizado baseado nos direitos humanos que teria tornado o Estado uma estrutura obsoleta na gestão das migrações e em última análise da diversidade¹⁴⁸. O repertório existe de facto, mas não é ele que comanda as práticas locais, nem tão-pouco as transacções políticas entre um espaço de associativismo comunitário – mas não comunitarista – e os canais da sua integração no Estado, ou seja, a estrutura de oportunidades acessível aos representantes dos imigrantes, como veremos em seguida.

Neste capítulo analisamos os resultados decorrentes das entrevistas realizadas aos principais intervenientes na construção deste espaço, com especial incidência para os membros de populações imigrantes representados no COCAI e para os diversos altos-comissários, sem excluir outros actores directamente envolvidos tais como a igreja ou as associações anti-racistas e de defesa dos direitos dos imigrantes. Como explicitado no subcapítulo 1.5 dedicado à metodologia, vinte entrevistas foram realizadas com actores privilegiados. Estes foram seleccionados segundo critérios que deram relevância à sua posição pública relativamente ao tema das categorizações étnicas – quer seja a nível de influenciar políticas quer como produtores legitimados de um discurso sobre a diversidade e as formas de a categorizar. São por conseguinte actores estratégicos na construção das fronteiras simbólicas e dos critérios culturais que as sustentam. Contrariamente ao Brasil, onde foi analisado um tema polémico que suscita polarização e tomadas de posição assumidas publicamente, em Portugal uma tal estrutura de oposições não se verifica. Todavia, a forma como as pessoas se posicionam relativamente a um determinado tema e as justificações e explicações que mobilizam discursivamente, mas que servem de “template” para as suas acções (Swidler, 1986, Lamont, 1992, 2000a, 2000b; Tilly, 1997) pode ser igualmente observada.

É neste sentido que a noção de repertório se aplica aos dois contextos, apesar da inexistência de conflito no contexto português. Embora a questão central seja a das classificações étnico-raciais, verificou-se desde cedo que o tema não possuía ressonância entre os representantes

¹⁴⁸ A ideia de um repertório sustentado na linguagem dos direitos humanos disseminado pelos Estados – mas sobretudo europeus – é devida em particular a Soysal e à sua tese da cidadania após-nacional. Soysal, Yasmin (1994) *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: The University of Chicago Press.

dos imigrantes, o que significa que não é matéria traduzível para as suas agendas políticas. Mas se os registos oficiais não constituem motivo de preocupação nem tão-pouco de reivindicação, o mesmo não pode ser dito da visibilidade – institucional e prática – das suas identificações comunitárias. Apesar de não serem formalmente enquadradas, uma constelação de comunidades em torno de um assistencialismo comunitário caracteriza este espaço de relações sociais. Esta configuração remete em certa medida para o fenómeno analisado por Schnapper (2007) de um assistencialismo comunitarista decorrente de clientelas particularistas, a que fizemos referência no capítulo anterior. Para a autora, a institucionalização do complexo “burocrático-cultural” redundaria em reivindicações afiliadas ao reconhecimento de identidades e direitos particulares, o que quebraria a universalidade republicana. Para além de ser discutível que este “universalismo” exista na prática, ou seja, que este “cimento comum republicado” não seja no final segmentado e diferencialmente acedido¹⁴⁹, no contexto português, muito embora exista um complexo burocrático-cultural bastante bem implantado, estas reivindicações de particularismos parecem não suceder. Se alguma coisa, este ensejo comunitário passa por expressões de baixa intensidade, para utilizar a terminologia de Boaventura Sousa Santos, com expressões locais mais do que inscrições sociais duradouras. Desde logo, não é nunca colocado em termos de direitos grupais ou de reivindicações identitárias como acontece no Brasil. Por outro lado, a linguagem da discriminação ou da desigualdade racial ou étnica só surge obliquamente, ou seja, em ilustrações de casos individuais, muito embora estes revelem por vezes uma estrutura de racialização das relações quotidianas. As fronteiras identitárias não são demarcadas por oposição ao Estado ou a uma identidade nacional central nem a outros grupos que pudessem existir numa relação concorrencial, e o discurso dos porta-vozes das populações imigrantes adequa-se à retórica oficial de uma interculturalidade produzida e disseminada pelas instituições do Estado.

¹⁴⁹ P. Simon e D. Fassin têm sido críticos veementes do ideal republicano assim como este é concebido pela ideologia da assimilação em França e propõem uma releitura deste ideal à luz da segregação étnica e da dupla fronteira, ou seja, a comulatividade das fronteiras jurídicas do estatuto de estrangeiro e das fronteiras propriamente sociais. Ver, inter alia, Fassin, D e Patrick Simon (2008) “Un objet sans nom : l’introduction des discriminations raciales dans la statistique française”, *L’Homme*, 187-188/, pp.271- 94..

6.1 Identidades fluídas

Em torno da ideia de identidade étnica sobressaem dois discursos veiculados pelos actores mais directamente ligados às questões da imigração. Por um lado, um discurso que coloca a tônica na fluidez das fronteiras e dos intercâmbios culturais, discurso categorizado geralmente como intercultural. Por outro, uma representação que põe em evidência a presença de comunidades com os seus hábitos próprios, e a consequente necessidade de reconhecer essa especificidade. Todavia, também esta retórica das comunidades se encontra abrigada num espaço identitário mais abrangente ao qual podemos designar por espaço da interculturalidade

Ora o Portugal intercultural é a mesma coisa que dizer que Portugal abre a porta para todas as comunidades, possam dentro de Portugal fazer uma vivência aceitável, unida, e dar os braços, e trabalhar para a construção de Portugal. Eu interpreto a interculturalidade desta forma: uma união, uma intersecção. É o mesmo que dizer que todos nós dentro de Portugal temos que assumir a nossa quota-parte, amar-nos uns aos outros e irmos construindo Portugal. (ent. 7, representante associativo com assento no COCAI).

A ideia de espaço da interculturalidade não deve ser apenas compreendida como tentativa de traçar uma analogia directa entre o discurso oficial e o que é observado. Espaço, deve aqui ser entendido como “espaço de práticas”, ou seja, um nexo total de práticas interrelacionadas, que compreende por sua vez não apenas as práticas no sentido mais teoricamente comum de acção, mas também os discursos (enquanto práticas de linguagem) as instituições (enquanto produto e produtoras dessas acções e discursos) e a articulação destes significada através de repertórios culturais. Certos elementos, nesta acepção, são mais culturalmente estruturantes do que outros. A especificidade do espaço da interculturalidade reside num modo particular de organizar a diversidade e as suas visibilidades; ou seja, a articulação referida anteriormente entre discursos e práticas inscreve um determinado padrão de relações sociais, visibilidade e subjectividades.

A noção de abertura pontua maioritariamente os discursos relativamente à interculturalidade. Com efeito, Portugal intercultural é sinónimo de abertura, não apenas do ponto de vista histórico – embora este constitua a matriz por diversas vezes invocada – mas também do ponto de vista orgânico. A mistura, a facilidade das intersecções, entre comunidades e culturas, presidem à confluência natural entre uma identidade Portuguesa e a manifestação das outras culturas, assumidas enquanto expressões comunitárias.

(...) se nós olharmos para o Portugal intercultural que nós temos hoje e há alguns anos atrás, nós vamos rapidamente concluir que está um caminho muito bem arquitectado e que está a ser muito bem mandado [...] o dia do imigrante, e nesse dia do imigrante, não só manifestou o imigrante a sua própria cultura de origem, também os portugueses se manifestaram nesse dia; isso aqui é uma interculturalidade, não há uma sobreposição cultural e portanto, eu constato que não só é ditado, mas está em exercício. (ent. 18, representante associativo com assento no COCAI).

A tónica da interacção, lida como conhecimento mútuo surge assim partilhada tanto pela sociedade civil como pelos actores estatais. Importa por conseguinte ressaltar que mesmo que seja reivindicada uma certa especificidade das comunidades – contida na própria designação – ela nunca é vista como estanque, e é sistematicamente percepcionada como passível de ser intersectada. A uma tal concepção de cultura - dado que o que se encontra subjacente é um entendimento particular da cultura – opor-se-á uma noção de cultura essencializada que podemos porventura encontrar nas políticas de identidade. Se a rejeição da essencialização parece estar presente no vocabulário da interculturalidade, esta faz-se em estreita articulação com o Estado. Com efeito, em nenhuma instância surge uma etnicidade competitiva, segundo a noção de Nederveen Pieterse (2007: 115) a qual envolve “competição com o Estado ou outras formações culturais relativamente ao poder estatal, recursos e desenvolvimento”. Uma ausência que corrobora inteiramente este diagnóstico pode ser notada na recusa quer por parte dos representantes associativos quer dos actores estatais em equacionar a monitorização étnica ou medidas positivas de ação¹⁵⁰.

¹⁵⁰ A monitorização étnica consiste em aferir as desigualdades entre as diferentes minorias étnicas relativamente à maioria e tem sido aplicada com assinalável sistematicidade pelas autoridades locais em Inglaterra (Cantle, 2005: 43-44). Quando constatadas diferenças sociais entre os grupos, tais

Mas se o vocabulário do fechamento não surge nas representações dos diversos actores, a superação do Estado-nação quer na sua vertente diaspórica quer transnacional também não é invocada. A união das comunidades é algo que acontece dentro de Portugal. É assim, por exemplo, que a questão da língua ganha uma dimensão central na constituição desta união. Não somente da língua lusófona, como uma matriz meramente pós-colonial poderia indicar, mas da própria língua como veículo de conexão entre realidades culturais diferentes.

[...] quando o imigrante vive num país e é atendido na sua própria língua, ele está aqui assim a dizer que este país reconhece-me a mim e reconhece a minha cultura. Sendo a língua o factor primordial de aproximação, aqui essa interculturalidade está a ser exercida, ela é um facto, é um dado [...] Veja só nas lojas do cidadão, existem pelo país fora, têm mediadores interculturais que atendem com as línguas específicas dos países de origem dos imigrantes. Esse é um ponto muito forte para o exercício dessa interculturalidade. (ent. 18, representante associativo).

Mas actualmente o Portugal é precisamente isso, digamos não vai haver mais uma cultura homogénea como existiu no passado, mas sim esta mistura de culturas, de outros povos, de outras raças, de outras línguas, de outro tipo de música, de culinária, tantas outras coisas, de que é feita a cultura humana e que portanto se vão entercruzando, digamos, no território português (ent. 8, Representante da Igreja Católica).

Nesse sentido, o próprio conceito de minoria étnica torna-se problemático. Nem os representantes associativos, nem os actores do Estado, com ele se identificam. A rejeição de uma tal identificação prende-se em grande medida com uma recusa do fechamento que se considera existir quando designamos as comunidades por minorias étnicas. Neste sentido, a identificação com o estatuto de minoria étnica é recusada, e ao invés da sua delimitação, o

como notórias discrepâncias na empregabilidade, no acesso à habitação, ou na sua representatividade na administração pública, medidas de acção positiva foram avançadas - que não devem ser confundidas com discriminação positiva que na Inglaterra é proibida por lei, embora sejam frequentemente percepcionadas como tal -, que procuraram equiparar racial e etnicamente as populações nas áreas referidas. Todavia, os resultados não têm sido os desejados (ibid., 45).

que é proposto é uma transversalidade de grupos e nacionalidades que não se compagina com o fechamento comunitário. Apesar de ser vindicada a representatividade comunitária, através justamente dos seus representantes, e bem assim a autonomia destas, é recusada a lógica antagónica de fechamento que alguns atribuem às modalidades de multiculturalismo mais conservador (a expressão é retirada tal como acima de Nederveen Pieterse). Por conseguinte, há um consenso sobre a possibilidade de expressão das comunidades na esfera pública – distanciando-se neste sentido de um assimilacionismo estrito – não enveredando este por qualquer forma de consociacionalismo (Ljipjard, 1975). O termo consociacionalismo encontra-se por definição ligado a uma separação dos grupos num monolitismo comunitário ou num multiculturalismo estático, em geral resultante de padrões de patronato étnico geradores por vezes de rivalidades entre clientelismos políticos.

Por outro lado, a definição de fronteiras grupais, que é sistematicamente invocada, é ambígua relativamente à sua caracterização, oscilando entre uma sua delimitação nacional e outra propriamente étnica, no sentido em que dentro da identificação nacional diversas identificações étnicas podem coexistir com uma identificação nacional totalizadora. Esta é uma representação partilhada por actores do Estado e sociedade civil na qual parece existir um consenso sobre as fronteiras grupais serem fundamentalmente recortadas pelo estatuto da nacionalidade. Embora surjam referências frequentes a características culturais específicas, o discurso da nacionalidade mantém bem presente essa ambiguidade latente, entre um estatuto abstracto, cujo horizonte é universal, e o seu contraste com a sociedade de acolhimento em que o nacional – do país de origem – começa a surgir narrado enquanto especificidade cultural. Assim, os brasileiros possuem características étnicas, tais como a música e o ritmo; os chineses estruturam as suas solidariedades “com base étnica” e os guineenses revelam uma “certa guineénidade”¹⁵¹. A “portuguesidade” dos portugueses é a única que abrange todas as outras: surge por conseguinte como verdadeira híper-identificação cujo carácter passa justamente pela sua capacidade, não de absorver, mas de abrigar uma multiplicidade cultural, sem atritos, e em perfeita coexistência.

A natureza de Portugal é intercultural... eu por exemplo que estudei em Portugal e tenho alguma noção, embora não profunda, da história de

¹⁵¹ A expressão é utilizada por um representante associativo em entrevista para este trabalho.

Portugal, eu entendo que Portugal é intercultural. (ent. 10, representante associativo com assento no COCAI).

Escolheste Portugal porquê? Fazemos uma série de perguntas para nós chegarmos à essência do problema deste indivíduo, e com base nisso nós orientamos, se chegarmos a esse caminho. Agora uma coisa é certa, isto tem que ser feito em conjunto, aí voltaria falar desta interculturalidade, tem que haver esta união. Por exemplo, a comunidade são-tomense faz parte, também Angola, Moçambique, Ucrânia, etc, etc, todos temos que fazer... só com o trabalho de todos é que nós então construímos essa interculturalidade que é o objectivo, creio eu, de todos os imigrantes, juntamente com os portugueses, para nós construirmos Portugal para termos, para termos, uma vida melhor. (ent. 7, representante associativo com assento no COCAI).

(...) com a questão da interculturalidade e do diálogo intercultural, Portugal tem sido único nisto (alto-comissário, ent. 17)

Convém clarificar que a assunção de que se trata de grupos não é colocada em dúvida. Apesar das diferenças internas aos próprios grupos, eles são, não obstante, representados enquanto grupos, a única distinção recaindo justamente sobre a diferenciação entre um recorte grupal étnico e outro nacional. Neste contexto, o indivíduo não é visto como o principal elo de solidariedades, tão-pouco como o elemento que traduz a relação com a sociedade de acolhimento, mas este só é compreendido e representável através do grupo, no caso vertente, nacional. Ora a recusa da existência de minorias étnicas incide fundamentalmente naquilo que é percepcionado como a sua natureza pressupostamente exclusivista, e como é esta equacionada com discriminação. Categorizar é, segundo os argumentos destes actores, discriminar.

Surge assim um repertório usado quer pelos actores individuais quer pelas instituições que afirma a coexistência aproblemática das comunidades, que embora ocupando o espaço público de uma certa visibilidade e reconhecimento, não deve nunca este ser convertido numa diferenciação passível de quebrar um consenso valorativo. O espaço da diversidade organiza-se em torno das comunidades que o constituem e lhe dão a configuração específica (determinados tipos de nacionalidade, com formas particulares de se visibilizarem e de lhes

ser outorgada visibilidade). A sua forma comunitária corresponde, na relação com o Estado, à vertente nacional que acaba por ter um reconhecimento institucional etnicizado.

Eu acho que nós temos uma realidade diversa e que deve ser reconhecida como tal. Acho perigoso estarmos a dizer que os angolanos são uma minoria étnica. Até porque eles próprios têm várias etnias dentro de Angola. A questão é juntar o étnico à minoria porque eles são muitas coisas dentro deles. Agora comunidade para mim é um termo que me agrada mais, e acho que é essencial, porque não podemos definir políticas de integração de imigrantes sem eles próprios participarem. (...) No entanto a nossa perspectiva e todo o nosso trabalho do acidi só se tem feito com parcerias, com as comunidades, e com as associações de imigrantes. O que fazemos no cocai é que as dez maiores comunidades, aquelas mais representativas em Portugal, têm assento no cocai, são escolhidos entre eles, têm uma eleição, e está lá o seu representante. Não é o representante da minoria étnica de Moçambique é o representante da comunidade moçambicana em Portugal – só mudámos o nome. (ent. 17, alto-comissário)

Todavia, persiste uma dualidade no seio desta matriz categorial que é frequentemente invocada, mesmo que implicitamente, pelos designados – auto e heterónomo – representantes das comunidades imigrantes. A dualidade inscreve-se na simples faculdade de se referir à sua comunidade como algo de dentro e de fora simultaneamente. O recorte desta ambiguidade encontra-se na dificuldade em classificar quem já sendo português é visto como pertencendo ainda à comunidade. Por vezes, a comunidade é de imigrantes, e mesmo que estes estejam naturalizados há muito, persistem na sua condição de imigrantes. Mas quando assumidos fora dessa condição, geracionalmente superada, quando a referência é às segundas e terceiras gerações, o seu estatuto étnico é traduzido pela sua condição minoritária. É assim que um representante do COCAI de um dos países dos PALOP depois de afirmar a sua preocupação com os imigrantes da sua “comunidade” acaba por estender esta noção aos próprios nacionais de Portugal:

Daí, não é só a comunidade, mas, como é óbvio, grande parte do trabalho é da comunidade a que o conselheiro pertence. Neste caso, utilizamos o termo imigrante para significar que venha de fora ou quem tenha origem de fora.

Porque daqui, também, nós temos hoje a segunda geração, que são portugueses nascidos em Portugal, mas que pertencem a minoria étnica. (ent. 18, representante associativo com assento no COCAI).

Pertencer a uma minoria étnica não é o resultado de uma definição complexa e operativa, tão-pouco de um conceito elaborado segundo um determinado estatuto legal, é antes a condição daquele que já não sendo imigrante encontra-se ainda sob a pertença genérica da comunidade. Pertencer, por conseguinte, não é algo que se outorgue através de um estatuto legal, ou seja, a não existência de um quadro legal de reconhecimento de minorias étnicas não impede de maneira nenhuma que as fronteiras sejam desenhadas, pensadas e aplicadas segundo uma inclusão grupal de natureza minoritária étnica. Não obstante, o termo, bem assim como aquilo que ele representa – discriminação, atentado contra a universalidade da pessoa humana – é rejeitado. Se no capítulo anterior observámos que a expressão desaparece paulatinamente dos repertórios institucionais, este desaparecimento é substituído pelo discurso da fluidez e do cruzamento, onde os apegos identitários fortes não teriam mais razão de ser. Disso mesmo são exemplo os editoriais por parte dos altos-comissários, sobretudo desde que o Estado português, através do ACIDI, definiu uma clara linha intercultural. Em torno deste discurso, constrói-se outro, que lhe serve de sustentáculo, e que insiste em salientar uma matriz histórica específica, de cordialidade e absorção¹⁵². Esta matriz está particularmente presente nos agentes do Estado, menos nas associações, e reflecte o peso que uma certa versão da história tem na elaboração da identidade nacional. Quadra com aquilo que Malesevic designou de *identitarianismo*, ou seja, o facto de a protecção e engrandecimento da própria identidade nacional ter menos a ver com cultura do que com política (Malesevic, 2006: 157). Nesta linha, as elaborações em torno das raízes culturais e da sua originalidade colocar-nos-iam, não no terreno da identidade, mas da ideologia. Esta concepção serviu em larga medida de esteio para um dos capítulos sobre o Brasil, onde o desusado termo “ideologia” foi recuperado como parte do título. Para os dois contextos, não é apenas que esta narrativa seja fruto da “invenção das tradições”; mais do

¹⁵² Nas palavras do Secretário de Estado Adjunto do Ministro Adjunto e dos Assuntos Parlamentares, Feliciano Barreiras Duarte, “Fiéis à nossa história de povo que, ao longo da sua já longa caminhada de nove séculos sempre soube cruzar relacionamentos com outros povos, outras culturas, outras civilizações (...) que nos transformam enquanto povo na nossa genética e na nossa maneira de ser e de estar no mundo” B-i “Portugal e a Diversidade. Um país em transformação.” Revista nº93, Abril 2012, Lisboa: ACIDI, p.3.

que isso ela opera a nível político, no sentido em que a coberto da sua infusão identitária se tomam opções políticas com efeito no mundo social. Embora um discurso fortemente marcado pela identidade nacional não esteja tão presente no repertório português como nos repertórios brasileiros analisados anteriormente, a sua especificidade ganha significado quando observada a recorrência da invocação de uma matriz histórica particularizada, onde a metáfora da cordialidade recupera alguns dos tropos do discurso lusotropical. É assim que mediante uma vergonha social e política transversal à sociedade portuguesa – como a descreveu um dos nossos entrevistados – em mencionar termos conotados com a última fase do colonialismo, tais como hibridismo ou miscigenação - vergonha essa que funciona como a norma anti-racista mertoniana -, se imiscui uma narrativa da história que recorre precisamente às mesmas interpretações. Nas palavras da alta-comissária: “(...) essa diversidade sempre fez parte do ADN português quando partiu pelo mundo fora e se miscigenou com outros povos”¹⁵³. Nos termos de outro alto-comissário anterior,

A nossa história – nós fomos buscar várias vezes esses exemplos – a história cultural está cheia de exemplos de experiências interculturais...e que transformaram o mundo em muitas circunstâncias, não só ao nível do comércio, mas ao nível da cultura, ao nível da própria demografia, ao nível do dna, se quisermos, há muitas experiências interculturais que fazem parte da identidade portuguesa. Portanto quando se fala de Portugal e da sua identidade ela é por si mesmo uma identidade intercultural.

Os exemplos são múltiplos e constituem um dos eixos estruturantes do discurso oficial sobre a integração dos imigrantes¹⁵⁴. O recurso ao discurso de pendor nacionalista, genésico e celebratório só excepcionalmente faz parte dos discursos dos representantes das comunidades imigrantes, mesmo as oriundas do espaço lusófono não recorrem a este quadro,

¹⁵³ Retirado do editorial do B-i “Portugal e a Diversidade. Um país em transformação.” Revista nº93, Abril 2012, Lisboa: ACIDI.

¹⁵⁴ Os trabalhos de Manuela Ribeiro Sanches destacam-se pela crítica insistente a uma normalização deste discurso e a sua presença acrítica na esfera pública. Diz a autora em *Malhas que o Império Tece* “Importa também estimular um debate no nosso país, questionando consensos pouco produtivos, tais como a «colonização exemplar portuguesa», a nossa proverbial «tolerância» e «mestiçagem», chamando, ao mesmo tempo, a atenção para as razões que assistiram e inspiraram a violência mais ou menos acentuada do anticolonial” (Sanches 2011:12).

optando por sublinhar a natureza intercultural presente. Não obstante, podemos respigar certas frases que indiciam uma total adesão a esta narrativa da história nacional, tais como,

O acolhimento vai criar uma grande diferença que é exemplo do passado. As estratégias dos portugueses quando eles chegavam nas ex-colónias, o que é que ele fazia: enquanto o holandês tentava tirar bens, o português sentava com ele. Lhe trazia um casaco; amanhã lhe trazia um outro haver... e ele dizia, você está mais ligado a mim, o outro branco não (...) Porque era a nação ocidental que mais estava ligada à comunidade: sentavam, comiam no prato, conviviam, não tinham problema nenhum. (ent. 10, representante associativo com assento no COCAI).

De todo o modo, existe uma discrepância significativa entre os dois grupos. Os agentes do estado têm um discurso em torno da abertura religiosa, interconhecimento, culturalização das populações imigrantes, identidade nacional (matriz histórica e cordialidade), tolerância, abertura à diversidade; muito pouca saliência para os temas do racismo, da discriminação, da autonomia da sociedade civil – colocando pelo contrário a centralidade do Estado no processo de integração – ou mesmo da desigualdade.

Os aspectos culturalizados ganham menor expressão no discurso das associações de imigrantes, e temas como o racismo, a discriminação e a autonomia tornam-se salientes. O reconhecimento cultural e a especificidade comunitária estruturam também este discurso, muito embora não sejam os temas principais. A saliência do tema racismo articula-se discursivamente com o uso de categorias de cor, invocadas na coloquialidade, mas que ganham, como veremos em seguida, uma visibilidade quotidiana, nas práticas que revelam relações sociais racializadas onde o poder e a hierarquização se inscrevem. Todavia, estas vivências são de nível individual, não tendo qualquer peso – como aliás acontecia para os agentes do Estado – numa possível dimensão estrutural ou institucional da discriminação ou do racismo.

6.2 Ser minoria

Uma categoria surge todavia amiúde nas configurações classificatórias de actores estatais e da sociedade civil: a de africanos. Da parte dos representantes associativos entrevistados

constatamos a existência de um elo simbólico entre as origens diversificadas do continente africano, uma similitude identificativa que organiza as várias nacionalidades sob a categoria genérica de africano. Neste esquema convencional encontra-se subjacente a cor. Quer pela sua importância enquanto marcador passível de suscitar atitudes racistas e discriminatórias, quer porque, pese embora a negação do seu significado, um sistema de classificação de cor é sistematicamente mobilizado, onde um eixo de posicionamento polariza brancos e negros.

É assim que para um líder associativo com assento no COCAI, existe uma identificação com uma origem africana,

[...] muitas vezes aguçada pela discriminação, pelo racismo...Mas eu penso que existe, em todos nós, um sentido de comunidade africana, e que todos nós pensamos, nem que seja ao de leve, uma vez na vida, em união africana, não é. Mesmo que não seja uma coisa muito aberta...mas pensamos, eu penso que sim. Principalmente quando há focos de tensão, de discriminação e racismo, eu penso que, se acentua um pouco mais, o espírito solidário: somos todos africanos e hoje atingiu-te a ti, amanhã atinge-me a mim, mas não com muita determinação..." (ent. 6, representante associativo com assento no COCAI).

Por outro lado, existem certas estratégias de ocultação no próprio discurso em que a cor é relegada para o lugar do não-dito, mas da mesma forma encontra-se condensada simbolicamente no termo “africano”. Por exemplo,

bem, basta lhe dizer que, eh..., nas camionetas, os pre..., os africanos, para entrar numa camioneta têm sempre que mostrar o passe, isto é um exemplo, enquanto que vem uma..., seja brasileira ou seja mesmo portuguesa ou o quê e tal, não digo isso geral, todos os motorista, mas grande parte das empresas de transporte público, isto acontece [...] já tive oportunidade de ver, várias vezes um africano dentro da camionete, por não ter mostrado o passe, ficou, o motorista deixou-lhe sentar... aí é que eu considero uma humilhação, deixou-lhe estar lá já sentado dentro da camioneta e disse a ele: “anda cá! Tu não me mostraste o passe”. (ent. 7, representante associativo com assento no COCAI)

O africano surge apropriadamente como o *floating signifier* de raça. De tal forma que quando o termo é desocultado, a classificação torna-se estritamente racial, ou seja, a cor serve de codificação racializada no mesmo sistema que se pretendia excluir através da invocação do país, ou região, de origem. Um responsável governamental coloca a questão nos seguintes termos:

Quer dizer, eu tenho variadíssimos amigos meus, conhecidos e amigos, negros. E eles não têm nada que ter vergonha de ser negros. Como eu não tenho nada que ter vergonha de ser branco, ou chinês [...] Eu acho que tudo o que seja tentar esconder a realidade é uma asneira. (ent. 4, responsável governamental)

Esta duplicidade de significado de que o termo africano se reveste, é o que permite encerrar a questão da discriminação na simples pertença ao país de acolhimento, Portugal. Com efeito, accionar um princípio de pertença nacional e não de cor, ou de etnia, funciona como um mitigador da diferença racializável. Ou seja, os actores atribuem-se pertenças nacionais, tanto do país de origem, como no país de residência, rejeitando uma classificação que os racialize, onde esta é vista como sinónimo de discriminação. Todavia, a nacionalidade não serve por vezes de reconhecimento estatutário na sociedade portuguesa porque mesmo que sejam nacionais possuem um marcador fenotípico que, pública e culturalmente os identifica como sendo diferentes, ou seja, racializa-os.

Nós temos aqui casos... o grupo das mulheres criou aqui uma pequena estrutura, o grupo de apoio à mulher imigrante, pelo trabalho digno, no serviço doméstico. Nós temos senhoras que telefonam – e algumas senhoras de idade -, e por aí se vê a questão cultural que está subjacente a esse preconceito: “ah não, mas eu gostaria de ter aqui uma pessoa com formação assim, de Leste. Já tive uma experiência com uma guineense que não gostei muito”, por vezes dizem preta, não chamam branca... (...) É como muitas vezes no acesso à habitação, as pessoas serem discriminadas... Sabe que aqui há imigrantes que quando estão à procura de casa dizem-me: “por favor, liga-me para esta casa porque se eles ouvem a minha voz vão achar que sou preto ou não vão aceitar”. (ent. 16, associação de imigrantes).

Quando comparamos com o Brasil, como veremos no capítulo seguinte, a cor surge como um atributo cuja importância estratégica não é de somenos. Não somente ela é invocada positivamente, quer dizer, como sendo parte integrante das vivências sociais e das experiências quotidianas, como possui um significado político para certos actores que dela fazem um factor reivindicativo. Ela é assumida quer enquanto parâmetro sobre o qual ler a discriminação estrutural e quotidiana quer enquanto condensação de um lastro histórico do qual ela constitui o signo. Esta retórica não apresenta qualquer ressonância nos actores que entrevistámos em Portugal. Culturalmente, a cor encontra-se subsumida em pertenças nacionais e geográficas, e quando assoma sinalizando uma prática discriminatória, é a sua anulação que é considerada imprescindível.

[...] eu olho para o meu filho e vejo um miúdo português que nasceu aqui...mas outras pessoas se calhar não vêem – perguntam de onde é que és, donde é que vieste, onde é que nasceste... E se o miúdo dizer, sou de Setúbal, nasci aqui, e não sei quê, [interjeição], tanta insistência: e os teus pais são donde? Não, o meu pai nasceu aqui – a pessoa fica assim...porque negro só pode ser de africa, não pode ser daqui. Por isso é que eu prefiro nem pensar nestes termos, porque acho que são termos que nos levam a discriminar, inconscientemente levam-nos a discriminar. (ent. 6, representante associativo com assento no COCAI).

A lógica aqui enunciada atém-se, em certa medida, à mesma estrutura que leva a rejeitar as categorizações étnicas oficiais. Se é verdade que a nomeação encerrará sempre um efeito performativo (Butler, 1997; Searl, 1969; Garfinkel, 1967) não convém negligenciar que a própria discriminação enquanto prática quotidiana pode ter um efeito igualmente performativo. Todavia, uma híper-identificação é invocada que anula estas pertenças fragmentárias: uma pertença humana. É justamente porque somos humanos que as distinções apenas podem passar pelas diferenças culturais. Significa por conseguinte que este discurso não é avesso a reificações em termos comunitários. A sociedade portuguesa é assim representada enquanto espaço horizontal de convivência entre culturas cuja configuração é comunitária. Um espaço de “união” das diversas comunidades que oferece sentido ao horizonte intercultural, que para alguns existe de facto enquanto para outros é ainda um projecto. Ora, na linguagem das comunidades, delimitadas por origens culturais restringidas à sua espacialidade nacional – outras tantas invocações como Cabo Verde, Angola,

Moçambique, China, etc que funcionam como fronteiras culturais – o que se torna relevante são os graus e afinidades da pertença, e estes são por definição simbolizados primordialmente¹⁵⁵. Há uma intersecção entre o étnico e o nacional, em que o segundo não é representado em termos de laço de cidadania, ou seja, a representação não se prende com a relação entre um Estado e o seu cidadão, relação propriamente abstracta mediada por uma concepção cívica desse mesmo elo, mas antes enquanto pertença cultural. É por isso que a crítica sociológica relativamente a um certo comunitarismo forçado falha o essencial, a saber, que nas condições de alogenia a relação entre o Estado e o indivíduo são forçosamente mediadas por pertenças intermédias. A identificação passa em larga medida pela partilha de uma língua, de um ethos nacional, de um repertório de usos e costumes. É neste sentido que a pertença se intensifica no jogo de contrastes e continuidades. Mas estes contrastes e continuidades são próprios da incapacidade, há muito enfatizada por Schmitter, de conformar as sociedades reais aos desideratos liberais. Explicando melhor, se o liberalismo sempre se mostrou avesso a realidades colectivas abaixo do nível nacional, observando sempre a existência de conjuntos de indivíduos como a única entidade politicamente aceitável na relação com o Estado, as sociedades conformam-se pouco a este programa.

Segundo este esquema valorativo, não existe nenhuma contradição entre o espaço cívico da cidadania e a invocação comunitária. Todavia, esta é vista pelos actores principais quer na academia quer no campo do Estado como potencialmente anómica caso essas divisões sejam instanciadas. Quando estas ganham um carácter político, no sentido de serem a expressão de uma representatividade na esfera do Estado, elas tornam-se divisivas. O problema prende-se com a representação de pacificação e harmonia no interior da sociedade portuguesa, em larga medida devido ao consenso político, e à não etnicização das questões da imigração. Este consenso é visto como uma particularidade portuguesa no panorama dos Estados-Membros da União Europeia. E é paralelamente dado como exemplo de boa integração. À representação de uma sociedade harmonizada equivale uma sociedade não etnicizada. Aqui recupera-se a ideia de uma harmonização imposta de cima; harmonização essa codificada numa normatividade do interconhecimento, ou seja, numa preponderância da lógica do

¹⁵⁵ Ver Geschiere e a importância da autoctonia enquanto pertença primordial a um território e os seus graus diferenciados de veracidade dessa pertença. Quem realmente pertence? Seria uma questão premente no que diz respeito aos filhos de imigrantes. Geschiere, Peter (2009) *The Perils of Belonging. Autoctony, Citizenship and Exclusion in Africa and Europe*, Chicago e Londres: University of Chicago Press.

contacto enquanto potenciador de um espaço moral de trocas sociais (um espaço de “paz” e de “compreensão” relativamente ao outro) e cognitivo (o conhecimento do outro permite uma melhor compreensão do mundo que nos rodeia). O interconhecimento, como *leitmotiv* desta narrativa, pressupõe que as fronteiras entre grupos sejam franqueáveis com o devido voluntarismo de parte a parte. Respeito e abertura são dois dos termos que sinalizam esta coexistência, ao limite intersecção. Sem respeito pela cultura em causa não haverá abertura; e sem abertura, ou seja, sem a possibilidade de mostrar aquilo que o “outro” realmente é, não se cultiva o respeito. Dentro desta lógica, obviamente que o que está em causa é a genuinidade daquilo que queremos conhecer e que o “outro” tem para mostrar. A autenticidade do “outro” é o que nos é revelado quando nos propomos conhecer e nos é facultado esse conhecimento. Porém, essa autenticidade é um regresso a uma identidade primordializada, desde logo porque mostrar aquilo que de mais genuíno temos equivale a mostrar aquilo que de mais *culturalmente* genuíno temos. A nossa cultura deixou de ser uma combinatória de intersecções diversificadas e plurais, para ser aquele centro identitário que é irrefutavelmente “noso” – e isto corresponde a uma primordialização da identidade.

Paralelamente, a relação maioria-minoria, mesmo que não representada oficialmente, subsiste no campo simbólico invocado pelos porta-vozes das comunidades, ou que assim se apresentam. Novamente o africano é usado como um atributo genérico que caracteriza uma população que abrange diversas comunidades. Embora neste caso não seja a cor a assumir explicitamente a natureza de cerzidura entre os diversos grupos, a identificação de “africanos” é colocada em oposição a uma maioria. Não se trata, como referido abaixo pelo próprio entrevistado, de um problema de integração. Aliás, a condição minoritária sustém-se perfeitamente face a uma acomodação da diferença comunitária. O que une simbolicamente é uma origem partilhada, uma geografia reconhecida como evidenciando traços de passado comum.

Agora que isso não constitui um problema de integração não constitui. Mas é preciso ter consciência que existe minoria. Aliás o COCAI, porque é que chamaram os conselheiros da imigração e os conselheiros interministeriais? É porque existe o problema. Quando algo tem o nome é porque ele existe... Por isso alterou-se a designação do próprio ACIDI, porque este era ACIME, comissariado, imigração e minorias étnicas – dantes. Ora depois, altera para interculturalidade, muito bem! Mas isso não desaparece o problema só porque legislamos (...) Mas que existem minorias étnicas de outras origens...

por exemplo, os africanos são minoritários. Primeiro são africanos, e são originários de africanos, ou são nascidos cá mas originários de África. É preciso ter essa consciência. A formação do COCAI diz tudo. Isso não há volta a dar. (ent. 18, representante associativo com assento no COCAI).

Mas se esta assunção de um passado comum dir-se-ia uma narrativa despojada de elementos concretos, ela é subsequentemente redefinida por aspectos materiais. O que torna o lugar da minoria problemático é o seu estatuto de exclusão socioeconómica, é isso que a define face à maioria. Existe por conseguinte uma confluência entre a categorização africano e o seu lugar estrutural que deixou de ser definido meramente pela diferença cultural através da qual este “dialogaria” com o seu ambiente.

Só que como as comunidades africanas são localizadas, e muitas vezes a própria condição, vai empurrar as comunidades a ghettos, aí manifesta-se, aí há uma manifestação muito grande daquilo que é a diferença, manifesta-se a diferença. (ent. 20, representante associativo com assento no COCAI).

A correlação entre etnicidade e exclusão, neste caso particular da categoria africano, esbaste-se, no entanto, quando contraposta a uma representação que associa a pobreza a todos, independentemente de serem africanos ou mesmo imigrantes. Desigualdade étnico-racial é uma noção que não figura nos discursos dos diversos actores entrevistados, tão-pouco o léxico que a ela se associa (como veremos para o Brasil a linguagem da desigualdade racial está politicamente conotada e constitui-se enquanto parte imprescindível de um dos repertórios) com expressões como igualdade de oportunidades ou, no que tange as identidades colectivas, uma identificação hifenizada ou racializada. Ao invés, as desigualdades económicas são não apenas o factor explicativo de posições estruturais diferenciadas transversais aos grupos, como explicam a discriminação. A ênfase na desigualdade social em detrimento da desigualdade racial segue os mesmos pressupostos que encontrámos no Brasil, pese embora a significativa diferença entre os contextos. Porquanto, também aqui é importante ver que quaisquer que sejam as divisões encontradas no corpo social não são delineadas consoante fronteiras identitárias, muito menos fenotípicas. O trabalho científico em torno destas questões tem privilegiado esta abordagem, insistindo que uma condição socioeconómica desfavorecida é transversal aos grupos quaisquer que sejam as suas pertenças raciais, ou seja, não faz sentido falar de diferenciais entre brancos e negros

ou qualquer outra categorização étnica englobante, porque as situações sociais de baixo capital económico e cultural encontram-se em ambos os grupos. A desigualdade racial não existe tendo em conta que para classe igual as diferenças étnicas e raciais são espúrias; acresce que existem trajectórias individuais diferenciadas que apontam percursos de mobilidade divergentes que não podem ser associados a uma situação de exclusão racial (Machado, 2002, 2005, 2007, 2009). Destas, cabe ainda mencionar diferenças efectivas entre origens migratórias, tais como as iluminadas por Machado em diversos trabalhos – diferenças entre oriundos das migrações da Guiné e de Angola, por exemplo, que constituem, segundo estas análises, os grupos polares em matéria de sucesso educacional. As desigualdades de classe marcam assim a configuração sociológica em Portugal quando se compara grupos que são sociologicamente identificados em categorias étnico-raciais que privilegiam a nacionalidade. As expressões utilizadas por Machado, tais como “filhos de imigrantes africanos” ou “descendentes dos imigrantes africanos” poderiam transmudar-se em afrodescendentes; mas a categoria não tem uso, nem adesão, quer na produção científica quer nos discursos dos agentes do Estado e das associações a ele ligadas. Todavia, não podemos omitir que existe uma tendência crescente para resignificar a experiência de filho de imigrante de origem africana em pertença a uma comunidade negra. Essa é a linguagem do rapper Chullage (Nuno Santos) e de expressões artísticas, sobretudo musicais, que comunicam uma experiência comum geralmente ligada aos bairros periféricos de Lisboa, bairros sociais na sua maioria, correspondente a uma socialização específica onde aspectos como marginalização e opressão são simbolicamente vinculativos (Contador, 2001; Fradique, 2003; Seabra, 2005). De Seabra, cabe destacar que é talvez dos poucos investigadores que propõe “um apuro das categorias estatísticas oficiais, possibilitando a recolha de novos e essenciais indicadores, de entre os quais o grupo étnico” (*ibidem*, 236). As conclusões de Seabra não deixam contudo de ser ambíguas na medida em que perfilhando o diagnóstico de indiferenciação da “cor da pele” (aspas do autor) mediante um quadro de marginalidade estrutural e fraca inclusão normativa, propõe o registo estatístico como mecanismo de controlo da delinquência dos jovens da “underclass” e das suas subculturas (expressão usada pelo autor) – mesmo que as intenções sejam as mais nobres, tais como inverter um quadro de racialização da marginalidade juvenil com impacto nos media. O discurso de Chullage é diametralmente oposto, mobilizando expressões do pan-africanismo e do “orgulho negro”, inventa uma identidade colectiva que, se bem que atravessada pelos signos da cultura norte-americana dos guetos e de uma certa imaginação

diaspórica, acaba por ser fixada na narrativa de uma comunidade negra portuguesa. De tal forma que esta identificação colectiva é mediada pelo racismo, pela opressão e por uma marginalização simbólica do negro na narrativa da identidade nacional¹⁵⁶. Esta parece ser uma tendência emergente, e relativamente nova no panorama português. Todavia, não nos debruçaremos sobre ela porque tudo indica que se tem mantido residual nos canais oficiais de representação das comunidades imigrantes, eles próprios veementemente criticados por Chullage, em particular no tocante às associações de imigrantes e ao ACIDI.

Um grupo há, no entanto, que constitui uma excepção: os ciganos. Em torno dos ciganos as opiniões consensualizam-se e tanto o seu estatuto de minoria étnica - mesmo que não oficializado - como a sua possível categorização são considerados pertinentes. O seu reconhecimento informal teve sempre imbuído de uma ambiguidade entre a latide da lei e a configuração minoritária dos ciganos. Desde logo, porque se considera que estes são o único grupo a possuir os atributos de uma minoria étnica, tais como uma determinada durabilidade no tempo, uma auto-referenciação identitária, um certo fechamento cultural e relacional que permite padrões de auto-reprodução duráveis. Neste caso, a identificação categorial e a sua tradução em sistemas de registo não é enjeitada pelos agentes do Estado nem pela academia. Tendo embora consciência de que existem diferenças internas à própria generalização categorial “cigano”, de natureza classista e mesmo com alguma repartição étnica, esta é, para todos os efeitos, a única minoria portuguesa reconhecida informalmente como étnica. Que esta ambiguidade sempre esteve latente a nível oficial é facilmente identificável na manutenção do termo minoria étnica no discurso institucional quando os ciganos são referidos, mesmo que seja num quadro de diálogo intercultural onde a expressão minorias étnicas foi abolida. Os ciganos surgem, no entanto, como uma evidência para os agentes do Estado e para alguns sectores da academia. Primeiro porque neles é auscultada uma especificidade cultural que não é identificada noutras grupos; segundo, porque são perspectivados como uma comunidade fechada onde o seu aspecto verdadeiramente comunal é antevisto como reproduzível, sem excepção. Por outras palavras, os ciganos são

¹⁵⁶ Chullage refere que o sistema de ensino é eivado de preconceitos e veículo de imagens distorcidas sobre a comunidade negra. Intervenção de Chullage no âmbito do seminário Música, activismo e migrações, em torno do filme de Derek Pardue “Music of resistance. Finding dignity in Portugal” realizado no ICS em 28/10/2009.

inassimiláveis porque sendo já cidadãos encontram-se fora de uma norma geral da cidadania – daí que o ACIDI tenha criado um estatuto especial de “cigadania”.

Portugal é signatário da Convenção-quadro para a protecção das minorias nacionais do Conselho da Europa que entrou em vigor na ordem jurídica portuguesa em Setembro de 2002. Com esta ratificação, fica obrigado a transmitir periodicamente informação ao Secretário-Geral ou mediante solicitação do Comité de Ministros¹⁵⁷. Porém, não é reconhecida nenhuma minoria nacional, o que torna a posição Portuguesa ambivalente. Nos relatórios do Conselho da Europa é assumido que os “ciganos são uma minoria étnica em Portugal”, como tal deveriam ser tomadas certas “medidas positivas que previnam as desvantagens sofridas pelos membros das comunidades ciganas”¹⁵⁸. Como vimos no capítulo anterior, em resposta ao relatório da CERD, Portugal refere a inexistência de uma tal definição. O que este impasse expressa é tão-somente a ambivalência na definição de minoria analisada exaustivamente por Figueira a propósito da (in)definição contida na Convenção-quadro para a Protecção de Minorias Nacionais (Figueira, 2008).

6.3 Interconhecimento e paz social

Da parte das autoridades nacionais, uma retórica que reitera alguns tópicos do que Lamont encontrou em França reforça a convicção que aponta as estreitas afinidades entre o republicanismo assimilaçãoista francês e o português. Com efeito, o modelo norte-americano é por diversas vezes referido pelos actores em Portugal como um modelo que leva inevitavelmente à fragmentação e, em última análise, à segregação social por implicar categorizações demasiado rígidas. Lamont observara a mesma articulação de ideias no discurso dos políticos franceses, com a sua tónica na “balcanização” pressentida nas políticas étnicas ou nas lutas norte-americanas pelos direitos civis (Lamont, 2000: 47). Uma ameaça à identidade nacional era então invocada, e isto para os idos dos princípios da década de 90. O repertório cultural português remete para as mesmas preocupações, mas o tema da identidade nacional não é tornado particularmente preocupante, desde logo porque esta é considerada como suficientemente abrangente para acomodar as diferenças. Este processo de acomodação não se faz no entanto sem o patrocínio do Estado, instituindo uma relação

¹⁵⁷ Convenção-quadro para a protecção das minorias nacionais art.25, 2.

¹⁵⁸ Third Report on Portugal, ECRI, Council of Europe, 30-06-2006, p.33.

fundada numa retórica paternalista que vê as populações imigrantes e ciganas, constituídas institucionalmente como comunidades, numa relação de dívida permanente para com o Estado. Assim o Estado assume um papel que dir-se-ia de tutoria no sentido do bom viver social. Fórmulas como “barril de pólvora”, “país de paz”, “tranquilidade e paz social”, “[não haver] graves conflitos e choques entre as comunidades” utilizadas pelos responsáveis das políticas migratórias e de integração, são o reflexo de que essa fragmentação é percepcionada como perigosa para a ordem social. Neste sentido, o discurso da harmonia interna (nacional) é um discurso carregado de tonalidades morais; melhor dizendo, é um discurso que reafirma a primazia da função moral do Estado, em última análise da nação da qual esse mesmo Estado recebe por missão a produção da harmonia orgânica pela qual lhe cabe zelar. Aqui cabe uma chamada de atenção à disposição retórica permanente entre um “eles” e um “nós” por parte dos agentes do estado. Neste discurso existe sempre um “eles” que necessita de orientação e um “nós” que tem por obrigação fornecê-la criando, como dizia Foucault, uma ligação privada distinta da ligação contratual. Neste contexto, o paternalismo de que aqui falamos não é assemelhável ao criticado por Hayek, que na esteira de Locke via o poder paternalista do Estado gerar uma espiral de exigências por parte dos cidadãos que em última análise lhe confeririam poderes absolutos (Hayek, 2009). Não se trata de um suposto paternalismo do assistencialismo social. Este paternalismo é moral, mas no exacto sentido em que ele foi analisado para as relações de trabalho (Lamanthe, 2011). A sua definição mais clássica serve-nos de diapasão. Nesta acepção o que nós temos é que tal como no paternalismo clássico da esfera do trabalho, três elementos afiguram-se como estruturantes: a co-determinação da esfera do institucional com o familiar; um quadro homeostático das relações sociais; uma mundividência que professa um registo de “troca desigual” relativamente àqueles que não têm o poder nem os recursos para entrar numa relação baseada na reciprocidade contratual e que se exerce no registo da relação tutelar (Castel, 1995: 422-423) . E acrescentaríamos, lembrando Le Play, um dos defensores mais insistentes do paternalismo no contexto da industrialização em França, o papel unificador que a igreja católica possui quer enquanto legítima detentora dos valores familiares quer pela reivindicação de uma moral universalista superior que organiza as condutas individuais e colectivas no sentido do equilíbrio (Le Play, 1989). Só quando nos esquecemos que em grande medida a imigração é trabalho – algo a que o interculturalismo parece ser particularmente omissa – é que esta aproximação entre as duas lógicas de sustentação do laço social podem parecer descabidas.

Obviamente que cabe ao estado de acolhimento a palavra final, e isso tem que ser perceptível – cabe ao estado de acolhimento dizer o que é que pode e o que é que não pode. (ent. 17, alto-comissário).

Mas estaríamos equivocados se antecipássemos uma adesão acrítica dos representantes das comunidades a esta retórica. Os representantes das comunidades imigrantes com lugar no COCAI não partilham esta retórica, em particular no que diz respeito a esta dimensão familiarista ou tutelar. Antes, salientam a importância de serem reconhecidos como parceiros negociais ou mesmo de granjearem reconhecimento através da inserção de imigrantes no âmbito do Estado – através por exemplo da reserva de lugares decisórios na estrutura do Estado para oriundos das comunidades imigrantes.

São pormenores que por exemplo, nas discussões parlamentares ou no governo, se no alto-comissário ou no SEF, o director ou o director adjunto para os assuntos da imigração no SEF, ou o director adjunto do acidi fosse uma pessoa que está representado com os imigrantes, levava esta mensagem para o conselho ministros, que eles por vezes não têm noção destes problemas (ent. 10, representante associativo com assento no COCAI).

Porém, este desejo de representação nunca é vertido em entidades políticas, nem tão-pouco num comunitarismo identitário forte que exigisse representatividades grupais, mormente via direitos diferenciados. Esta dimensão do reconhecimento de grupos culturais ou fenotípicos nunca é invocada, e mesmo aqueles que, ou na academia ou na sociedade civil são mais apologistas de uma integração social via colectivo e não indivíduo, rejeitam esta hipótese. O significado de fronteiras internas à cidadania não é mobilizado política ou culturalmente.

O reconhecimento não deixa por isso de ser uma dimensão estruturante deste repertório. Reconhecimento não apenas na vertente cultural, de aceitação e divulgação de certos traços considerados especificidades culturais; mas reconhecimento enquanto incorporação nas práticas da sociedade maioritária de elementos que pertencem ao “outro” cultural. Este reconhecimento possui dois aspectos: o imigrante precisa ganhar visibilidade na vida pública portuguesa através da sua incorporação nas estruturas do Estado – recrutamento de indivíduos de origem imigrante para a polícia, serviço de estrangeiros e fronteiras, lugares de decisão no alto-comissário; e, complementarmente, nos canais políticos tradicionais, tais

como partidos e lugares em listas partidárias que oficializem um reconhecimento político das populações imigrantes,

(...) naquelas zonas que tem mais chineses, podia até mesmo criar um polícia, se tiver na esquadra da polícia, ter um intérprete de chinês, não é, porque tudo isto faz sentido (ent. 15, representante associativo com assento no COCAI).

Meterem jovens descendentes de imigrantes na polícia; meterem jovens descendentes de imigrantes no SEF... Nas estruturas do estado... Para eles se reverem, para quando eles forem na Cova da Moura, “olha, o fulano está lá...” (...) É o momento oportuno de por exemplo se integrarem em partidos políticos. As linhas de orientação política dos partidos todos têm, por exemplo, acesso a imigrantes. (ent. 10, representante associativo com assento no COCAI)

É notório que as temáticas do reconhecimento, interconhecimento e da tolerância perante a diferença surjam muito mais representadas do que a linguagem da assimilação, embora esta última apareça com maior frequência nos agentes do Estado. De qualquer dos modos, a assimilação não é um tema estruturante do repertório nacional.

O descritor que geralmente é apropriado como classificador na sociedade portuguesa é o de imigrante, e é como imigrante que o indivíduo é reconhecido e se dá a conhecer mediante as instituições nacionais. Enquanto descritor ele não é traduzível em quotas ou outra forma de acção positiva; dilui-se antes numa expansão de direitos de cidadania que o acompanham posteriormente enquanto medidas do Estado-social. Aqui encontramos um conjunto de posições peculiares: diversos actores estatais não se opõem a uma categorização étnico-racial desde que isso não seja permanente e que possa efectivamente melhorar as condições sociais de certas franjas da população. Franjas, porque o seu estatuto simbólico é o da marginalidade, económica, social, urbana, que importa combater; quando esta representação surge, então as categorias tornam-se admissíveis. Por princípio, a categorização servirá para conhecer, identificar problemas que de outra maneira não são passíveis de ser delimitados. E nesse sentido, afigura-se, para alguns altos-comissários e agentes do Estado, membros da hierarquia religiosa ou académicos como aplicável. Alguns exemplos são transcritos em baixo:

Se eu souber a demonstração de que se passa a fazer um registo, um registo que inclui essa referência, na perspectiva de ser possível fazer análises que permitam perceber por exemplo, ou avaliar o grau de discriminação ponto um, ou por hipótese tomar medidas positivas que melhorem aquele grupo, eu diria que uma leitura conforme à constituição é sempre possível. Sabe que as leituras conformes à constituição são sempre possíveis. E eu acho que é sempre possível fazer este tipo de leitura. (ent. 2, responsável estatal da área da justiça)

(...) e porque temos muita gente de origem africana, e pronto, são de outras etnias, eu penso que se calhar, precisamente por causa deste multiculturalismo que é novo em Portugal e que é posterior à constituição, se calhar a constituição tem que ser revista, neste campo. E eu penso que, avaliar uma minoria, uma etnia, não é, uma minoria étnica, fazer um recenseamento para saber quantas pessoas estão, portanto, eu na minha perspectiva não é uma discriminação, é conhecer uma realidade para poder ir ao encontro dessa realidade. (ent. 8, representante do órgão responsável pela imigração da Igreja católica)

É de notar que novamente surge o “africano” como atributo genérico de um grupo que na realidade tem subjacente o fenótipo, lógica classificatória que procede através de uma racialização, mesmo que implícita. Outros testemunhos dão igualmente conta desta relação entre um instrumento categorizador e o conhecimento que ele pode oferecer, em particular, avançados por responsáveis pela política de imigração. São os actores associativos que se opõem às categorizações, ou não lhe dando qualquer relevo ou intuindo nela um princípio de discriminação negativa que deve ser evitado.

(...) somos um país, ou uma nação globalizada, e esses termos têm que cair por terra. Não faz sentido nós estarmos aqui com a globalização e depois... Somos seres humanos. A raça humana é ponto final, com as suas especificidades de várias culturas...vamos pensar na humanidade.. Para mim existem pessoas... portanto, temos seres humanos que é preciso respeitar e dar-lhes as condições – eu penso que isso para mim só faz sentido assim. Agora esses termos de minorias étnicas isso é para quem pensa, para os

políticos – para quem tem que elaborar, preparar candidaturas, dinheiro...para mim são termos que não existem no meu vocabulário, do meu pensamento de relacionar com as pessoas. (ent. 6, representante associativo com assento no COCAI)

(...) falarmos da raça branca, bem, raça branca, raça negra, muito bem. Mas o que é que difere? Todos somos seres humanos, hum? Todos somos seres humanos. E se cortarem vai sair o quê? Sangue, se cortarem uma pessoa da raça negra também vai sair sangue. Então, qual é a diferença? Eu acho que isto é um bocado mais discriminação, mais do que tudo e eu não gosto de ir por esta parte. (ent. 7, representante associativo com assento no COCAI).

Porque falar de minorias é uma discriminação. Viola o princípio de igualdade. (ent. 10, representante associativo com assento no COCAI).

Por conseguinte, todos os conselheiros da imigração do COCAI são avessos à ideia. Por um lado, porque não vêem nela qualquer vantagem palpável; por outro – e será esta a vertente que nos interessa explorar – porque a identificação com o termo “minoria” é rejeitada, e esta tanto pode ser uma minoria racial como étnica. Comunidade, por conseguinte, não equivale, nos repertórios, nem política nem semanticamente, a minoria étnica; assim como para os agentes do Estado, a comunitarização das relações com as populações imigrantes e de filhos de imigrantes, não é representada numa relação de maioria-minoria. Neste quadro, as relações, institucionalizadas ou não, nunca são perspectivadas em termos de maioria branca versus minorias fenotipicamente identificadas, como encontramos no contexto britânico ou, em certa medida, no brasileiro. Convirá fazer um excuso sobre as recentes tendências inglesas como aferimento. Partilhando, recentemente, com Portugal da mesma recusa generalizada relativamente ao multiculturalismo - e pelas mesmas causas, ou seja, o fechamento e incomunicabilidade entre comunidades no interior do mesmo espaço nacional - , tem vindo a explorar vias alternativas que se esteiam em grande medida na noção de um espaço de comunidades ligadas cívicamente por valores comuns onde a diferença, apesar de ser aceite na sua expressividade cultural e estética, tem que ser contrabalançada com apegos e pertenças partilhados. Até aqui, este repertório não se distancia muito daquele que é convocado por autoridades e agentes no espaço da interculturalidade português. Onde as duas versões se separam irremediavelmente, é que em virtude da matriz donde partiu o

modelo inglês – as políticas de igualdade de oportunidade e de combate à discriminação através da monitorização étnica – nesta nova apreciação do multiculturalismo inglês lido agora através da necessidade de “coesão comunitária” (*community cohesion*, no original) remanescem ainda preocupações com a segregação (habitacional, espacial, laboral), a discriminação institucional, o racismo, a falta de oportunidades numa base equitativa; ou seja, um sentido genérico de uma condição social desvantajosa que afecta as diversas minorias em Inglaterra. Na construção de instrumentos para implementação de uma agenda de *community cohesion* dois vectores são dados como fundamentais e que ilustram as diferenças entre os dois contextos. Por um lado, e isto dentro da lógica do contacto intercultural, uma interculturalidade organizada, que corresponde a iniciativas onde esse contacto é deliberadamente preparado, como concertos de música, exposições, festas interculturais, etc. Por outro, uma interculturalidade estrutural, que procura contrariar a segregação escolar, habitacional, laboral e cujos descriptores são de natureza étnico-racial. Ora, a prática portuguesa tem incidido sobretudo no primeiro destes vectores, e sido extremamente exígua quanto ao segundo. Em parte isso explica-se porque como é variadamente reconhecido os recursos para distribuir na sociedade portuguesa são reduzidos (Rodrigues, 2007; Estanque e Mendes, 1998). Acresce que é inegável que estes aspectos têm sido cobertos por medidas de carácter universalista que não distinguem étnica ou particularisticamente as populações, antes enquadrando-as na acção social do Estado. Mas, por outro lado, afigura-se-nos que uma maior atenção tem sido devotada aos aspectos simbólicos em detrimento dos materiais, onde é dada, em consequência, pouca relevância às questões da segregação, da desigualdade e da discriminação, nas suas diversas formas, entre as quais se encontra a difícil fronteira entre aqueles que são imigrantes e os que já se libertaram desta condição. Cotejando as iniciativas identificadas no exaustivo levantamento produzido por Malheiros (2011) sobre iniciativas interculturais implementadas pelos CLAIs (Centros Locais de Atendimento aos Imigrantes) apenas três mencionam a discriminação; e fazem-no de uma forma meramente retórica, i.e., como algo que deve ser combatido e que não encontra aceitação dentro de um paradigma de direitos humanos ou como algo que deve ser contraditado através do melhor conhecimento do “outro”. Muito embora a linguagem do manual seja toda ela informada pelo discurso da *community cohesion* (Cantle, 2005), a nível da intervenção local e das práticas aí produzidas a conexão entre a dimensão teórica e a sua aplicação afigura-se inexistente. As acções que são recenseadas prendem-se sobretudo com a sensibilização e educação da população – geralmente estudantil – e só muito remotamente

com intervenções que visem mudanças estruturais duradouras, por exemplo, na estrutura da distribuição do emprego ou quanto a des-segregação de áreas habitacionais. Estas são áreas estratégicas para a *community cohesion* que não encontram paralelo nas iniciativas portuguesas quer locais quer nacionais. Acresce que o reconhecimento da condição desfavorecida de certas comunidades por relação a uma maioria constrói o discurso da *community cohesion* – é este conhecimento que permite redimensionar a relação entre nacionais e “outros” culturais numa relação estrutural entre maioria e minorias. Da nossa recolha de dados observamos que o discurso dos actores nacionais não reflecte preocupações conciliáveis com esta dimensão. Perfilhando no essencial as teses do entendimento comum e da construção de uma harmonia na diversidade, evacua as questões ligadas à desigualdade e à segregação. Excepto no que diz respeito à igualdade de oportunidades individuais. A difícil equação entre comunidade e indivíduo encontra-se exposta nesta articulação entre uma pertença comunitária e o que deve ser a obtenção de uma posição estrutural que não lhe está associada. O indivíduo ganha prevalência quando equacionada esta relação. A aproximação ao modelo francês é mais do que uma coincidência de uma propalada matriz cultural importada.

6.4 Cidadania e pertença

A cidadania como laço abstracto através do qual se estabelece o princípio da igualdade é um tema estruturante do discurso dos agentes do Estado, bem assim como da academia. A cidadania com carácter universal, logo incidindo no indivíduo e não no grupo. A esta liga-se estreitamente o discurso dos direitos humanos, e da importância de os respeitar enquanto limites definidores do que é possível no interior do princípio da igualdade. Fórmulas como “plena cidadania” ou “cidadania pró-activa” são mobilizadas para explicarem o quadro de obtenção e expansão dos direitos das populações imigrantes e dos seus descendentes em Portugal. Questões como a regularização e o acesso a direitos políticos são tidas como maiores desafios futuros, enquanto o racismo e a discriminação não figuram como preocupações iminentes. Neste caso o discurso das identidades é preterido, mesmo que reiterando a necessidade de um espaço plural de expressão destas; assim como as incidências na cultura. A importância da cidadania não é tão notória no discurso dos representantes associativos, onde os temas da identidade e da cultura sobrepujam os anteriores. Podemos pressupor a conexão entre a cidadania e o espaço nacional, que servirá de baliza aos agentes

do Estado e aos investigadores, enquanto para os porta-vozes das comunidades, a identidade e as suas culturas enquanto elementos a preservar tornam-se mais centrais,

Uma aposta muito clara em tudo o que tenha a ver com o capítulo igualdade de oportunidades, portanto plena cidadania, barra, igualdade de oportunidades. Eu creio que um dos combates essenciais é que os imigrantes em Portugal possam ter um exercício de plena cidadania com igualdade de oportunidades em relação aos nacionais. E portanto que não sejam nem mais nem menos, que possam ter acesso a todas as oportunidades, e que possam exercer livremente, respeitando o estado de direito, respeitando o estado de direito, respeitando eles próprios a diversidade, respeitando a maioria, mas que possam beneficiar de uma verdadeira igualdade de oportunidades. (Alto-comissário, ent. 11).

Aspectos que se prendem com a legalidade e com os direitos figuram igualmente no discurso dos representantes associativos, questões como a regularização ou a integração na sociedade portuguesa via canais oficiais são significativas nos seus discursos, mas a vertente identitária torna-se predominante, e constitui um dos aspectos a salientar nesse mesmo processo de integração que os actores nacionais querem universal e igual. Dois dos representantes associativos com assento no COCAI expressam esta centralidade da identidade,

(...) porque acidi tem desenvolvido através da identidade ajudar a integração. E nós estamos fazer por isto e por causa disto e vamos tentar ajudar integrar melhor possível e vamos tentar ajudar a segunda e terceira geração a não perder a sua própria identidade. (representante associativo com assento no COCAI, ent. 15)

(...) a identidade de qualquer cidadão, parte um pouco na sua identificação da sua terra, ou da sua... um símbolo que justifica de onde ele é. (representante associativo com assento no COCAI, ent. 7)

Esta centralidade da identidade vem de par, e não espanta que assim seja, com a estrutura de relação comunitária que se encontra estabelecida. Como temos sublinhado, embora não exista qualquer reconhecimento oficial ou enquadramento legal que explique a condição

grupal da representatividade das populações imigrantes, ela tendeu a estabelecer-se através de um operador simbólico que é a comunidade e que substituiu a minoria étnica. Esta identificação nunca se reveste, todavia, de uma natureza racial ou étnica, ou seja, a identificação não é com “as necessidades de uma cultura étnica”. Quanto à admissão de expressões culturais alternativas na esfera pública, ela sugere que o modelo intercultural português se constrói em torno da “etnicidade simbólica”¹⁵⁹, ou seja, da etnicidade despojada do étnico, ou melhor, da “consciência” e “identidade” étnicas. Como expressa o representante da comunidade chinesa,

O problema está a acontecer, é a terceira e segundas gerações, que já estão 100% integrado, mas perde um pouco identidade dos chineses. Porque nasceram cá, criaram cá, têm os amigos cá, portanto, são mais portugueses do que chineses, portanto (risos), isto quer dizer, ou estamos integrados 40%, 50% que neste momento estamos integrados no geral; ou estamos 100% integrados nos portugueses e menos na comunidade chinesa. Portanto, é isto... Na minha opinião, a integração da comunidade chinesa devia ficar à volta de 75% ou 80% é ideal.

Em síntese, contrariamente à pluralidade de repertórios que iremos encontrar quando nos debruçarmos sobre o Brasil, em Portugal existe uma uniformidade patente nos repertórios dos actores considerados. À parte de questões da autonomia das associações relativamente ao Estado – desiderato em larga medida ambivalente devido à dependência material e estrutural que estas têm com a administração central – as formas de governar a diversidade cultural são consensuais não havendo aí nenhuma discórdia. O modelo intercultural que é propalado pelas instituições do Estado enjeita as identificações étnicas fortes e por esse facto não patrocina um multiculturalismo forte, na acepção de Grillo (2005), que envolva a promoção e reconhecimento das diferenças culturais na esfera pública, designadamente representação política. De facto, o que encontramos é mais compaginável com o

¹⁵⁹ O conceito de “etnicidade simbólica” foi cunhado por Herbert Ganz e significa que à visibilidade de certos traços étnicos não corresponde um investimento equivalente quer em instituições etnicizadas quer em culturas étnicas. Assim, do étnico apenas restaria a sua dimensão simbólica e individualizada sem custos sociais para o indivíduo, desde logo porque desvinculada de uma identidade grupal (Gans, 1979).

multiculturalismo “fraco”, segundo a oposição forte-fraco proposta por Grillo, onde a diferença cultural é reconhecida na esfera privada, enquanto um grau elevado de assimilação é esperado na esfera pública do governo e da lei, no mercado, na educação e no emprego. Este tipo gestão da diversidade coincide com o que Entzinger designou de “abordagem individual” à diversidade cultural, baseada em ideias de pluralismo liberal (Entzinger, 2000)¹⁶⁰. Nas condições de multiculturalismo fraco, o Estado limita a sua intervenção à promoção do melhor entendimento entre diferentes culturas. O interculturalismo promovido na linguagem do Estado e dos actores associativos parece corresponder sobretudo ao modo hifenizado segundo o modelo de Alexander (2001) onde uma identidade primordial é admitida quando simultaneamente esta é suposto diluir-se gradualmente nas características centrais da sociedade onde se instalou. Neste caso, a relação que se estabelece é entre maiorias e minorias, como tal identificadas, e com expressão na esfera pública implicando simultaneamente a expansão da primordialidade central pela incorporação de identidades hifenizadas que no entanto continuam submetidas, no esquema valorativo e moral, à primeira. Observando o modo como a matriz histórica da maioria funciona em termos de hiper-identificação e como esta serve de repertório aos agentes do Estado e alguns dos actores associativos, a adequação do interculturalismo português ao modelo atrás esboçado parece consequente. Contudo, embora a lógica de organização e representação comunitária via associativismo pudesse indicar um processo semelhante, quando a hifenização surge, é no sentido inverso daquilo que Alexander (2006) descreve, ou seja, o que prevalece é a identidade da maioria e do seu código simbólico central, tal como vimos para o prefixo “luso”, e não o reconhecimento de uma identidade colectiva que complementa a identidade central. Não deixam por isso as populações imigrantes de estarem representadas nas esferas pública e política através de conselhos consultivos onde a sua especificidade comunitária é reconhecida. O interculturalismo, assim como elaborado pelas instituições estatais é avesso à representação de relação maioria-minoria e no seu discurso o que podemos auscultar é uma horizontalidade cultural que não hierarquiza nem define o padrão. Vimos, porém, que embora não reconhecida, este modo de estruturar as relações políticas e sociais encontra-se subjacente aos discursos dos actores, mesmo que o nome “minoria” tenha sido apagado. É neste sentido, que apesar da existência de uma estrutura de oportunidades política cuja representatividade do lado dos imigrantes é comunitária, as identificações colectivas

¹⁶⁰ Entzinger, Hans (2000) *Future Trends in European Migration: Sociological Perspectives*, Conference paper, “What Europe for Tomorrow”, Vienna, September 27-30, 2000.

etnicizadas têm sido preteridas em favor de uma fluidez identitária particularmente bem acomodada pelo discurso do interculturalismo. É assim também que a discriminação e a desigualdade possuem pouco relevo neste quadro político-identitário, porque estas mobilizam categorias delimitadas e como se viu quando se analisou o trabalho da Comissão para a Igualdade e Contra a Discriminação Racial (CICDR) as categorizações étnico-raciais não lhe são integrais, donde fique coartada qualquer possibilidade de aferir discriminações entre grupos. Isto porque a discriminação incide sobre um atributo que é o motivo dessa mesma discriminação, e esse atributo não é individual, mas remete para uma categoria. Por isso, a discriminação indirecta não possui qualquer relevância nas preocupações da CICDR e nunca foi promovido qualquer estudo nesse sentido.

A distinção entre uma “política de integração” e uma “política da igualdade”, sugerida por Simon, pode servir-nos de bitola. A primeira visa integrar no corpo nacional populações que lhe são exógenas, permitindo certamente a sua expressão cultural, controlada, e dotando-as de recursos para melhorarem a sua compatibilização e participação activa com a sociedade de acolhimento. Este é o paradigma dos direitos, caso em que Portugal se encontra na linha da frente segundo um conjunto bem significativo de avaliações internacionais, tais como o Índice Europeu de Integração (MIPEX) ou a avaliação produzida pelas Nações Unidas a respeito das políticas de inclusão dos imigrantes. Aqui inscrevem-se as políticas de acesso à nacionalidade, ao mercado de trabalho, aos sistemas de saúde e educacional, e à esfera política, podendo a abertura a esta última ser, como é na generalidade dos casos, restringida ao espaço local. Dotar os imigrantes de recursos em todas estas esferas significa atribuir-lhes autonomia, e nesse caso práticas e estruturas de natureza colectiva conflituam necessariamente com o horizonte de inclusão. Pretende-se que com estes “operadores de integração” (Simon, 2006) as diferenças e desigualdades sejam niveladas quer colectiva quer individualmente. Em contrapartida, uma “política de igualdade” coloca a ênfase nas estruturas ao invés das populações. Enquanto a política de integração age sobre o imigrante e deixa as propriedades sistémicas inalteradas; uma “política de igualdade” opera sobre as condições estruturais desvantajosas, apesar das condições de igualdade formal estarem garantidas. Ora a primeira das políticas age sobre os imigrantes, mas não sobre os filhos de imigrantes, nascidos já com o conjunto dos recursos formais adquiridos. Com efeito, a “luta contra as discriminações” que teria, na opinião de Simon feito solavancar o modelo assimilacionista francês, não se verifica no que toca ao interculturalismo português.

Por outro lado, a unidade do repertório indica que não há tendências para afirmar identidades colectivas fortes ou competitivas. As alusões à cultura das comunidades e ao seu espaço de transacção e intercâmbio na sociedade portuguesa sugerem mais a lógica da etnicidade simbólica do que da etnicidade opcional e menos ainda competitiva. O entendimento que prevalece é o da *communitas* onde a percepção de lugares diferenciados na estrutura social é suspensa e todos gozam de uma harmonia horizontal, de um espaço de contacto e encontro que vive de uma igualdade social fundada na partilha e na solidariedade que essa partilha engendra. É claro que esta percepção funciona a um nível ideológico, e vários são aqueles que apontam essa dimensão de trabalho ideológico por parte do Estado. Há todo um discurso que se coloca fora do Estado e que vê nesta constituição de uma união de comunidades um programa simbólico-ideológico por ele conduzido; discurso esse sustentado sobretudo pela academia e pelas associações de defesa dos direitos dos imigrantes.

Bem o que eu acho é que há de facto uma grande retórica que tem surgido.

Mais ou menos nos últimos dez anos, embora começando um pouco antes, exactamente sobre esta questão que somos um país multicultural e intercultural, (ent. 13, Académico).

Sei é que mais tarde ou mais cedo, eu sei que as pessoas não são parvas e que vão sabendo que não é nada disto que nos contaram, estas histórias é para o jornal, é para o telejornal, e é para o discurso de retórica, mas não nos serve de nada. Mais tarde ou mais cedo, as pessoas pagarão por isto; ou seja, pelas falsas expectativas que criaram, até na própria sociedade portuguesa.

Não acredito que isto prevaleça por muito tempo. A realidade é outra, completamente diferente. (ent.16, dirigente associativo).

Não obstante, as dimensões que identificamos como mais estruturantes no repertório português são de facto o *ethos nacional, interconhecimento, interpenetração das fronteiras, inter-relação comunitária, universalismo, estrutura social desigual*. Em contraste com a pluralidade dos repertórios que analisaremos para o Brasil, complexificados quer pela polarização quer pela disputa que entre eles existe, em Portugal o repertório é uniforme, adquirindo por esse facto o estatuto legítimo de “repertório nacional”. Tivemos oportunidade de salientar a maior ênfase dada ao racismo e à discriminação por parte dos actores das

associações e dos académicos, contrabalançada pelo facto de estas temáticas não obterem grande destaque no discurso dos agentes do Estado. Apesar disso, não são estas dimensões que estruturam o repertório, sendo que eles são antes organizados através de uma constelação de significados onde as dimensões culturais enunciadas no início do parágrafo possuem maior relevância.

Muito embora a relação maioria-minoria insista em aparecer representada no campo simbólico dos representantes das comunidades ela não é politicamente operativa porque não é caracterizada nem como relação de desigualdade racial nem de discriminação institucional. Em termos de construção e definição de fronteiras não reformula as pertenças para lá daquilo que é autorizado pelas definições centrais dessa mesma pertença; consequentemente, não coloca em causa solidariedades concebidas como centrais, antes ajustando-se num processo de cedência da identificação colectiva. Também é verdade que as auto-concepções dos actores envolvidos não carecem de ser resignificadas mediante a consciencialização de um estatuto subalterno. Esse nunca é mobilizado nos seus discursos.

Como poderemos então designar este repertório de governabilidade da diferença? Numa primeira análise ajustar-se ia ao que Gerteis e Hartman chamaram de pluralismo interaccionista. Segundo este modelo, os grupos possuem um papel central na definição dos padrões associativos e nas lógicas de integração, na medida em que não apenas os membros de um grupo interagem com os membros de outros, como os próprios grupos entram em relações dialógicas permitindo-se influenciarem-se mutuamente e onde a abertura ao “outro” implica uma nova auto-concepção do próprio grupo.

Todavia, dois aspectos contradizem esta classificação para o caso português. Por um lado, a noção de pluralismo não remete somente para a pluralidade de culturas ou identificações, mas concede igualmente espaço para os conflitos entre elas. Por conseguinte, a dimensão agónica teria que ser considerada central numa perspectiva pluralista sem a qual esse pluralismo ficará seriamente acantonado a visões da mera multiplicidade cultural que podem ser equacionadas com o modelo individualista. Ora vimos que a lógica da harmonia horizontal presidia às representações dos actores implicados. Por outro, apesar do discurso enfatizar a abertura ao outro e a prática institucional levar em conta o interculturalismo, como vimos nos capítulos anteriores, esta faz-se sempre subordinada a uma identidade nacional indiscutida. O fundacionalismo que se encontra subjacente ao discurso da identidade nacional constitui com efeito uma narrativa essencializada cuja centralidade quadrará mais com aquilo que Bouchard chamou de *Dualidade* ao elencar os possíveis

paradigmas da gestão etnocultural. Com efeito, dentro da consideração da existência de esquemas alargados que estruturam o debate público de uma nação e determinam os parâmetros dos assuntos principais com implicações directas nas políticas e programas do Estado e nas percepções que os cidadãos possuem uns dos outros, a relação que assim define a gestão da diversidade corresponde à relação entre minorias oriundas da imigração e uma maioria cultural que pode ser considerada fundacional. Para além dos aspectos simbólicos dessa relação, os aspectos estruturais e a concepção que os actores dela têm devolve justamente um modelo que se estrutura em torno da relação maioria-minorias. E isto apesar de todo o esforço institucional em não nomeá-la. O que é que esta nos diz relativamente à organização das identidades colectivas no espaço do Estado-nação? Por um lado, o operador simbólico “comunidade” é central e sobrepõe-se a um discurso universalista que coloque o indivíduo na sua relação abstracta com o Estado. Também não surgem outros descritores simbólicos colectivos, tais como auto-identificações raciais ou étnicas – para além da analisada categoria “africano” -, ou símbolos culturais, a exemplo da categoria “negro” estruturantes de uma narrativa colectiva. Por outro lado, como a ênfase é colocada nas fronteiras simbólicas – e na previsível abertura intersubjectiva destas – e não nas fronteiras sociais, ou seja, nas formas das diferenças sociais objectivadas manifestadas no acesso e distribuição desiguais a recursos, sejam estes materiais ou não, e a oportunidades sociais, aspectos estes que são centrais para uma política de igualdade, chamaremos a este repertório *simbólico-identitário*. O simbólico remete para a etnia simbólica de que falámos anteriormente; a junção prende-se com a centralidade de um discurso da identidade central elaborado enquanto ideologia, porque estabilizado e politicamente funcional, e para o qual não existe qualquer versão concorrente que implicasse a revisão da institucionalização dos sistemas e princípios classificatórios.

7 A ASCENSÃO DO MULTICULTURALISMO BRASILEIRO

Neste capítulo propomos analisar a dinâmica de consolidação de políticas orientadas para o combate à discriminação racial que têm por base um reconhecimento simbólico e prático da importância da raça como critério quer de direitos quer de exclusão. Este processo, com a respectiva institucionalização, marca uma inflexão do paradigma do hibridismo que sustentava a democracia racial em direção a um multiculturalismo de génese político-estatal que oferece um espaço de representação à população negra, reelaborando do mesmo passo as narrativas da identidade nacional. A fragilidade deste compromisso é, no entanto, evidenciada pela polémica em torno das quotas raciais no sistema educativo. Uma tal dissensão tem por eixo a deslocação do sistema de classificações cromáticas (de cor ou raça) e as suas implicações para a coesão da sociedade brasileira.

7.1 Uma população discriminada

Como vimos no capítulo 4, tanto as conclusões dos estudos da escola de São Paulo, embora ainda perspectivando a desigualdade racial em termos de uma lógica de diferença de classes, como os estudos mais sofisticados que propuseram uma imagem da sociedade brasileira como racialmente estratificada, foram instrumentais para o gradual reconhecimento das dinâmicas de discriminação racial que alegadamente se encontravam em prática nos diversos sectores da sociedade. Nos anos 90, levantaram-se uma série de questões sobre a hegemonia branca e a existência de discriminação racial. Este questionamento foi seguido por uma constatação, porventura de maior ressonância simbólica: o reconhecimento oficial de existência de discriminação racial que levou o Presidente Fernando Henrique Cardoso a nomear uma comissão nacional encarregada de apontar soluções para o fenómeno (Souza, 1997; Fry, 2006). Uma das recomendações saídas desta comissão foi justamente a adopção de quotas de índole racial ou de cor. O documento que oficializava um conjunto de medidas que visavam enfrentar a questão da desigualdade racial tinha a designação de *Programa Nacional de Direitos Humanos*. Nele estavam vertidas as recomendações no sentido de tornar o Brasil “mais justo”. Nos grupos considerados como necessariamente a precisar de uma atenção especial, aparece com alguma proeminência a “população negra”.

A tendência discutida em capítulo anterior para contrapor dois sistemas classificatórios formais, ou seja, o contraste entre um sistema bipolarizado de classificações étnico-raciais e um sistema trenário - que conserva a categoria intermédia *pardo* - dessas mesmas classificações possui reflexos concretos na ordem classificatória. Porém, não esgota as possibilidades. Sansone (1996) propõe que esta ambiguidade classificatória deve ser perspectivada tendo presente três sistemas de classificação, relativamente autónomos, e que reflectem diferentes concepções de raça, que por sua vez implicam diferentes níveis de ambiguidade, na medida em que as suas concepções se encontram justamente dependentes do sistema que seja usado para classificar¹⁶¹. Segundo Sansone, precisamos de ter em conta três sistemas de classificação racial: a) o sistema censitário que usa com categorias principais o *branco*, *pardo* e *preto*; b) o sistema popular, que utiliza um conjunto indeterminado de categorias, com especial relevo para o ambíguo *moreno*; c) um sistema de classificação relativamente recente, particularmente defendido pelo Movimento Negro e pelas NGOs afro-brasileiras, que é o sistema bipolarizado entre o *negro* e *branco*, que rejeita categorias intermédias, exceptuando a categoria índigena (Sansone, 1996).

O sistema popularizado pelo Movimento Negro começou a ser adoptado por um largo sector do Estado e das Universidades. Este sistema, como referido, coloca no seu centro a divisão entre o *negro* e o *branco*. A proeminência dada ao termo negro decorre da mesma lógica da tentativa de tornar a negritude um atributo positivo que pode ser identificada no movimento dos anos 70 do Black is beautiful nos Estados Unidos da América. Neste sentido, de um termo detractor transforma-se em motivo de orgulho de pertença étnica e de balizamento de um sujeito possuidor de uma pressuposta “consciência negra”. Contrastando com o mulato, tradução de uma epistemologia racial (Goldberg, 2000) que elege a ambiguidade como sintoma de universalidade de um ethos da civilização brasileira, o termo negro, surge, nos usos dados pelo Movimento, como factor que quebra essa ambiguidade e assim fazendo contraria o estigma que lhe estava associado. O movimento negro critica a história das ambiguidades de um sistema de classificação pela cor como sendo basicamente um véu ideológico que cobre uma hierarquização prática na qual o mulato é superior ao negro, evitando, ou mesmo impedindo deliberadamente, a identificação dos afro-brasileiros em torno de uma identidade negra mobilizadora que possa servir como repertório de reivindicações. Seguindo esta linha de raciocínio, a conclusão seria a de que existe

¹⁶¹ Ver também Edward, Telles, *Race in another America. The significance of skin color in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.

igualmente uma “one drop rule” no Brasil, mas de sentido inverso. Esta norma informal, segundo o movimento negro, estabelece que “uma gota de sangue branco evita ser classificado como negro”, algo que perpetuaria a identificação com o mulato como símbolo de estatuto social (Hanchard, 1994).

Deve-se ao governo do Presidente Fernando Henrique Cardoso a deslocação da fluidez da classificação de cor, tão prezada na construção da identidade nacional brasileira, na direcção do sistema proposto pelo movimento negro. Na Conferência de 1996, *Multiculturalismo e Racismo*, convocada pelo presidente, a sugestão da activista do movimento negro Dora Bertúlio iria ser acomodada ao Programa Nacional de Direitos Humanos que se encontrava em preparação. A sugestão era a de “agregar a categoria *pardo* e *preto* numa única categoria *negro* a ser utilizada nas estatísticas oficiais produzidas pelo IBGE” (Telles, 2004: 86). O Programa Nacional de Direitos Humanos viria a reflectir precisamente essa partição e recomendava ao IBGE “que fossem considerados mulatos, pardos e pretos como membros da população negra”¹⁶². A construção oficial de uma população negra começara no entanto com a constituição de 1988, onde se previa a devolução das terras de quilombos – terras que foram locais de refúgio de escravos fugidos – aos seus agora considerados legítimos proprietários que nelas continuassem a habitar. O sistema era decalcado daquele que havia sido considerado para as populações indígenas, com a diferença de que o reconhecimento da propriedade era agora feito em relação a comunidades negras. O Programa Nacional de Direitos Humanos vai ainda mais longe ao devotar uma rubrica própria a medidas dirigidas à “População negra”. Entre estas, conta-se a previsão de medidas de discriminação positiva no trabalho e na educação, de protecção e divulgação da herança africana, bem como medidas gerais anti-discriminação que isolam a população negra como uma entre várias – mulheres, deficientes, crianças, etc – vítimas de discriminação.

Esta consagração de medidas anti-racistas num documento importante para a orientação das políticas do governo brasileiro, enuncia um reconhecimento explícito da existência de racismo e de discriminação racial no interior da sociedade brasileira. O Presidente Fernando Henrique Cardoso teve, por conseguinte, uma importância singular ao dar visibilidade a estas reivindicações. Logo após a marcha que marcou a celebração do tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares, o líder escravo do quilombo que resistiu aos portugueses mais de meio século, uma delegação de activistas do movimento negro encontrou-se com o presidente e

¹⁶² Ver formulação original do programa acessível na net em http://unesp.br/observatorio_ses//mostra_arq_multi.php?arquivo=1684 [acedido em 21-06-2011].

dirigiu ao congresso uma petição no sentido do combate à discriminação racial. Deste encontro resultou a criação do grupo de trabalho interministerial para o desenvolvimento de políticas públicas de valorização da população negra (Grupo de Trabalho Interministerial para Valorização da População Negra). No ano seguinte, em 1996, a possibilidade de implementação das acções afirmativas foi levantada na Conferência “Multiculturalismo e Racismo” sob os auspícios do Ministro da Justiça da presidência de Henrique Cardoso. Esta conferência contou com a participação de especialistas em relações raciais brasileiros e estrangeiros. Dela resultou uma publicação onde as vantagens e desvantagens de uma política abrangente de discriminação positiva são ponderadas mediante o pano de fundo da coesão social¹⁶³. Com efeito, um certo consenso atravessa esta compilação de textos. Em traços gerais, os especialistas concordaram que existe virtude na preservação do “mito” da democracia racial, reconhecendo no entanto a existência de discriminação e, consequentemente, o carácter “ideal” desta imagem. Mas justamente, para este grupo de especialistas, esse carácter, mesmo que idealizado, constituía a vantagem das relações raciais brasileiras. Pese embora a introdução de Fernando Henrique Cardoso, onde uma denúncia directa do preconceito racial é feita, afirmando que “(...) no Brasil vivemos constantemente e estamos rodeados pelo preconceito e discriminação” incitando ao debate e reconhecimento público de uma situação na qual “a discriminação (...) tem-se vindo constantemente a reproduzir” e à criação de “mecanismos e processos que tornem a sociedade [brasileira] numa sociedade onde abundem relações verdadeiramente democráticas entre as diferentes raças, classes e grupos sociais”¹⁶⁴.

¹⁶³ O Seminário internacional Multiculturalismo e Racismo: o Papel da “Ação Afirmativa” nos Estados Democráticos Contemporâneos contou com a presença de consagrados académicos brasileiros e brasiliianistas norte-americanos, no sentido de recolher orientações para a formulação de políticas direcionadas especificamente para a população negra. Souza, Jessé (ed.) (1997) *Multiculturalismo e Racismo: O papel da Ação Afirmativa nos Estados Democráticos Contemporâneos*, Brasília: Ministério da Justiça.

¹⁶⁴ Cardoso, Fernando Henrique (1997) "Pronunciamento do Presidente da República na abertura do seminário 'Multiculturalismo e Racismo,'" in Jessé Souza (ed.), *Multiculturalismo e racismo: Uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, pp. 13-17. Esta preocupação de FHC não era de maneira nenhuma coetânea ao período em que o seminário foi realizado; ao invés ela constituía uma problemática académica antiga desde os tempos da sua formação na Universidade de São Paulo, como facilmente se pode ilustrar pelas obras então publicadas, quer de sua exclusiva autoria quer com o seu colega Octávio Ianni. Ver, entre outras, Fernando Henrique Cardoso (1962) *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade*

Note-se no entanto que esta tomada de posição do governo não foi consumada de maneira desvinculada das tendências emergentes na sociedade civil. Tendências essas que tinham vindo a acentuar-se pelo menos desde 1978 quando determinadas liberdades civis foram restituídas. Dentre elas, convém destacar a crescente organização do movimento negro. Uma nova geração de activistas, saída das universidades e com alguma experiência no estrangeiro, mudou radicalmente a adesão até aí privilegiada aos objectivos culturalistas e assimilacionistas de antanho¹⁶⁵. O acelerado processo de democratização que se tinha vindo a verificar intensificou a criação de organizações não-governamentais e o surgimento de novos movimentos sociais que nelas canalizavam a sua militância. Simultaneamente, o movimento de descentralização a que o Estado agora se submetia, permitia o aparecimento de iniciativas e opções a ele exteriores. Como consequência das reivindicações cada vez mais audíveis do movimento negro, alguns Estados estabeleceram Conselhos de apoio à população negra como o Conselho para a Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado de São Paulo (1984), envolvendo na sua criação as lideranças das maiores organizações negras do Estado. A esta primeira experiência seguiram-se outras, na Baía (1987), no Rio Grande do Sul (1988) e no Rio de Janeiro (1991) expandindo-se também para localidades mais pequenas.

Simultaneamente, e ainda durante o governo Sarney, uma atenção particular foi dada à herança cultural afro-brasileira, materializando-se essa preocupação na Fundação Cultural Palmares, cuja missão, à época, consistia na promoção da cultura afro-brasileira. A criação da Fundação Cultural Palmares sucede a uma malograda tentativa do governo Sarney de estabelecer um “Conselho Negro de Acção Compensatória” ao nível federal, e nos seus primórdios, a sua excessiva atenção a questões culturais era vista por parte do movimento negro como forma de escamotear questões realmente importantes para os negros brasileiros como sejam a exclusão económica, educativa e no domínio da saúde. Yvonne Maggie, recenseando 1702 iniciativas durante as comemorações do Centenário da Abolição em 1988 revela que 500 destas iniciativas eram dedicadas à cultura afro-brasileira, 391 debruçavam-se

escravocrata no Rio Grande do Sul, São Paulo; Fernando Henrique Cardoso & Octávio Ianni (1960) *Côr e mobilidade social em Florianópolis*, São Paulo.

¹⁶⁵ Ver a este propósito as histórias contadas na primeira pessoa, em registo biográfico, reproduzidas em Alberti, Verena e Pereira (2007) “História do Movimento Negro, Rio de Janeiro: FGV.

sobre a escravatura e a abolição, sendo que apenas 126 eram sobre desigualdade e discriminação racial¹⁶⁶.

Dizemos “à época” porque o âmbito de acção da Fundação foi sendo gradualmente alargado e hoje podemos ler na sua página de entrada na internet que a sua função é não apenas o fomento da cultura afro-brasileira como também a formulação de políticas e recomendações com vista ao aprofundamento da “igualdade racial”. Daí que, se no início, a actividade da fundação cingia-se basicamente ao domínio cultural e simbólico - facto ainda mais evidenciado quando ela existe na dependência do Ministério da Cultura -, é possível ver na primeira década do século XXI uma lenta mas definida modificação dos seus propósitos. Esta modificação significativa da função da Fundação deve ser lida tendo por pano de fundo as diversas medidas compagináveis com uma lógica de acção afirmativa implementadas pelo governo, sobretudo a partir de 2003, data da criação da SEPPIR (Superintendência para a Igualdade Racial).

Deve ainda acrescentar-se que a substituição gradual desta incidência na cultura por temas ligados à discriminação e desigualdade responde a transformações na organização social mais dilatadas no tempo como sejam aquelas decorrentes do processo de inclusão das agendas dos movimentos sociais na estrutura partidária e posteriormente estatal. Como diz Guimarães (1999), a partir de 1985, o Estado procura redefinir as suas relações com os movimentos sociais, inclusivamente o recentemente formado MNU (Movimento Negro Unido). A tradução legal dessa prioridade faz-se, num primeiro momento, através da criminalização do racismo inscrita na Constituição de 1988 (Art. 5º, XLII)¹⁶⁷. Inicialmente, o activismo negro imprime a sua acção naquelas que são as tradicionais instituições de uma sociedade de classes, os sindicatos, os partidos políticos, e ideologicamente a sua intervenção era igualmente balizada nessas premissas: a “questão trabalhadora” confinava com a “questão racial”.

Apesar de esta penetração se ter mantido, e inclusivamente expandido para outras esferas, como sejam as universidades e os círculos intelectuais, o activismo negro desloca-se gradualmente para as organizações não-governamentais, e ganha autonomia relativamente à questão social entendida em termos classistas e, paralelamente, ao aparelho do Estado.

¹⁶⁶ Ver o apanhado efectuado por Maggie em Yvonne, Maggie (1991) *A ilusão do concreto. Análise do Sistema de Classificação no Brasil*. Tese apresentada para concurso de professor-titular de Antropologia, IFCS/UFRJ, 1991, mimeo.

¹⁶⁷ O texto da Constituição lê-se “A prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei”.

Diversos activistas e militantes não emergem directamente do activismo negro, mas antes do activismo comunitário (das favelas, por exemplo) suportado pelas organizações não-governamentais igualmente comunitárias. Tal é o caso de Benedita da Silva, deputada Federal pelo PT (Partido dos Trabalhadores), governadora do Estado do Rio de Janeiro, cuja origem vincula-se aos movimentos de base comunitários e que integrou na sua linha de actuação política os temas centrais do PT com as preocupações caras ao movimento negro (Silva, 1999)¹⁶⁸. Anteriormente, Abdias do Nascimento, senador suplente na década de 80, defendera no Congresso medidas dirigidas à população afro-brasileira. E com Benedita da Silva, Paulo Paim, de Rio Grande do Sul (mais tarde proponente do Estatuto de Igualdade Racial), Luiz Alberto, da Bahia e Ben-Hur Ferreira, de Mato Grosso, trouxeram a questão racial para o interior da discussão político-partidária (Telles, 2004: 51).

No seguimento da Conferência de Durban, em 2001, o então Presidente do Brasil, Fernando Henrique Cardoso anuncia publicamente que autorizara a delegação brasileira em Durban a defender a adopção de quotas raciais para atenuar as desigualdades raciais¹⁶⁹. A preparação do comité de Durban e bem assim como as questões levantadas no encontro tornaram-se marcos na discussão dos programas de acção afirmativa no Brasil (Machado, 2004: 74). Um dos principais relatórios apresentados e que serviu de mote a grande parte da discussão posterior, foi o *Texto para a discussão nº807 “Desigualdade Racial no Brasil: Evolução das Condições de Vida na Década de 90*, da autoria do economista do Instituto de Pesquisa Económica Aplicada (IPEA) Ricardo Henriques. O relatório procurava demonstrar o grau de desigualdade racial no Brasil e pugnava pela implementação de quotas raciais. Ricardo Henriques seguia a metodologia utilizada nos estudos de Carlos Hasenbalg, em particular a divisão entre as categorias brancos e não-brancos. Apesar de discordâncias nos factores que originaram estas desigualdades, ambos os autores concordam que deveriam estes ser localizados no passado e, complementarmente, sustinham que tais desigualdades se reproduziram mantendo-se no presente. Mostrando que o “pertencimento racial tem importância significativa na estruturação das desigualdades sociais e económicas no Brasil” (Henriques, 2001: 1 *Apud.* Machado, 2004: 75) o relatório concluía que essa desigualdade resultava de um ciclo comulativo de desvantagens da população negra, em indicadores como

¹⁶⁸ Como a própria descreve em Silva, Benedita (1999) “The Black Movement and Political Parties”, in *Racial Politics in Contemporary Brazil*, Michael Hanchard (ed.) Durham and Londres: Duke University Press, pp. 179-187.

¹⁶⁹ Referido em Pereira, Amauri (2003) “Um Raio em Céu Azul. Reflexões sobre a Política de Cotas e a Identidade Nacional Brasileira”, in *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, no 3, pp. 463-482

a escolaridade, o emprego, o trabalho infantil, habitação e consumo de bens duráveis. Mas o que nos importa aqui ressalvar é que Henriques utilizou dois sistemas para categorizar a cor dos visados por essa desigualdade. Sustentando-se nas cinco categorias típicas do IBGE, a saber, branco, pardo, preto, amarelo e indígena, resume graficamente a comparação nas categorias “população branca” e “população negra” incluindo esta última a agregação entre pardos e pretos. As acções afirmativas em prol da “população negra” passavam assim a ter um respaldo simbólico e técnico perante a possibilidade de definir dois grandes grupos de natureza “racial” passíveis de ser distinguidos em termos das suas desvantagens sociais e estruturais. Daqui sugere o autor a necessidade de uma “política anti-racista” comportando esta a compensação das desvantagens impostas aos brasileiros afrodescendentes (Henriques, 2001: 31, *Apud*. Machado, 2004: 79). As conclusões do relatório do IPEA foram vertidas para o relatório elaborado pelo Comité, e este por sua vez recebeu o aval do então Presidente Fernando Henrique Cardoso oficializando o documento, com algumas objecções pontuais, entre ela, algumas relativas à política de quotas para negros nas universidades, reforçando que critérios como qualificação teriam que ser equacionados.

Este é também um período de intensa actividade legislativa em matéria de acções afirmativas. Segundo uma compilação de leis organizada pelo IPEA, o período que medeia entre 1991 e 2003 regista uma definitiva inflexão de medidas federais de carácter punitivo do racismo e discriminação em direcção a estratégias ditas “afirmativas”. Com efeito, comparando com época anterior, a produção normativa concernente a um tal tipo de estratégia aumenta numa proporção de mais de 90% (no período considerado registam-se 24 normas de acção afirmativa). Se considerarmos que a estratégia punitiva tem por alvo uma infracção de carácter individual, e que a acção afirmativa obedece a uma lógica de resarcimento grupal, é patente que se encontrava em marcha uma estratégia de colectivização de direitos. Tais acções afirmativas abrangem desde a instituição de quotas para “negros e negras” em ministérios tão diversos como os da Justiça, Cultura ou Desenvolvimento Agrário, até à inclusão na rede oficial de ensino da obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-brasileira e da África (Lei 10.639 de 09/01/2003). Em 2002, por exemplo, estabelece-se por decreto a implementação de um programa de acções afirmativas no Serviço Público Federal, a ser observado por todos os órgãos da administração directa e indirecta (Programa Nacional de Acções Afirmativas, Decreto Nº 4.229 de 13/05/2002). O programa é explícito relativamente ao preenchimento de metas percentuais de participação de afrodescendentes no preenchimento de cargos superiores

(art.2 alínea I) ou de uma percentagem dos mesmos nas empresas fornecedoras de serviços aos órgãos da Administração Pública Federal (art.2 alínea IV)¹⁷⁰.

Mas nem todas as iniciativas partiram do governo federal ou das organizações não-governamentais. Rosana Heringer identificou para o período entre 1995 e 1999, 124 programas contra a discriminação racial, dos quais 40 incidiam especificamente nos “pretos” enquanto os restantes eram dirigidos ao combate da discriminação racial em termos genéricos e à promoção da cultura afro-brasileira (Heringer, 2000)¹⁷¹. Estes programas, para além dos apoios do governo federal ou das organizações não-governamentais estavam igualmente ancorados em universidades, igrejas, ou no mundo empresarial.

Será no entanto com Lula da Silva que as medidas equacionadas durante o governo de Fernando Henrique Cardoso começam a ganhar em efectividade. Primeiro com a nomeação de três ministros afro-brasileiros. Gilberto Gil para o Ministério da Cultura; Benedita da Silva para a Secretaria Especial da Assistência e Promoção Social (com estatuto ministerial); e Marina Silva (que mais tarde concorreria contra Dilma Rousseff numa candidatura separada) para o Ministério do Ambiente. A criação dos órgãos PIR, ramificações da superintendência federal (SEPPIR) liderada primeiro por uma mulher negra, Matilde Ribeiro, tomando posse em 2011, a ministra Luiza Bairros¹⁷², antiga activista do Movimento Negro Unido, tendo mantido sempre a tradição de nomeação de um negro, constituíram um reforço da generalização das políticas de igualdade racial, embora o seu âmbito de actividade seja reduzido¹⁷³. O senador Paulo Paim, figura de destaque do activismo negro, foi eleito pelo senado para vice-presidente logo após o início da presidência de Lula da Silva. Paulo Paim viria a ser o proponente do Estatuto da Igualdade Racial, que sofreu diversas reformulações até chegar a uma versão significativamente atenuada das suas primeiras intenções (a Lei 12.288 de 20 de Julho de 2010)¹⁷⁴. E finalmente, foi durante o primeiro governo Lula que o presidente nomeou Joaquim Barbosa Gomes, para o Supremo, sendo

¹⁷⁰ IPEA, Directoria de Estudos Sociais, *Instrumentos Normativos Federais Relacionados ao Preconceito e às Desigualdades Raciais – 1950-2003*, Projeto BRA/01/013 PNUD, 2012.

¹⁷¹ Heringer, Rosana (2000) Mapeamento das Ações e discursos de combate as desigualdade raciais no Brasil. Estudos Afro-Asiáticos.

¹⁷² Luiza Bairros assumiu o cargo em 2011 durante o governo de Dilma Rousseff

¹⁷³ Como assinalado pelo Coordenador Municipal para a Igualdade Racial do RJ. Entrevista realizada em 21/07/2010.

¹⁷⁴ A Lei 12.288 de 20 de Julho de 2010, institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003.

este o primeiro negro a ocupar um lugar naquele órgão da nação. Acresce que, no seguimento das acções afirmativas divulgadas e promovidas pela SEPPIR, o governo do PT inscreveu no seu programa plurianual a “superação das desigualdades raciais”. As afinidades entre os activistas do movimento negro e o PT, sendo a sua maioria seus militantes partidários, foram se consubstanciando num aprofundamento das políticas de igualdade racial.

Desde logo, a política de quotas para as universidades é exemplo maior – sobretudo quando se tem em conta a polémica que em torno dela se gerou – desse aprofundamento. Sob a influência da conferência de Durban, a Lei nº3.708/2001, apresentada pelo deputado José Amorim e sancionada pelo Governador do Rio de Janeiro Anthony Garotinho, estabelecia no seu artigo 1º uma quota até 40% para as populações negras e pardas nas universidades estaduais fluminenses. Esta lei complementava a lei 3.524/2000 que estabelecia anteriormente uma quota para alunos provenientes das escolas públicas. Ambas as leis são regulamentadas em 2002 (Machado, 2004: 111).

Todavia, esta rápida institucionalização das acções afirmativas no sistema educativo foi contestada em 2003 pela Federação das Escolas Privadas no que respeita a legalidade das normas do Estado do Rio de Janeiro que obrigavam a que 40% das vagas nas universidades estatais fossem reservadas para “pretos” e “pardos” enquanto 45% para jovens provenientes do ensino público secundário. Simultaneamente, centenas de “mandatos de segurança” foram requeridos por alunos brancos queixando-se de terem sido discriminados com base no sistema das quotas. As duas acções combinadas levaram o governo estadual do Rio de Janeiro a, nesse mesmo ano, reduzir significativamente a percentagem de alunos “cotistas”, estabelecendo 20% para alunos escolas secundárias públicas e 20% para negros (ou seja, “pretos” e “pardos”). Mas mais significativo do que estas duas vias impugnatórias do sistema de quotas foi a acção de constitucionalidade apresentada em 2009 pelo partido Democrático (DEM) ao sistema de quotas utilizado na Universidade de Brasília, sob o pressuposto de que o que estaria em causa não era a quota, mas a natureza desta, ou seja, o ser uma quota racial.

Apesar destas manifestações de carácter legal contra as quotas, em 2006 o Instituto DataFolha¹⁷⁵ publicava uma sondagem sobre o grau de aceitação do sistema de quotas feita sobre uma amostra de 6.264 pessoas. Os resultados mostravam que “65% dos entrevistados apoiavam a proposta. Para além disso, o apoio às quotas era distribuído por todos “os

¹⁷⁵ *Folha de São Paulo*, 23 de Julho de 2006, Divulgação de sondagem feita pelo Instituto DataFolha.

segmentos raciais e nos níveis de renda e escolaridade mais elevados”. Entre os que rejeitavam a proposta, 55% tinha curso superior e 57% apresentava renda familiar mensal acima de dez salários mínimos. Concluía-se que “em todos os segmentos raciais, o apoio atinge um patamar acima de 60%; ou seja, os níveis de rejeição são baixos em todos eles: 32% entre brancos e 23% entre os pardos e pretos.”¹⁷⁶ Acrescente-se o estudo elaborado pelo IBGE em 2008 sobre a importância da cor ou raça na vida das pessoas¹⁷⁷. Quando indagados se a cor ou a raça influenciava a vida individual, 63,7% dos brasileiros responderam afirmativamente. Os resultados mais notórios foram os recolhidos relativamente à área do trabalho, sobre a qual 71% dos inquiridos respondeu que a cor ou raça tinha influência. Para a justiça ou a polícia, 68,3%; e para o convívio social, 65% consideram que a cor tinha influência. A reforçar esta primeira indicação, 96% dos inquiridos responderam que sabiam a própria cor ou raça e a estas fizeram corresponder as cinco categorias do IBGE mais as expressões *morena* e *negra*. Finalmente, o estudo concluiu que o factor preponderante para identificar a cor ou a raça é a “cor da pele”. Em 2012, o Supremo Tribunal Federal ajuizou como constitucional as “cotas raciais”, embora devam estas ter um carácter transitório, justificando o Presidente do Supremo esta decisão pelo carácter histórico do preconceito e pelo facto de “quem não sofre preconceito de cor já leva uma enorme vantagem”¹⁷⁸

O programa de Direitos Humanos de 2009 continua a linha inaugurada pelo governo Fernando Henrique Cardoso, aprofundando-a. É desta forma que no III Programa de Direitos Humanos de 21 de Dezembro, no capítulo dedicado às Propostas Governamentais, é-nos dado observar, no excerto dedicado às medidas de curto prazo, a “Inclusão do quesito “cor” em todos e quaisquer sistemas de informação e registro sobre a população e bancos de dados públicos” (alínea 9); e enquanto medidas de médio prazo, nas alíneas 138, 141, 142 e 144, entre outras, a criação de um “banco de dados sobre a situação dos direitos civis, políticos,

¹⁷⁶ Teles, Jocélio e Mascarenhas, Delcele (2006) “Sistema de cotas: um debate. Dos dados à manutenção de privilégios e de poder”. in *Educação e Sociedade*, vol.27 no.96 Campinas, Outubro de 2006, pp. 717-737.

¹⁷⁷ *Pesquisa das Características Étnico-Raciais da População: um Estudo das Categorias de Classificação de Cor ou Raça (PCERP)*. Retirado de <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2011/07/para-637-dos-brasileiros-cor-ou-raca-influencia-na-vida-aponta-ibge.html> [acedido em 24-02-2012].

¹⁷⁸ Retirado de <http://www.brasil.gov.br/noticias/arquivos/2012/04/26/cotas-raciais-sao-constitucionais-diz-stf>. [acedido em 12/05/2012].

sociais, económicos e culturais da população negra na sociedade brasileira que oriente políticas afirmativas visando a promoção dessa comunidade (alínea 138)”, o aprofundamento da acção afirmativa nos cursos profissionalizantes, na universidade e nas áreas de tecnologia de ponta (alínea 141), a ênfase nos manuais didácticos da “história e as lutas do povo negro na construção do nosso país, eliminando estereótipos e discriminações” (alínea 144), e finalmente, a orientação para o IBGE considerar “os mulatos, os pardos e os pretos como integrantes do contingente da população negra.”(alínea 144)¹⁷⁹. É claro que nenhuma destas recomendações possui força de lei, sendo estas apenas meras indicações norteadoras de potenciais políticas. De tal forma que diversas das suas medidas foram de imediato confrontadas com a oposição irredutível de determinados deputados, embora nenhuma delas seja relativa à população negra¹⁸⁰. Por outro lado, estas orientações não constituem novidade quando comparadas com o II PNDH de 2002; em rigor, qualquer uma delas já se encontrava delineada neste documento. A novidade consiste sim na modificação da nomenclatura. Se o II PNDH refere-se sistematicamente à população afrodescendente - mesmo em matéria de censos e de registos, a orientação é dada em termos de agregação das cores pardo e mulato, na categoria afrodescendente – o seu sucessor fixa a nomenclatura em “negro” e as acções ali contidas são dirigidas à “População negra”.

7.2 Há um espectro que paira sobre o Brasil: o espectro da racialização.

Durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, o debate sobre a diversidade brasileira fazia-se ainda sob o signo da “democracia racial”. Para Mónica Grin será apenas com o governo Lula que a semântica da diversidade é resignificada constituindo-se doravante uma imagem de um Brasil racializado e dividido. Na opinião de Grin (2005), o Presidente Fernando Henrique Cardoso comungava ainda de uma narrativa da identidade nacional brasileira sustentada no elogio da diversidade, da “ambiguidade”, da mescla e da fusão.

¹⁷⁹ Programa nacional de Direitos Humanos (PnDH-3) / Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da república - - rev. e atual. - - Brasília: SDH/Pr, 2010, pp. 196-197.

¹⁸⁰ Ver a este respeito Folha de São Paulo, 11-01-2010 em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u677697.shtml> (acedido em 19-04-2011).

Ainda segundo a autora, reproduzindo as palavras de Fernando Henrique Cardoso que, no seminário atrás referido, diria,

De alguma maneira, o fato de nós, brasileiros, pertencermos a uma nação cheia de contrastes de todo tipo – de diferenças que não são só desigualdades em raça, cor, cultura – é um privilégio. Isso nos permite – se nos organizarmos democraticamente – um benefício imenso [...]. E é preciso tirar proveito dessa ambigüidade.¹⁸¹

A polémica em torno das quotas para negros nas universidades trouxe à superfície um debate, primeiro de expressão académica, mas que gradualmente se difunde por outras arenas (como seja os media), sobre os perigos da racialização, por um lado, e as vantagens do combate às desigualdades raciais, por outro. Em traços muito breves, a primeira posição, na sua versão mais articulada, procura salientar os perigos de tornar a raça numa categoria de direitos que se inscreveria na definição da diferença racial enquanto modalidade de construção de identidades (Maio e Santos, 2004, 2005; Maggie, 2005^a, 2005b, 2007; Grin, 2001, 2005; Fry, 2005; Schwartzman, 2007). A segunda posição decorre de um entendimento mais estrutural da raça e, particularmente, da desigualdade racial. Afirma que a cor não é somente o resultado de uma identificação subjectiva; ao invés trata-se de uma identificação, feita quer pelo próprio como por terceiros, com implicações directas no posicionamento social do indivíduo (Guimarães, 2011; Sansone, 1996; Paixão, 2006; Pena; D'Adesky, 2001; Petrucelli, 2007 entre outros). Cingindo-nos ao debate decorrente da instituição de uma comissão avaliativa de alunos que se propunham entrar pela quota na Universidade de Brasília, essa discussão, troca de opiniões académicas pelos mais reputados estudiosos da questão racial no Brasil, sugere uma certa proximidade a antigos debates onde

¹⁸¹ Discurso de abertura proferido pelo então presidente da República Fernando Henrique Cardoso no Seminário realizado em 2 de julho de 1996 no Palácio do Planalto, onde estiveram presentes intelectuais brasileiros, movimentos negros e brasilianistas.. Cf. *Democracia Racial, Atos e Palavras do Presidente Fernando Henrique Cardoso, 1995-1998*, Brasília, Palácio do Planalto, 1998, cit em Grin, Monica (2005) “A Celebração Oficial da Nova Diversidade no Brasil” *REVISTA USP*, São Paulo, n.68, p. 36-45, dezembro/fevereiro 2005-2006, p. 37).

as linhas divisórias que estabeleciam determinadas visões identitárias, mas também morais, da narrativa nacional brasileira se tornaram igualmente evidentes. Pensamos em particular no debate sempre oblíquo entre o próprio Freyre e os sociólogos paulistas em meados do século passado. Embora não houvesse uma explícita e directa troca de acusações, não pode deixar de ser notada a acrimónia que Freyre tinha em relação aos sociólogos paulistas, por vezes invectivando-os de marxistas, que certamente eram, e desqualificando assim as conclusões a que haviam chegado.

As linhas deste novo debate não se pautam pelas mesmas antinomias. Tão-pouco, tanto quanto o material nos sugere, não existe essa acrimónia, pelo menos formulada publicamente. Porém, as duas visões da identidade nacional, por reconfiguradas que sejam, continuam seguramente a digladiarem-se e constituírem um pomo de discórdia. Neste sentido, como diz Costa, a narrativa “da vocação brasileira para hibridizar só recentemente é posta em causa, mostrando as narrativas alternativas a estreita ligação entre a construção nacional, o racismo e as desigualdades sociais” (Costa, Sérgio 2006: 133).

É certo que o debate a que nos referimos incide sobre uma particularidade da política de quotas, e embora tenha por alvo este tipo de políticas, ele é essencialmente crítico da Comissão de Avaliação formada na Universidade de Brasília para verificar a cor dos indivíduos. Todavia, subjacente a este assomo crítico mais evidente, encontrava-se a rejeição das políticas de quotas *raciais*. A justificação para uma tal rejeição prende-se com as ameaças intuídas que estariam associados à recuperação de um sistema de classificação racial. Por conseguinte, bem para além do problema levantado pela Comissão Avaliativa da Universidade de Brasília, considerada segundo esta perspectiva como o extremo inevitável a que qualquer sistema de quotas chegará fatalmente, deparamos com uma problemática mais abrangente, e essa sim com uma história considerável, a da “entronização” da raça, parafraseando a Professora Yvonne Maggie da UFRJ (Maggie, 2005a: 287). Como o título do artigo indica – “(...) a marca que cria sociedades divididas –, o tópico da “sociedade dividida” encontra-se bem no núcleo da contestação às quotas. Curiosamente, embora num registo qualitativamente diferente, o tópico da sociedade dividida enquanto ameaça à coesão social sugere uma leitura relativamente comum entre os problemas da institucionalização das categorias raciais e o tema das sociedades paralelas em alguns países europeus. Não procuro insinuar que os dois discursos sejam decalcados, hipótese que pela diferença entre contextos se torna por si só demasiado rebuscada. Porém, o tema da divisão social inevitável decorrente de alguma forma de reconhecimento étnico-racial surge nos dois discursos. No

caso vertente, o universalismo propalado como panaceia para a emergência de sociedades paralelas, é substituído pela naturalização de um “sistema de classificação racial dominante” (*ibidem*, 287) perspectivado enquanto refractário não apenas a classificações raciais rígidas, como também a qualquer classificação de natureza étnico-racial subsumida que estaria numa totalidade abstracta designada por “raça humana” e que não comporta qualquer divisão estável¹⁸².

É neste sentido que são vários os autores a falarem de “engenharia racial” ou “pedagogia racial”, (Maggie, 2005a; Fry, 2005). Os argumentos respigados neste debate concreto não constituem um mero exercício de casuística. Eles serão em grande parte carreados, se bem que de forma mais sintetizada, para o Manifesto *Todos têm direitos iguais na República Democrática* apresentado no dia 29 de Junho de 2006 no gabinete do então presidente do Senado, Renan Calheiros (PMDB-AL), a ele e ao presidente da Câmara, Aldo Rebelo (PCdoB-SP), pela antropóloga Yvonne Maggie, professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), e pelo militante negro José Carlos Miranda, do Movimento Negro Socialista (MNS). A este manifesto seguir-se-ia imediatamente um outro apenas cinco dias mais tarde, intitulado *Manifesto em favor das cotas e do Estatuto da Igualdade Racial*. O manifesto foi redigido por Alexandre do Nascimento – Membro da Coordenação do Movimento Pré-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC) –, por Frei David Raimundo dos Santos – Director Executivo da Rede de Pré-Vestibulares Comunitários: Educação e Cidadania de Afrodescendentes e Carentes (EDUCAFRO) – e por José Jorge de Carvalho – Professor de Antropologia da UNB, um dos principais proponentes da acção compensatória na universidade de Brasília, cuja contribuição para o debate na revista *Horizontes Antropológicos* assinalava de antemão alguns dos argumentos presentes neste manifesto. Teremos oportunidade de analisar aprofundadamente estes dois documentos, o que importa

¹⁸² O sistema de classificação racial dominante a que a professora Yvonne Maggie se refere neste artigo é o resultado de uma investigação conduzida junto de alunos do ensino médio em diversas escolas do Rio de Janeiro, onde estes eram confrontados com uma pergunta num questionário sobre a sua “raça/cor” sendo-lhes dada a possibilidade de responderem segundo as opções fechadas das categorias utilizadas nos censos do IBGE (ver Maggie, Yvonne, “Uma Nova Pedagogia Racial?”, in *Revista USP*, São Paulo, n.68, p. 112-129, dezembro/fevereiro 2005-2006).

por agora sublinhar é que a discussão em torno da comissão de selecção estabelecida pela Universidade de Brasília não se resumiria a esse acontecimento particular. Ao invés ela continha no seu bojo, e nos argumentos avançados aí quer pelos defensores quer pelos detractores das cotas, um universo de significados políticos e identitários bem mais vasto e que, como mais tarde atestado pelos *Manifestos*, continham visões distintas da acomodação da diversidade “racial”, da expressão que esta pode ter, e do seu significado histórico-cultural.

O trabalho de Karine Pereira Goss (2009) fornece uma grelha de leitura para o debate entre os académicos a favor das quotas e os seus opositores. Para o efeito, utiliza as categorias concebidas por Hirshman para caracterizar a retórica conservadora ou progressista no interior do debate académico em torno das quotas para negros nas universidades. Acresce que o seu trabalho coloca igualmente em evidência os posicionamentos dentro do campo académico e a falsa autonomia, numa acepção arreigadamente bourdiana, deste em relação ao campo político. Por seu turno, Costa (2006) chega a conclusões relativamente diversas não lhe interessando situar linhas divisórias entre conservadores e progressistas. Segundo a sua análise trata-se fundamentalmente do embate de duas linguagens do anti-racismo imbuídas de tradições académicas diversas no que diz respeito ao lugar (heurístico) que concedem ao conceito de raça.

A ideia segundo a qual estaríamos em presença de duas tradições académicas diversas na luta anti-racista é caucionada pela insistência, detectável em ambas as facções se assim forem consideradas, na denúncia do racismo. Todavia, trata-se de uma caução incompleta. Com efeito, se o racismo é visto como um flagelo que deve ser combatido e corrigido, os seus agentes são no entanto perspectivados em escalas diferentes. Se para o primeiro o racismo é algo de individual que pode ser coarctado com as devidas medidas legislativas, para o segundo o racismo é estrutural e só com medidas que influam directamente na configuração estrutural daquela sociedade em concreto poderá este ser debelado¹⁸³. À primeira vista dir-se-ia a eterna dicotomia entre razões individuais e estruturais, ou entre uma racionalidade causal individualista e outra colectivista. Porém, segundo Carvalho, o debate

¹⁸³ Esta dicotomia inspira-se na diferença entre um nível micro e macro da racialização na acepção defendida por Omi e Winant. Ver capítulo 1.5 deste trabalho.

sobre as quotas evidenciaria um processo de “desneutralização” racial do campo académico e acarretaria uma crise de representação nas ciências sociais brasileiras (Carvalho *Apud* Goss, 2009: 121)

A afirmação precedente prende-se sobretudo com o campo académico e em particular com as ciências sociais. Mas a crise, a julgar por Costa (2006), é extensível às próprias representações do Brasil e da sua identidade nacional. Fora do campo académico, a dicotomização racial é igualmente sentida como ameaçadora, e a insistência na sobrevivência de uma categoria intermédia como o *pardo* é disso mesmo reveladora. Dizia Roberta Fragoso Kaufman, a animadora do blog “Contra a racialização do Brasil”, um dos arautos do movimento contra as quotas fundado em 2009, “é fácil distinguir os 7,61% de negros no Brasil, o problema está em identificar quem são os 44% de pardos”; concluindo pela “necessidade de uma classificação objetiva entre pardos, negros e brancos no Brasil”. A deslocação da categoria “negros” para significar objectivamente os “pretos” segundo a classificação utilizada pelo IBGE salvaguarda a categoria intermédia “pardos” evitando a justaposição com o negro. Desta forma parece assumir-se que se aceite a divisão em três cores (raças) as distinções são pacíficas e as quotas, quaisquer que seja a sua aplicação deixam de ser problemáticas. É verdade que a discórdia entre os defensores e os detractores das quotas situa-se justamente na natureza das mesmas. Quem é contra aquilo que designa por quotas racializadas não se opõe às quotas *tout court*, preferindo, como faz a procuradora Roberta Kaufman defender uma quota social. O que poderia ser essa quota fora da consideração de cor, a procuradora deixa em aberto. Todavia, o que parece ser significativo é que a batalha deslocou-se da simples consideração de objectividade ou subjectividade do sistema de quotas enquanto enviesador do mérito, para uma defesa de um sistema classificatório onde as fronteiras entre negros e brancos não se tornem tão nítidas.

Na “Carta dos 113 Intelectuais Contra a Racialização do Brasil” essas preocupações tornam-se evidentes. Carta apresentada ao Supremo Tribunal Federal no dia 28 de Abril de 2008 a contestar a oficialização das quotas raciais, nela manifestam-se as angústias de uma identidade nacional em vias de ser maculada. A racialização é imputada a formas legais de a consubstanciarem, contrariamente a uma identidade nacional fundamentalmente mestiça que teria sabido subsumi-las. A carta recorre ao argumento genético para desconstruir a validade de uma identificação racial que se pretenda minimamente objectiva. Baseando-se nas pesquisas do Professor Sérgio Pena e da sua equipa, prova que a realidade genética da

população brasileira é fundamentalmente híbrida, tornando-se praticamente impossível estabelecer uma ligação entre cor da pele e origem genética.

Os estudos de marcadores de DNA permitem concluir que, em 2000, existiam cerca de 28 milhões de afrodescendentes entre os 90,6 milhões de brasileiros que se declaravam “brancos” e que, entre os 76,4 milhões que se declaravam “pardos” ou “pretos”, 20% não tinham ancestralidade africana. Não é preciso ir adiante para perceber que não é legítimo associar cores de pele a ancestralidades e que as operações de identificação de “negros” com descendentes de escravos e com “afrodescendentes” são meros exercícios da imaginação ideológica. (carta dos 113 intelectuais contra a discriminação racial, Folha de São Paulo,14-05-2008).

A Carta assume que não se trata de deliberar “sobre um método de ingresso nas universidades, mas sobre o significado da nação e a natureza da Constituição”. Insurge-se por conseguinte contra aquilo que considera ser uma racialização oficializada do Brasil que não encontra acolhimento na “tradição brasileira” do após abolição. As preocupações com a identidade nacional inscrevem-se naquilo que Costa designa como “vocação” brasileira para hibridizar. Ora é esta “vocação” que é colocada em causa por largos sectores do activismo e da academia brasileira, dentre eles, e mais veementemente, o movimento negro brasileiro. Mas o texto da “Carta” possui um outro mérito, quando mais não seja, hermenêutico: mostra como a polarização se tornou problemática quando associada a projectos concretos de intervenção social, a que os autores designam por “engenharia social”. Todavia a polarização tem vindo a surgir nas estatísticas oficiais fruto do próprio sistema classificatório. É o próprio sistema classificatório que desde sensivelmente os anos 70 tem vindo a separar a população brasileira em duas grandes categorias, quais sejam, brancos e não-brancos, posteriormente resignificadas na divisão central entre brancos e negros, como vimos atrás. Da mesma forma, a racialização é vista como algo que é exercido de cima, ou seja, algo que é decretado, fazendo com que a “delimitação de grupos raciais pelo Estado [seja] um empreendimento político”. Neste “empreendimento político” está subentendido que a identificação oficial é por definição segregadora, factor de cisões sociais profundas e de desigualdade baseadas na categoria racializada. É portanto racista. Esta tendência foi

analisada por Omi e Winant como parte fulcral do discurso neoconservador¹⁸⁴. Segundo os autores, este discurso teria substituído a acirrada consciência de cor dos anos 60, com o movimento do black power e as influências marxistas nos movimentos sociais – onde se insere o movimento negro brasileiro (Hanchard, 1994) – por uma consciência individualizante, para a qual a cor não seria em nada determinante. Em rigor, embora a carta partilhe, como mostrou Pereira Goss, alguns aspectos da retórica conservadora, terá que ser lida, quanto a nós, contra o pano de fundo da harmonia da identidade nacional, ou seja, nas apropriadas palavras de Gustavo Lins Ribeiro, a contribuição que “os brasileiros, um povo altamente marcado pela mestiçagem, poderiam dar a um mundo pós-racista” (Ribeiro, 2005: 229).

Esta harmonia identitária recolhe a sua caução no híbrido; e o mestiço como mito fundacional da nação brasileira ocupa paralelamente o lugar metafórico de uma totalidade integradora.

(...) a nação brasileira elaborou uma identidade amparada na idéia anti-racista de mestiçagem e produziu leis que criminalizam o racismo [...] A fabricação de “raças oficiais” e a distribuição seletiva de privilégios segundo rótulos de raça inocula na circulação sanguínea da sociedade o veneno do racismo, com seu cortejo de rancores e ódios. No Brasil, representaria uma revisão radical de nossa identidade nacional e a renúncia à utopia possível da universalização da cidadania efetiva. (113 Cidadãos anti-racistas contra as leis raciais).

Por este excerto é possível inferir que se traça uma continuidade entre mestiçagem e um princípio de cidadania. É aqui que importa indagar aquilo que Verena Stolke assinalou como sendo o “uso indiferenciado dos termos nacionalidade e cidadania” (Stolke, 2001: 413) que tende a dissimular as articulações ideológicas que se tecem entre a identidade nacional como pertença subjectiva e a cidadania como princípio cosmopolita de pendor universalista.

¹⁸⁴ Ver igualmente Blauner para a mesma ideia aplicada às linguagens raciais dos estudantes universitários. Blauner, Bob (1992) “Talking Past Each Other: Black and White Languages of Race”, *The American Prospect*, 10, pp.55-64.

Obviamente que a conjunção destes dois termos forneceu o esteio para a constituição do Estado-nação moderno. Mas no caso vertente esta conjunção teve uma formatação singular, na qual a mestiçagem assume o papel de síntese original de um devir histórico brasileiro, e isto basicamente prende-se com as identificações da brasiliade assim como expostas pelos seus grandes pensadores, como Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior e Gilberto Freyre. Não pretendendo exagerar a filiação intelectual, diríamos ainda que a argumentação escorada no exemplo genético possui algo dessa prevalência do mito fundador da cultura brasileira. Também ela recorre a uma imagem da reprodução, no sentido já não da “semeadura” de Buarque de Holanda ou da simbiose erótica entre “raças” de Freyre, mas em certa medida a reiteração da convocação da biologia para explicar o carácter nacional¹⁸⁵.

Com a promulgação do Estatuto Racial em 2010 através da Lei 12.288, de 20 de Julho nenhuma das facções envolvidas pela definição de uma “nova identidade nacional” ficaria satisfeita. Do lado dos detractores, consumara-se a racialização legal do Brasil (Magnoli e Maggie, 2009)¹⁸⁶; do lado das ONGs simpatizantes com a causa da igualdade racial, o Estatuto ao não impor legalmente as quotas teria basicamente traído a aspiração dos “negros

¹⁸⁵ Mas nada é dito sobre a auto-identificação. Como vimos atrás, os dados coligidos pelo IBGE há muito que registam as categorias raciais. Existem problemas com a coerência entre hetero-identificações e auto-identificações como foi sendo assinalado por diversos autores, que verificaram que certos grupos se classificavam mais numa ou noutra categoria consoante outros factores sociais, tais como o rendimento dos indivíduos. Ver Telles, Edward E. (1998) Does it matters who answers the race question? Racial classification and income inequality in Brazil, *Demography*, Vol. 35, No. 4, Nov., pp. 465-474; Wood, C.H. 1991. "Categorias Censitárias e Classificações Subjetivas de Raça no Brasil", in . P.A. Lovell ed., *Desigualdade Racial no Brasil Contemporâneo*, Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, pp. 93-111. Basicamente, isso mesmo foi salientado nas investigações da equipa da UNESCO de que fizemos menção atrás. Por exemplo, Harris relatou uma tendência para a classificação de cor mudar para “branco” em indivíduos mais abastados e com habilitações mais elevadas [Harris, M. (1964) "Racial Identity in Brazil." *Luso-Brazilian Review* 1:21-28.]; por seu turno, Wagley recusou a tese do embranquecimento pelas posses, contrapondo, todavia, que o dinheiro tornava as pessoas de cor mais aceitáveis, facto que ele designou por raça social [Wagley, C. (1968) *Race and Class in Rural Brazil*. Paris: UNESCO. 1969. "From Caste to Class in North Brazil." pp. 60-75. Por outro lado, as categorias censitárias são uma agregação de categorias quotidianas que na sua forma original tornar-se-iam impraticáveis; ou seja, operam igualmente uma redução como qualquer categoria censitária. Por que razão uma redução seria aceitável e a outra não? Sobretudo quando pensamos que por detrás do sistema ternário encontra-se a oposição branco/preto, como Maggie convincentemente argumentou (1991).

¹⁸⁶ Ver “De Nixon a Vicentinho”, por Demetrio Magnoli e Yvonne Maggie, Jornal *O Estado de São Paulo*, 17 de Setembro de 2009 [acedido em 23-09-2011]

brasileiros”¹⁸⁷. Em boa verdade, a versão final do Estatuto assim como vertido na lei 12.288 pouco retém da sua formulação original apresentada pelo Senador Paulo Paim em 2006. Nesta primeira versão estatua-se a obrigação de 20% para cargos de direcção e assessoria a contemplar indivíduos identificados como negros (preto ou pardo) estendendo-se a cláusula dos 20% para os meios de comunicação social. Acrescentava ainda a obrigatoriedade do “quesito cor em todos os registos oficiais”. Tais propostas desaparecem na lei, ficando o Estatuto geralmente no plano das intenções de alargamento de políticas de igualdade racial, mas sem nada de concreto estipular. Ele tem, por conseguinte, um peso mais simbólico do que material. Mas simultaneamente define um colectivo, que embora emerso em ambiguidade, posto que oscila entre considerar todas as etnias e ser deliberadamente redigido tendo em mente a população negra, surge de facto como objecto de direitos.

Uma das constantes dos críticos quer das “cotas” quer do Estatuto é a comparação entre o Brasil das “divisões perigosas” com países como a África do Sul do Apartheid ou o Ruanda dos massacres. O apartheid sul-africano fora um dos focos de atenção da mobilização negra brasileira dos anos 70, a par com as figuras, que cedo se tornaram emblemáticas para o movimento negro, dos movimentos anticoloniais e nacionalistas africanos, tais como Agostinho Neto, Samora Machel ou Amílcar Cabral¹⁸⁸. Como reacção à crescente “consciência negra” e especialmente à ideia de quotas, antigos críticos de Freyre, como Cardoso ou Peter Fry, tornaram-se apologistas da sua visão. Na década de 90, Cardoso escrevia elogiosamente sobre Freyre dizendo que ele “tinha sido capaz de formular um mito fundacional”¹⁸⁹. Enquanto presidente do Brasil, declarou o ano 2000 como o ano oficial de Gilberto Freyre. Enquanto para Fry, reconhecendo a relevância da ideia central em *Sobrados e Mucambos*, salientou a importância do mulato, e da utopia, do mito da mistura e da fraternidade contra os perigos daquilo que considera ser os mitos de duas raças que podem

¹⁸⁷ Entrevista com Jurema Werneck, realizada no Rio de Janeiro em 30-08-2010.

¹⁸⁸ Para a influência dos protagonistas dos movimentos anticoloniais africanos no movimento negro brasileiro, ver Albuquerque, Wlamyra R. de e Walter Fraga Filho (2006) *Uma história do negro no Brasil*; Brasília: Fundação Cultural Palmares.

¹⁸⁹ Cardoso, F.H. “Livros que Inventaram o Brasil”, Novos Estudos, 37 (1993), 21-36; Cf. entrevista com Romeu Pompeu de Toledo, Construindo a Democracia Racial, http://www.planalto.gov.br/publi_04/colecao/racial1e.htm e ainda M. C. Carvalho, “FHC fala sobre Freyre, Folha de SP: Mais!, 12 de Março de 2000, acessível na BVGF (Biblioteca Virtual Gilberto Freyre) [acedido em 17/09/2010].

levar ao conflito racial. Desta maneira, Fry ausulta na “racialização da política pública” uma oficialização da separação racial (Fry, 2005).

Os fundadores do movimento tropicalista na música brasileira seguiram as mesmas ideias. Anteriormente críticos de Freyre – daí decorre a preferência de Caetano Veloso pela palavra tropicália contra o “tropicalismo” de Freyre – dois dos expoentes deste movimento, Caetano Veloso e Gilberto Gil recentemente mudaram as suas posições fazendo a apologia pública do hibridismo da cultura brasileira. Gil, empossado Ministro da Cultura no governo Lula de 2003, referiu-se à “multiplicidade cultural” e a uma “cultura tropical sincrética”. Caetano Veloso por seu turno afirmou que “Freyre foi muito importante para o mito mais importante da nossa nação, o mito da democracia racial”¹⁹⁰; em 2007 assinou o *manifesto anti-cotas*.

Paralelamente, existe um discurso cujos tropos mimetizam as premissas daquilo que Goldberg designou como a “americanização racial”. Implícito neste modelo está “um círculo de pressuposições” que é igualmente reconhecível no discurso contra as quotas. Primeiro, e segundo Goldberg, distâncias homogeneizadas são tidas como a norma desracializada. Integração, ou pelo menos dessegregação é vista como absurda e requerendo intervenção estatal com o custo da liberdade. Segundo, os padrões são representados sobretudo como brancos, ou seja, aqueles associados com a estrutura da branquitude, assumidos como a norma. Terceiro, os brancos são projectados como as vítimas do excesso anti-racista (do esquerdismo anti-racista, do politicamente correcto, e da ideologia do igualitarismo). E quarto, aqueles que são pela acção afirmativa, que são pela defesa das protecções anti-racistas e por uma cultura pública vigorosa são infamados como pertencendo a uma élite intelectual que nada tem a ver com o homem comum trabalhador (Goldberg, 2005: 98). A intervenção seguinte de Demétrio Magnoli no site “Contra a Racialização do Brasil” é exemplificativa do que se pretende dizer. Permitimo-nos citar em alguma extensão:

O veredicto terá repercussões que transbordam largamente os limites do sistema de seleção de candidatos à UnB: estará em jogo o significado do princípio da igualdade no Brasil. (...) O sistema de cotas raciais implica a negação disso e sua substituição por um conceito de igualdade entre comunidades raciais inventadas. Na UnB, um candidato definido administrativamente como "negro" (...) mesmo se proveniente de família de

¹⁹⁰ Caetano Veloso citado em Dunn, C. (2001) *Brutality Garden: Tropicália and the emergence of a Brazilian Counter-culture*; Chapel Hill: University of North Carolina Press, pp. 128-29.

alta renda, tendo cursado colégio particular e cursinho pré-vestibular, o candidato "negro" precisa de menos pontos para obtenção de vaga do que um candidato definido como "branco", mas oriundo de família pobre e escola pública. O projeto da "igualdade racial" no Brasil, cujo instrumento são os programas de cotas, exige uma fabricação acelerada de comunidades étnicas. As pessoas precisam ser transformadas em "brancos" ou "negros", a golpes de estatutos administrativos¹⁹¹.

Liberdade individual ameaçada; ordem racial naturalizada; intervenção perigosa e determinada pelo Estado. A racialização encontra-se mobilizada pelos organismos públicos e grupos particularmente apostados em dividir o Brasil segundo linhas racializadas. Neste sentido, uma neutralidade racial (legal) é assumida como sendo a forma oficial de uma sociedade não segregada. A constatação de uma estrutura social segregada segundo linhas raciais não faz parte deste discurso. Como diz Goldberg (2005: 89), esta forma de perspectivar as dinâmicas de racialização parece implicar que o único tipo de segregação historicamente significativo é aquele que decorre de uma segregação activa, politicamente convocada e elaborada, posta em prática através de processos económicos e sociais concebidos deliberadamente para o efeito. A ideia de que a racialização (neste caso significada na divisão entre "brancos" e "negros") é imposta por decreto, tende a obnubilar os "processos materiais e de significação socialmente incorporados e caracterizados como raciais". Uma das expressões mais evidentes desses processos é a desigualdade racial. Como é possível medir estatisticamente as distâncias entre as diversas cores (assim como estas se encontram representadas nos censos) é igualmente possível observar os níveis de desigualdade entre estes mesmos grupos. De acordo com Telles, utilizando os conceitos de relações raciais horizontais e verticais elaborado por Van den Bergh, no período considerado de 1960-2000, a desigualdade racial praticamente não sofreu qualquer inflexão significativa (Telles, 2004: 229). Para Telles, um dos factores que ajudaria a explicar esta perseverante clivagem seria a ausência de intervenção governamental com o objectivo de reduzir a desigualdade racial, mormente através de acção afirmativa. O argumento contrário é justamente que se trata de uma questão de desigualdade de rendimentos e que só tem esta delinearção racial porque os "não brancos" (pardos e pretos segundo as categorias

¹⁹¹ Magnoli, Demétrio, Estado de São Paulo 4-08-2011, retirado do blog *Contra a Racialização do Brasil* <http://www.robertafragosokaufmann.com/> [acedido em 23-09-2011]

estatísticas) encontram-se mais representados nas zonas mais pobres¹⁹². Com efeito, ainda segundo Telles, não existe grande diferença entre a proporção de brancos e a de pardos e pretos nos escalões de rendimento inferior – onde esta se agudiza é na classe média e nos escalões superiores (Telles, 2004: 110).

Por outro lado, a batalha ideológica também não se esgota na questão de distribuição de recursos (ou pelo menos não lhe concerne apenas nem preponderantemente), mas antes sobre a definição das fronteiras legítimas dos grupos constituintes da identidade nacional. Neste caso, trata-se da sobrevivência da categoria intermédia, visto que esta nunca éposta em causa enquanto possível ossificação dessas mesmas fronteiras. A elaboração (e sobrevivência) de um sistema tricotómico de classificação racial surte assim como uma necessária remanescência histórica sem a qual o horizonte da mestiçagem colapsaria. Neste sentido, o raciocínio decorre de uma pretensa atribuição ao mestiço (o “pardo” nas categorizações oficiais) de um lugar não racializado, ponto neutral, arquimediano que, tal como na “válvula de escape” de Degler, equilibra a coesão social na sociedade brasileira. A batalha pela classificação é assim encenada com reais implicações sobre a natureza da sociedade. O vácuo racial a que o mestiço parece corresponder funciona ideologicamente como a possibilidade de todas as classificações; o pardo, indistinto, acolhe no seu intervalo todas as cores, e neste sentido é menos categoria intermédia, do que todas as categorias em simultâneo. O facto de ser uma categoria residual, para onde todos os “inclassificáveis” são remetidos expõe essa abrangência que é, concomitantemente, a negação da classificação de cor. Nada expressa melhor esse ponto equidistante da graduação de cor, mas que é ele próprio neutro em relação a qualquer classificação do que a seguinte afirmação:

Essa categoria [moreno] é como uma chave para se falar em cor e raça sem falar de cor e raça, pois moreno contém em si mesmo tanto cor, como ausência de cor [...]. Moreno contém em si o gradiente, a oposição negro/branco e a oposição preto/branco. Ela é a categoria que por excelência

¹⁹² Este argumento é particularmente desenvolvido em Magnoli, Demétrio (2009) *Uma Gota de Sangue. História do Pensamento Racial*, São Paulo: Manifesto.

fala do nosso modo particular cotidiano de falar nas raças e nas oposições, sem falar delas" (Maggie, 1996: 231-232).

Em síntese, a crítica que enfatiza os perigos de delimitar fronteiras fixas entre grupos raciais, é uma crítica que surge sobretudo do lado da antropologia e dos antropólogos e sustenta-se nas frequentes renúncias de culturalização da vida social e das fronteiras étnicas. Mas passa igualmente por construir um contraste entre os direitos civis e identitários, considerando, contrariamente a outras perspectivas (Young, Fraser, Benhabib) estes como antinómicos. Desta forma, vê nas acções afirmativas não apenas um perigo de reificação de conceitos como raça e grupo, mas concomitantemente um severo atropelo às liberdades cívicas do liberalismo (Hofbauer, 2006b). É na antinomia entre particularismo e universalismo que o seu substrato ideológico-político labora. A irredutibilidade do segundo destes termos sugere que para estes autores e interventores públicos o universalismo não acomoda nenhum tipo de particularismos.

7.3 O negro reentra em cena

A preocupação sistemática com a desigualdade racial encontra-se no cerne dos enunciados dos membros do Movimento Negro. Se a centralidade do mulato era devedora do paradigma da democracia racial, ela tende a ceder lugar ao negro enquanto aglutinador de uma multideterminação de particularismos sociais objectivados pela raça. Ou seja, a construção de indicadores que desde a década de 70 vinham sendo postos em prática, mostrava que havia não apenas diferenças significativas entre os denominados “pretos” e os “brancos”, mas concomitantemente entre os “pardos” e os “brancos”. Hasenbalg concluiria pela presença de brasileiros pretos e “mulatos” no fundo da hierarquia social “nove décadas depois da abolição da escravatura”. Segundo esta análise, mulatos e pretos poderiam ser agregados no termo genérico não-brancos posto que partilhavam de características similares quando comparados com os brancos: os primeiros viviam ambos nas regiões menos desenvolvidas do país, o acesso à educação superior era igualmente restrito, e estavam desproporcionalmente representados em sectores de mão-de-obra desqualificada (Hasenbalg, 1977; 1979). Em suma, os não-brancos estariam expostos a um “ciclo de desigualdade cumulativa” incorporado na mobilidade intergeracional (Hasenbalg, 1983: 20).

Na década de 80 a questão racial sai definitivamente dos confins da academia e passa a ter uma visibilidade pública que até então não possuía. Em 1978, é criado o Movimento Negro Unificado (MNU) num acto público que juntou cerca de 2000 pessoas nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo. Nos anos subsequentes, disseminam-se organizações do movimento negro, núcleos de trabalho, publicações, conferências e encontros por todo o país (Garcia, 2006). Em 1991, é lançada a campanha “Não deixe sua cor passar em branco: Responda com bom C/senso” com o objectivo de sensibilizar a população de “origem africana” para assinalar a sua cor na pergunta respeitante à auto-identificação de cor/raça contida nos censos desse ano. A campanha visava em paralelo contribuir para a construção de indicadores da situação socioeconómica da população negra e, sobretudo para aquilo que aqui nos concerne, veicular uma “imagem positiva da população de origem negra tendo em vista a recuperação da sua auto-estima”. O mote da campanha voltou a ser utilizado para os censos de 2010 por uma miríade de organizações negras. Para que não fiquem dúvidas, quando nos referimos a movimento negro, compreendemos precisamente as diversas organizações negras no seu âmbito político, no sentido que D’Adesky (2001) lhes confere, ou aquelas organizações que são designadas por filiativo-nacionais na acepção de Santos (2005), dissociando-as de outras dimensões como sejam a religiosa ou cultural. Embora o movimento negro, assim como entendido quer pelos seus militantes quer pelos estudiosos na matéria (D’adesky, 2001; Pereira, 2006) pode de facto associar as dimensões precedentes oferecendo um carácter de grande amplitude ao movimento, i.e., qualquer defesa ou promoção da cultura e religiosidade afro-brasileira, a par da actividade propriamente política de luta anti-racista e de promoção pelos direitos de cidadania - o que nos interessa aqui é justamente esta última vertente.

O repertório de protesto do movimento negro passava em grande medida por questões identitárias (D’Adesky, 2001; Garcia, 2006). A redefinição de uma identidade estigmatizada, segundo o movimento, pelo racismo e discriminação, necessitava então de ser resgatada e nesse sentido as opções políticas propriamente simbólicas avultam nas reivindicações do movimento. Desde logo, a denúncia da imagem negativa do negro nos *media* e outros veículos comunicacionais faz-se acompanhar de uma reavaliação das tradições culturais africanas doravante reinscritas no espaço público como sinónimo de autenticidade. O negro é resgatado não em seu potencial miscigenador, como ensinava a doutrina da democracia racial, mas enquanto especificidade concreta da qual decorre uma identidade e uma consciência negra, designada por Pereira como “cultura de consciência negra”, manifestação

quer de uma cultura política quer de uma política cultural (Pereira, 2006). Simbolicamente, a expressão desta mesma cultura fixou-se a nível nacional com o reconhecimento de Zumbi dos Palmares, o escravo negro que se rebelou, como herói nacional integrado no panteão de heróis históricos da nação desde 1996. Paralelamente, o “dia da consciência negra”, celebrado actualmente em mais de duzentas cidades brasileiras, nasce após a realização em Brasília da Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida, realizada por ocasião dos trezentos anos da morte de Zumbi, em 20 de Novembro de 1995. Nesse mesmo dia, um decreto do governo federal instituiu o Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) cujo objectivo era o de desenvolver políticas de Valorização da População Negra (ver Alberti e Pereira, 2007). A consciência negra, não significava, para todos os efeitos, apenas a consciência do fenótipo, mas sim, como no texto escrito por Nilma Bentes, uma aguda percepção de um povo explorado e subjugado no passado e no presente, percepção do racismo sofrido que se transforma na marca homogénea de um povo (*ibidem*, 526). Este “povo” não tem fronteiras definidas, e não confinam estas certamente com os limites do Estado-nação. Neste sentido, a consciência negra é transversal às fronteiras nacionais, mas não só: é igualmente transversal às fronteiras de classe, chegando mesmo a poder sê-lo relativamente à cor. Para todos aqueles que se apresentam como simpatizantes da “causa do povo negro”, mesmo não sendo negros, podem igualmente ser instigadores dessa consciência¹⁹³.

Quando traduzido na linguagem das identidades, o negro passa por ser um projecto político-ideológico que não se justapõe necessariamente a uma noção de ancestralidade; ou seja, se o carácter fenotípico de uma dada identificação decorreria do reconhecimento de uma descendência afro-brasileira, a postura político-identitária que afirma o negro como identidade pode prescindir dessa linha de sangue.

Da vastíssima paleta de iniciativas, coligações, acções e eventos que envolveram as entidades negras na última década, interessa antes de mais assinalar que, em traços gerais, o movimento ganhou uma presença na sociedade brasileira que não podia mais não ter qualquer reflexo a nível político e institucional. Esse impacto fez-se desde logo sentir na

¹⁹³ Informação recolhida em entrevista com Amauri Pereira, MNU, professor na UEZO (Universidade Estadual da Zona Oeste), Rio de Janeiro, 25-08-2010

Constituição, não apenas com a inclusão de importantes enunciados legais que procuravam prevenir a discriminação e o racismo, como no reconhecimento dos territórios quilombolas como património cultural nacional e o direito das populações remanescentes de quilombos a essas terras. Embora a questão racial fosse integrada em certa medida no texto constitucional, a desigualdade racial só muito tangencialmente o foi. Será, por conseguinte, com as propostas de parlamentares negros ao congresso que a desigualdade racial se torna alvo de políticas públicas. O caso de Abdias do Nascimento é exemplar, ele foi o primeiro parlamentar a propor “políticas de acção compensatória e de reparação aos descendentes de escravos africanos no Brasil” (Jaccoud, 2009: 52). Abdias do Nascimento foi eleito Deputado Federal pelo Estado do Rio de Janeiro de 1983-87 e Senador da República nos períodos compreendidos entre 1991-92 e 97-99. Seguiram-se outros deputados negros como Carlos Alberto Caó, Maria Benedita Pais e Paulo Paim, este último proponente posteriormente do Estatuto de Igualdade Racial. Em comum partilhavam a necessidade de carrear a agenda da igualdade racial para os projectos de lei, assim como esta tinha sido concebida pelo movimento negro. Em 1983, o deputado Abdias Nascimento apresenta ao Congresso o Projecto de Lei nº 1.332/1983 objectivando um conjunto de propostas de carácter compensatório com o intuito de fomentar a equitabilidade entre negros e brancos em campos tão diversos como a educação, o acesso ao trabalho, remuneração e tratamento policial. Destas, cabe referir, sem grande detalhe, a introdução de quotas nos empregos públicos e concessão de bolsas para o ensino público e, sobretudo, a inclusão do referente africano nos currículos dos três níveis de ensino.

O PL nº 1.332/1983 será arquivado em 1989. Durante este período o tema da igualdade racial não terá praticamente mais destaque, a legislação evolui sim no sentido do combate à discriminação, como mostra a aprovação da Lei nº 7.716/1989 que prevê a punição para actos motivados por preconceito de cor ou raça, substituindo desta forma a Lei Afonso Arinos de 1951. O tema da desigualdade racial propriamente dito regressa à discussão parlamentar pela mão do deputado Paulo Paim. A já citada marcha de Brasília em 1995 compreendeu um conjunto de reivindicações apresentadas pelas entidades representativas do movimento negro que insistiam com singular veemência na adopção de medidas de natureza compensatória ou de acção afirmativa. Em 2000, Paulo Paim apresenta o Projecto Lei 3.198/2000 que consubstanciava o Estatuto de Igualdade Racial. Desde a sua apresentação em 2000, o Estatuto sofre diversas reformulações até ser finalmente vertido na Lei nº 12.228 de 20 de Julho de 2010. Das medidas que geraram mais desacordo e que acabou por ser

retirada foi a previsão de indemnizações para descendentes de escravos. Uma Comissão Especial é então constituída para apreciar o Projecto de Lei que conclui pela substituição de indemnizações a título individual por um Fundo de Promoção da Igualdade Racial. Porém, não são apenas as indemnizações individuais que acabam por ser retiradas do *Estatuto*. Bem mais significativo para o movimento negro era a inclusão de quotas em concursos públicos para as esferas do trabalho, educação e política que figuravam nas primeiras versões apresentadas e que deixam de ser consideradas na versão final em forma de Lei. Todavia, a definição de um grupo específico a quem as medidas de igualdade racial se devem dirigir é explícita quanto à sua natureza étnico-racial. Embora o *Estatuto* possua um amplo escopo de actuação cobrindo todas as situações onde se verifique discriminação com base na “raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica” (art. 1, I), propõe uma definição operativa de população negra, i.e., “o conjunto de pessoas que se autodeclararam pretas e pardas, conforme o quesito cor ou raça” usado pelo IBGE (art. 1, IV). Em concreto, apesar de o Estatuto referir por diversas vezes a preservação da pluralidade étnica e a promoção da defesa contra a desigualdade étnica (em substituição da versão original onde figurava racial) as medidas a concretizar referem-se especificamente à população negra. É certo que a carga racializante, assim como esta foi considerada pelos críticos, é sobejamente amenizada, desaparecendo, com todo o seu efeito simbólico, o termo “racial” de tantos aspectos do seu texto. Com este desaparecimento, tornava-se claro para vários dos representantes e porta-vozes do movimento negro que a dimensão politizável da identificação “racial” perdia-se inexoravelmente. Sem um esteio identitário, acusam, sem a formatação racial que as reivindicações exigem, a sua força política deixa de existir. E com efeito, o Estatuto transformou-se num cadiño de ambiguidades, cujas linhas de demarcação entre uma definição étnica e racial da população e da diversidade dessa mesma população se confundem, obscurecendo-se mutuamente. Desde logo, como apontado atrás, a intenção de etnicizar a diferença, no interior de um molde concreto de racialização de uma população. Contradição tanto mais insanável, quando o movimento social negro caminha para a renúncia gradual de uma sua definição cultural, contida expressamente nas primeiras tentativas de institucionalização estatal, a exemplo da Fundação Cultural Palmares e a sua celebração das raízes culturais africanas. Objecto ambíguo, o estatuto insiste numa linguagem da culturalização, justamente para ser abrangente de outras diferenças ditas étnicas, mas é expressamente dirigido a uma população concretamente identificada segundo moldes raciais.

Politicamente falando, e se seguirmos A. S. Guimarães mais uma vez, a politização da construção raça é a única via de transformar reivindicações grupais em políticas públicas (Guimarães, 2002). A importância do negro enquanto categoria politizada é apontada frequentemente pelos nossos entrevistados. De tal forma que o estatuto minoritário dentro da identidade nacional deve ser resgatado para que, através de uma resignificação do termo negro, possa este transformar-se num actor colectivo com peso decisório nas políticas públicas. Esta operação é marcadamente ideológica, e assumida enquanto tal. Por conseguinte, a essencialização é um projecto prosseguido, sem o qual a raça enquanto factor reivindicativo não tem substância,

problematizar o negro, que se essencializa, que assume para si, e passa ele a reificar, a substancializar, a questão, a raça em si. Só que é compreensível também da minha parte, eu penso assim, isso é legitimo do ponto de vista político; talvez não conceitualmente, teoricamente, né, mas politicamente, nesse momento é muito difícil, tirar a única arma que tem alguém para lutar... (activista movimento social, ent.18)

Todavia, muitas são as objecções a que uma tal “alquimia social” tenha de facto adesão na sociedade brasileira. Se olharmos para a história dos estudos sobre auto-classificações constatamos que a linha divisória política é problemática quando aplicada ao nível social. Já na década de setenta, na Pesquisa Nacional ao Domílio (PNAD/IBGE) realizada pelo IBGE, foi feito um levantamento de modalidades de classificação de cor ou raça onde para além das tradicionais variáveis pré-codificadas se colocava a questão aberta sobre estes mesmos atributos. Foram então colectadas cerca de 135 classificações diversas. Mais tarde, o instituto Datafolha no seu estudo Racismo Cordial, numa amostra de 5.081 pessoas, recolheria 11 classificações diferentes. Em 1998, com vista a aprofundar as categorias fechadas a ser utilizadas no censo de 2000, lançou-se uma questão sobre origem étnica e racial dos entrevistados na Pesquisa Mensal do Emprego (PME/IBGE). Daqui resultariam 143 categorias diferentes. No respeitante à questão origem racial, 86,6% dos inquiridos optaram por responder “brasileira”, com apenas 2,1% a assinalar a sua origem como africana (Paixão, 2008: 46). Não obstante, Petrucelli analisando as 143 classificações concluiu por uma certa estabilidade deste sistema em torno de sete categorias principais que cobririam 97% da amostra – *branca, morena, parda, preta, negra, morena clara e amarela*. Acrescentando as categorias mulata clara e morena escura, obtínhamos 99% da amostra

sendo a restante profusão de categorias remetida para apenas 1% (Petrucelli, 2007). Uma tal constatação tem levado o IBGE a manter o sistema de classificação de cor ou raça segundo as categorias *branca, parda, preta, amarela e indígena*.

7.4 A mitologia das cores

Levi-Strauss, (1963: 207) ao analisar a estrutura dos mitos, perguntava-se, contra a visão segundo a qual os mitos expressavam soluções de compreensão para fenómenos cujo entendimento não era possível, porque razão não nos limitávamos à “explicação empírica”? Quando se observam as estatísticas de desigualdade racial desagregadas por cor assim como estas são produzidas pelo IPEA é difícil não retomar o pensamento da dualidade brasileira, só que desta feita já não de natureza regional, mas de natureza racial. Um Brasil cindido entre brancos e negros é o que os principais indicadores da educação, do trabalho e do rendimento nos oferecem como imagem síntese. Em 2007, de acordo com os dados da PNAD (Pesquisa Nacional ao Domicílio) a população branca ascendia a 52,5% do total da população e a negra a 49,9%. Perante esta constatação, é quase automático dizer - como fazem as publicações do IPEA -, que os negros representam metade da população brasileira. E todavia, o que se encontra em causa no mito da convivialidade não é tanto saber se existe uma realidade social cindida estruturada por diferenças raciais, mas antes como estabelecer as fronteiras sobre as quais essas diferenças podem ser decalcadas. O problema é, de forma muito prosaica, quem são os negros?

A luta em torno do problema da racialização da lei deixa assim de ser um conflito entre uma visão que recusa uma forma de redistribuição baseada na cor da pele e uma que a defende, e passa significativamente a ser uma luta sobre os limites da classificação de cor, ou, por outras palavras, como classificar a partir da cor? Este é um campo de batalha simbólico, e como tal tem uma capacidade performativa assinalável. Queremos com isto dizer que tem o potencial de construir aquilo que nomeia.

Numa investigação conduzida em torno das “cotas” para negros, pardos e carentes, Elymar Pais Machado (2004) propõe uma divisão entre “universalistas” e “particularistas”. Segundo esta acepção, os universalistas seriam aqueles que considerariam a desigualdade de classe mais significativa do que a desigualdade racial e que portanto, não se opondo ao combate ao racismo, insistiriam na necessidade de políticas gerais e não diferencialistas. Por seu turno,

os particularistas insistem na obrigação de medidas equitativas que preencham o fosso herdado do passado, e que esse colmatar do hiato entre negros e brancos apenas é possível através de políticas de incidência específica. Machado conclui pela racialização perseguida pelos particularistas, indo até à lógica da reparação histórica, com o peso da escravatura e da supremacia branca (Machado, 2004: 69). Se bem que esta divisão em princípio reflete parcialmente as posições discursivas tomadas pelos actores intervenientes na polémica das quotas, ela é quanto a nós relativamente omissa no que respeita a associação, assinalada anteriormente, entre estas duas posições e as representações sobre a identidade nacional que elas suscitam. Com efeito, em complemento destas visões antagónicas em termos de justiça social perpassam identificações nacionais, narrativas da pertença nacional, igualmente antagónicas. O discurso universalista, de pendor mais classista, encontra-se respaldado num idioma nacional da mistura, fusão, do híbrido e, consequentemente, opta pelas divisões de cor, comportando estas as graduações quotidianas, em detrimento das divisões racializadas do discurso particularista. Este último comporta, mais uma vez, uma revisão desta ideologia benigna da mistura como ethos nacional, optando por narrar uma história de identidades fendas, em certa medida irreconciliáveis, porque hierarquicamente dispostas, recusando desta forma a mistura como primordialização do ethos nacionalista. Sustentado naquilo que se pode designar por um discurso do subalterno (Sharp, 2008; Spivack, 1988; Said, 1978; Bhabha, 1996) esta posição considera que a ideia de um ethos nacionalista fusionista decorre de uma hegemonia que deve ser desalojada pela identidade negra. Ou seja, a hegemonia, no pensamento dos militantes do movimento negro, da lógica da cor em detrimento da lógica da raça. Recriar a raça, positivando-a, será então uma acção política, assumida enquanto tal, no sentido de reivindicar uma história que integre a subalternidade dos negros – já não como cor, mas como raça – no idioma nacional. O manifesto apresentado no rescaldo da *Carta dos 113 Intelectuais Contra as Quotas*, intitulado *120 Anos de Luta pela Igualdade Racial no Brasil*, fornece o exemplo. Para além de se assumir como definitiva a classificação de negro, desaparecendo do seu léxico o termo intermédio “pardo”, a narrativa de inclusão racial toma como adquirida a “(...) pertinência e a acolhida pela sociedade organizada de idéias e projetos que propõem algum tipo de inclusão com recorte de raça”¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Ver *120 Anos de luta pela Igualdade Racial no Brasil. Manifesto em Defesa da Justiça e Constitucionalidade das Quotas*, Brasília, 13 de Maio de 2008, p. 3.

Fruto de uma luta histórica contra a discriminação e a situação de desigualdade herdada do período pós-abolição, esta narrativa inverte o potencial inclusivo do ethos nacional, optando por uma versão que, distanciando-se desse mesmo ethos enquanto mito, acusa-o de ser o principal obstáculo à assunção das desigualdades raciais e, consequentemente, da correcção destas através de medidas de carácter público,

Embora o excedente de seu trabalho tenha sido responsável pela construção do patrimônio do próprio Estado Brasileiro, e sua cultura tenha ajudado a constituir a sociedade brasileira, após a instauração da República, a comunidade negra foi simplesmente abandonada pelos poderes públicos como se não tivessem um saldo devedor para com estes (*ibidem*, p.3)

Segundo esta narrativa, a população negra carrega o peso da história que deve então ser alijado na contemporaneidade através de medidas compensatórias. Esta versão da história rejeita frontalmente as virtudes do hibridismo, da mistura, que vê como sendo quotidianamente negadas pela discriminação. Nesta narrativa, os tópicos da discriminação e da desigualdade racial são eixos centrais para a compreensão da condição dos negros. O mito da harmonia racial é rebatido por uma constatação: a raça e a divisão que ela implica sempre estiveram presentes no Brasil. Note-se que o tema da fractura da coesão social estrutura os dois discursos, mas onde no primeiro ela é uma possibilidade iminente mediante a institucionalização de políticas racializadas, até agora evitada pelo caldo cultural específico da sociedade brasileira, é no segundo caso tanto uma herança histórica como uma constante estrutural, portanto é um dado adquirido da desigualdade da sociedade brasileira que, segundo esta versão, é delineada por linhas de cor transformadas, pela ação da discriminação, em linhas de “raça”.

Ambos os discursos reservam um lugar central à problematização da coesão social, aos seus limites e em saber quais os elementos que a sustentam. Para o primeiro posicionamento, o que fomenta (e tem fomentado) a coesão social é justamente a rasura de linhas racializadas. A sua não nomeação implica, segundo esta premissa, a sua falta de efeitos no mundo social. Uma afirmação retirada do Manifesto *Todos têm direitos iguais na República Democrática*, é exemplificativa do primeiro discurso mencionado,

Políticas dirigidas a grupos "raciais" estanques em nome da justiça social não eliminam o racismo e podem até mesmo produzir o efeito contrário, dando

respaldo legal ao conceito de raça, e possibilitando o acirramento do conflito e da intolerância¹⁹⁵.

Neste contexto, pode dizer-se (académico, ent.2) que o debate sobre as quotas produziu o efeito perverso de retirar o racismo do seu centro e introduzir a categoria raça novamente quer seja na esfera pública quer nas representações nacionais. Donde, a carga que a categoria comporta, quando transformada num princípio identitário, é essencialmente fracturante. Para o segundo, a carga identitária que a categoria comporta não pode ser dissociada da discriminação que é experimentada pelo colectivo que com ela se identifica e é identificado. Sendo a identidade o resultado da experiência de uma categoria por parte de um actor associada a uma representação pública dessa experiência (Tilly, 1996), o processo de identificação que com ela se elabora em muito deve à criação e afirmação da categoria negro. De tal forma, que a grande diferença que os manifestos anti e a favor das quotas exibem é a total rasura do termo negro por parte dos “anti-cotistas” e estatuto da igualdade racial a contrastar com a profusão com que essa mesma categoria é utilizada pelos defensores do Estatuto e das quotas. Quando ela surge utilizada pelo primeiro grupo é para referir o movimento negro ou as leis que incluem a categoria “negro” negando-lhe sempre a legitimidade em termos de categorização auto ou hetero atribuída ao indivíduo (considerando-a arbitrária) e mais ainda enquanto nomeador de um colectivo; mas no segundo grupo o negro ganha um estatuto colectivo que pode ser identificado em expressões como “jovens negros”, “estudantes negros”, “académicos negros”, “professores negros”. A reiteração deste atributo remete para a ideia de “colectivo taxionómico” onde as relações são pressupostas logicamente por partilha desse mesmo atributo, sendo nesse sentido meras abstracções lógicas (Harré e Secord, 1972). Essa foi uma acusação frequente feita pelos detractores das quotas, a de que a categoria negro não possui aderência na realidade social brasileira. Estaríamos por conseguinte em presença da dicotomia entre o colectivo taxionómico e o grupo estruturado (*ibidem*). O grupo estruturado define-se por interacções realmente existentes, é a estrutura de relações que define uma determinada propriedade.

Exactamente, quer dizer, do ponto de vista estatístico, a gente pode até dizer, é a soma de pretos e pardos. Agora, daí a transformar essa categorização,

¹⁹⁵Folha de São Paulo em 4/07/2006.

<http://www1.folha.uol.com.br/folha/educacao/ult305u18773.shtml> (acedido em 20/8/2010).

que é uma categoria criada, construída, exactamente para facilitar a vida dos estatísticos e de quem produz políticas públicas, Mas do ponto de vista, enfim, da percepção, da autopercepção que os brasileiros têm de si, entendeu, eu acho complicado que se junte essas categorias como se elas revelassem um... digamos assim uma definição, como se elas revelassem um contorno, um desenho cultural, racial, étnico, seja lá o que for. Não é, é apenas uma abstracção qualquer para organizar alguma coisa, entendeu. (académica, ent. 7).

Apesar da apreensão é isso mesmo que o Estatuto da Igualdade Racial efectuava - essa “alquimia simbólico-social, através da qual uma construção mental, existindo abstractamente nas mentes dos indivíduos é transformado numa realidade social concreta que adquire uma veracidade existencial assim como uma potencialidade histórica fora dela” (Wacquant, 2007: 1) ¹⁹⁶. O Estatuto dirige-se à população negra, e nesse quadro começa por definir o que se entende por população negra. Essa definição compreende “aqueles que se autodeclararam pretas e pardas, conforme o quesito de cor ou raça do (...) IBGE”. Efectua portanto o somatório entre as duas categorias e estabelece a população negra definitivamente como um grupo alvo de políticas públicas. Com o Estatuto da Igualdade Racial as lutas pelas classificações parecem ter pendido para uma das partes da contenda. Quando grupos políticos são bem-sucedidos na recolocação das fronteiras étnicas podem não apenas perturbar o consenso anteriormente existente em torno do significado e localização dessas mesmas fronteiras como destabilizar e desnaturalizar hierarquias existentes de poder, estruturas políticas e alianças políticas (Wimmer, 2008: 1006). Um tal processo, segundo Wimmer, decorre de um mecanismo endógeno de mudança, através do qual movimentos etnopolíticos conseguem transformar as estruturas do campo através de acção política concertada. A inserção de actores do movimento negro em estruturas estatais e a política concertada que este tem seguido no sentido de uma maior justiça racial, configura uma

¹⁹⁶ Ver esta definição em Wacquant, Loic (2007) “On symbolic power and group making: Pierre Bourdieu’s reframing of class. Preface to Pierre Bourdieu” *Et klassespørsmål*. Oslo: Forlaget Manifest, 2007 [retirado de <http://www.loicwacquant.net/assets/Papers/SYMBPOWERGROUPMAKING-CS-revised.pdf>].

estratégia deste tipo dando azo, simultaneamente, à redefinição das classificações identitárias hegemónicas.

Convirá no entanto notar que a ênfase do discurso “anti-cotas” é colocada na dimensão cívica da inclusão social. Com efeito, quer o primeiro manifesto, *Todos Têm Direitos Iguais na República Democrática*, como o segundo, *113 Cidadãos Anti-racistas Contra as Leis Raciais*, realça-se a universalidade da lei, e a sua cegueira relativamente à cor (color blindness segundo a expressão norte-americana). Correlativamente, o argumento insiste no fundamento classista e não racista das desigualdades da sociedade brasileira. Por classista entenda-se uma questão de distribuição desigual de recursos que coloca pessoas em posições sociais desfavorecidas a acederem a uma plena cidadania (escolaridade, habitação, emprego, etc). A sociedade brasileira aparece assim como desigual em termos económicos, mas as linhas dessa desigualdade não revelam limites racializados. Em contraste, os dois manifestos a favor das quotas assumem que a desigualdade racial deve ser transformada em campo de lutas pela rectificação de uma situação herdada do passado,

Diante dos dados oficiais recentes do IBGE e do IPEA que expressam, sem nenhuma dúvida, a nossa dívida histórica com os negros e os índios, ou adotamos cotas e implementamos o Estatuto, ou seremos coniventes com a perpetuação da nossa desigualdade étnica e racial (Manifesto em favor da lei de cotas e do Estatuto da Igualdade Racial, 1º Manifesto apresentado ao congresso).

No fundo, o que se encontra aqui em contenda é uma perspectiva que coloca a ênfase no melting pot da história e identidade nacional brasileira e outra que a rejeita. A noção de melting pot, importada obviamente dos Estados Unidos, encontra o seu simétrico na semântica da mistura, da mixidade, como apontámos para a representação da coesão social brasileira. Ela serve-se *grosso modo* dos mesmos pressupostos da sua equivalente norte-americana: uma cultura unificada, uma religião partilhada, uma língua também ela unificada e unificadora (Pinder, 2010; cap.2), e finalmente, naquilo que parece ser a singularidade do melting pot brasileiro, uma sociedade geneticamente misturada, da qual não encontramos a mesma celebração no caso norte-americano. Como diz Seyferth, à assimilação dos imigrantes contida - enquanto cânone no ideal da nação unificada - numa *brasiliade* exigida social e culturalmente juntava-se a miscigenação das três raças formadoras da nação brasileira, e isso constituiria uma particularidade do melting pot brasileira quando

comparado com a exclusão das raças no modelo norte-americano. Todavia, também para o Brasil, as lealdades primordiais, eram vistas como refractárias à unidade da pertença nacional (Seyferth, 2000: 172). Com as devidas distâncias e salvaguardas, a retórica dos manifestos ecoa o medo dos apegos primordiais, por um lado, e a sua afirmação resulta sempre como estilhaçar deste compromisso cultural. Tal como na retórica do melting pot, a unidade nacional (não apenas no seu aspecto cultural, mas também político e social) é da maior importância. A categoria negro ou população negra vem, com efeito, perturbar este esquema perceptivo.

A comparação com os Estados Unidos pode ser tornada ainda mais instrutiva. Contrariamente ao Brasil, tudo indica que a categoria do meio – o mestiço – se tem vindo a constituir gradualmente como perturbação (Bonilla-Silva, 2004; Bean e Lee). Neste contexto, como diz Pietersen, o problema são as identidades que ficam entre o nacionalismo abarcante e a mobilização étnica (2007, 114); a perturbação decorre do mestiço num modelo que institucionalizou a bipartição, ou seja, na transição de um modelo bi-racial para um tri-racial (Bonilla-Silva, 204)¹⁹⁷. A estrita linha de cor que separava brancos e negros encontrase sob tensão mediante a possibilidade de uma categoria multiracial que daria conta, em termos censitários, dos filhos de casamentos mistos. O seu incremento exponencial, levou os responsáveis pelos censos a pensarem na introdução de uma categoria “multiracial” ou “multiétnica” que não apenas reflectisse melhor a realidade demográfica dos Estados Unidos como ajudasse a suavizar as marcadas linhas de cor. Todavia, uma tal alternativa encontrou a resistência das lideranças afro-americanas sob pretexto de enfraquecimento da solidariedade afro-americana (Pietersen, 2007: 115).

O caso brasileiro tem funcionado precisamente em sentido inverso quando nos atemos à discussão pública. Existem razões de fundo para a deslocação de um sistema trenário como o anteriormente concebido pela democracia racial, na direcção de um sistema fundamentalmente binário. Uma dessas razões, e talvez a de maior peso simbólico, é a invenção de uma população afro-brasileira, ou negra, à qual pertenceriam pretos e pardos por igual. Digo invenção porque ela invoca em certa medida as questões não apenas fenotípicas

¹⁹⁷ · Mas ver Marrow para uma análise que insiste na perenidade da linha de cor entre brancos e negros nos Estados Unidos da América. Marrow, Helen B. (2009) “New Destinations and the American Colour Line.” *Ethnic and Racial Studies* 32(6):1037–57.

– embora essa seja a parte do marcador social propriamente dito – mas também questões genómicas, de descendência e hereditariedade. Neste sentido, os traços fenotípicos são interpretados como definidores de uma pertença hereditária que circunscreveria o grupo maior de afro-brasileiros, desta feita abarcando as categorias estatísticas de pretos e pardos. Sendo a assunção explícita de uma herança africana da cultura e da vida brasileira assumida em projectos como a restituição de terras de quilombos, o dia da consciência negra, o antigo dia de Zumbi dos Palmares, que assinala a revolta escrava liderada por Zumbi em Palmares e posteriormente a resistência heróica dos revoltados no quilombo de Palmares, o movimento negro reivindica igualmente uma maior expressão demográfica do que aquela que é concedida, segundo esta interpretação, através do sistema trenário, onde a categoria “preto” não ascende a mais de 7,6% dos auto-classificados segundo os resultados dos Censos de 2010. Neste quadro, será igualmente de salientar que a categoria “pardo” é a que tem apresentado um maior crescimento desde os censos de 1940. Passou de 21,2% em 1940 para 43,1% em 2010 acusando este segmento populacional o maior crescimento relativo dos grupos de cor. Em termos globais, a tendência afigura-se ser a de um crescimento consolidado da população parda, um gradual decréscimo da população branca, enquanto a população preta vai oscilando, não assumindo nunca valores acima dos 10% (Silva, N. V., 2006; Paixão e Carvano, 2008). Donde se pode concluir que embora exista um movimento pronunciado para a resemantização do termo “negro” no seio da sociedade brasileira, em matéria de auto-classificação o pardo tem prevalecido.

8 A DESCRIÇÃO DE UMA LUTA

Analisado que foi o processo gradual de institucionalização das diferenças raciais enquanto categorias de direitos, culminando nos diversos posicionamentos públicos em torno das quotas raciais, e realçados os investimentos concretos na reformulação – ora negando ora reafirmando – das identidades grupais e nacionais, importa agora compreender em maior profundidade como se estruturam as expressões simbólicas e políticas que procuram definir ou redefinir fronteiras grupais legítimas através da construção de classificações ajustadas aos repertórios que definem publicamente esses posicionamentos. Ou seja, como são utilizados, nesta contenda particular, recursos simbólicos tais como distinções conceptuais, estratégias interpretativas, tradições culturais na criação, manutenção, contestação ou mesmo dissolução de diferenças sociais institucionalizadas (Lamont e Mólnar, 2002). Tais investimentos em interpretações alternativas do mundo social implicam processos competitivos pela produção, difusão e institucionalização de sistemas e princípios alternativos de classificação. O título “A descrição de uma luta” assinala desde logo que se trata de uma contenda por esses princípios.

Como explicitado na parte metodológica, optámos por realizar uma amostra de tipo intencional, não probabilística, ou seja, sem representatividade estatística. A natureza de um estudo qualitativo como o pretendido assim o permite e até o exige. Este tipo de amostra é caracterizado pela escolha intencional dos indivíduos que a integram tendo por base critérios definidos à partida como sendo necessários no contexto do estudo. No caso do Brasil, tratou-se de contactar e inquirir informadores privilegiados quer na questão das classificações étnico-raciais quer no envolvimento no debate sobre quotas e outras medidas compagináveis com a discriminação positiva que delineámos nos seus traços gerais no capítulo anterior. Os critérios observados compreenderam o tipo de posicionamento neste debate – contra ou favor das quotas raciais –, a inserção institucional, decorrente da qual procurámos entrevistar indivíduos ligados à academia, aos movimentos sociais e sociedade civil, e ao Estado, designadamente a sectores relacionados com o combate à discriminação racial.

Como notado atrás, o Brasil conta com um sistema de classificação de “cor” desde os primeiros censos. Por conseguinte, existe todo um património de reflexão e interpelação dessas categorias que não possui paralelo em Portugal. As classificações apresentam uma

certa estabilidade ao longo do tempo, embora as modificações que foram sofrendo – a introdução da categoria amarelo, depois de indígena – traduzam lutas identitárias e pela etnicidade estas mesmas lutas estenderam-se a outras reivindicações e outros sistemas de classificação.

Este sistema tem uma tradução racializada, sendo que a cor mais não faz do que espelhar as divisões racializadas práticas e quotidianas da sociedade brasileira (Guimarães, 2002). Mas por isso mesmo as lutas em torno da definição de fronteiras identitárias ou da negação destas continuam a reproduzir em larga medida matrizes culturais passadas. Procurámos mostrar que o debate sobre as quotas raciais no sistema de ensino brasileiro assim como este foi expresso em posições públicas tais como os *Manifestos* contra e a favor ou as intervenções de teor mais académico incidia e colocava em questão uma determinada concepção da identidade nacional e esta por sua vez era extensível às formas autorizadas de politização da diferença. Uma reconceptualização deste espaço estava, quanto a nós, em marcha, sendo que esta observação não implica nenhum julgamento moral sobre os seus resultados futuros. Todavia, como salientaremos em seguida, as pessoas envolvidas no debate, enquanto representantes de grupos ou individualmente, colocaram as suas justificações e codificações no debate suscitado por este acontecimento, sendo os seus repertórios em muito por eles estruturados. Na tentativa de extraír esses eixos estruturadores, este capítulo debruçar-se-á sobre o *corpus* de entrevistas compilado no Brasil com actores privilegiados cuja natureza da sua centralidade para este estudo é justificada pelos tipos de inserção institucional e ligação directa, ou através do activismo ou da produção intelectual, a este debate.

Da análise exploratória das entrevistas, contrariamente a uma polarização sugerida pelas posições públicas e por estudos já aqui abordados, e que a própria estrutura de oposições, entre os que são a favor das quotas e os que são contra sugere, emergem três repertórios estruturados em torno de três eixos principais que definimos como sendo a *Identidade*, a *Categorização/racialização* e *Desigualdade*.

8.1 Preservar o ethos nacional – Sincretismo e individualismo

A insistência no carácter híbrido da sociedade brasileira, quer no plano das representações da coesão nacional e da importância desta, quer nos seus reflexos quotidianos, onde a proximidade, ao invés da distância social é-lhe consubstancial, marca em larga medida as prioridades deste discurso. Mesmo aceitando a existência de discriminação, o perigo de uma

quebra ou mesma fragmentação desta harmonia social é visto como iminente caso se dê espaço a reivindicações identitárias que colidam com esta matriz.

(...) como é que é essa população brasileira, e como é que ela se percebe, como é que ela se vê e tal. Enfim, não sei como é que isso vai mudar. Mas... E com isso se perde uma coisa, que alguns acham que é besteira, que alguns acham que é um mito, mas que é uma coisa que efectivamente real, que é a miscigenação nesse país. Entendeu? Tem todas as complicações do mundo, tem todos os senões, isso aí, Bom, miscigenação, mas como assim, né. Mas não importa, mas é uma miscigenação... alguma mistura há que ser considerada nesse país: as pessoas aqui são misturadas, e são mesmo, entendeu. (académica, ent. 7)

Em primeira análise, muito desta matriz deve ainda aos quadros da democracia racial e da noção – central a este paradigma – segundo a qual a sociedade brasileira conseguiu ultrapassar as barreiras raciais que outras sociedades – a exemplo da norte-americana – ainda não lograram. Por conseguinte, a coesão social não será ameaçada desde que o carácter nacional se mantenha na lógica de um fusionismo imanente do qual parece receber o seu ethos particular. É neste contexto que a narrativa da nação se torna estruturante deste discurso. A coesão social é tanto mais ameaçada quanto esta narrativa se encontrar contraditada. Uma tal narrativa funde, por seu turno, o sincretismo cultural testemunhado pela observação do desenrolar histórico com a dimensão republicana, universalista, da nação brasileira. Uma é devedora da outra.

(...) a primeira constituição republicana, é uma constituição muito influenciada pelo republicanismo francês, e não... já ali se colocava a igualdade de todos... mesmo sendo uma constituição que sucedeu o fim da escravidão, né, da escravidão... 1888... a primeira constituição de 1890, não fala mais em escravos e senhores, não fala mais em diferenças entre cidadãos – são todos iguais. (académica, ent. 2).

Esta é uma relação que não se afigura de somenos. Com efeito, a discriminação a ser combatida será a nível da cidadania e da expansão desta, entendendo-se por tal a aplicação da lei de teor abstracto e universal onde o que importa não é a diferença mas sim a

igualdade. Neste quadro, a diferença é percepcionada como impossível de gerir no interior de uma tradição de cidadania igualitária. A diferença é divisiva e fragmentadora quando não se encontra num estado fluído que é aquele permitido pela tendência híbrida da cultura nacional brasileira.

Mas há outras maneiras de imaginar o Brasil: você pode dizer por exemplo que é um país de fusão, de várias populações, não precisa de “raça”. Essa ideia de fusão, é a velha ideia que está sendo fortemente rejeitada. Mas que entrou muito na consciência dos cidadãos, não é. (académico, ent. 6).

Se nesta narrativa é a fusão que faz parte da “consciência dos cidadãos” compare-se com uma visão alternativa sugerindo que as categorias intermédias próprias do fusionismo brasileiro são meramente descritivas, usadas em cenários quotidianos em sentido pragmático, e que subjacente a elas encontra-se a dicotomia branco/negro como esquema classificativo que existe subterraneamente enquanto construção racializada. Para Sheriff, a democracia racial, enquanto mistificação, não faria mais do que eludir esta “realidade” através de um idioma cultural específico (Sheriff, 2001). Notamos que o tema da igualdade e da sua ligação quase ontológica com um ethos nacional é constante nestes registo discursivos. A semântica da cor que coloca os indivíduos em classificações frágeis e imprecisas possui uma certa simetria com a imaginação prescritiva de que é feita a crença na unidade nacional. Esta é constituída, em larga medida, pela crença na inexistência de fronteiras delimitadoras de identidades raciais. As múltiplas categorias de cor usadas nas relações sociais quotidianas fazem com que, como dizia Marvin Harris, “a raça não existe para os brasileiros” (Harris, 1964: 64). É partindo deste pressuposto que as categorizações raciais, quando instituídas, quer na lei quer em sistemas de registo, são consideradas torsões à realidade social brasileira.

Uma das constantes destes discursos, e da qual podemos retraçar paralelos entre Portugal e o Brasil, é o perigo da cristalização das identidades quando estas ganham algum grau de classificação institucional. É claro que os contextos são diferentes, e que no Brasil as categorias étnicas e raciais, designadas de cor ou raça, existem em diversos sistemas de categorização dos indivíduos usados pelo Estado. Em Portugal uma tal opção é proibida pela Constituição. Contudo, os discursos sobre reificação das categorias raciais e fechamento grupal em virtude dessa mesma reificação são comuns,

embora com incidências diferentes quando considerado o lugar da enunciação desses discursos. Queremos dizer que a categorização é vista como reificadora por uma parte dos académicos brasileiros, enquanto outros tenderão a considerá-la ou como uma categoria ontológica ou como um discurso identitário, dialecticamente criado pela lógica das auto e hétero classificações, sendo esta última a narrativa que percorre os testemunhos dos activistas e dos membros das instituições estatais por nós entrevistados. Debrucemo-nos, antes de mais, sobre a perspectiva que reputa a categorização de reificadora.

Como a lógica da mistura é central nestas representações, a categorização é assumida como um corte no fusionismo do quotidiano brasileiro. Neste quadro, a classificação racial é estimada como abusiva e uma imposição exógena ao próprio sistema classificativo do mundo social. Sistema esse sempre provisório, assentando sobretudo na cor e não na raça. A cor é um sistema de classificação difuso que admite uma panóplia de graduações que são obstruídas, ao limite, negadas, pelas categorias raciais. A preferência pela cor é então assumida como especificidade brasileira, espelhando uma tradição de antanho dos estudos de relações interétnicas no Brasil.

Porque eu acho que o governo está forçando uma categorização, uma classificação racial da população que na verdade não tem. Eu acho que é uma imposição de uma classificação em cima de diferenças que são verdadeiras, não é, não é que não existam diferenças sociais importantes e algumas delas estão relacionadas inclusive com questões de origem étnica e racial, mas isso ao longo do tempo é um quadro muito impreciso, muito confuso (...) Olha, eu acho que tem algumas coisas diferentes, digamos assim. Quando você olha as análises estatísticas, você vai encontrar que as grandes diferenças no Brasil são de classe, existem diferenças também que estão associadas à cor – que é o que a gente tem de dado; a gente não tem dado de raça. (académico, ex-responsável estatal, ent. 4)

A classe é considerada o principal factor das desigualdades e diferenciações na estrutura social. Cor e classe formam assim o binómio que sustenta a fraca independência da raça como factor na desigualdade social. A saliência da classe em detrimento da raça é ainda reforçada pelo diferencial de género. Com efeito, o género é um factor a considerar na medida em que as desigualdades de género são as que possuem maior expressão ao nível

das diferenças salariais, assumindo valores diferenciais de aproximadamente 60% para o período de 1995-2005 (Barros et al., 2009: 379). As diferenças de cor ou raça não atingem valores tão significativos, cifrando-se para o mesmo período em valores que rondam os 12%. Em 2005, por exemplo, os brancos ganhavam mais 11% do que os negros tendo em conta trabalhadores com as mesmas características e inseridos nos mesmos segmentos do mercado de trabalho. Acresce que para além das diferenças de género serem mais significativas do que as de cor ou raça, as últimas pouco contribuem para explicar a desigualdade quer entre trabalhadores quer entre famílias, contribuindo estes factores com uns meros 5% para explicar as desigualdades salariais e tendo vindo a verificar-se uma tendência para a sua gradual redução.

Todavia, existem diferenças muito relevantes entre brancos e negros que não podem ser negligenciadas. Como enunciado no Relatório Sobre Tendências na Desigualdade de Rendimentos no Brasil (Barros et al., 2009), os estudos têm vindo a mostrar que existem significativos diferenciais raciais. Por exemplo, “os Negros nascem com menos peso que brancos; têm maior probabilidade de morrer antes de completar um ano de idade; têm menor probabilidade de frequentar uma creche; e apresentam taxas de repetência escolar mais altas, o que os leva a abandonar os estudos com nível educacional inferior ao dos brancos” (*ibidem*, 401).

Este primeiro repertório enfatiza pouco estas diferenças, em particular as diferenças educacionais entre negros e brancos. Porém, estas são cruciais se quisermos entender a razão de uma política de quotas como as aplicadas nas universidades. No quadro da desigualdade racial na educação temos que as diferenças mais assinaláveis são observadas relativamente ao ensino superior. Quanto a este elemento, a probabilidade de um branco chegar ao ensino superior (19%) é aproximadamente três vezes mais do que a de um negro (6,6%). Relembremos que o negro equivale ao somatório de pretos e pardos. Estes diferenciais são sistematicamente invocados no repertório que analisaremos em seguida, sendo eles que conferem sustentação para a “realidade” da categoria negro e para a necessidade de políticas públicas que a tome como objecto.

Pelo contrário, temos como motivo central, novamente, a importância da categoria pardo e como esta não deve ser diluída na categoria mais abrangente de negro. A categorização propriamente dita, não constitui o problema. Respondendo esta à autoclassificação dos indivíduos quando a estes lhes é pedido que se posicionem em termos de cor ou raça. A importância do pardo como categoria intermédia tem duas

leituras. Por um lado remete simbolicamente para uma certa harmonização social. Ela não é apenas uma questão de auto-identificação, de liberdade dos indivíduos enunciarem matizes na estrutura de classificação social da cor, ela é também sinônimo de coesão social. Onde a distinção rígida entre branco e negro é fracturante, a categoria intermédia pardo assume o lugar simbólico da unidade. Será então por isso que a categorização dos indivíduos em pardos não é reificadora. Por outro lado, o sentido difuso da classificação pardo impossibilita-a na prática de se traduzir numa categoria de direitos. Conclusão que parece ser partilhada pelos defensores das quotas e pelos membros do movimento negro unido que vêm nos usos políticos de ambas as categorias – o preto e o pardo, subsumidos na categoria negro - uma enunciação estratégica.

Em franco desacordo com esta “essencialização estratégica”, persiste uma narrativa centrada no modelo da diluição de fronteiras, em certa medida, ainda arreigada à lógica da democracia racial - e que coloca a tônica na desigualdade social e não racial. Esta versão foi efectivamente referendada pelo Estado quer na revisão do Estatuto da Igualdade Racial, como já foi aqui comentado, quer no Projecto de Lei da Câmara [PLC 180/2008] sancionado pela Presidenta Dilma Rousseff em 29 de Agosto de 2012¹⁹⁸ e que estabelece uma proporção de 50% das vagas nas universidades federais e estaduais e das instituições de ensino técnico federais destinada a estudantes provenientes das escolas públicas. As escolas públicas, esclareça-se, são aquelas que acolhem os alunos oriundos de estratos sociais mais baixos. Para além disso, a política de quotas integra igualmente critérios que definem grupos de renda e étnico-raciais. É assim que dos 50% de vagas reservadas para alunos do ensino público, 50% será reservada a alunos negros, pardos e indígenas consoante a proporção das suas populações no respectivo Estado, sendo esta identificada através dos dados do IBGE levantados através do censo de 2010, ficando os 50% restantes vinculados a alunos cujas famílias tenham um rendimento *per capita* de 1,5 salários mínimos. Isto significa que a quota racial ficou subordinada a uma quota social; e embora esta última, pelo perfil populacional brasileiro – 70% da população pobre é parda ou preta – aponte para uma maior probabilidade de nela figurarem justamente pretos e pardos, o negro como categoria de direitos é mitigado e a sua força política, eventualmente retirada. É disso que dá conta a reacção do Professor

¹⁹⁸ Retirado do sítio da SEPPIR em 09/10/2012

http://www.seppir.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2012/08/presidenta-sanciona-pl-das-cotas-2/?searchterm=lei%20das%20cotas.

José Jorge de Carvalho do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília ao apodar as cotas socio-raciais como “anacrónicas” dado que desta forma “decapitou a comunidade negra” contendo assim a “vanguarda do movimento negro” ao não criar um regime de acção afirmativa exclusivamente dedicado aos negros, empoderando verdadeiramente a comunidade negra¹⁹⁹. O Professor José Jorge de Carvalho, salientemos, foi um dos redactores do Manifesto a favor das quotas e do Estatuto Racial e um dos principais defensores das acções compensatórias na Universidade de Brasília²⁰⁰.

Por conseguinte, na lógica de institucionalização das políticas de quotas prevaleceu a vertente social sobre a inscrição racial. É certo que a referência aos grupos raciais ainda se encontra presente, mas não exclusivamente. O que se afigura estar aqui em jogo é o reconhecimento da categoria negro como socialmente validada, ou seja, para além do reconhecimento social, ancestral, da categoria racialmente misturada prefigurada pelo pardo. Mais concretamente, a diluição do negro no pobre impede que o primeiro seja reconhecido como um grupo social. Em parte uma tal constatação apenas reflecte conclusões de trabalhos passados na área das relações interétnicas que determinaram que o negro não existia enquanto categoria social no Brasil (Harris, 1974). Dentro desta lógica, os académicos que enfatizam a desigualdade social revelam igualmente um repúdio pela assunção da categoria “negro”. Não apenas na sua formulação estatal, assim como esta é definida enquanto ameaçadora de um “país de mistura”, mas mais genericamente enquanto categoria de auto-identificação.

E depois os pardos são aqueles que não querem se classificar como pretos.

Nem como brancos. Então isso foi um termo que foi forçado. Poderia dizer,

Bom então já que eles chamam negros, chamá-los de brancos. Porque é que

vou chamá-los de pretos? (...) Porque quando a pergunta que as estatísticas

fazem, que o IBGE faz, pede que a pessoa se autoclassifique. É isso que

pede... E 40% da população se classifica como pardo, e às vezes é porque são

¹⁹⁹ Retirado do Correio do Brasil de 20/08/2012 <http://correiodobrasil.com.br/lei-das-cotas-raciais-e-anacronica-alerta-pesquisador/503621/#.UHRBnk3m7zk> (acedido em 09/10/2012).

²⁰⁰ Ver página 118

descendentes de índios, às vezes porque não se sentem nem completamente brancos nem completamente pretos, enfim, por várias razões diferentes. Não tem porquê impor a essas pessoas, pela via do governo, uma classificação racial de preto. (...)

É a pessoa que se diz negra... é a pessoa que se diz preta, não negra, preta – a palavra negro não existe... (académico, ex-responsável governamental, ent.4).

Se por um lado é empiricamente inegável que a condição de classe tem um peso nada espúrio nas oportunidades acessíveis a pretos e pardos, dado que, e segundo as estatísticas do IBGE, a população mais parda é mais pobre e a população mais branca é mais rica, esta perspectiva insiste que a racialização decorre do Estado e não da sociedade, e que por esse facto acentua divisões que não se encontravam à partida nas relações sociais. O caminho a seguir seria então o do aprofundamento do universalismo republicano onde a categoria cidadão é desprovida de qualquer apego primordialista. Assim sendo, a identidade só pode ser compreendida enquanto resultado de uma opção, de uma escolha, mas que deve manter-se a um nível individual, não mobilizando identidades colectivas, por oposição a uma identidade imposta de fora. *Primordia*, não é integrável num quadro de direitos iguais. A política de identidade é rejeitada sob o pressuposto de uma idealização do passado que é utilizada para reivindicar benefícios futuros. As desigualdades sociais devem ser resolvidas através de mecanismos universalistas.

Temos por conseguinte um discurso que combina uma insistência no carácter *sui generis* da identidade nacional brasileira com a importância da cidadania republicana e que procura preservar essa identidade de tendências que considera fragmentadoras. Em síntese este discurso estrutura-se em torno das seguintes áreas temáticas: *ethos nacional baseado na “mixideade”* (na mistura), *diluição das fronteiras identitárias, concepção individual da integração social, divisões estruturais sociais, recusa da inscrição de identidades étnicas*. Designaremos este primeiro repertório por *fusionismo social*. Nele se antevê a possibilidade de conservar uma identidade nacional também ela de carácter essencializado e que não aceita que esta é o produto de forças históricas e do equilíbrio dos actores e das narrativas intervenientes na esfera pública. Participa portanto de um reforço simbólico do nacionalismo. Apesar de se escorar numa lógica de cidadania universalista, a sua unidade simbólica é conseguida através de um apego fundacional a

um ideal de nação. Rejeitando aquilo que de essencializado possa existir na política de identidade ou em tornar uma identidade um factor de reivindicação na esfera pública, acaba por essencializar a identidade nacional. Não escapa por isso a ser uma essencialização. No domínio das categorizações e do seu reflexo na identidade, como vê esta última como opcional num quadro de liberdades republicanas não equaciona identidade e desigualdade, algo a que o discurso que lhe está em oposição, recorre sistematicamente.

8.2 Reivindicar o “negro” – Essencialismo colectivo

Nos antípodas desta narrativa, surge um discurso cuja tónica é colocada na divisão, não tanto racial, à maneira de um apartheid, mas de uma fractura da sociedade brasileira construída socialmente sobre linhas racializadas. Este discurso encontra-se em larga medida estruturado em torno daquilo que Pietersen designou por *Etnicidade competitiva*. Esta envolve “competição com o Estado ou outras formações culturais relacionadas com o poder estatal, por recursos e desenvolvimentos” (Pietersen, 2007: 115). As estratégias para o fortalecimento de um dado grupo, segundo o autor, passariam pela dissociação, a auto-segregação, ou uma etnicidade autocentrada. A desvinculação que Pietersen postula para as estratégias de etnicidade competitiva não se verificam inteiramente. Embora a estratégia se baseie numa ideia de saliência da etnicidade, radicada na construção de uma consciência étnica (no caso vertente, a consciência negra), ela não prima por pretender a dissociação do resto da sociedade. Melhor dizendo, ao entender a etnicidade como relacional, i.e., como construída activamente pela co-presença de outras etnicidades, esta estratégia procura antes o confronto como forma de afirmar uma identidade grupal. A luta é a modalidade de relação com o mundo, e a competitividade com o Estado por direitos assumidos como grupais traduz um momento inevitável de cristalização das fronteiras grupais. Com efeito, existe uma contradição entre direitos grupais e fronteiras fluídas e porosas. Para legitimamente aceder a um direito colectivo há que saber onde encontrar as fronteiras que produzem o usufruto desse direito, ou seja, a pertença a um grupo torna-se um estatuto adscritivo necessário. A saliência da etnicidade é a tradução directa dessa relação com o poder do Estado e da competição por recursos materiais e simbólicos com outras etnicidades.

A expressão “consciência negra”, quando abstraída do seu património histórico e cultural, ou seja, do plano da negritude, adquire justamente essa qualidade de afirmação de uma

identidade grupal. O que é a consciência negra? Segundo um dos nossos interlocutores do Movimento Negro Unido, a consciência negra seria,

(...) a consciência negra vai mais longe do que o movimento negro, porque a consciência é só assumir, você não precisa de ter vínculos, você tem intimamente, né, um professor, se ele na sua escola no seu trabalho, um trabalhador qualquer, se ele... uma coisa é ele dizer, não, eu sou negro, tenho orgulho de ser negro, e se ele pode, ele é negro, ele pode afrontar, olhar o chefe nos olhos e dizer, eu sou negro, tenho orgulho disso (académico, ent. 18).

O que se encontra aqui patenteado é a superveniência da identidade colectiva como única forma de definir a presença no mundo social. Esta é uma identidade absolutizante. Em larga medida corresponde à enunciação devida a Cornel West segundo a qual a identidade negra deveria ser uma questão de “auto-afirmação, e recusa em aceitar desprezo, ódio ou dúvida, de si mesmo” (West, 1992: 689). A identidade étnica, assentámos desde o início, é fundamentalmente relacional. Significa por conseguinte que a dimensão construída da sua existência é indispensável para analisá-la. Todavia, há aqui uma fronteira pouco nítida entre a dimensão construída e a essencialização prática dessa mesma identidade étnica. No caso vertente, mesmo que a etnicização através da saliência de certos marcadores seja enunciada, e anunciada, a necessidade de identificação com uma determinada “consciência” implica sempre ler o mundo social através dessa “consciência”. Um segundo entendimento da consciência negra ilustra o que acabou de ser dito,

É essa positivização... da raça... nesse sentido, não da raça, mais do que... Achar um lugar mínimo confortável para a gente seguir lutando. Consciência negra é só isso. Consciência negra não extingue a nossa alta taxa de mortalidade, não extingue a nossa falta de escolaridade, não extingue a nossa falta de emprego – não extingue nada disso. Eu acho que é um espaço mínimo confortável para seguir lutando. Dizer: pode ser bom – não é só ruim, não é só desgraça, não é só exclusão. Isso é consciência negra: dar suporte para você participar das acções de transformação. Não precisa ficar acuado vivendo só o ruim. O ruim é paralisante: se eu fica pensando todo dia que o porteiro não vai me deixar passar, que eu não vou conseguir o emprego que

eu preciso – que se conseguir o salário vai ser mais baixo – se eu pegar um ônibus, o policial manda parar o ômnibus para me prender (...) É dar um espaço... eu acho que é só isso a consciência negra – é só isso mas é muito, né. É um lugar confortável para a gente seguir lutando; um lugar assim: é um lugar que não é um lugar. (activista, ent. 10)

Este excerto pode bem ser exemplificativo de uma transformação das relações sociais em relações primordiais num contexto em que “raça e classe se confundem” e onde o acesso aos direitos é gradualmente codificado segundo demarcações étnicas (Almeida, 2004: 107). Julgo no entanto que Almeida se concentrou demasiado na expressão político-cultural do movimento negro no contexto particular da Bahia com as implicações que daí decorrem, a saber, a reconstrução de uma africanidade original através das raízes religiosas, musicais, enfim, expressivas de uma população que se reivindica afro-brasileira e que se identifica enquanto negra. Todavia, estas “demandas” deixaram o campo expressivo ou mesmo étnico-identitário, e entraram na esfera pública – sobretudo a partir da questão das quotas – pelo lado dos direitos, da inscrição nas instituições do Estado, da redistribuição dos recursos, e sobretudo do reconhecimento das dimensões estruturais da discriminação. Por esse facto, embora o diagnóstico estivesse, a nosso ver, correctíssimo, o desfecho pressentido, não está. Com efeito, segundo Almeida, “o resultado pode bem ser a reprodução da sua identificação (pelos dominantes) como subalternos negros/pobres. Mas eles estão a jogar segundo as regras do jogo” (*ibidem*, 107). Ora, consideramos que é justamente as regras do jogo que têm vindo a ser substancialmente alteradas daquilo que descrevemos atrás como a passagem de um quadro de reconhecimento cultural e identitário na esfera pública para uma inscrição de conquistas materiais em termos de “igualdade racial” e acções afirmativas com reais implicações nas posições sociais dos indivíduos. Ou seja, do domínio cultural para o domínio estrutural. Que os dois termos sempre estiveram interligados é por diversas vezes salientado por Almeida. Classe e raça ou se encontram subsumidas ou de tal forma imbricadas que o que muda verdadeiramente é a linguagem com que são enunciadas. Existe contudo uma clara precedência da “raça” em relação à classe, ou do discurso da raça relativamente ao discurso da classe nos enunciados do movimento negro unido ou mesmo nas políticas de acção afirmativa. Como vimos quando nos debruçámos sobre o Estatuto da Igualdade Racial e a sua linguagem ou as diversas tentativas de inscrever uma “população negra” como sujeito de preocupação e

políticas públicas, a codificação em termos racializados é explícita e ganha relevância em detrimento de qualquer outra. Podemos aqui aduzir um dos princípios para explicar a etnicidade avançados pelos Comaroff, o facto de esta se autonomizar relativamente às forças históricas que a causaram e assim produzir os seus efeitos independentes podendo estes, por seu turno, ter um impacto directo no contexto da sua emergência (Comaroff e Comaroff, 1992: 61). E isto pressupõe, para os autores, a objectivação da etnicidade. Ora esta objectivação, a acontecer, foi no contexto brasileiro o resultado de uma combinação de factores que se reforçaram mutuamente, entre os quais se encontram um saber técnico que prodigalizou a informação necessária à actuação política e reivindicativa acompanhada da integração dos movimentos sociais na arquitectura do Estado e concomitante adopção do discurso da raça pelas gramáticas institucionais. Esta informação quando perspectivada socio-historicamente evidencia os processos de construção social da cor e as suas intencionalidades diversas. Desde o confronto com os números que mostravam a necessidade de branquização do Brasil até esta assumir uma imagem completamente antagónica como base de sustentação de um projecto social de combate à discriminação e segregação raciais vertido em políticas concretas de acção afirmativa. Regressando à acepção dos Comaroff, o significado social e saliência prática da etnicidade varia consoante os grupos sociais e de acordo com as posições destes na ordem social.

É neste sentido que os perigos de reificação pressupostos pelo primeiro repertório devem ser assumidos neste, porquanto se trata de criar um estatuto grupal que não existiria anteriormente. Com efeito, o negro é entendido dialecticamente como o imbricamento entre a imagem que este possui na sociedade brasileira e a sua auto-imagem. É assim que se considera que o “mulato”, o pardo, quando confrontado com a discriminação se pode tornar negro ao tomar consciência de que se encontra numa posição hierarquicamente inferior na escala das cores relativamente ao branco. Assim também a constatação de que a homogeneidade da miscigenação pode ser lida contra o pano de fundo da desigualdade, de experiências, de posicionamentos estruturais e de identificações colectivas. O negro é visto como objectivação política, objectivação essa resultante da dialéctica da identificação entre um nós e um outro racializado porque objecto de racismo. Nesta narrativa não é tanto a intervenção externa, estatal, objectivante da engenharia social que cria a divisão “perigosa”, mas antes a distribuição desigual dos lugares simbólicos no mundo social. Segundo esta narrativa, o artifício

estatístico da categorização é secundário, porque o mulato, o pardo, corre sempre o risco de resvalar para a condição de negro. Perante o jogo das classificações sociais e dos cenários onde são activadas essas classificações, a ductilidade do sistema gradativo das cores é inoperante. Na prática, a divisão branco-negro ou branco-não-branco é a dicotomia que serve para interpretar as situações sociais. Porque, segundo esta narrativa, esta estrutura é racista, as quotas não fazem mais do que positivar uma divisão que sempre se encontrou latente e que é prontamente accionada em contextos sociais concretos.

É igualmente neste quadro que diversos dos nossos entrevistados mais envolvidos no movimento social ou com responsabilidades a nível das políticas de igualdade racial afirmam terem-se “tornado negros” corroborando os testemunhos recolhidos numa compilação de biografias dos elementos e responsáveis do movimento negro unido (Alberti e Pereira, 2007).

Eu não me incomodo com pardo, deixe pardo lá – eu já saí dela, agora eu sou preta. Eu espero é que a maioria dos pardos... tenham essa consciência, né, de assumir uma categoria política, porque pardo, foi uma construção branca, quem inventou isso foram os brancos – como o negro também! Só que o movimento negro resignificou o negro. Então eu vou referendar essa construção. Agora se os pardos quiserem ser pardo, contando que eles coloquem pardo, para mim é um bom ganho, porque juntando pardo e preto eu tenho... negro (académica, activista do Movimento Negro Unido, ent. 8)

“Tornar-se negro” funciona também como uma injunção da *consciência negra*, como explica um dos nossos entrevistados com responsabilidades estatais. Aqui o jogo das identificações passa em larga medida por aceitar uma resignificação da categoria que afinal nunca se abandonou,

(...) há uma coisa muito importante nessa questão da consciência negra, que é fundamental que é você se assumir como negro. Porque é tão difícil ser negro no Brasil (...) E é uma das coisas que a gente chama de consciência negra, que é reconhecer que se é negro, é não se envergonhar de ser negro, é não tentar embranquecer, como aconteceu comigo na minha adolescência. Na minha adolescência as minhas amigas diziam, o seu cabelo é ruim, o seu

nariz é chato, é grande, é chato, feio, e a sua bunda é grande. Então eu pensava em alterar o nariz; eu andei pesquisando se havia alguma maneira de fazer uma plástica no bumbum. (responsável estatal, ent. 1)

Neste processo de transformação, o fenótipo parece assumir uma relevância crescente. Neste quadro, surge como dificuldade “ser negro no Brasil”. Aliado a esta dificuldade sentida por quem gradualmente se assume, encontra-se a consciencialização de que o processo de embranquecimento a que o indivíduo se sujeitava era no fundo reversível. Embora a miscigenação continue a sinalizar este discurso, o facto é que o fenótipo é visto como um marcador que subsiste mesmo à mistura, ao híbrido do corpo brasileiro. É também assim, em larga medida, que o negro se assume como a categoria que absorve todas as outras que se encontram sob a designação genérica de pardo – o caboclo, o mulato, o mestiço, etc. A afinidade entre os traços fenotípicos, segundo este discurso, explica a necessidade de uma categoria negro. Política e racialização misturam-se por conseguinte nestas orientações. Por um lado, a categoria negra como categoria de direitos, inscrita num movimento político que procura legitimar uma determinada fronteira simbólica grupal para que exerça a sua força na esfera pública. Por outro lado, uma sobrevalorização do fenótipo que remete para tipos constitutivos da racialização propriamente dita, ou seja, um apelo directo a características humanas constituídas biologicamente. A selecção de tais características com o propósito de significação racial remete para a transformação da contingência numa essência. Esta, mesmo quando apreciada como instrumento de retórica ou auto-racialização voluntária não deixa de participar numa lógica fundacionalista das qualidades intrínsecas ao indivíduo. No fundo, o que se encontra aqui em causa é a recusa em pensar o corpo também ele como construção social, por isso mutável, histórica e contextualmente variável contra uma suposta irreductibilidade das atribuições classificatórias branco e negro, invocando o caso dos Estados Unidos que classificariam um pardo brasileiro como negro.

O recurso aos traços biológicos sugere, quer do lado de quem os usa como prova de miscigenação, quer do lado de quem os invoca como identificação voluntarista, o impedimento ou mesmo evacuação da dimensão de construção social da raça e dos seus significados. Sendo que estes são sempre o resultado de processos históricos e sociais, a sua biologização quer da parte dos defensores do híbrido genético, quer dos activistas do “orgulho” negro sugere uma redefinição e, ao limite, recuperação, da raça. Neste

quadro, ao mesmo tempo que a raça é recusada enquanto categoria significativa de distinção entre humanos, ela reaparece obstinadamente nas percepções individuais e nos processos sociais de construção da auto-identidade. Por conseguinte, apesar das novas expressões da luta anti-racista, é preciso atentar em velhos tropos. Não deixam estes de vir reciclados segundo uma retórica de lutas e conquistas; mas podem representar, quando colocados numa imagem biologizada, uma recaída, eventualmente com algumas consequências não previstas à partida, na raça essencializada de outrora. Aqui devemos assinalar a especificidade desta formação discursiva relativamente aos processos de racialização. Com efeito, se o discurso anti-racista recorre, como por diversas vezes temos vindo a abordar, a uma “essencialização estratégica” (Gilroy, 1992) da raça, é esta geralmente colocada sob uma significação própria de partilha, de comunalidade e de pertença ancorada na totalidade do mundo social de um grupo e das suas representações, tais como a sua história, os seus códigos culturais, rituais, modos de expressão artística e de sensibilidade estética, práticas políticas e simbólicas, designadamente aquelas que contribuem para a delimitação do próprio grupo. Desta partilha não se encontram ausentes as múltiplas experiências de racialização, quer sejam estas directamente determinadas pela discriminação racial quer pela imposição categorial (que não tem que ser necessariamente discriminatória, como é o caso da acção afirmativa). Com efeito, os movimentos sociais negros interpretam como insuficiente a redução da raça ao racismo. Também para eles é preciso reabilitar um certo estatuto que se encontrava depreciado em virtude dessa pertença. Neste contexto, o movimento negro activa uma definição de raça que leva em conta não apenas a dimensão da discriminação a ela associada, mas também uma particularidade, um “primordialismo instrumental” segundo a expressão de Almeida (2004: 104). Desde a altura em que Almeida estudou o movimento negro brasileiro e os grupos afro-brasileiros, julgo ser lícito dizer que este “primordialismo instrumental” ganhou e perdeu em institucionalização. Por um lado ganhou, com a assunção de um modelo de distribuição de recursos sociais e políticos segundo critérios raciais – mesmo que não muito operativo – contido nas propostas do Estatuto de Igualdade Racial e nas quotas que a maioria das universidades – federais e estaduais – estabeleceram. Por outro lado perdeu com a definição de uma quota, de nível nacional, fundamentalmente social para as vagas nas universidades como explicitámos acima. Esta segunda formulação que designamos por *divisivo-estrutural*, deve ser entendida fora do seu arriscado resvalar para um julgamento moral. Com efeito a ideia de divisão

carrega consigo uma série de conotações que vão desde a possibilidade de anomia até fractura efectiva da sociedade.

Estamos antes em presença de uma narrativa que coloca a ênfase nas divisões e conflitos inerentes à sociedade civil, e por isso, mais ajustada ao marxismo e à sua crítica da sociedade civil burguesa como espaço de encontro através da pacífica troca de mercado. Neste sentido, o divisivo implica essa dimensão conflitual por oposição a uma visão demasiado harmónica que se encontra no republicanismo universalista. Obviamente que não nos podem passar despercebidas as influências marcadamente marxistas que alicerçam o discurso e o pensamento dos activistas e representantes do movimento negro. Apesar de serem estas matizadas *a posteriori* pela recusa em sustentar que se trata apenas de um problema de classe e que em última análise o lugar onde a luta se inscreve simbolicamente não é a classe mas sim a identidade, neste caso concreto, a identidade racial. Seja como for, a dimensão conflitual está presente e faz parte da mundividência destes actores.

Porém, designamos este discurso como divisivo sobretudo pela reformulação que opera na identidade nacional. Procura deslocar as fronteiras sociais dentro das quais existem sentimentos de afinidade suficientemente fortes para que um grau razoável de harmonia, unidade e integração se mantenha (Lincoln, 1989: 99). Com efeito, a nação não é mais o lugar simbólico gerador de unidade, tão-pouco qualquer dos seus atributos culturais. A história desta construção, i.e., a história da construção da nação e da sua identidade é uma história que subalternizou o negro portanto ele nunca pode entrar em pé de igualdade, passe o prosaísmo, na sua narrativa. A consciencialização de que esta história se fez sob a desigualdade racial e que a discriminação racial é o elemento estruturante da subordinação e das hierarquias sociais, como disse uma entrevistada, implica narrá-la de uma outra forma. Ou seja, o elemento cultural determinante é a divisão e não a unidade. Divisão, em virtude da hierarquização, da discriminação, do racismo e do facto de existir uma cadeia causal implícita que liga estes três factores à condição social inferior do negro no presente.

Por outro lado, a “consciência negra” assim como foi definida é antinómica ao paradigma identitário nacional, e isto porque se afirma igualmente diaspórica e transnacional, sendo que a fractura racial é transversal às fronteiras do Estado-nação. Também por isso a identidade nacional não possui saliência neste repertório e as fronteiras da coesão social não coincidam com as da nação, mas sim com as da etnia. É

assim que a solidariedade é estruturada através de um símbolo-chave²⁰¹ que não é mais a nação, mas antes a “comunidade negra” e que a esta comunidade imaginada se afectam julgamentos morais e de pertença.

Em síntese, este repertório estrutura-se em torno dos seguintes tópicos: *desigualdade estrutural racializada, raça enquanto factor político, identificação grupal, etnicidade competitiva, inscrição na esfera do Estado*. É por conseguinte uma imagem de uma sociedade dividida que é veiculada e que serve de referência aos esquemas simbólicos dos actores.

8.3 Rever o paradigma da mestiçagem – Dialogia

Temos um terceiro repertório que assume uma posição intermédia relativamente às dimensões salientes nos discursos analisados anteriormente, ou seja, a *identidade nacional, racialização e categorização e desigualdade*. Quanto à identidade nacional este repertório não enjeita a importância de um ethos nacional específico na organização das relações sociais quotidianas. É assim que se assume a importância do “mito” da democracia racial nas relações sociais de proximidade desde que este permita a inversão da cultura hegemónica por parte de quem se considera falsamente representado nesse mito. Ou seja, que este possa ser enunciado polifonicamente e não apenas servir de veículo de expressão da ideologia de uma elite enquanto apropriadora da história e identidades nacionais.

Eu acho que esse é, assim, eu acho que tem que reformular esse mito...
continuo achando que o valor da conversa fácil, do diálogo, é um valor... Mas
ao mesmo tempo esse algo que tem que ter uma renegociação, tem que ser
renegociado para que as pessoas, os grupos que não sentem isso como o

²⁰¹ Este conceito é retirado de Ortner e remete para aquelas frases, expressões, signos ou acontecimentos que surgem como fundamentais para compreender uma cultura. Ortner distingue entre símbolos que sintetizam (summarizing symbols) – tais como a bandeira nacional – e símbolos que elaboram (elaborating symbols), que resolvem ideias complexas e sentimentos indiferenciados (...) tornando-os comprehensíveis para si próprio, comunicáveis a outros, e traduzíveis em acção ordenada – neste caso encontra-se uma narrativa que condense o espírito de uma nação, comunidade ou povo. Ver Ortner, S.B. (1973) On Key Symbols, American Anthropologist, 75, pp 1338-46, p.1340.

mais real, não é, possam opinar, possam ser ouvidos, possam dizer como reformular a democracia racial. Uma das formas me parece é ter negros na universidade. Eu acho que uma democracia racial em que os negros não participam como parte da população em uma das instituições públicas mais importantes para a perpetuação das elites - sem contar com o conhecimento e essas coisas, né - mas onde não tem acesso para a porta de entrada para as elites, isso é uma sociedade que não é democrática racialmente. (académica, ent.9)

Numa outra vertente, a identidade nacional continua a ser a narrativa mais simbolicamente englobante. Quer isto dizer que embora o pressuposto da similaridade étnica deixe de ser considerado o esteio da solidariedade social, com identidades concorrentes a surgirem na esfera pública organizando e reivindicando um espaço próprio, o ethos nacional caucionado na indiferença em relação à cor é ainda operativo.

A construção da nacionalidade continua sendo muito uma nacionalidade fundada na mestiçagem. Ou seja, continua sendo a expressão mais forte, porque é uma nacionalidade bem mais heterogénea do que já foi. Ou seja, a nacionalidade de Vargas era bem mais homogeneizante do que a nacionalidade de hoje. Fenómenos como direito indígena, reconhecimento quilombola, etc; de certa maneira coloca em cheque a ideia de uma identidade nacional homogeneizante. E a discriminação racial também, na medida em ela fica evidenciada, esse mito é questionado. Mas me parece que continua sendo um valor; ele continua servindo como um marco regulador das relações sociais. Ou seja, na dúvida as pessoas buscam ainda o recurso ao mito, ou ao valor, da igualdade de todas as pessoas, independente da cor, como forma de se posicionar nas distintas interacções sociais. (académico, ent.5)

A esfera pública e uma certa racionalidade dos actores, como no processo comunicativo habermasiano, estrutura os debates e estes tendem para o alargamento dos entendimentos colectivos do que deve ser uma sociedade mais igualitária. Acresce que este repertório intermédio vê a polarização em que os outros dois registos se colocam como tendencialmente diluível, desde logo pelo alargamento dos consensos em torno de

anteriores antagonismos, tais como os particularismos poderem ser compatibilizados com um quadro universalista o que para o paradigma republicano em que o repertório *fusionista* assenta é dificilmente exequível se não impossível politicamente.

É neste sentido que a defesa das quotas raciais no sistema educativo se elabora menos em torno de uma questão identitária e mais numa linguagem da expansão dos direitos. Não obstante, a reelaboração daquele que era para todos os efeitos o símbolo chave da homogeneização étnica e racial – o mestiço – integrado no sistema cultural e social da mestiçagem é vista como imprescindível. Ora este sistema tem implicado ideologicamente que o brasileiro se reveja na figura do mestiço como a norma apagando o branco e o negro, e do mesmo passo as relações de privilégio assimétricas que esta polaridade estabelece, e ao limite, o confronto. Como norma, a “mestiçagem” deve ser desconstruída, operando para o efeito, como no livro “Aqui ninguém é branco” de Liv Sovik, uma deslocação do lugar de enunciação desta norma que é, para a autora, o lugar do branco, um lugar que não é uma cor, mas sim uma função social, porque instituído de um poder hierarquizante que nunca é revelado e que permite o acesso a recursos simbólicos e materiais que estão vedados a outros grupos. A mestiçagem funciona como um plano ideológico homogeneizador que esconde a desigualdade. Os matizes continuam a ser importantes, sobretudo nas relações de proximidade, nas experiências directas. Os matizes como “constante” cultural brasileira não perdem a sua função. Contudo, este excesso simbólico da mestiçagem como organizador das relações sociais funciona como um sucedâneo da cidadania, do alargamento dos direitos a ela inerente, e enfim, da criação de condições mais igualitárias.

Consequentemente, a distinção entre branco e negro proposta na acção afirmativa não é tida por fracturante. E isto porque o negro é assumido como uma categoria política, decorrente do uso metafórico de raça enquanto categoria de agência que se propõe ao indivíduo discriminado. O negro não immobiliza o indivíduo numa identidade racializada que passa a mediar todas as suas relações tanto institucionais como sociais – a categoria funciona mais como identificação do que como identidade. Contrariamente ao primeiro discurso, enunciado pelos detractores das quotas, que colocava a mestiçagem como *ex libris* da diluição das fronteiras, este repertório que conceituamos de intermédio concebe essa diluição justamente na possibilidade de uma adesão subjectiva à categoria negro. Porquanto esta é uma opção entre várias; o que não significa que estas escolhas identitárias, autoclassificativas, e como tal subjectivas não obedecam a um jogo

situacional identitário. Desta forma, nas condições contemporâneas onde o negro é por assim dizer reabilitado enquanto categoria social, o embranquecimento deixou de presidir aos processos identificativos e o pardo, esse termo arquemidiano, pode agora ser reivindicado como uma inclinação para a negritude.

Por conseguinte, admite-se uma etnicidade que é acima de tudo reflexiva. Uma indicação desse processo pode ser dada pelo facto de que o número de brancos tem diminuído consistentemente nas últimas duas décadas, enquanto o número de pardos tem aumentado, segundo os censos e outras pesquisas por amostragem como a PNAD.

Assim, este discurso admite uma etnicidade opcional por oposição quer ao excesso simbólico da mestiçagem quer à etnicidade competitiva – e em certa medida ao seu fechamento – dos elementos do movimento negro. O que sugere uma interpelação directa à suposta unificação da categoria negro contrastando esta com uma realidade mais multifacetada onde a interseccionalidade das formas de discriminação é ponderada. Enquanto rejeição de uma representação dominante da cultura dos brancos encontra o seu simétrico na problematização de uma representação dominante do negro que esconda as suas diferenças.

Para mim negro, é uma categoria de identidade racial... Isso quer dizer que a pessoa não necessariamente tenha que ter rasgos físicos, a pessoa pode não ser percebida como negro, mas a pessoa pode-se identificar como negro, do ponto de vista político-ideológico, por resgatar uma ancestralidade real ou mítica, né, mas a identidade racial é construída como uma constelação de elementos que cada pessoa constrói à sua... Tal como a gente hierarquiza a linhagem patronímica para muita coisa por exemplo – até para a ancestralidade de origem regional – enfim, ou cultural, e funciona de uma forma muito parecida em termos de identidade racial. Então negro para mim é uma categoria dessa ordem. (responsável estatal, ent. 11)

Mas esses fenómenos, eles no quotidiano não são desmembráveis. Então digamos, uma mulher negra, pobre, com determinadas características físicas, etc, ela não é uma soma de desigualdades, ela é de facto uma intersecção, e isso dificulta a análise do fenómeno, e políticas públicas adequadas para combater essa desigualdade. Ou seja, se tivéssemos políticas de quotas para mulheres, para negros, para pobres, nós não conseguiríamos com essa soma

de políticas, encontrar uma saída de políticas públicas, para mulher, negra, pobre, etc. Porque ela de facto encontra-se numa intersecção onde os processos de discriminação, de exclusão, operam. E portanto é dificílimo de encontrar o alvo, encontrar a embocadura de política pública adequada para criar uma condição de igualdade da saída para as pessoas. (académico, ent. 5)

Nada disto recusa a constatação de uma sociedade racialmente dividida onde a cor-raça define uma posição na estrutura social. E menos ainda rejeita a plausibilidade da manipulação da categoria negro para fins políticos. Mas esta emerge mais porque a raça entra na arena pública como forma de tematizar o racismo e não para reintroduzir o vocabulário racial. Neste sentido, a legislação anti-racista e sobretudo aquela que procura minorar a desigualdade racial, não se esgota no alargamento de direitos que potencialmente contém, mas serve paralelamente para introduzir o tema do racismo na esfera pública brasileira. A “questão racial” é perspectivada como um problema a merecer uma atenção particular. Muito dessa “questão” reveste-se da possibilidade de “discutir a raça, o racismo, as diferenças, pela primeira vez na sociedade brasileira” (académico, ent. 3). Se o discurso que antevê uma fractura inevitável da sociedade brasileira é rejeitado, a polarização que o debate público sobre raça possa gerar não é tida por negativa, nem tão-pouco fragmentadora da coesão social. É antes perspectivada como uma dinâmica necessária na construção e desconstrução de racializações. Ao se debater a lei, o confronto de posições relativamente à mesma tende naturalmente para consensos, senão globais, pelo menos parciais. Dilui, por conseguinte, as posições irreduutíveis integrando simultaneamente novos elementos na esfera cívica. É desta maneira, que segundo este repertório, universalismo e particularismo estão longe de ser incompatíveis. Assumindo que a república dos indivíduos é segmentada por pertenças colectivas, o Estado tem um papel central no seu reconhecimento, ao limite, na sua absorção. As reivindicações dos movimentos sociais baseadas em políticas de identidade não devem ser rechaçadas por um Estado universalista, mas sim incorporadas por um Estado que deixou de ser guiado pelo paradigma da mestiçagem. Contra a república dos indivíduos, opõem uma sociedade de colectivos dos quais se pode extrair conclusões em matéria da sua desigualdade estrutural. Racismo e discriminação reforçam-se na estruturação das posições sociais desiguais. O preconceito não é uma mera atitude momentânea que com o devido remédio jurídico pode ser erradicado, ele é visto como deixando um lastro de desvantagem histórica que importa corrigir.

As justificações avançadas para a defesa das quotas assumem a natureza multirracial da sociedade brasileira e as suas desigualdades. Do mesmo passo aceitam a construção de uma população negra que vêem como necessária para a história e “entendimento” do Brasil, num consequente reconhecimento da contribuição da cultura afro-brasileira para essa história e de reparação de uma população que foi subalternizada não apenas culturalmente, mas socialmente. Note-se que o repertório que designámos por *fusionismo social* não recusa esta afirmação cultural, e nesse sentido participa ainda da visão enunciada no capítulo anterior que acomodava as reivindicações culturais afro-brasileiras mas não contemplava a hipótese de acções afirmativas; consequentemente não equacionava a hipótese de um grupo determinado pela sua pertença racial – o negro – ser alvo de políticas públicas. O cultural não resvalava para o racial. Porém, ao não o fazer, negava em larga medida o contributo da raça para a estrutura de desigualdades da sociedade brasileira.

Ora este terceiro repertório alavanca-se em grande medida na evidência estatística de uma desigualdade recortada segundo linhas de cor. A desigualdade social não é desvinculável da racial; uma não exclui a outra na interpretação conceptual dos lugares diferenciais ocupados pelas cores. É desta forma que o pardo também não possui função de cerzidura do tecido social. Resgatar o pardo deixou de ser o equivalente metonímico da identidade nacional para ser considerado como a necessária anulação do conhecido fenómeno do “passing”, ou seja, o pardo deve deixar de ser a “válvula de escape” e assumir a sua condição de objecto de discriminação. Porque a sua condição é provisória e obedece aos contextos onde o “passing” pode ou não resultar, assumi-la como identidade estigmatizada significa aproximar-a do negro e do lugar social que lhe é concedido dentro da lógica hegemónica da branquitude. Todavia, se o pardo correspondia, no espectro social das cores, a um branqueamento social, mediante a possibilidade de inverter os termos das atribuições, ou seja, o branco não mais representar o ápice da hierarquia social da cor, o pardo pode agora ser assumido como escolha autónoma. É assim que neste repertório o pardo não surge nem anulado nem incensado. Evacuando a necessidade do mestiço como símbolo da identidade nacional, o pardo emerge reabilitado enquanto opção. Mas desta feita, opção liberta do espartilho cultural de simbolização da fusão racial. Nem cor nem identidade racial, o pardo lança no entanto luz sobre a desigualdade e as hierarquias. O mulato, desde Freyre, assumiu a sua condição de actor social, e com esse estatuto representava a possibilidade de trânsito

e mobilidade social na sociedade brasileira pré-republicana. O mulato “provava” que a cor não era impedimento para a circulação social, política e económica – na sua modalidade de ascensão, mais propriamente – no interior da sociedade brasileira. Na acepção de Degler (1971), a válvula de escape que o mulato representava era também um *ersatz* para as classificações e descrições sociais a partir da cor. Com o mulato, torna-se óbvia a impossibilidade de estabelecer divisões vincadas de cor, como entre o negro e o branco. O mulato suaviza as linhas ao torná-las indistintas; e Degler explicava a inexistência de segregação racial no Brasil por esse facto. Possui portanto uma função: criar um tipo socialmente aceite que faça a transição entre uma cor e a outra. Quando o pardo é activado como opção e não como estatuto social - e isso acontece quando a categoria pardo enquanto auto-classificação não responde mais a uma hierarquização, mas sim a uma identificação – abandona a sua função de “suavizador” das linhas de cor-raça. Este repertório restitui o pardo (ou o mulato, porque essa é a categoria quotidiana operativa) ao seu carácter de identificação e não de função. Ao tornar-se opcional, a identidade passa a identificação e esta por sua vez possui uma componente individual e colectiva que dialogam uma com a outra. Menos metaforicamente, entre o rótulo que é imposto socialmente e a forma como o indivíduo se posiciona em relação a esse rótulo, há um espaço que permite múltiplas traduções da sua categorização de cor. Isso é tanto válido para o pardo como para o preto ou para o negro, como para o branco que no decorrer da complexificação dos princípios classificatórios problematiza a sua própria identidade. Para além da contemplação das transacções comunicacionais que vêm na abertura ao debate um sintoma de uma sociedade civil enérgica e activa, o dialógico instala-se justamente nesse espaço de tradução possibilitado pela não correspondência directa e absoluta entre identidade e identificação.

(...) tem um pesquisador aqui do [...], ele é o X, é descendente de japoneses e ele se identifica como pardo nos censos. Porque ele não é branco, amarelo não é uma categoria que para ele seja satisfatória, então ele tem a pele um pouco mais escura – se você sabe no Japão tem algumas contradições étnicas não reconhecidas, os de Okinawa têm a cor da pele um pouco mais escura né, então ele pode perfeitamente dizer, Qual é sua cor: pardo! (responsável estatal, ent. 11)

A subsistência da mestiçagem no repertório *fusionista* implica que a liminariedade do mestiço seja sempre vista como potencial criativo, de novas formas sociais, interactivas, institucionais, de híbridos sociais quando não biológicos. Esta abertura da estruturação da identidade é o mestiço que a possui e por isso é ele que faz a ponte entre as duas categorias. Classificado agora como pardo, ele representa na organização cultural do repertório *fusionista*, a negação da estrutura racializada, porque a sua condição responde a uma ambiguidade da própria estrutura identitária. Ora este terceiro repertório nega efectivamente essa liminariedade. Com efeito, ao identificar o pardo enquanto uma opção entre outras, ao privilegiar uma concepção de identidade étnica opcional, o pardo deixa de ter um papel específico, mas também o negro deixa de representar uma identidade fixa, assim como o branco é problematizado na sua hegemonia. No jogo das opções, embora a discriminação conte como mecanismo que “marca” o lugar social do indivíduo, nenhuma das categorias é ameaçadora porque todas são culturalmente opcionais.

Há estudos que dizem que mesmo que a gente tenha acções afirmativas isso não significa... quer dizer, acho que mais trinta anos a desigualdade vai continuar. Mas eu acho que isso é importante, medidas de acção afirmativa que se encontrem difundidas por toda a sociedade e que não se restrinjam apenas à universidade, né. E que sejam discutidos as categorias porque a gente sabe que tudo é flexível, tudo é fluído, mas que sejam discutidos os critérios quanto a quem tem acesso e quem não tem. (académica, ent. 3)

Em síntese, podemos dizer que as seguintes dimensões são salientes neste repertório, a que convencionámos chamar *dialógico-identitário*: *ethos nacional*, *estrutura racializada*, *discriminação*, *etnicidade opcional*, *inscrição das identidades étnicas na esfera pública e estatal*, *negociação das fronteiras identitárias*.

O que é que estes três repertórios nos podem dizer da forma como é organizada a diferença étnica e a sua visibilidade; da forma como as fronteiras simbólicas são construídas e desconstruídas no Brasil contemporâneo? Primeiro, que há diversos repertórios e não um apenas ao qual se pudesse dar o estatuto de repertório nacional. Assim, classificações como as de Bouchard que identificam no Brasil o paradigma da mixidez por excelência falham uma sua historização, bem como a contemplação dos

discursos concorrentes na esfera pública. Segundo, estes três repertórios indiciam três formas de pensar e organizar a diferença. Esta diferença é de natureza racial, mas o que podemos concluir é que esse não é o aspecto mais saliente. De facto, os repertórios mostram que por trás da questão racial, simbolizada na celeuma das quotas, o que se encontra são diferentes maneiras de pensar a identidade e, sublinharemos, neste caso vertente a identidade colectiva. De uma diluição no ethos nacional, em que as fronteiras da solidariedade social são circunscritas por uma determinada história da nação brasileira, passando pela saliência destas mesmas fronteiras nas opções estratégicas do movimento negro, até à dialogia da identidade étnico-racial opcional.

Em síntese, a contenda pela implementação de um sistema de quotas raciais evidencia a existência de uma multiplicidade de repertórios que “lêem” e integram a questão num leque mais abrangente de dimensões, que estendem o problema particular “quotas” ao significado das fronteiras legítimas entre grupos etno-raciais e às identidades colectivas. Três repertórios foram identificados no conjunto das pessoas entrevistadas, recusando assim a observação da existência de uma polarização radical na sociedade brasileira. Por seu turno, estes não constituem formulações decalcadas de determinados grupos sociais, antes são variáveis quanto à sua origem social. Encontramos adesões diferenciadas entre os académicos, assim como entre os responsáveis estatais; menos porém nos activistas dos movimentos sociais o que se explica pela instrumentalização necessária para a acção política. O repertório que designámos por *fusionismo social* opõem-se ao multiculturalismo na sua modalidade forte, ou seja, enquanto inscrição de identidades étnicas na estrutura do Estado com subsequentes impactos nas políticas públicas e na visibilidade institucional de uma determinada população. A coesão social é mantida através de um pacto identitário que expressa o carácter nacional brasileiro – uma certa brasiliade – onde a proeminência da raça não tem inscrição. Nesta acepção a sociedade é coesa e unitária, mas corre um perigo iminente de se fracturar caso as identidades raciais emergentes sejam publicamente reconhecidas. A importância da cidadania individual comunga com a centralidade identitária da lógica cultural da mistura e do híbrido.

No polo oposto, um repertório que sublinha a divisão perene da sociedade brasileira, que rejeita o pacto identitário, e que perspectiva a mesma como delineada por linhas raciais operantes e determinantes para o estatuto e trajecto social dos indivíduos. Este

repertório, por colocar a tónica na fractura radical que ele identifica como desde há muito existente, foi designado por *divisivo-estrutural*. As suas modalidades de activação são consonantes com a luta, com uma dimensão agónica da esfera civil, e por isso o recurso sistemático a uma etnicidade competitiva que visa reestabelecer um acesso mais equitativo aos recursos do Estado. Daí que o caminho para uma desracialização se faça primeiro assumindo uma racialização estratégica, o que implica uma séria revisão do paradigma da mestiçagem e a consequente negação de uma versão hegemónica da identidade nacional. Uma outra história, com implicações para o discurso nacionalista, começa a ser narrada, desta feita elaborando-se em torno do racismo, da desigualdade racial, e da subalternização dos negros que não é mais mitigada pela “válvula de escape” do mestiço. O negro deixa de ser uma mera identificação no jogo das opções identitárias para ser assumido como identidade, tornando-se esta reconhecível fenotípicamente. As fronteiras entre grupos são por isso reforçadas simbolicamente.

Finalmente, o terceiro repertório, pela sua própria natureza, assumiria a posição que faz a ponte entre os dois anteriores. Ele representa a afirmação da necessidade de criação de condições especiais que incidam sobre determinados grupos cultural e racialmente delimitados, sem com isso negar a importância das soluções universalistas. É o que poderíamos designar por universalismo particularista, ou seja, quando se preconiza que o aumento da oferta universalista tende a diluir as reivindicações colectivas, mas estas são por sua vez instrumentais para avançar o primeiro. Paralelamente, o *ethos* nacional da mistura não é totalmente descartado reconhecendo-se a sua importância nas relações de proximidade quotidianas. Isso possui reflexos tangíveis na fluidez das fronteiras identitárias. O étnico-racial torna-se matéria de opção, mas tendo por base as condições situacionais em que o racismo e o preconceito actuam. A categoria *negro* é tida como simbólico-política, activada mais como metáfora do que inscrevendo uma realidade grupal fracturante no seio da sociedade brasileira. Porque as identidades colectivas se encontram em permanente sujeição a processos reflexivos determinados pela qualidade intersubjectiva destas classificações, designamos este repertório como *dialógico-identitário*.

Estes três repertórios colocam-se diferentemente em relação ao problema da inscrição das identidades na esfera do Estado. Juntando as áreas temáticas que vimos tinham mais saliência para cada um dos repertórios obtemos o seguinte quadro sinóptico:

Quadro sinóptico dos temas com mais saliência

	Identidade	Estrutura	Fronteiras	Etnicidade	Inscrição na esfera do Estado
Fusionismo social	Ethos nacional	Divisões sociais	Diluição	Mestiçagem	Não inscrição
Divisivo-estrutural	Grupal	Divisões raciais	Delimitação	Etnicidade competitiva	Inscrição
Dialógico-identitário	Ethos nacional	Divisões raciais	Negociação	Etnicidade opcional	Inscrição

O processo de ascensão do multiculturalismo brasileiro há muito que teve início, sendo erróneo identificar na implementação das quotas a sua géne. Vimos como a construção de uma nova população, categorizada como negra, foi sendo fomentada pela academia e mais tarde incorporada nas gramáticas institucionais do Estado. Esta incorporação não seria possível caso não houvesse uma percepção aguda das desigualdades raciais, e estas por sua vez só adquirem uma certa legibilidade política porque construídas estatisticamente. Estaríamos radicalmente enganados se negássemos ou minorássemos o papel dos movimentos sociais e da luta destes na construção da categoria negro e sua subsequente incorporação nas instituições estatais. A mobilização deste sector e a sua absorção pelo Estado foram por diversas vezes aqui referidas e descritas, apesar de esse não ser o ângulo desta análise. Todavia, sem o respaldo estatístico que foi sendo produzido ao longo de décadas é duvidoso que as reivindicações tivessem optado por um repertório que tornava central a desigualdade racial. Muito embora se possa argumentar que esta é perceptível no quotidiano, nas radicais diferenças no espaço urbano, etc, pensamos que o trabalho de produção da categoria estatística “negro” foi crucial para activar representações que superassem a mera retórica do reconhecimento da diferença cultural – a afro-brasilidade –, substituindo-a por uma concepção societal do lugar desfavorecido dos pretos e pardos na sociedade brasileira. De tal forma a categoria *negro* foi absorvida pelas gramáticas institucionais, que o relator do Supremo Tribunal Federal afirma no seu voto a favor da

constitucionalidade das quotas a transição de uma lógica de inscrição social da cor para uma lógica de inscrição social da raça:

(...) já que as desigualdades entre negros e brancos não resultam, como é evidente, de uma desvalia natural ou genética, mas decorrem de uma acentuada inferioridade em que aqueles foram posicionados nos planos econômico, social e político em razão de séculos de dominação dos primeiros pelos segundos.²⁰²

Sem essa categoria e a sua progressiva institucionalização não seria possível inscrever “demandas” raciais no espaço do Estado.

²⁰² Voto do relator do Supremo Tribunal Federal, o Ministro Ricardo Lewandowsky, 26/04/2012, p.44, <http://s.conjur.com.br/dl/adpf-186-voto-ministro-ricardo.pdf> [acedido em 2/5/2012].

9 CONCLUSÃO - PORTUGAL E O BRASIL EM PERSPECTIVA COMPARADA.

Num texto de 1994, intitulado “A natureza da “raça”, Manuela Pereira da Cunha estipulava a desnaturalização da “raça” invocando pedagogicamente a sua desvinculação da biologia e das teorias biologizadoras. Ao invés, importava sim observar a “raça” na dinâmica das relações sociais onde ela se tornaria “real” enquanto parte do jogo das atribuições e nesse sentido “objecto e vocáculo inescapável” (Cunha, 1994: 191). A plasticidade das categorias étnico-raciais, a sua mutabilidade, a ligação entre a construção da subjectividade de que elas são portadoras e o poder, tem sido sistematicamente reiterada por Almeida (1997, 2000, 2007). No entanto, se esta subjectividade está presente no jogo das atribuições, não deixam estas de ser objectivadas quando mobilizadas por técnicas de recorte do social, de categorização estatística ou de designações oficiais que as tornam duradouras. No caso das categorias étnico-raciais, elas indiciam não apenas o recorte social operado pelo poder, mas o espaço de legitimação das identidades colectivas. Como procurámos mostrar ao historicizar a construção destas categorias o que emerge é um conjunto de linguagens e posições sociais que ora as reforçam ora as diluem.

As categorias são produtos históricos e como tal resultado de investimentos sectoriais pelo seu significado legítimo. Certas visões impõem-se em relação a outras e este movimento é determinado pela distribuição do poder, mas também pela articulação entre este e a ciência, acrescentando ainda que esta não se faz num vácuo social onde apenas a razão objectivante contaria, mas no quadro de ideologias e repertórios culturais dos quais não é negligenciável o facto de poderem ser intersectados pelas narrativas da pertença nacionalidade.

Como é que os censos inculcam a noção de que sociedades nacionais são compostas por grupos étnicos, culturais ou raciais, mutuamente exclusivos e discretos? Vimos que no Brasil esta partição há muito que integra a comunidade política e os seus entendimentos e representações. Enquanto Estado-nação, o Brasil emergente do sistema esclavagista onde a maior parte da sua economia assentava até finais do século XIX, é um país onde o recorte étnico-racial fazia parte do corpo social. As suas categorias de entendimento serviram de facto de matriz de significado para narrar a identidade brasileira ou para situar socialmente os seus membros. A história que se relatou foi a da passagem de categorias de exclusão a categorias de inclusão, de expansão da cidadania. Uma aproximação ao que Hacking designou de “nominalismo dinâmico” através do qual os tipos de pessoas ou de acções

tomam a sua existência a partir das categorias usadas para os rotular, conjugada com a dialéctica de direitos e identidades, assim como formulada por Benhabib, resultante de processos através dos quais quer “as identidades envolvidas quer o significado dos direitos reivindicados são reappropriados, resignificados, e investidos de um sentido novo e diferente” (Benhabib, 2006: 67), alterando nesse movimento as auto-concepções dos agentes envolvidos em lutas públicas. Essa afigura-se como a provável tendência de reapropriação de uma categoria subalterna e da sua gradual transformação em categoria de direitos. Que existe o perigo de reificar uma categoria racial ao torná-la categoria de direitos, o pressuposto não é difícil de equacionar. Porém, o que nos parece relevante é a articulação onde esta equação foi sendo consolidada com o trabalho categorial cujo contributo adveio de sectores científicos e políticos que lhe atribuíram legitimidade. Sem este, dificilmente a categoria racial teria sido objecto de políticas públicas. Esse desconforto, de carácter social e simbólico, é expresso na polémica das quotas para negros no sistema de ensino que analisámos anteriormente. Deve ficar sublinhado que não foi tanto o processo legislativo que nos interessou descrever, até porque este foi explicitado nos seus traços gerais, mas mais os significados que os actores envolvidos nessa polémica a ela atribuíram, os repertórios culturais que mobilizaram e que serviram para o seu entendimento desse mesmo processo de atribuição categorial. De uma visão estática onde as categorias estão dadas, para um visão processual onde as categorias fazem parte de concepções diversas colocadas em contenda na esfera pública. Quanto a nós, essa contenda teve como fulcro o significado do grupo assim designado como negro. As suas implicações são variadas e abrangem desde a luta pela definição de fronteiras identitárias grupais até aos seus efeitos nas concepções da identidade nacional, também elas fronteiras simbólicas caldeadas pela história e pelos discursos e narrativas que as mobilizam.

É assim que o discurso no Brasil que analisámos contemporaneamente evidencia uma versão crítica e antagónica às versões centrais da identidade nacional utilizadas até agora, tais como miscigenação e democracia racial. Diríamos inclusivamente, e com alguma liberdade poética, que esse é o pomo da discórdia. E é justamente essa dissensão que fomos encontrar nos discursos dos nossos entrevistados; essa cisão fundamental entre o perseverar de um quadro de referências identitárias nacionais tradicionais e uma sua reformulação, propriamente política, porque visa reformular as pertenças a um corpo comunitário político; relembrando Parsons, uma comunidade societal. Esta reformulação evoca solidariedades diferentes; em rigor, coloca em causa solidariedades construídas como centrais (na acepção

do desenvolvimento da teoria de Parsons proposto por Jeffrey Alexander) contra solidariedades concorrentes. Parsons descreveu as categorias de cor utilizadas nos censos e outros registos como “símbolos culturais” (Parsons, 1971: 74). Ao fazê-lo retirava-lhes em grande medida a carga primordial que as suas afectações biologizantes pudessem conter. Não se segue contudo que estes sejam símbolos culturais inertes. Por esse mesmo motivo, via Parsons a possibilidade do seu desaparecimento num sistema de relações sociais baseadas no *achievement* e não no *ascriptive*. As teorias da modernização poderiam ter achado que esta tendência era global e que no laço cívico moderno não mais caberiam identificações pré-modernas, leia-se pré-individualizantes. No que concerne ao Brasil – mas a observação é extensível à América-latina - os vaticínios estavam errados. Uma identidade negra, classificada variadamente como afrodescendente ou simplesmente negra, encontra-se a ser recriada simbolicamente, e materialmente a inscrever-se nos sistemas de distribuição de recursos sejam eles educativos ou económicos. Esta emergência é acompanhada por uma lógica de reparação, onde o afrodescendente, o negro, assim sumariamente classificado nos sistemas estatísticos brasileiros assume um estatuto de categoria pública na qual se fundem as “atribuições” com a “obtenção”.

A redefinição a que a narrativa da identidade nacional foi e está a ser sujeita, quer por parte de largos sectores da sociedade civil quer pelo próprio Estado, elabora-se em torno de um repertório de um país dividido e desigual racialmente. Essa redefinição teve o seu processo de gestação em diversas contribuições, como sejam as de cientistas sociais que aqui analisámos. Lembramos que Florestan Fernandes, na sua contribuição para os estudos da Unesco, inaugurou analiticamente esta partição, referindo-se sistematicamente a distinções entre negros e brancos. Uma das justificações dadas pelo sociólogo foi justamente que esta era a forma como os seus informantes se classificavam. É portanto uma narrativa que vem sendo organizada há algum tempo. Pensamos que a sua inscrição na esfera pública e gradual destituição do lugar central atribuído à narrativa da democracia racial obedeceu, em parte, à capacidade que as sucessivas categorizações (oficiais e científicas) tiveram na produção dessa mesma divisão. Deve por conseguinte ser revista a noção de que no Brasil as categorias raciais ou de cor não organizam a vida social dos indivíduos por referência a categorias distintas (Banton, 2005; 2002; 1979). A reelaboração da narrativa central da identidade nacional brasileira, a institucionalização de categorias racializadas que se tornaram categorias de direitos autoriza a pensar o contrário. O discurso da diluição de fronteiras inscrita no ethos nacional tem assim que competir com o discurso da necessidade

de reconhecimento dessas mesmas fronteiras como forma de sobrepor um desejo de justiça redistributiva ao discurso culturalista.

A questão do reconhecimento dessas fronteiras que inscrevem relações desiguais na sociedade brasileira passa em grande medida pelas políticas de acção afirmativa que estatuem de facto uma parcela da população a ser oficialmente identificada pelas suas características fenotípicas, nesse sentido racializam. Como é mostrado pelas estatísticas quer de base somática – as estatísticas tradicionais do IBGE -quer de base racial – a dicotomia entre o branco e o negro – a passagem de um sistema de organização social da cor do trinómio, preto, pardo, branco para a dicotomia negro-branco, tem um fundamento estrutural e identitário. Quanto ao primeiro, na medida em que o *continuum* de cor mostra que a desigualdade social e económica interrompe esse mesmo *continuum* dando lugar a uma realidade fendida entre mais claros e mais escuros, esta diferença tem a sua realidade estrutural – diferenças objectivas na escolaridade, no trabalho, nos salários, na habitação ou na saúde. No caso da identidade, esta é o resultado de processos de relocalização das fronteiras étnicas e raciais fruto da reelaboração ou mesmo destituição das velhas hierarquias e atribuições sociais da cor. Algumas razões invocadas ao longo deste texto explicam parcialmente esta deslocação, mormente a construção estatística destes dois grupos e os seus reflexos nas políticas oficiais do Estado brasileiro, como tivemos oportunidade de descrever. Contudo, é prematuro dizer se este será de facto o modelo futuro brasileiro de categorização pela auto-identificação, e se ele terá verdadeiramente um impacto consequente junto das populações. No censo de 2010, as categorias tradicionais foram mantidas, e isto apesar do discurso do movimento negro. Ou seja, as categorias, branco, pardo, preto, amarelo e indígena foram as utilizadas para este censo. Todavia, quando observamos o relatório das Desigualdades Raciais produzido pelo LAESER/IE/UFRJ é feita a agregação entre pretos e pardos, mas não utilizando o termo negro, mantendo antes as categorias originais, ou seja, pretos & pardos. A junção é justificada pela sua proximidade nos indicadores, como já era desde o tempo dos estudos pioneiros de Carlos Hasenbalg (Paixão et al., 2010). É neste contexto que podemos inserir as declarações do director do departamento de estudos do IBGE, para quem “Apesar de o percentual de pretos ser pequeno relativamente ao de pardos e brancos, é importante destacar que este percentual era de apenas 5% no Censo de 1991, tendo aumentado 24% em apenas 9 anos. Esse resultado indica que pode estar havendo uma maior percepção e consciência étnica da população se declarando mais na categoria preta.” A

expressão a reter aqui é, obviamente, consciência étnica. Em larga medida ela sinaliza uma incorporação das lógicas multiculturalistas nas gramáticas institucionais.

O Portugal imperial, da expansão colonizadora e dos mecanismos próprios a essa expansão, continha como atributo característico da sua penetração estatal, a cor ou a raça. A somatização das populações era algo de comum e de integrado nas mais diversas esferas institucionais: encontramo-la nos hospitais, nas relações do sistema de ensino, e claro, nos exercícios censitários que apesar de incipientes e incompletos assim esquadriňavam a as populações do império. Aqui não nos debruçámos sobre essas diferentes modalidades de penetração e aquilo que elas representaram em termos de cidadania diferenciada, como inscrito no código do indigenato e nas categorias assimétricas de indígena, assimilado e civilizado, mas antes nos mecanismos gerais de categorização pela cor. Contra uma retórica que se assumiu como a verdadeira caracterologia dos portugueses, que os imbuiu de um carácter *sui generis*, do qual a discriminação pela cor teria sido extirpada, a proliferação de registos onde essa cor figurava ilustra a sua importância central nas formas morais de representação do império. O lusotropicalismo assim como vocalizado pelas elites portuguesas negava a importância da cor. E talvez a sua operatividade simbólica não tenha sido assim tão despicienda. Do multiracialismo integrativo de que esta retórica fazia uso, resta a dúvida sobre a sua efectiva aplicação em tão curto espaço de tempo e em resultado de tão acentuada inflexão. Afinal transitámos da condição de império opressivo e racializador para uma configuração de povos e culturas em expansiva harmonia, num espaço de uma década. Só por si, este desacerto temporal implica duvidar de uma tão profunda mudança estrutural e afectá-la mais ao modismo conjuntural do que a uma tendência no tempo longo que moldasse a têmpera de um povo. Mas ela resistiu. Impregnou as instituições, as suas gramáticas e foi transferido para uma conjuntura de alargamento da cidadania, de um reajuste posicional na geografia política de um agora Portugal europeu, e na sua definição face à heterogeneidade que lhe adivinha das imigrações. Numa primeira fase, a integração não compreendeu a linguagem da discriminação, facto que levou a organização social dessa mesma pertença a não exigir categorizações porque não distinguia estruturalmente entre grupos. A acomodação num modelo político e identitário ainda devedor dos principais tropos do lusotropicalismo encontra-se patente nas retóricas da afinidade experiencial entre imigrantes – na sua maioria dos PALOP – e a história dos portugueses. A “cor” desaparece, quer das alusões políticas quer dos enquadramentos institucionais. As populações imigrantes foram des-racializadas e nisso consistiu em grande medida o evitamento do aparecimento de

categorias racializadoras. Compare-se com a Inglaterra e a Holanda, onde o discurso da discriminação e da desigualdade estrutural impulsionou a construção de categorias raciais e étnicas. Sob o pressuposto de uma proibição constitucional, que ajuda a enquadrar muitos dos receios neste domínio, foram no entanto tentadas, se bem que esparsamente, categorizações de natureza étnica e cultural. O exemplo do *Entreculturas*, que aqui analisámos detidamente, prefigura essa tentativa de inscrever tais categorias nos registos oficiais. Em paralelo, a dificuldade, ou o desconforto, em lidar com o estatuto, mesmo que não oficializado, de minoria étnica, mostra que nas gramáticas institucionais um tal conceito não tinha aderência.

As elites estatais e académicas desde cedo recusaram um quadro multiculturalista. Para além de algumas afirmações dos poderes estatais, geralmente descontextualizadas e pouco consistentes, a gramática que organizou o discurso e a gestão da diversidade foi o interculturalismo. Nisto, Portugal não se afastou de uma tendência geral europeia que paulatinamente foi substituindo as suas lógicas institucionais demarcadoras de populações imigrantes e etnicamente minoritárias enquanto grupos sociais vulneráveis por um modelo intercultural onde o cultural substituiu o estrutural. Podemos inclusivamente dizer que em Portugal foi antecipada uma tendência que se iria generalizar, desde logo porque a interculturalidade fez desde cedo parte das gramáticas institucionais e sociais e como tal, adoptada como modelo preferencial de gestão da diversidade. Certos autores vêem nesta precocidade a remanescência do lusotropicalismo doravante reciclado em contexto nacional e despojado dos seus tropos coloniais. O lusotropicalismo conviveu sempre pacificamente com as diferenças de cor e de raça – estas foram estruturantes das imagens criadas pelo império e não só das imagens também dos mecanismos de recolha de dados como as estatísticas censitárias, ou seja, de governabilidade das populações ou melhor, de governamentalidade. Julgo, por conseguinte, que a visão precedente se encontra em certa medida equivocada. De facto, devemos procurar as influências do interculturalismo na UNESCO e nas suas Convenções sobre diversidade cultural cujos traços gerais foram desde cedo adoptados pelo *Secretariado Entreculturas*. É aí que todos os altos-comissários recolhem inspiração e com esse roteiro em mente que a política de gestão da diversidade tem sido executada. Duas das vertentes deste roteiro são a plasmagem do diálogo inter-religioso para a questão cultural mantendo-a, e esta será a segunda vertente, encerrada numa essencialização identitária da nação e da caracterologia dos portugueses, e esta sim, com fortes aproximações ao lusotropicalismo. Essa lógica de gestão da diversidade teve sempre

presente nos diversos altos-comissários e com ela a ambiguidade relativamente ao reconhecimento do estatuto de minoria étnica que foi sendo sistematicamente repudiado pelos poderes estatais. Isto apesar de nas representações dos actores associativos a mesma estrutura organizar socialmente as relações entre uma maioria, percepcionada como tal, e minorias, identificadas como tais. Todavia, o conceito de minoria étnica foi visto como etnicizador e passível de encrustar divisões culturais e sociais numa sociedade que se pretendia harmonizada culturalmente. Ora, ao definir o espaço de práticas dessa diversidade como sendo de intercâmbios e fronteiras porosas, a dinâmica institucional não autoriza de facto que os grupos coalesçam em torno de identidades colectivas reforçadas. Designações nacionais são parcialmente etnicizadas, porquanto são configuradas enquanto comunidades com características culturais próprias e delimitadas. Contudo, nestas designações, critérios raciais não têm sido relevantes. Nem estes se apresentam como relevantes institucionalmente, quer do lado do Estado, quer das associações. Donde chegamos a uma unicidade do repertório analisado que granjeia com efeito o estatuto de repertório nacional. Contrariamente ao Brasil, onde a situação de instabilidade institucional e categorial promove a mobilização de repertórios concorrentes dos quais os actores fazem uso para organizar o mundo social, em Portugal, o repertório é singularmente unificado. Não encontramos versões concorrentes a uma definição central, existindo antes um ajustamento voluntário a esta lógica da visibilidade e subjectividade comunitária.

Neste sentido, ao perguntarmos como é que se constroem os discursos em torno das categorias étnico-raciais, nos dois países, temos que de um lado há uma insistência num modelo comunitário nacional, em que as fronteiras entre o que é a etnicidade e a sua representação oficial enquanto comunidade nacional são fluídas, e este modelo encontra-se perfeitamente integrado e reflecte em larga medida os repertórios do Estado. No contexto brasileiro, há um processo de desancoragem de um mito fundador nacional e a sua gradual substituição por um novo entendimento das relações sociais em que a raça é saliente. Uma das dimensões onde este antagonismo é evidenciado, encontra-se na categoria etnicidade competitiva, na qual, como vimos pelos repertórios, participam tanto actores da sociedade civil – geralmente conotados com o movimento negro – como actores estatais – alguns igualmente oriundos do movimento negro. Esta categoria, retirada de uma tipologia aprofundada por Niederven Pietersen, envolve competição com o Estado ou com outras formações culturais relativamente ao poder estatal, a recursos e outras formas valorizadas em sociedade. O discurso da etnicidade competitiva está bem afirmado nos testemunhos do

movimento negro e justifica a necessidade de categorizações de natureza racializada no sentido de uma distribuição mais justa dos recursos sociais.

Dos quatro repertórios oferecemos em seguida um quadro síntese dos temas mais salientes em cada um. Lembramos que no capítulo 8 propusemos um quadro sinóptico para os repertórios que encontrámos nos discursos brasileiros. Estamos agora em condições para acrescentar o repertório português tendo em conta as dimensões que utilizámos na tipologia sugerida.

	Identidade	Estrutura	Fronteiras	Etnicidade	Inscrição na esfera do Estado
Fusionismo social	Ethos nacional	Divisões sociais	Diluição	Mestiçagem	Não inscrição
Divisivo-estrutural	Grupal	Divisões étnico-raciais	Delimitação	Etnicidade competitiva	Inscrição
Dialógico-identitário	Ethos nacional	Divisões étnico-raciais	Negociação	Etnicidade opcional	Inscrição
Simbólico-identitário	Ethos nacional	Divisões sociais	Interpenetração	Etnicidade simbólica	Não inscrição

A premissa de que partimos foi que os repertórios são programas para a ação e neste sentido descrevem as possibilidades da mesma no mundo social. A sua imbricação com o domínio institucional é permanente porque as instituições não existem desvinculadas das ações dos agentes, embora perdurem para além de agentes específicos – espacial e temporalmente. Certos repertórios são dominantes institucionalmente, ou podemos mesmo utilizar o termo hegemónicos. Os arranjos sociais que definem a estrutura institucional numa determinada conjuntura são produto e produtores de esquemas para ação. Gramáticas institucionais dotam as instituições de linguagens que estabelecem as fronteiras simbólicas dos seus domínios de actuação. A forma como se encontra distribuído o poder e como os grupos se organizam em torno de reivindicações condiciona a definição dessas mesmas fronteiras – simbólicas e sociais. Consequentemente, a maior penetração ou afastamento, e o tipo de relação estrutural que os grupos estabelecem com o Estado possui implicações na construção ou redefinição das fronteiras simbólicas de uma identidade colectiva. No fusionismo social é suposto diluir-se, porque o que medeia é o indivíduo e não o colectivo, e nesse sentido não há espaço para definição de fronteiras identitárias e categorização pública destas. No

divisivo-estrutural, o colectivo tem precedência sobre o individual e as fronteiras são delimitadas social, categorial e publicamente. No dialógico-identitário, o colectivo continua a ter precedência sobre o individual, mas adoptando formas mais maleáveis social e identitariamente, onde as fronteiras são negociáveis embora se mantenham; por conseguinte, prevê a inscrição conjuntural (porventura provisória) de categorias. Finalmente, no simbólico-identitário, o nível de mediação é, como no fusionismo social, o individual, embora este se encontre sujeito a um operador simbólico que é a comunidade, é suposto o indivíduo autonomizar-se dos seus apegos e solidariedades estritamente comunitárias, ficando apenas com os traços culturais que a caracterizam. Donde, as fronteiras se devam interpenetrar nunca se inscrevendo categorialmente na esfera pública. É claro que estes repertórios são activáveis em condições de abertura da esfera cívica e do espaço de contestação das suas narrativas. Em sistemas em que a modalidade de controlo e normatividade social é a imposição ou a arregimentação forçada como o sistema colonial, tal pluralidade de repertórios não encontra reflexo. Contudo, esta pluralidade como tentámos mostrar ao longo destas páginas é apenas comprehensível tendo em conta os desenvolvimentos históricos que matrizam, em certa medida, as justificações principais que neles são mobilizadas. Com efeito, a narrativa da identidade nacional ou de colectivos abaixo do nacional possui maior ou menor proeminência consoante adesões subjectivas a essa mesma narrativa. A história das sociedades inscreve-se nos esquemas interpretativos dos actores quando estes são chamados a pronunciarem-se sobre temas institucionais complexos que levantem questões sobre as suas identificações.

Neste capítulo final, importa também estabelecer um reforço de um princípio teórico geral que percorreu todo o estudo, embora por vezes – e por culpa do autor – não tivesse ficado suficientemente vincado. Prende-se esta alusão com a necessidade de levar a sério a identidade colectiva. Tratando-se de identidades reivindicadas, estruturadas politicamente e categorialmente, correspondem estas a colectivos, mas mais do que isso, a subjectividades colectivas. A invocação de Parsons que dá o título a esta capítulo final parecerá menos descabida se aqui inserirmos a noção de “actor colectivo” que se nos afigura particularmente rica, embora devendo ser sujeita a modificações. Desde logo, o que para Parsons constitui uma espécie de isomorfismo entre a intencionalidade e a acção consciente dos actores quando tomados individualmente e o seu comportamento colectivo – dotado igualmente de intencionalidade – resolvida através de uma adesão normativa que permite este mesmo comportamento, deve ser substituída pela noção de identidade. Gostaríamos de introduzir

aqui a ideia, retirada de Domingues (2003) de “centramento”. Em traços gerais, os sistemas sociais possuem diversos níveis de centramento enquanto subjectividades colectivas. Quanto agem de uma forma concertada esse nível de centramento é alto, quando as acções são dispersas, o nível de centramento é baixo. Ora o que parece assumir alguma relevância nesta lógica é os dois factores que contribuem para estes diferenciados níveis de centramento, a saber, a identidade e a organização. Em corolário, quanto mais identidade e organização um sistema social possuir, maior é o seu centramento. Domingues chama a atenção que estas são todavia variáveis independentes, e que um sistema com forte identidade pode ter uma fraca organização, embora a inversa seja duvidosa. Grande parte da introdução foi em torno da questão da dimensão colectiva das identidades. Quisemos, deliberadamente, afastarmo-nos das discussões psicológicas sobre a identidade colectiva, bem assim como do seu arsenal teórico – preconceito, privação relativa, conflito. É certo que existe uma longa linha de investigação sociológica do conflito e do seu poder de criação de grupos e solidariedades grupais que vem desde Simmel, passa por Coser, até Olson. Optámos, contudo, pela noção basilar segundo a qual a identidade corresponde a uma categoria – é categorizando que se geram apegos, numa lógica emocional, e identificações, numa lógica cognitiva a um grupo que partilha um atributo do qual essa categoria é expressão. Nada disto é estranho à psicologia social, como facilmente se prova recorrendo a Tajfel. Porém, perspectivar a identidade na sua qualidade de narrativa, permite abordá-la processualmente e escapar desta forma a um certo imobilismo categorial que encontramos nas teorias da atribuição. Narrada, a identidade é categorização e história, ou história dessa categorização. Estaríamos então a propor uma prevalência ontológica da categoria por relação à acção, i.e., estaríamos a tomar a categoria como princípio motor, *primum mobile*, da existência colectiva? Não, porque da história dessa categorização participam diversos actores, discursos e práticas que evitam uma sua reificação.

Regressando ao centramento e à importância que a identidade tem para a sua mobilização e recolhendo diversos contributos da sociologia cultural, nomeadamente a noção de repertório e de como pode este ser estruturante das formas como estabelecemos fronteiras no mundo social - como as construímos a partir das ferramentas culturais que possuímos -, julgamos no entanto que este corpo teórico evacuou, ou não deu o devido destaque, ao peso que a identidade possui nessa construção. Há, neste paradigma, um claro domínio dos aspectos ligados a apreciações morais da organização do mundo social, que colocam as fronteiras simbólicas e activações destas em termos de julgamentos de pendor moral. É por isso que

Lamont, ao analisar os posicionamentos sociais dos trabalhadores brancos face aos negros, encontra uma estrutura de atribuições morais, tal como, menos merecedores de confiança, menos trabalhadores e por isso menos merecedores de serem bem-sucedidos no interior do american dream, etc. A estrutura racial com todo o seu peso histórico não é integrada neste conjunto de julgamentos morais. Ora é esta (e foi durante séculos) que produziu a hierarquização que pode actualmente ser simbolizada em termos morais. Por esse facto, demos um tal destaque à história e de como as ideologias que enformaram essa estrutura racial de distribuição assimétrica, delineada consoante linhas de separação racializadas, operaram na consolidação de certas visões legitimadas em detrimento doutras.

A construção das fronteiras identitárias e os seus diversos níveis de activação implica uma consideração do *dentro* e *fora* como complemento do eixo *cima-baixo* das observações propriamente morais iluminadas pelos estudos de Lamont. Desta lembremos que a classificação de pessoas e categorias segundo escalas de valor social torna-se central para a sua teoria dos repertórios e do estabelecimento de fronteiras simbólicas. Contudo, se é inegável a importância da avaliação social das categorias que traduzem esquemas hierárquicos e morais, tais como as diferentes atribuições de valor entre trabalhadores brancos e negros e de uns para os outros, também nos parece significativo o binómio dentro-fora; aliás, este não é mais do que o mecanismo das gramáticas institucionais que estabelece quem deve estar incluído de quem deve ser excluído e quais os processos legítimos e reconhecidos para definir essa distinção. Foi nessa acepção que fomos utilizando o conceito de gramáticas institucionais de Burns e Flam (1987). É aqui também que se dá o encontro entre instituições e fronteiras simbólicas, em particular o papel de fixadores dessas mesmas fronteiras que as instituições desempenham. Quando se verificam desarranjos institucionais com alguma amplitude, tende-se a dar a relocalização dessas fronteiras e esse processo é acompanhado pela pluralidade de repertórios porque uma solução que fixe a nova organização social das fronteiras ainda não foi obtida. Em períodos de turbulência sobre a legitimidade dos recursos simbólicos das instituições e as suas definições de fronteiras, a multiplicação de repertórios, por vezes contraditórios, emerge. Estrutura institucional e cognitiva exercem influência uma sobre a outra. É basicamente a conclusão a que chega Anne Swidler (1986) ao constatar que os repertórios culturais em períodos de transformação social relevante ou de turbulência institucional passam por processos de reajustamento e de conturbação. Tempos de turbulência, como diz Swidler, reorganizam as ideias e experiências tomadas como automáticas. Pelo contrário, tempos em que nenhuma mudança fundamental

acontece, há menos incentivos ao desenvolvimento de novas estratégias de acção porque existe uma continuidade cultural.

Um segundo comentário teórico pode também ser aduzido no final deste trabalho. Que sentido faz manter que a raça ou a etnia são definidas e mantidas através da interacção? Como postulado geral parece-nos redutor. Percorrendo a socio-história das categorias aqui analisadas podemos concluir que a interacção exerceu pouca influência nestas definições. O que constituiu o mecanismo na mobilização e desmobilização da raça ou da etnia foram as modalidades categoriais. Localmente, a interacção poderá ser o mecanismo através do qual se processa a sua construção social. Se seguirmos Geertz e postularmos que todo o conhecimento é sobretudo local, então estaremos na senda das definições através da interacção. Porém, se concedermos que o conhecimento se faz a partir de múltiplas entidades discursivas com poderes diferenciados de imposição das fronteiras legítimas dos objectos que assim definem, então a interacção não serve para explicar a definição e manutenção da raça ou da etnia.

Dizendo de outra forma, numa dimensão micro os atributos que constituem princípios simbólicos e significados colectivos das fronteiras entre raças e etnias podem bem ser negociados ao nível da interacção. A um nível macro, categorizações criadas e infundidas nas gramáticas institucionais podem impor-se, ou serem adoptadas, como definições dessas mesmas fronteiras sem que tenham na interacção uma tradução directa. É assim que em Portugal, apesar dos estudos (Cabecinhas, aqui citada) evidenciarem a saliência de uma atribuição categorial de cor-raça, estas mesmas categorias não possuem qualquer expressão ao nível institucional. Como vimos, no “espaço da interculturalidade” – um modo particular de organizar a diversidade e as suas visibilidades, como definimos no capítulo 6 – nem sequer existe linguagem para delas falar. Em contrapartida, no Brasil, onde a evidência aponta para a fraca aderência dessas categorias ao nível da interacção – nessa convicção escorando-se em larga medida o ethos nacional brasileiro –, verifica-se o reforço da sua saliência ao nível institucional. Mas bem, as instituições não são *deus ex machina* que decidam abstracta e virtualmente sobre classificações sociais e as suas aplicações técnicas. As pessoas, por seu turno, também não são recipientes vazios à espera que nelas sejam vertidas as categorizações formuladas técnica e cientificamente. Há uma inter-relação dinâmica entre pessoas e categorias, passível de ser observada na organização cultural das práticas institucionais. Corroborando a tese de Swidler, em momentos de conturbação, as definições sociais até aí adquiridas são sujeitas a dinâmicas culturais de construção, contendida

e disseminação. É em momentos em que se dá esta dissociação que é possível observar a proliferação de repertórios – esta representa o hiato momentâneo entre cultura e agência, ou um período particularmente indefinido da correspondência entre padronizações culturais e possibilidades de agência que é dada por uma certa estabilização dos sistemas de significado, discursos e símbolos. Pelo contrário, quando esta inter-relação se mantém estável é provável que exista uma uniformidade de um repertório homogeneizador.

Finalmente, um último comentário sobre identidades étnicas. Num mundo social de práticas e símbolos globalizados e desterritorializados há, paradoxalmente, a destacar um factor que se nos afigura da maior relevância. Contra certos prognósticos que pretendem que as categorias conceptuais primordiais perderam o seu significado, o exemplo brasileiro sugere que não apenas são estas ainda operativas como os termos da sua utilização social se mantêm em permanente disputa. Segundo Cohen (1997), um exemplo respigado entre muitos, as categorias conceptuais e organizacionais primordiais são nos dias de hoje inexistentes. O que teríamos presentemente seriam múltiplas posições de sujeito, servindo para definir o indivíduo dentro de um enquadramento intercultural. Sem dúvida que a plasticidade das classificações há muito que é enfatizada, mesmo pelos estudiosos do fenómeno em contexto brasileiro, em particular Sansone (2004), que apesar de detectar diversos sistemas de classificação sobreponíveis, conclui que a classificação racial teria mais saliência do que a étnica. O exemplo do Brasil, face às profissões de fé da multiplicidade posicional do sujeito, ilumina que estas afirmações de cariz mais ou menos pós-estruturalista, pós-moderno, devem ser qualificadas contra as experiências socio-históricas concretas. No Brasil, como vimos ao longo deste trabalho, o processo tem sido o de deslocar as categorias abertas e intercambiáveis, significadas no simbolismo da mestiçagem, por categorias de índole primordial, e com fronteiras que se pretendem definidas. A tendência é brasileira, mas pode ser auscultada em diversos países da América Latina, entre os quais se contam, a Bolívia, o Panamá, a Argentina, onde processos semelhantes de redefinição das identidades étnico-raciais e por arrastamento das identidades centrais da nação se encontram a operar no sentido de uma definição mais primordialista das identidades colectivas, quanto mais não seja pela sua forte componente historicizante de resgate de identidades subalternizadas e excluídas da narrativa nacional. Todavia, estes primordialismos nada têm a ver com os primordialismos dos estados étnicos pré-modernos ou com as etnicidades dominantes e acantonadas em partições nacionais. Estes primordialismos querem investir a esfera pública de reivindicações emancipatórias, procurando conciliar particularismos com soluções universalistas. São

movimentos no sentido de uma maior integração social, no espaço nacional, e não só, e de reconhecimento de um lugar estrutural desvantajoso. São, por conseguinte, como aqui já foi dito, e designando aquilo que parece ser uma verdadeira figura antitética, particularismos universalistas, perfeitamente sintonizados com os padrões dos sistemas políticos e legais onde pretendem agir no sentido do seu alargamento e da maior inclusão de categorias político-identitárias, sendo que a de cidadão não esgota todas as outras.

FONTES E OUTROS DOCUMENTOS

Mapa nosológico, necrológico e do movimento dos doentes militares e civis tratados no hospital civil de S. Thomé referido ao ano de 1889.

Relatório sobre o Censo da População dirigido ao Ministro das Obras Públicas, Comércio e Indústria, 1890, p. XXXVIII.

Diniz, José de Oliveira Ferreira (1914) *Negócios Indígenas, Relatório do Ano de 1913*, Loanda: Imprensa Nacional de Angola.

Despacho de 26 de Fevereiro de 1940, no qual se publicam *as Bases para a execução do censo da população da Colónia (Angola) em 1940*.

Ver *Anuário Estatístico*, Ano XVIII, 1950-1951, Província de Angola, Luanda: Imprensa Nacional, 1952.

Anuário Estatístico, de 1944 a 1947, Colónia de Angola, Repartição Técnica de Estatística Geral, Luanda: Imprensa Nacional, 1949.

Estatística. Legislação e Instruções, 3ºVol., 1953, Província de Angola, Repartição Técnica de Estatística Geral, Luanda, Imprensa Nacional.

Anuário Estatístico, ano V, Lourenço Marques: Imprensa Nacional.

Estatística Geral da Província de Macau, Ano de 1925, Macau: Imprensa Nacional, 1937.

Estatística Geral da Província de Cabo Verde, Praia: Imprensa nacional de Cabo Verde, 1925.

Anuário Estatístico: Colónia de Cabo Verde, ano VIII, Praia: Imprensa nacional de Cabo Verde, 1941.

Anuário Estatístico, 1955, Índia Portuguesa, Goa: Repartição Central de Estatística e Informação.

Anuário Estatístico, Província de Macau 1955, Macau: Imprensa Nacional, 1956.

Anuário Estatístico, Província de Macau 1970, Macau: Imprensa Nacional, 1971.

Boletim Geral do Ultramar, Ano XXVIII, nº333, Março de 1953, Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

Boletim Geral do Ultramar, Ano XXVIII, nº 332, Fevereiro de 1953, Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

VIII Recenseamento Geral da População do Continente e Ilhas Adjacentes em 12 de Dezembro de 1940, INE.

X Recenseamento Geral da População, INE, 1960.

Decreto-Lei 41962 de 17 de Novembro de 1958, Separata do livro de Instruções.

Metodologia e infraestruturas estatísticas no sector da saúde, Comissão técnica de planeamento e integração económica da província de moçambique, estudos 2, 1969.

Estatísticas da Educação, 1973, Lourenço Marques, Direcção dos Serviços de Estatística.

Jorge e Guerreiro, Manuel Viegas (1957) *Relatório da Campanha de 1957 (Moçambique e Angola)*, Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português.

Leitão, José e Celeste Correia, "Integração necessária das minorias étnicas", *Expresso* 28/9/91, p. A10.

DAR, Janeiro de 92, 15. Luís Geraldes (PSD), p. 515.

DAR, Agosto de 1993, Dias Loureiro (PSD), p.3195.

DAR, I Série, Julho de 93, 1. Dias Loureiro, Ministro da Administração Interna, (PSD).

DAR, Março de 96, Carlos Luís (PS), p.1699

DAR, Março de 96, Celeste Correia (PS), p.1702.

DAR, Janeiro de 92, 15. Manuel Queiró (CDS), pag.510

DAR, Janeiro 92, Edite Estrela (PS); p. 520

DAR, Junho de 1996, Calvão da Silva (PSD), p. 2909).

Decreto-Lei nº212/92 de 12 de Outubro, Ministério da Administração Interna.

Lei 17/96 de 24 de Maio, Art. 1 alínea 1. Disponível em http://www.igf.min-financas.pt/inflegal/bd_igf/bd_legis_geral/Leg_geral_docs/LEI_017_96.htm.

Constituição da República Portuguesa, Edição organizada por J. Gomes Canotilho e Vital Moreira, Coimbra Editora, 1998.

Revista do MAI “Formação à Distância” (Texto de Apoio B “envolvente social imigrantes e minorias étnicas” – GNR/PSP)- Dezembro de 1998.

IGAI “Seminário Internacional Culturas e Segurança. Racismo, Imigrações Jovens em Grupo” (Outubro de 2001).

http://www.igai.pt/publicdocs/Intervencoes_Seminario2001.pdf

Editorial do Boletim Informativo nº46, Agosto de 2000.

Lei nº105/2001, de 31 de Agosto, Art. 1, nº1.

Intercultural Dialogue: The Way Ahead. Faro Declaration on the Council of Europe’s Strategy for Developing Intercultural Dialogue, 27-28 de Outubro de 2005, Faro.

Laurence, Jonathan e Justin Vaisse (2011) The Des-integration of Europe, Foreign Policy Magazine, March 28.

Decreto-Lei nº 167/2007 de 3 de Maio.

Resolução do Conselho de Ministros nº 63ª/2007 de 3 de Maio

Resolução do Conselho de Ministros nº 74/2010.

Presidência do Conselho de Ministros, Resolução do Conselho de Ministros nº 63-A/2007. Disponível em <http://www.portaldasaude.pt/NR/rdonlyres/CACE7427-2E68-469B-AA29-DE5E8CB5AF69/0/00020023.pdf>.

DL nº 251/2002, de 22 de Novembro.

Decreto-lei nº 39/98 de 27 de Fevereiro publicado no D. R. I série-A, nº 49, de 27.02.98..

Relatório de Actividades 2011 Lisboa: ACIDI.

Agenda de Lagos. Que Políticas de Imigração para o Século XXI, PERCIP, Lagos, 26 de Outubro de 2008.

Lei nº99/2003, de 27 de Agosto, foi posteriormente revogada pela Lei nº 7/2009, de 12 de Fevereiro, que aprova a revisão do Código do trabalho.

DR I Série-A, Nº110, de 11 de Maio 2004.

The Racial Equality Directive: Applications and Challenges, FRA European Union Agency for Fundamental Rights, Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2012.

Disponível em http://direitoshumanos.gddc.pt/3_2/IIIPAG3_2_11.htm.

Relatório de Actividades 2003-2004, Comissão para a Igualdade e Contra a Discriminação Racial, Porto: ACIDI.

White Paper on Intercultural Dialogue, June 2008, Strasbourg: Council of Europe.

Comissão para a Promoção dos direitos Humanos e Igualdade na Educação, 1991.

Entreculturas. Ministério da Educação. Base de dados, Lisboa: Secretariado Coordenador dos Programas de Educação Multicultural, os volumes I-VIII correspondentes ao período 1993-1998.

Entreculturas II, Base de dados. Ministério da Educação, Lisboa: Secretariado Coordenador dos Programas de Educação Multicultural, 1992-1993.

Programa de Acção para os Censos 2011, XV Recenseamento da População, V Recenseamento Geral da Habitação, INE, Junho de 2010.

The Racial Equality Directive: Applications and Challenges, FRA European Union Agency for Fundamental Rights, Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2012. Disponível em http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/FRA-RED-synthesis-report_EN.pdf.

Committee on the Elimination of Racial Discrimination *Concluding observations on Portugal*, UN Doc. CERD/C/65/ CO/6. 10 Dezembro 2004.

Committee on the Elimination of Racial Discrimination, *Concluding observations on France*, UN Doc. CERD/C/FRA/CO.17-19, 23 Setembro 2010.

-----*Concluding observations on Germany*, UN Doc. CERD/C/DEU/CO/18, 22 Setembro 2008.

Conclusões do CERD relativamente a Portugal. Disponível em <http://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=11849&LangID=E>.

EU-MIDIS Main Results Report, European Union Agency for Fundamental Rights, 2009.

Programa Nacional de Direitos Humanos (PnDH-3) / Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da república, rev. e actual, Brasília: SDH/Pr, 2010.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia específica

- Afonso, Almerindo Janela (1999) *Educação Básica. Democracia e Cidadania. Dilemas e Perspectivas*, Porto: Afrontamento.
- Albuquerque, Wlamyra R. de e Walter Fraga Filho (2006) *Uma história do negro no Brasil*; Brasília: Fundação Cultural Palmares.
- Almeida, Miguel Vale de (1997); “Ser Português na Trinidad: Etnicidade, Subjectividade e Poder”, *Etnográfica*, Vol. 1, pp. 9-31.
- _____ (2000) *Um Mar da Cor da Terra*, Oeiras: Celta.
- _____ (2007a) “Comentário” in *Portugal Não é um País Pequeno. Contar o ‘Império’ na Pós-Colonialidade*, org. Manuela Ribeiro Sanches, Lisboa: Cotovia, pp 359-368.
- _____ (2007b); “Da diferença e da desigualdade: Lições da Experiência Etnográfica” in *A urgência da Teoria – O estado do Mundo*, Fundação Calouste Gulbenkian, Tinta da China
- _____ (2008) Portugal’s Colonial Complex: From colonial lusotropicalism to postcolonial lusophony, paper apresentado no Queen’s Postcolonial Research Forum, Queens University, Belfasut.
- Araújo, M. e S. R. Maeso (2010) “Portuguese (post-)colonial situations, national identity and the understanding of racism: the politics of academic narratives”, *WP*, July, Centre for Social Studies, Coimbra.
- Araújo, Ricardo Benzaquen de (1994) *Guerra e paz: Casa-Grande e Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34/ Nova Fronteira.
- Baganha et al. (2000), *Is an Ethclass Emerging in Europe? The Portuguese Case*. Lisbon: Luso-American Foundation.
- Baganha, Maria I. e Pedro Góis (1998) “Migrações internacionais de e para Portugal: o que sabemos e para onde vamos?” in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, vol. 52/53 Nov. pp. 229-280.
- Baganha, Maria Ioannis (2005) “Política de Imigração: A regulação dos fluxos”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 73, Dezembro 2005: 29-44.
- Baganha, Maria Ioannis e João Peixoto (1997) Trends in the 90’s: The Portuguese Migratory Experience, in Baganha, Maria Ioannis (ed.) *Immigration in Southern Europe*, Oeiras, Celta Editora, pp. 15-40.
- Baganha, Maria Ioannis e José Carlos Marques (2001) *Imigração e Política: o caso português*, Lisboa: FLAD.
- Barreto, Alessandra (2011) “Entre a política e a cultura: associativismo imigrante em Portugal”, in Andrés Malamud e Fernando Carrillo Flórez (orgs.), *Migrações, coesão social e governação. Perspectivas Euro-Latino Americanas*. Lisboa: ICS, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 301-322.
- Bastide, Roger (1954) “Sociologie du Brésil”. Paris: Centre de Documentation Universitaire, in Maria Isaura Pereira de Queiroz (org.) *Roger Bastide: sociologia*, São Paulo: Ática, 1983.
- _____ (1960) *Les Religions Africaines au Brésil*, Paris : P.U.F.

- Bettencourt, Francisco e Diogo Ramada Curto (2007) "Introduction", in Francisco Bettencourt e Diogo Ramada Curto (eds.) *Portuguese Oceanic Expansion*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-18.
- Burke, Peter e M.L.G Pallares-Burke (2008) *Gilberto Freyre. Social Theory in the Tropics*. Oxford: Peter Lang, p.181.
- Burns, E. Bradford (1993) *A History of Brazil*. Columbia: Columbia University Press, 3^a ed.
- Cabecinhas, R. (2003) "Categorização e diferenciação: A percepção do estatuto social de diferentes grupos étnicos em Portugal". *Sociedade e Cultura*, 5, 69-91.
- Cabecinhas, R. e L. Amâncio (2003) "A naturalização da diferença: Representações sobre raça e grupo étnico". *Actas da III Jornada Internacional sobre Representações Sociais*, Universidade do Estado do Rio de Janeiro/Maison des Sciences de l'Homme, pp.982-1007.
- Cahen, Michel (1989) *Syndicalism Urbain, Luttes Ouvrières e Questions Ethniques a Luanda: 1974-77/88* in Michael Caen (dir.) *Bourgs e Villes en Afrique Lusophone*, Paris: Éditions L'Harmatan, pp. 200-279.
- Cardoso, F. H. e Octávio Ianni (1960) *Côr e mobilidade social em Florianópolis*, São Paulo.
- Cardoso, Fernando Henrique (1962) *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata no Rio Grande do Sul*, São Paulo.
- Cardoso, Fernando Henrique (1997) "Pronunciamento do Presidente da República na abertura do seminário 'Multiculturalismo e Racismo,'" in Jessé Souza (ed.), *Multiculturalismo e racismo: Uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasilia: Paralelo 15, pp. 13-17.
- Carneiro, Roberto (1997) "Construção da Europa: Contributos e Limites das Políticas Educativas", *Política Educativa, Construção da Europa e Identidade Nacional*, Lisboa: Conselho Nacional de Educação.
- Carpeaux, Otto Maria (1968) *As revoltas modernistas na literatura*. São Paulo: Editora Ediouro.
- Carrilho, M.J e Maria Figueiredo (2007) "Medidas de Discriminação Étnica em Portugal uma análise exploratória", Lisboa: INE.
- Castelo, Cláudia (1998) *O modo português de estar no mundo: o lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933 - 1961)*. Porto: Afrontamento.
- Cezar, Temístocles (2003) "Como deveria ser escrita a história do Brasil no século XIX. Ensaio de história intelectual", in Pesavento, Sandra. *História Cultural: experiências de pesquisa*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, pp. 173-208.
- Contador, António C. (2001) *Cultura Juvenil Negra em Portugal*, Oeiras: Celta Editora.
- Costa Pinto, A. (2003) *The transition to democracy and party decolonization, in The Last Empire. Thirty Years of Portuguese decolonization*, Stuart-Loyd Jones e António Costa Pinto eds, Bristol: Intellect Books.
- Costa, Sérgio (2006) *Os Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*, Belo Horizonte: Editora UFMG
- Crocitti, J.J (2006) "Defending Ordem against Progresso: The Brazilian Political Police and Industrial Labor Control, in Hentshke, J. R. (2006) *Vargas and Brazil: New Perspectives*. New York: Palgrave MacMillan

- Cunha, Manuela Ivone (2000) "A natureza da 'raça'", *Cadernos do Noroeste: Série sociologia, sociedade e cultura*, Universidade do Minho, pp. 191-203.
- D'Adesky, Jaques (2001) *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*; Rio de Janeiro: Pallas.
- Damatta, Roberto (1981) *Carnavais, malandros e heróis*. 3^a ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- _____ (1990) "Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira", in *Relativizando, uma introdução à antropologia social*, Rio de Janeiro, Rocco, pp. 58-87.
- Daniel, Regionald D. (2006) *Race and multiraciality in Brazil and the United States. Converging paths?*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press.
- Davis, Darien (1999) *Avoiding the Dark*. London: Ashgate.
- Degler, Carl N. (1971) *Neither black nor white. Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*, Madison, Winsconsin: The University of Winsconsin Press.
- Dias, Nuno (2009) Remigração e etnicidade: mobilidade hindu no trânsito colonial entre a África de leste e a Europa, tese de doutoramento, Lisboa: ICS.
- Düvel et al (2004) *Non-discrimination in the European Union. Implementation of Directives 2000/78/EC and 2000/43/EC Part I Implementation process, scope and definitions*, European Trade Union Institute, Brussels: ETUI].
- Esteves, Maria do Céu (1991) (ed.) Portugal, País de Imigração, Lisboa: IED.
- Fernandes, Florestan (1965) *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. Vol. I e II, São Paulo: Dominus Editora
- _____ (1972) *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- Figueira, A. C. (2008) A invenção das minorias? A definição de "minoria nacional" no âmbito da aplicação da convenção-quadro de 1998 e a evolução do regime de protecção das minorias nacionais na Europa. Lisboa, Portugal : ISCTE. Tese de doutoramento.
- Fonseca, M. L.; M. Ormond,; J. Malheiros,; M. Patrício, e F. Martins, (2005) Reunificação Familiar e Imigração em Portugal, Lisboa, ACIME, Observatório da Imigração, n.º 15.
- Fonseca, Maria Lucinda (2008) "Imigração, Diversidade e Novas Paisagens Étnicas e Culturais", in M. Lages & A. T. Matos (Coord.), *Portugal: percursos de interculturalidade*. Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e o Diálogo Intercultural (ACIDI, I.P.) e Centro de Estudos dos Povos e Culturas, pp. 49-56.
- Fradique, Teresa (2003) *Fixar o Movimento. Representações da Música Rap em Portugal*, Lisboa: D. Quixote.
- Franco, V. (1991) "A aquisição da nacionalidade portuguesa", in M. C. Esteves (org.). *Portugal, País de Imigração*, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento - caderno 22, Lisboa, pp. 119-43.
- Freeland, Gregory (1992) "The Changing Black Political Movement in Brazil: The Goulart Period (1961-64) vs. Democratization (1985-1990). Paper presented at the Seventeenth International Congress on Latin American Studies, Los Angeles, September 24-27.
- Freyre, Gilberto (1950) Casa Grande & Senzala. Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil. Vol. I, São Paulo: José Olympio Editora.
- _____ (1960) *Brasis, Brasil, Brasília*, Lisboa: Livros do Brasil.
- _____ (2004 [15^a edição]) *Sobrados e Mucambos. Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento do Urbano*, SP: Global Editora, pp. 710-776.

- Frota-pessoa, Oswaldo, “Raça e Eugenia”, in Lilia Moritz Schwarcz e Renato da Silva Queiroz, ed. *Raça e Diversidade*, São Paulo: EDUSP, pp. 29-46.
- Fry, Peter (2000) “Politics, Nationality and the meanings of “Race” in Brazil”. *Daedalus*, vol. 129, Nº2, MIT Press, pp. 83-118.
- _____ (2005) *A Persistência da Raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*, RJ: Civilização Brasileira.
- Garcia, Januário. (2006) *25 anos 1980-2005: movimento negro no Brasil*. Brasília: Fundação Cultural Palmares.
- Gomes, Ângela de Castro et al (1980) *Regionalização e Centralização Política: Partidos e Constituinte nos Anos 30*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Grin, Monica (2001) “Esse ainda obscuro objeto de desejo: políticas de ação afirmativa e ajustes normativos: o seminário de Brasília”. *Novos Estudos Cebrap*, v. 59, p. 172-92.
- _____ (2005) “A Celebração Oficial da Nova Diversidade no Brasil” *Revista USP*, São Paulo, n.68, p. 36-45, dezembro/fevereiro 2005-2006.
- Guimarães, A.S. (1999) *Racismo e Anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34.
- _____ (2002) *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34.
- _____ (2003) “Démocratie Raciale”, *Cahiers do Brésil Contemporaine*, nº49/50, Paris, pp.11-38.
- _____ (2009) “Aprés la démocratie raciale”, in *De la démocratie raciale au multiculturalisme. Brésil, Amériques, Europe*, Almeida, S.C. e Fléchet, A. (dir), Bruxelles: Peter Lang, pp.133-152.
- _____ (2011): “The Brazilian system of racial classification”, *Ethnic and Racial Studies*, ERS Symposium Michael Banton, DOI:10.1080/01419870.2011.632022.
- Hanchard, M. G. (1994) *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (2002) “Política Transnacional Negra, Anti-imperialismo e Etnocentrismo para Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant: Exemplos de Interpretação Equivocada”, in *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 24, nº 1, pp. 63-96.
- Harris, M. (1956) *Town and Country in Brazil*, New York: Columbia University Press.
- _____ (1964) *Patterns of Race in the Americas*. Nova York: Walker.
- Hasenbalg, Carlos e Nelson do Valle Silva (1988), *Estrutura Social, Mobilidade e Raça*, São Paulo: Vértice/IUPERJ.
- _____ (1992) *Relações Raciais no Brasil Contemporâneo*, Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora.
- Heimer, Franz-Wilhelm, (1972) *Educação e sociedade nas áreas rurais de angola*, volume I, Apresentação do Inquérito e Estatísticas Descritivas, Missão de Inquéritos Agrícolas de Angola, Luanda.
- Henriques, Isabel Castro (2004) *Os pilares da diferença: relações Portugal-África: séculos XV-XX*, Casal de Cambra: Caleidoscópio.
- Hentshke, J. R. (ed) (2006) *Vargas and Brazil: New Perspectives*. Nova Iorque: Palgrave MacMillan.
- Heringer, Rosana (2000) “Mapeamento das Ações e discursos de combate as desigualdade raciais no Brasil”. *Estudos Afro-Asiáticos*, 23, pp. 291-334.

- Hofbauer, Andreas, (2006a) *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*, São Paulo: Editora UNESP.
- _____ (2006b) Ações Afirmativas e o Debate sobre o Racismo no Brasil, in *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, nº68, pp. – citado da versão online.
- Horta, Ana Paula (2008). *A construção da alteridade. Nacionalidade, políticas de imigração e acção colectiva migrante na sociedade portuguesa pós-colonial*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- Horta, Ana Paula e Paul White (2008), “Post-colonial migration and citizenship regimes: a comparison of Portugal and the United Kingdom”, in *Revista Migrações*, Abril 2009, n.º 4, Lisboa: ACIDI, pp. 33-57.
- Ianni, Octavio (1972) *Raça e classes sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Jaccoud, Luciana (2009) *A Construção de uma Política de Promoção da Igualdade Racial: Uma Análise dos Últimos 20 Anos*. Brasília: IPEA.
- Kek, Margaret (1992) *The Workers Party and democratization in Brazil*. New Haven: Yale University Press.
- Kennedy, J. H. (1986) “Political liberalization, Black Consciousness, and Recent Afro-brazilian literature”, *Phylon* 47, nº3: 199-209.
- Lacerda, João Baptista (1911) *Sur les métis au Brésil, Congrès Universel des Races*, Paris: Imprimerie Devoges.
- Lambert, Jacques (1973) *Dois Brasis*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Leitão, José (1997) "The Portuguese Immigration Policy and the New European Order" in Baganha, Maria Ioanis (ed.) *Immigration in Southern Europe*, Oeiras: Celta Editora, p. 126
- Leite, Clarinda (2002) *O currículo e o multiculturalismo no sistema educativo português*, Lisboa: Fundação Calouste Goulbenkian.
- Leonard, Yves (1999) “O Ultramar português” in *História da Expansão Portuguesa*, Vol.5, dir. Francisco Bethencourt e Kirti Chauduri, Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 30-50.
- Lesser, Jeffrey (1999) *Negotiating National Identity: Minorities, Immigrants and the Struggle for Ethnicity in Brazil*, Durham: Duke University Press.
- Linz, J. J. e Stepan, A. (1996) *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lopes, P. (1999), *Portugal: Holograma da Mobilidade Humana*, Lisboa: Editora Rei dos Livros.
- Löwy, Michael (1996) *The War of Gods. Religion and Politics in Latin America*, London: Verso.
- Lucena, Manuel de (2001) “Franco Nogueira: Os meandros de uma Fidelidade”, in *Análise Social*, Vol. XXXVI, 160, pp. 863-891.
- Machado, Elyema Pais (2004) *Desigualdades raciais e ensino superior: um estudo sobre a introdução das “Leis de reserva de vagas para egressos de escolas públicas e cotas para negros, pardos e carentes” na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2000-2004)*, Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação de Antropologia e Sociologia do IFCS da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Dezembro.

- Machado, Fernando Luís (1992), "Etnicidade em Portugal: contrastes e politização", *Sociologia - Problemas e Práticas*, n.º12, pp. 123-136.
- ____ (1994) "Luso-africanos em Portugal: nas margens da etnicidade", *Sociologia - Problemas e Práticas* n.º 16, pp. 111-134.
- ____ (1997) "Contornos e especificidades da imigração em Portugal"; in *Sociologia - Problemas e Práticas*, n.º 24, pp. 9-44.
- ____ (2002), *Contrastes e Continuidades. Migração, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal*, Oeiras, Celta.
- ____ (2003) "Imigração e imigrantes em Portugal: Parâmetros de regulação e cenários de exclusão", *Sociologia, Problemas e Práticas*, 41: 183-188.
- ____ (2005), "Des étrangers moins étrangers que d'autres? Lá régulation politico-institutionnelle de l'immigration au Portugal", em Evelyne Ritaine (dir.), *L'Europe du Sud Face à l'Immigration. Politique de l'Étranger*, Paris, PUF, pp. 109-146.
- ____ (2007), "Jovens como os outros? Processos e cenários de integração dos filhos de imigrantes africanos em Portugal", em António Vitorino (coord.), *Imigração: Oportunidade ou Ameaça, Lisboa*, Fundação Calouste Gulbenkian
- Machado, Fernando Luís e Alexandre Silva (2009) *Quantos Caminhos Há no Mundo? Transições para a Vida Adulta num Bairro Social*, Cascais: Principia Editora.
- Machado, Fernando Luís, Ana Raquel Matias e Sofia Leal (2005), "Desigualdades sociais e diferenças culturais: os resultados escolares dos filhos de imigrantes africanos", *Análise Social*, nº 176, vol. XL, 695-714.
- Machado, Igor Renó de (2011) "Políticas de Imigração e Controle de estrangeiros em Portugal", Revista Crítica de Ciências Sociais, nº92, Março, pp.125-145.
- Maggie, Yvone (1991) *A ilusão do concreto: Análise do sistema de classificação racial no Brasil*. Tese apresentada para concurso de professor-titular de Antropologia, IFCS/UFRJ.
- ____ (1996) "Aqueles a quem foi negada a cor do dia: as categorias cor e raça na cultura brasileira", in Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos (orgs.) *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz: CCBB.
- ____ (2005a) "Políticas de Cotas na UnB ou a Marca que Cria Sociedades Divididas", in *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 286-291, jan/jun 2005.
- ____ (2005b) "Uma Nova Pedagogia Racial?", in *Revista USP*, São Paulo, n.68, p. 112-129, dezembro/fevereiro 2005-2006.
- ____ (2007) "Raça" e cultura no Brasil do século XXI e as novas políticas públicas" in Rocha, Everardo (org.) *Cultura Brasileira. Reflexões, Análises e Perspectivas*, Rio de Janeiro, Desiderata.
- Magnoli, Demétrio (2009) *Uma Gota de Sangue. História do Pensamento Racial*, São Paulo: Manifesto.
- Maio, Marcos Chor (1997) *A história do projecto Unesco: Estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. Tese de Doutoramento em Ciência Política, Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro.
- Maio, Marcos Chor e Ricardo Ventura Santos (2005) "Política de cotas raciais, os 'olhos da sociedade' e os usos da antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasília (UnB)". *Horizontes Antropológicos*, n. 23, p. 181-214.

- Mapril, J. e F. Araújo (2002), "Between two worlds: Chinese and Cape Verdean voluntary sectors in a changing context", in Fonseca, M.L. et al. (orgs.), *Immigration and Place in Mediterranean Metropolises*, Lisboa: Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, pp. 197-227.
- Mapril, José (2012) *Islão e Transnacionalismo*, Lisboa: ICS.
- Marques e outros (1999) *Between the Lusophone Community and the european integration: where do immigrants feet in? Immigration and citizenship in Portugal*. Working Paper #10, SociNova, FCSH-UNL.
- Marques, J. F. (2007) Do "não racismo" português aos dois racismos dos portugueses, OI, Colecção Teses, Nº12, Novembro.
- Marques, Rui "O Regresso das Caravelas e a Missão ao serviço do Acolhimento na Europa", apresentada nas Jornadas Missionárias Nacionais de 2004. Disponível em http://www.capuchinhos.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1352:o-regresso-das-caravelas-e-a-missao-ao-servico-do-acolhimento-na-europa&catid=140:estudos-e-artigos&Itemid=516.
- ____ (2005) *Uma Mesa Com Um Lugar Para Todos. Uma Visão Humanista da Imigração*, Lisboa: Instituto Padre António Vieira.
- Marrow, Helen B. (2009) "New Destinations and the American Colour Line.", *Ethnic and Racial Studies* 32(6):1037-57.
- Marx, Anthony W. (1998) *Making Race and Nation – A Comparison of the United States, South Africa and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matos, Patrícia Ferraz de (2006) *As cōres do Império. Representações raciais no império colonial português*. Lisboa: ICS.
- Mattos, Hebe Maria (1995) *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil séc. XIX*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- ____ (2000) *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- ____ (2009) Les Couleurs du silence. Race et citoyenneté dans l'histoire du Brésil (XVIIe – XXIe) in Almeida et Fléchet (dir) *De la démocratie raciale au multiculturalisme. Brésil, Amériques, Europe*. Bruxelles : P.I.E Peter Lang, pp. 27-51.
- Mendes, Maria C. (1989) « Les Répercussions de l'indépendance sur la ville de Maputo », in Michael Caen (dir.) *Bourgs e Villes en Afrique Lusophone*, Paris: Éditions L'Harmatan, pp.76-93.
- Merian, Jean-Yves (2009) "Mouvement Noir et Démocratie raciale au Brésil, Avant et après 1978", in Almeida, S.C. e Fléchet, A. (dir), *De la démocratie raciale au multiculturalisme. Brésil, Amériques, Europe*, Bruxelles: Peter Lang.
- Moreira, Adriano (1961) "Politique d'Integration" discours prononcé par le ministre des provinces d'outre-mer, professeur Adriano Moreira à l'association commerciale du Porto, Lisbonne.
- ____ (2008a) "Portugal e a Geopolítica da Interculturalidade, in *Portugal, Percursos de Interculturalidade. Desafios à Identidade*, Vol. IV coord. Lages, Mário Ferreira e Matos, Artur Teodoro de, Lisboa: ACIDI.
- ____ (2008b) *A Espuma do Tempo. Memórias do Tempo de Vésperas*. Lisboa, Almedina.

- Mota, Lourenço Dantas (org) (2002) *Introdução ao Brasil. Um banquete no trópico*, vol.2, São Paulo: Editora SENAC.
- Nascimento, Abdias do (1978) *O genocídio do negro brasileiro – processo de um racismo mascarado* Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Nascimento, Alessandra (2006) “A Classificação oficial e extra-oficial: raça e cor em debate”, *Prespectivas*, São Paulo, 29, pp.133-148.
- no sudeste escravista – Brasil séc. XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 1995.
- Nobles ____ (2004 [2001]) “Racial Categorization and Censuses”, in David I. Kertzer e Dominique Arel (ed.) *Censuses Census and Identity The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nobles, Melissa (2000) *Shades of Citizenship: Race and the Census in Modern Politics*. Standford: Standford University Press.
- Nogueira, Oracy (1985) *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: Queiroz.
- Oliveira, Catarina R. (2000) Chineses em Portugal: comunidade ou comunidades?, WP Lisboa: Socinova.
- Oliveira, César (1992) “A Evolução Política”, in Fernando Rosas (coord.) *Portugal e o Estado Novo, Nova História de Portugal*, vol VII, pp. 22-78.
- Oliveira, Lucia E. Garcia de e outros (1985) *O Lugar do Negro na Força de Trabalho*, Rio de Janeiro: Secretaria de Planejamento da Presidência da República.
- Oliveira, Nuno (2000) *Discursos políticos sobre as minorias imigrantes: a construção de uma "questão"*. working paper #16, SociNova, FCSH-UNL.
- ____ (2001) *Portugal: país de imigração. A política de um imaginário*, Dissertação de Mestrado, Lisboa: FCSH-UNL.
- Paixão, Marcelo (2006) *Manifesto anti-racista: idéias em prol de uma utopia chamada Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, LPP/UERJ.
- Paixao, Marcelo e Luiz M. Carvano (2008) *Relatorio anual das desigualdades raciais no Brasil 2007–2008*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Paixão, Marcelo; Irene Rosseto; Fabiana Montovanele; Luiz M. Carvano (orgs) (2010) *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil, 2009-2010. Constituição cidadã, segurança social, e seus efeitos sobre as assimetrias de cor ou raça*, LAESER/IE/UFRJ, Rio de Janeiro: Garamond.
- Peggy A. Lovell (org.) (1991) *Desigualdade Racial no Brasil Contemporâneo*, Belo Horizonte: Cedeplar.
- Peixe, Bruno e outros (2008) *O Racismo e a Xenofobia em Portugal (2001-2007)*, Lisboa: Númena.
- Peixoto, João (2007) “Dinâmicas e regimes migratórios: o caso das migrações internacionais em Portugal”. *Analise Social*, Abr., no.183, pp.445-469.
- Peixoto, João e I. Figueiredo (2008) “Imigração, associativismo e Estado: cooperação e mecanismos consultivos de participação política – o caso do COCAI”, *SOCIUS Working Paper*, nº10/2008.
- Peixoto, João e outros (2002), “The demographic characteristics of population with an immigrant background in Portugal”, in Werner Haug, Paul Compton e Youssef Courbage

- (eds.), *The Demographic Characteristics of Immigrant Populations*, Estrasburgo, Conselho da Europa, pp. 363-418.
- Pereira, Amauri (2003) “Um Raio em Céu Azul. Reflexões sobre a Política de Cotas e a Identidade Nacional Brasileira”, in *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, no 3, pp. 463-482.
- Pereira ____ (2006) “Para além do racismo e do antirracismo: a produção de uma cultura de consciência negra na sociedade brasileira”. Tese de doutorado em ciências sociais. Rio de Janeiro: UERJ.
- Petrucelli, José (2007) *A cor denominada: estudos sobre classificação étnico-racial*. Rio de Janeiro: Colecção Políticas da Cor.
- Pierson, D. (1971 [1942]) *Brancos e Pretos na Bahia. Estudo de contacto racial*. São Paulo: Editora nacional.
- Pinto, João Alberto da Costa (2009) “Gilberto Freyre e a intelligentsia salazarista em defesa do Império Colonial Português (1951 – 1974)” *HISTÓRIA*, São Paulo, 28 (1): 2009, pp. 445-482.
- Pinto, Regina Pahim (1990) *Movimento Negro e Etnicidade. Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, nº19, Dezembro.
- Pires, Rui Pena (2003), *Migrações e Integração*, Oeiras, Celta Editora.
- Pires, Rui Pena et al. (1984), *Os retornados - Um estudo sociográfico*. Lisboa: IED.
- Piza, Edith. e Rosemberg, Fúlvia. “Cor nos censos brasileiros”. *Revista da USP*, São Paulo, nº. 40, dez./fev. 1998/99.
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de (org.) (1983) *Roger Bastide: sociologia*, São Paulo: Ática, 1983.
- Racial Studies*, ERS Symposium Michael Banton, DOI:10.1080/01419870.2011.632022.
- Regueira, Aparecida (2004) *As fontes estatísticas em relações raciais e a natureza da investigação do quesito cor nas pesquisas sobre a população no Brasil: contribuição para o estudo das desigualdades raciais na educação*. Dissertação de Mestrado em Educação, Centro de Educação e Humanidades, Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
- Reis, José e outros (2010) *Imigrantes em Portugal : economia, pessoas, qualificações e territórios*. Coimbra: Almedina.
- Ribeiro, Gustavo Lins (2005) “O Mestiço no armário, e o triângulo negro no atlântico. Para um multiculturalismo híbrido”, in *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 228-231, jan/jun 2005, p.229.
- Rosário e outros (2011) Discursos do Racismo em Portugal. Essencialismo e Inferiorização nas Trocas Coloquiais sobre Categorias Minoritárias, Estudos OI 44, Lisboa: ACIDI.
- Rosas, Fernando (1994) O Estado Novo, in *História de Portugal*, vol. 7, Lisboa: Editorial Estampa.
- Russell-wood, A.J.R. (1982) *The Black Man in Slavery and Freedom in Colonial Brazil*, New York: MacMillan.
- Saint-Maurice, Ana (1994), *Reconstrução das Identidades no processo de imigração -a população Cabo-verdiana em Portugal*. Oeiras: Celta.
- Sanches, Manuela Ribeiro (org.) (2011) *Malhas que os Impérios tecem – Textos Anticoloniais, Contextos Pós-coloniais*, Lisboa: Edições 70.

- Sansone, Lívio (1996) "Nem somente preto ou negro. O sistema de classificação da cor no Brasil que muda". *Afro-Asia* 18: 165-88.
- Santos et al. (2009) *Research Survey on Migrants' experiences of racism and discrimination in Portugal*. Oeiras: Númena.
- Santos, Boaventura de Sousa (1994) *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, Marcio André O (2009) "Política Negra e Democracia Contemporânea: Reflexões sobre os Movimentos Negros", in Rosana Heringer e Marilene de Paula (orgs) *Caminhos Convergentes. Estado e Sociedade na Superação das Desigualdades Raciais no Brasil*, S.P: Heinrich Boll Stiftung, ActionAid, pp.227-258.
- Santos, Vanda (2004) *O Discurso Oficial do Estado sobre Emigração dos anos 60 a 80 e a Imigração dos anos 90 à actualidade*, Lisboa, ACIME.
- Sardinha _____ (2010) Estratégias identitárias e esquemas de integração: os posicionamentos das associações angolanas, brasileiras e da Europa de Leste em Portugal, *Revista Migrações*, Lisboa: ACIDI.
- Sardinha, João (2006) "Os movimentos associativos de imigrantes em Portugal e a forma como estes podem contribuir na definição e implementação de políticas de imigração". I Fórum Nacional das Estruturas Representativas dos Imigrantes, Abril de 2006, Ponta Delgada.
- Schwarcz, Lilia Moritz (1993) *O espectáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (2001) *Retrato em branco e negro*. São Paulo, Cia. das Letras.
- Schwartzman, Simon (2007) "Das estatísticas de cor ao Estatuto da Raça" in Peter Fry e outros *Divisões Perigosas: Políticas Raciais no Brasil Contemporâneo*, Rio de Janeiro: Record, pp. 105-110.
- Seabra, Teresa e outros (2011) *Trajectos e Projectos de Jovens Descendentes de Imigrantes à Saída da escolaridade básica*. ed. 1. Lisboa: ACIDI, IP.
- Seyferth, Giralda (2000) "As identidades dos imigrantes e o melting pot nacional" in *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 6, n. 14, Nov., pp 143-176.
- Silva, Benedita (1999) "The Black Movement and Political Parties", in *Racial Politics in Contemporary Brazil*, Michael Hanchard (ed.) Durham e Londres: Duke University Press, pp. 179-187.
- Silva, Jorge Pedro da (2004) *Direitos de cidadania e direito à cidadania: princípio da equiparação, novas cidadanias e direito à cidadania portuguesa como instrumentos de uma comunidade constitucional inclusiva*, Lisboa: Observatório da imigração, ACIME, nº5
- Silva, Nelson do Valle. (1985) "Updating the Cost of Not Being White in Brazil." in *Race, Class and Power in Brazil*, P.-M. Fontaine ed., Los Angeles: UCLA Center for Afro-American Studies, pp. 42-55.
- Silva, Nelson do Valle e Maria Ligia de O. Barbosa (2006) "População e estatísticas vitais." in: *Estatísticas do Século XX*. Rio de Janeiro: IBGE.
- Silva, Rui Ferreira da (1992) "Sob o Signo do Império", in Fernando Rosas (coord.) *Portugal e o Estado Novo, Nova História de Portugal*, vol VII, pp. 355-387.
- Skidmore, Thomas (1989 [1976]) *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- ____ (1993) “Bi-Racial U.S.A. vs. Multi-Racial Brazil: Is the Contrast Still Valid?”, *Journal of Latin American Studies*, Vol. 25, No. 2, May, pp. 373-386.
- ____ (1999) *Brazil, five centuries of change*, Oxford: Oxford University Press.
- ____ (2007 [1967]) *Politics in Brazil, 1930-1964. An experiment in Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Sobral, José Manuel (2007) Cidadania, Nacionalidade, Imigração: Um breve historial das suas inter-relações contemporâneas com referência ao caso português, in Isabel Estrada Carvalhais, (2004) “Cidadania no pensamento político contemporâneo”, in Isabel Estrada Carvalhais (ed) *Os desafios da cidadania pós-nacional*, Estoril: Princípia, pp. 137-163.
- Souza, Jessé (ed.) (1996) *Multiculturalismo e Racismo: O papel da Ação Afirmativa nos Estados Democráticos Contemporâneos*, Brasília: Ministério da Justiça.
- ____ (2006) “Por uma teoria da ação social da modernidade periférica. Um diálogo crítico com Florestan Fernandes” in *A invisibilidade da desigualdade brasileira*, Jessé Souza org., Belo Horizonte: Editora UFMG.
- ____ org. (1997) *Multiculturalismo e racismo: Uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15.
- Stoer, Stephen R. (1994) “O Estado e as Políticas Educativas: uma resposta de mandato renovado para a escola democrática”, *Revista Críticas de Ciências Sociais*, 41, Coimbra: CES, pp.3-33
- Stoer, Stephen R. e Helena Costa G. Araújo (1991) “Educação e Democracia num País Periférico (no Contexto Europeu)” in S. R. Stoer (org.) *Educação, Ciências Sociais e Realidade Portuguesa: uma abordagem pluridisciplinar*, Porto: Edições Afrontamento.
- Teles, Jocélia e Delcele Mascarenhas (2006) “Sistema de cotas: um debate. Dos dados à manutenção de privilégios e de poder”. in *Educação e Sociedade*, vol.27 no.96 Campinas, Outubro, pp. 717-37.
- Telles, Edward E. (1998) “Does it a matter who answers the race question? Racial classification and income inequality in Brazil”, *Demography*, Vol. 35, No. 4, Nov., pp. 465-474.
- ____ (2004) *Race in another America. The significance of skin color in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.
- Torres, Adelino (1989) “Le processus d’urbanisation de l’angola pendant la période coloniale (1940-1970)” in Michael Caen (dir.) *Bourgs e Villes en Afrique Lusophone*, Paris: Éditions L’Harmatan, pp. 98-117.
- Trindade, M. B. R. (1993) “Minorias, Polissemia do Conceito e Diversidade de Manifestação”, in *Emigração-Imigração em Portugal. Actas do Colóquio Internacional sobre Emigração e Imigração em Portugal nos Séculos XIX e XX*, Lisboa, Ed. Fragmentos p.428
- Vala, j., Brito, R. e D. Lopes, (1999), *Expressões dos Racismos em Portugal: Perspectivas Psicossociológicas*, Lisboa: ICS.
- Vala, Jorge e Marcus Lima (2002) “Individualismo Meritocrático, Diferenciação cultural e Racismo” *Análise Social*, vol. XXXVII (162), 181-207.
- Viana, Carlos (2010) “O Desafio das Associações de Imigrantes”, in Ana Paula Beja Horta (org.) *Revista Migrações* N°6, pp. 219-232.
- Vianna, Francisco José de Oliveira (1922) “O typo brasileiro: seus elementos formadores”, in *Dicionário histórico geográfico e etnológico do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

- Wagley, C. (1952) *Race and Class in Rural Brazil*, New York: Columbia University Press.
- Wood, Charles e José A. Magno Carvalho (1988) *The Demography of inequality in Brazil*. New York: Cambridge University Press.

Bibliografia geral

- Alba, Richard D (1992) *Ethnic Identity. The Transformation of White America*. New Haven: Yale University Press.
- Alexander, Jeffrey (2001) “Theorizing the Modes of Incorporation: Assimilation, Hyphenation, and Multiculturalism as Varieties of Civil Participation.” *Sociological Theory* 19(3) 2001: 237-249.
- _____ (2006) *The Civil Sphere*. Nova Iorque e Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Amersfoort, Hans (2011) *How the Dutch Government stimulated the unwanted immigration from Suriname*, DEMIG project paper nº10.
- Anderson, Benedict (1991 [1983]) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Appadurai, Arjun (1996) *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____ (1990) “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy” *Public Culture*, 2(2), pp. 1-24.
- Balibar, Etienne (1991), “Es gibt Keinen Staat in Europa: Racism and Politics Today”, *New Left Review*, nº. 186, pp. 5 - 19.
- Banton, Michael (1979) *A Ideia de Raça*, Lisboa: Edições 70.
- _____ (1983) *Racial and Ethnic Competition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1988) *Racial Consciousness*, Londres: Longman
- _____ (2002) *The International Politics of Race*, Londres: Polity.
- _____ (2011): “The colour line and the colour scale in the twentieth century”, *Ethnic and Racial Studies, ERS Symposium, Michael Banton* p. 1-23.
- Bardin, Laurence (1977) *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70
- Barker, M. (1981) *The New Racism: Conservatives and the ideology of the tribe*, Londres: Junction Books.
- Barry, Brian (2001) *Culture & Equality*, Polity Press, Cambridge, UK.
- Barth, Frederik (ed) 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. Introducción*. FEC, México D.F., pp. 9-49, p.10.
- Bastenier A., F. Dasseto (1993) *Immigration et espace public : la controverse de l'intégration*, Paris : CIEMI, L'Harmattan.
- Bäubock, Rainer (1994) *Transnational Citizenship. Membership and Rights in International Migration*
- Bauman, Zygmunt (2000) *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt e B. Vecchi (2004) *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich e Natan Sznaider (2006) “Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences: a research agenda”, in *British Journal of Sociology*, Vol. 57 (1), pp.1-23.
- Berger, Peter L. e Thomas Luckmann (1967) *The Social Construction of Reality*. Nova Iorque: Doubleday.
- Bhabha, Homi K. (1994) *The Location of Culture*. Londres: Routledge.

- ____ (1996) "Unsatisfied: notes on vernacular cosmopolitanism." *Text and Nation: Cross-Disciplinary Essays on Cultural and National Identities*. Ed. Laura Garcia-Moreno and Peter C. Pfeiffer. Columbia, SC: Camden House, pp.191-207.
- ____ (1997) "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", in Frederick Cooper e Ann Laura Stoler (eds) *Tensions of empire: Colonial cultures in an bourgeois world*, Berkeley: University of California Press, pp. 152-60.
- Benhabib, Seyla (2006) *Another Cosmopolitanism*, Nova Iorque: Oxford University Press.
- Billig, Michael (1995) *Banal Nationalism*. Londres: Sage.
- Boli, John e Francisco Ramirez (1986) "World Culture and the Institutional Development of Mass Education, in J. Richardson (org.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Nova Iorque: Grenwood Press, pp. 65-90.
- Bonilla-silva, Eduardo (1997) "Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation", in *American Sociological Review* 62 (3): 465-480.
- Bourdieu, Pierre (1990) "Social Space and Symbolic Power", in "In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology, Pierre Bourdieu, Standford: Standford University Press, pp.122-39.
- Brettell, Caroline B. (2007) "Race, Ethnicity, and the Construction of Immigrant Identities" in Caroline B. Brettell (ed.) *Constructing Borders/Crossing Boundaries. Race, Ethnicity and Immigration*, Lanham: Lexington Books, pp. 1-27.
- Blum, Alain (2002) "Resistance to Identity Cateorization in France", in Kertzer & Arel (eds) *Census and Identity: The politics of race, ethnicity and language in national census*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 121-47.
- Bouchard, Gérard (2011) "What is Interculturalism?", *McGill Law Journal* 56:2, pp. 435-468.
- Bouche, Denise (1991) *Histoire de la Colonisation Française*, V.2, Paris: Fayard.
- Brah, Avtar (1996) *Cartographies of diaspora*, London: Routledge.
- Brochmann. G e Tomas Hammar (eds). (1999). *Mechanism of immigration Control: A comparative Analysis of European Regulation Policies*. Oxford: Berg.
- Brubaker, Rogers. 1992. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, Massachhusets.: Harvard University Press.
- ____ (2001) "The Return of Assimilation? Changing Perspectives on Immigration and Its Sequels in France, Germany, and the United States," in *Ethnic and Racial Studies* 24[4], pp 531-48.
- ____ (2004) *Ethnicity without Groups*, Cambridge, M.A.: Harvard University Press.
- Burns, T. e Helena Flam (1987) *The Schaping of Social Organization: social rule system theory with applications*. Londres: Sage
- Butler, Judith (1997) *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Londres: Routledge.
- Butlin, Robin A. (2009) *Geographies of empire. European empires and colonies c.1880-1960*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cantle, Ted (2005) *Community Cohesion: A new framework for race and diversity*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan.
- Carter, B. (1997) "Rejecting truthful identities : Foucault, "race" and politics", in M. Loyd and A. Thacker (eds), *The Impact of Michel Foucault on the Social Sciences and Humanities*. St Martin's Press: Nova Iorque, pp.128-146.

- Castel, Robert 1995 *Les Metamorphoses des questions sociales*, Paris: Galimard.
- Castles, S. e A. Davidson (2000) *Citizenship and Migration. Globalization and the politics of belonging*; MacMillen Press: Londres.
- Castles, Stephen e Mark J. Miller (2003). *The Age of Migration*. Nova Iorque: Guilford Press.Donnan,
- Cohen, Anthony P. (1985) *The symbolic construction of community*. Londres: Routledge.
- Collier, David; Henry E. Brady e Jason Seawright (2010) “Outdated Views of Qualitative Methods: Time to Move On.” *Political Analysis* 18 (4), pp. 506–13.
- _____. (2011) “Understanding Process Tracing”. *Political Science and Politics*, October, Vol. 44, No. 4, pp. 823-830.
- Cooper, F. (2005) *Colonialism in question*, Berkeley, University of California Press.
- Cooper, F. e Ann Laura Stoler (eds) (1997) *Tensions of empire: Colonial cultures in an bourgeois world*, Berkeley: University of California Press.
- Guha, Ranajit (2003) “The politics of identity and enumeration of India c.1600-1990”, *Comparative studies in society and history*, 45,1,148-67.
- Elias, N. e L.Scotson (1965) “Cohesion, conflict and Community Character” in *The Established and the Outsiders*, Londres: Sage , pp. 146-160.
- Emirbayer, M (1997) “Manifesto for a relational sociology”. *American Journal of Sociology* 103(2):281–318
- Entzinger, Han (2000) ‘The Dynamics of Integration Policies. A Multidimensional Model’; in: Ruud Koopmans & Paul Statham (Eds.) Challenging Immigration and Ethnic Relations Politics. Comparative European Perspectives; Oxford: Oxford University Press, 97-118.
- _____. (2003) “The Rise and Fall of Multiculturalism,” in Christian Joppke e Ewa Morawska,(eds) *Toward Assimilation and Citizenship*. Nova Iorque: Palgrave.
- Eriksen, Thomas Hylland (2001) “Ethnic Identity, national identity and intergroup conflict: The Significance of personal experiences”. in Richard D Ashmore, Lee Jussim, e David Wilder, (orgs.). *Social Identity, intergroup conflict, and conflict reduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Essed, Philomena (2005) “Gendered preferences in racialized spaces: Cloning the physician”, in Karim Murji e John Solomos (ed) *Racialization. Studies in theory and practice*, Oxford: Oxford University Press, pp.227-247.
- Favell, A. (2001) *Philosophies of Integration: Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*, Londres: Macmillan.
- Feagin, Joe R. (2006) *Systemic Racism: A Theory of Oppression*. Nova Iorque: Routledge.
- Foucault, Michel (1982) ‘The subject and power’, in Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, (ed.) H.L. Dreyfus and P. Rabinow, Brighton, Sussex: Harvester.
- _____. (1991) “Governamentality”, in *The Foucault Effect: Studies in Governamentality*, Graham Burchell, Peter Miller e Collin Gordon (eds.) Chicago: University of Chicago Press, pp. 87-104.
- _____. (2009) Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977-78, Michel Senellart ed., London: Palgrave MacMillan, pp. 450-452.
- Freeman, Gary P. (2004) “Immigrant Incorporation in Western Democracies”, *International Migration Review*. Volume 38, Issue 3, pages 945–969, September.

- Fulcher, J e J.Scott (2003) *Sociology*, 2^a ed. Oxford: Oxford University Press.
- Galissot, René, Mondger Kilani e Annamaria Rivera (2000) *L'imbroglio ethnique – En quatorze mots clés*, Lausanne: Éditions Payot.
- Garfinkel, Harold (1967) *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Gans, Herbert G. (1979) “Symbolic Ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America”, in *Ethnic and Racial Studies* Volume 2 Nº 1 Janeiro, pp.1-20.
- Geschiere, Peter (2009) *The Perils of Belonging. Autoctony, Citizenship and Exclusion in Africa and Europe*, Chicago e Londres: University of Chicago Press.
- Ghering, Jacqueline S. (2010) “Riots and Rights: Comparing Racial Policy Making in France and the U.S”, in Adam Luedtke et al. (ed.) (2010) *Migrants and Minorities: The European Response*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 372-400
- Gibson, W.J. e A.Brown (2009) *Working with qualitative data*. Londres: Sage.
- Giddens, Anthony (1984) *The Constitution of Society: Outline of the theory of structuration*, Polity Press, Cambridge.
- Gilroy, Paul (1991) ‘*There Ain’t No Black in the Union Jack*’: *The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____ (1992) *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____ (2000) *Between Camps: Nations, Cultures and the Allure of Race*. Londres: Allen Lane.
- Givens, Terry e Adam Luedtke (2004) “The politics of European Union immigration policy: Institutions, salience and harmonisation”. *Policy Studies Journal* 32(1), pp.145-65.
- Guiraudon, Virginie (2001) “Seeking new venues: The Europeanisation of migration-related policies”. *Swiss Political Science Review* 7(3), pp. 100-106.
- Goldberg, D. T. (ed.) (1990) *Anatomy of Racism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____ (1993) *Racist culture. Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford: Blackwell.
- _____ (1997) “Taking Stock: Counting by Race”, in David Theo Goldberg (ed.) *Racial Subjects: Writing on Race in America*, Nova Iorque: Routledge.
- _____ (2000) “Racial knowledge”, in Back e Solomos eds. *Theories of Race and Racism. A Reader*, Londres: Routledge, pp. 154-180.
- _____ (2005) “Racial Americanization”, in Karim Murji e John Solomos (eds) *Racialization. Studies in theory and practice*, Oxford: Oxford University Press, pp.87-102.
- _____ (2009) *The threat of race: Reflections on racial neoliberalism*, Malden: Blackwell Publishing.
- Hacking, Ian (1986) *Historical Ontology*, Cambridge: Harvard University Press.
- Hall, Stuart (1996a) “Introduction: Who needs Identity ?”, in S. Hall and Paul du Gay (eds) *Questions of cultural identity*. Londres: Sage, pp. 3-17.
- _____ (1996b) “When Was the Post-colonial? Thinking at the Limit”, in *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, Ian Chambers e Lidia Curti (eds.), Londres e Nova Iorque: Routledge, pp. 242-260
- Hammar, Tomas (1990) *Democracy and the Nation-State: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration*, Aldershot: Avebury.

- Hansen, R. (2000). *Citizenship and Immigration in Postwar Britain*. Oxford, Oxford University Press.
- Harré, Rom e Secord, P.F (1972) *The Explanation of Social Behaviour*, Oxford: Basil Blackwell.
- Hartmann, Douglas e Joseph Gerteis (2005) “Dealing with Diversity: Mapping Multiculturalism in Sociological Terms.” *Sociological Theory*, 23(2), pp. 218–40
- Hayek, Frederick (2009) O caminho para a Servidão, 1^a ed. 1944, Lisboa: Edições 70.
- Hesse, Barnor e Salman Sayyid (2006) “Narrating the Postcolonial Political and the Immigrant Imaginary” in Nasreen Ali, Virinder S. Karla e Salman Sayyid (Eds.) *A Postcolonial People, South Asians in Britain*, Londres: Hurst & Company, pp. 13-31.
- Hobsbawm, Eric (2000 [1983]) “Introduction: Inventing Traditions”, in Eric Hobsbawm e Terence Ranger (eds) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-14.
- Horowitz, Donald L. (1985) *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley: University of California Press.
- Jacobs, Dirk et al. (2010) “The Challenge of measuring immigrant origin and ethnicity in Europe”, in Adam Luedtke (ed.) *Migrants and Minorities: The European Response*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing pp.244-271.
- Jameson, Fredric (1991) *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Jenkins, Richard (1997) *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*, Londres: Sage.
- _____ (2002) “Different societies? Different cultures?”, in Malesevic e Haugard (eds) *Making Sense of Collectivity. Ethnicity, Nationalism and Globalisation*, , Londres: Pluto Press, pp. 12-32.
- Joppke, Christian (2005) *Selecting by Origin: Ethnic Migration in the Liberal State*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____ (2007) “Beyond national models: civic integration policies for immigrants in Western Europe”, *West European Politics*, 30(1): 1-22.
- Joppke, Christian e Eva Morawska (eds.) (2003) *Toward Assimilation and Citizenship; Immigration in Liberal Nation-States*; Londres: Palgrave Macmillan.
- Keith, Michael (2004) *After the Cosmopolitan*. Londres: Routledge.
- Kertzer , David I. e Dominique Arel (eds.) (2002) *Census and Identity: The politics of race, ethnicity and language in national census*, Cambridge, CUP.
- Kymlicka, Will (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- _____ (2007) *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford: Oxford University Press.
- Koopmans, Ruud (1999) “Germany and its Immigrants: An ambivalent relationship”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 25 (4): 627-48
- Koopmans, Ruud e Paul Statham (eds.), (2000) *Challenging Immigration and Ethnic Relations Politics : Comparative European Perspectives*. Oxford : Oxford University Press.
- Koopmans *et al* (2005) *Contested Citizenship. Immigration and Cultural Diversity in Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Lamanthe, Annie (2011) *Les metamorfoses du paternalisme. Histoire, dynamiques et actualité*, Paris: CNRS
- Lamont, Michèle (1992), *Money, Morals & Manners. The Culture of the French and American Upper-Middle Class*, Chicago: Chicago University Press.
- ____ (2000), *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class and Citizenship*, Cambridge, MA: Harvard University Press and Nova Iorque: Russell Sage Foundation.
- Lamont, Michèle e Thevenot Laurent (2000) "Introduction: Toward a renewed comparative sociology", em Michèle Lamont e Laurent Thevenot (eds) *Rethinking Comparative Cultural Sociology: Polities and Repertoires of Evaluation in France and the United States*, Cambridge: Cambridge University Press
- Lamont, Michèle e Virág Molnár (2002) "The Study of Boundaries in the Social Sciences", *Annual Review of Sociology*, Vol.28, pp. 167-95.
- Legg, Stephen (2005) "Foucault's population geographies: classifications, biopolitics and government spaces", *Population, Space and Place*, 11, 3, 137-56.
- Le Play, Frédéric (1889 [1ª ed. 1879]) *La Méthode Social. Abrégé des ouvriers européens*. Paris : Klincksieck.
- Levi-Strauss, Claude (1963) "The Structural Study of Myth." *Structural Anthropology*. Vol. 1. Trans. Clair Jacobson and Brooke Grundfest Shoepf. Nova Iorque: Basic, 206-231.
- Lijphart, Arend (1975) *The politics of accommodation: pluralism and democracy in the Netherlands*. Berkeley e Los Angeles: UCP.
- Lincoln, Bruce (1989) *Discourse and the construction of society. Comparative studies of myth, rituals and classification*, Oxford: Oxford University Press.
- Lorcerie, F. (1994) « Les sciences sociales au service de l'identité nationale. Le débat sur l'intégration en France au début des années 1990 », in D-C. Martin, *Cartes d'identité. Comment dit-on « nous » en politique ?* Paris: Presses de la FNSP, pp. 245-281
- Luedtke, Adam (ed.) (2010) *Migrants and Minorities: The European Response*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Martell, Luke (2007) "The Third Wave in Globalisation Theory" *International Studies Review*, 9, 173-196.
- Marx, Anthony W. (1998) *Making Race and Nation – A Comparison of the United States, South Africa and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malesevic, Sinisa (2002) "Identity: Conceptual, operational and historical critique" in S. Malesevic e M. Haugard (eds), *Making Sense of Collectivity. Ethnicity, Nationalism and Globalisation*, Londres: Pluto Press.
- ____ (2004) *The Sociology of Ethnicity*. Londres: Sage.
- McLaren, P. (1994) "White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism." in D. T. Goldber (ed.) *Multiculturalism: A Critical Reader*, Oxford and Cambridge: Blackwell, pp. 45-74.
- Meer, Nasar e Tariq Modood (2012) "How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism?", *Journal of Intercultural Studies*, 33:2, 175-196

- Meyer, John W. e Brian Rowan (1977) "Institutional organizations: Formal structure as myth and ceremony." *American Journal of Sociology*, 83, pp. 340-363.
- Miller, J. e B. Glassner (2004 [1997]) "The inside and the outside: Finding realities in interviews", in David Silverman (ed.) *Qualitative Research. Theory, Method and Practice*, Londres: Sage, pp. 125-39.
- Miles, Robert (2003 [1989]) *Racism*. Londres: Routledge.
- ____ (1994) *Racism after "Race Relations"*. Londres: Routledge.
- Miles, Robert e Rodolfo D. TORRES (1999) *Does Race Matter?*, in Rodolfo Torres, Louis F. Mirón e Xavier Inda (eds) *Race, Identity, and Citizenship: A Reader*, Malden, MA: Blackwell, pp. 3-38
- Murji, Karim e John Solomos (2005) "Introduction. Racialization in theory and practice", em Karim Murji e John Solomos (eds) *Racialization. Studies in theory and practice*, Oxford: Oxford University Press, pp. 1-29.
- Myrdal, Gunnar (1996) *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, Vol I, New Jersey: Transaction Publishers.
- Nobles, Melissa (2000) *Shades of Citizenship: Race and the Census in Modern Politics*. Standford: Standford University Press.
- Noiriel, Gérard (1988), *Le creuset français: Histoire de l'immigration, XIX-XXèmesiecle*, Paris: Seuil.
- Omi, Michael e Howard Winant (1994) *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. 2^a ed. Nova Iorque: Routledge.
- ____ (2002) "Racial Formation", in Philomena Essed e David Theo Goldberg (eds) *Race Critical Theories*, Massachusetts: Blackwell Publishers, pp. 123-145.
- Park, Robert Ezra (1950) *Race and Culture*, Nova Iorque: The Free Press.
- Parsons, Talcott (1975) "Some Theoretical Considerations on the Nature and Change of Ethnicity", in Nathan Glazer e Patrick Moynihan (eds) *Ethnicity: Theory and Experience*. Harvard: Harvard University Press, pp. 54-83.
- Patton, M.Q. (1990) *Qualitative Evaluation and Research Methods*. Newbury Park; Londres: SAGE
- Penninx, Rinus (1996) "Immigration, Minorities Policy and Multiculturalism in Dutch Society since 1960" in Bauböck, Heller & Zolberg (eds.) *The Chalenge of Diversity: Integration and Pluralism in Societies of Immigration*. England: Avebury, pp. 187-206.
- Penninx, R. e Jan Lucassen (1997) *Newcomers. Immigrants and their descendants in the Netherlands, 1550-1995*, Amsterdam: Het Spinhuis.
- Pietersen, Ian Nederveen (2007) *Ethnicities and Global Multiculture: Pans for na Octopus*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Peres, Hubert (2010) "Towards the end of national models? Britain, France and Spain in comparative perspective", in Adam Luedtke (ed.) *Migrants and Minorities: The European Response*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing pp. 272-310.
- Pinder, Sherry O. (2010) *The Politics of Race and Ethnicity in the United States. Americanization, de-americanization, and racialized ethnic groups*, Nova Iorque: Palgrave MacMillan.

- Portes, Alejandro e R.G. Rumbaut (1990) *Immigrant America: A portrait*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Ragin, Charles (1992) *What is a case? Exploring the foundations of social inquiry*. Cambridge: CUP.
- Rex, John (1986) *Race and Ethnicity*, Londres: Open University Press.
- Robertson, Roland (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres: Sage.
- Ronsin, Francis, Hervé Le Bras e Elisabeth Zucker-Ruvillois (eds.) *Démographie et Politique*, Dijon: Editions Universitaires de Dijon.
- Rose, Nicolas (1996) *Inventing Ourselves: Psychology, Power and Personhood*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sassen, Saskia (2007) *Territory, Authority, Rights: from Medieval to Global assemblages*. Princeton, Princeton University Press.
- Schain, Martin (2009) “Managing Difference: the Success and Failure of Integration Policy in France, Britain and the United States”, *Prepared for presentation at the Annual Meeting of the International Studies Association on Minorities, Integration and Comparative Politics in Western Europe*, Nova Iorque, 16 de Fevereiro.
- Schatzky, Theodore R e Karin Knorr-Cetina, Eike Von Savigny (eds) (2001) *The Practice Turn in Contemporary Theory*, Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Searl, Jonh (1969) *Speech acts: an essay on philosophy of language*, Cambridge, Cambridge university press.
- Sewell, W.H. Jr. (1992) “A theory of structure: duality, agency, and transformation”. in *American Journal of Sociology*, 98:1–29.
- Sharp, Joanne (2008) *Geographies of Postcolonialism*, Chapter 6: Can the Subaltern Speak? Londres: SAGE Public ations.
- Silber, I. F. (2003) “Pragmatic sociology as cultural sociology. Beyond repertoire theory?”, *European Journal of Social Theory*, August, 1 (14), pp.251-61.
- Silverman, David (ed.) *Qualitative Research. Theory, Method and Practice*, Londres: Sage.
- Simon, Patrick (2003) “Les Sciences Sociales Françaises Face a les Categories Ethniques et Raciales” in *Annales de démographie historique*, 2003/1 no 105, p. 111-130.
- _____ (2005) “La République face à la diversité : comment décoloniser les imaginaires ? », in Blanchard N., Bancel N. e S.Lemaire (eds), *La Fracture coloniale*, Paris, La Découverte, pp. 237-246.
- _____ (2006) “Qu'est-ce qu'une politique contre les discriminations ? », *Seminaire* Disponível em <http://seminaire.samizdat.net/spip.php?article112>.
- Skocpol, Theda (1985) “Bringing the state back in: Strategies of Ananlysis in Current Research, in , Peter B. Evans, Dietrich Reuschemeyer e Theda Skocpol(eds.) *Bringing the State Back In.* Nova Iorque: Cambridge University Press, 1985, pp. 3-43.
- Small, S. (1994) *Racialised Barriers: The Black Experience in the United States and England in the 1980s*. Londres: Routledge.
- Smith, Anthony D. (1986), *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford: Basil Blackwell.
- _____ (1991) *National Identity*, Londres: Penguin Books.
- Solomos, J.e Les Back (1995) *Race, Politics and Social Change*. Londres: Routledge.

- Somers, M. R. (1994) "Reclaiming the epistemological "Other": narrative and the social constitution of identity". in C. Calhoun (ed.) *Social Theory and the Politics of Identity*, Cambridge, MA: Blackwell, pp. 37–99.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988) "Can the Subaltern Speak?" in *Marxism and the Interpretation of Culture*. Eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana, IL: University of Illinois Press, pp. 271-313.
- Stoler, Ann L. (1995) *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham: N.C. Duke University Press.
- Swidler, Ann (1986) "Culture in Action: Symbols and Strategies," *American Sociological Review*, vol. 51: 273–86.
- Soysal, Y. (1994) *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tarrow, Sidney (1996) "States and opportunities: The political structuring of social movements." MacAdam, D., McCarthy, J.D., Zald, Mayer N. (eds) *Comparative Perspectives on Social Movements*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 41-61.
- Tilly, Charles (1996) "Citizenship, Identity and Social History", in *Citizenship, Identity and Social History*, Charles Tilly (ed.), Cambridge: Cambridge University Press. pp. 1-17.
- ____ (1998) *Durable Inequality*. Berkeley: University of California Press.
- ____ (2006) *Regimes and Repertoires*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Vandenbergh, Frédéric (2007) "Avatars of the collective: A Realist Theory of Collective Subjectivities", *Sociological Theory*, Volume 25, Issue 4, pages 295–324, December 2007.
- Vass, Dave-Elder (2010) The Causal power of Social Structures, Cambridge: CUP
- Vertovec, Steven (2009) Transnationalism and Identity, in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 27, nº4, pp. 573-82.
- Vertovec, Steven e Susan Wesendorf (eds.) (2010) *The multiculturalism backlash. European discourses, policies and practices*. Londres: Routledge.
- Vink, Marteen P. (2003) "What is Europeanisation? And other questions on a new research agenda", *European Political Science* 3(1), pp. 63-74.
- Vink, Marteen P. e Gerard-Rene de GROOT (2010) "Citizenship attribution across Europe: International Framework and domestic trends". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36 (5), 713-34.
- Weber, Max (1978) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press.
- Webster, Yehudi O. (1992) *The Racialization of America*. Nova Iorque: St. Martin's Press.
- Werbner, Pnina (2012): "Multiculturalism from Above and Below: Analysing a Political Discourse", *Journal of Intercultural Studies*, 33:2, 197-209
- West, Cornel. "The postmodern crisis of the black intellectuals," in Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula A. Treichler, Linda Baughman, and J. Macgregor Wise, (eds.), *Cultural studies*, Londres e Nova Iorque: Routledge, pp. 689-705.
- Westin, Charles (2010) "Identity and Interethnic relations", in Westin et al (eds) *Identity process and dynamics in multi-ethnic europe*, Amsterdão: Amsterdam University Press.
- Wimmer, Andreas (2008) "The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory", in *AJS* Vol. 113, 4, January 2008, pp. 970–1022.

- Winant, Howard (2000) “The theoretical status of the concept of race”, in John Solomos e Les Back (eds.) *Theories of race and racism. A Reader*, Londres: Routledge, pp. 181-190.
- Withe, Hayden (1987) *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: John Hopkins University Press.

ANEXO 1: Guião de entrevista.

As entrevistas foram na sua totalidade conduzidas pelo autor da presente tese. Para a elaboração do guião de entrevistas e para a sua organização dois aspectos, interrelacionados, foram tidos em conta. Por um lado, a necessidade de produzir temáticas simultaneamente diferenciadas porque apropriadas aos contextos da sua utilização – ajustamento da temática da entrevista às relações institucionais e conjunturais de dois contextos nacionais diversos -; por outro, a importância de manter um horizonte comparativo através deste instrumento de recolha de dados, levou a que um conjunto de temáticas principais fossem seleccionadas, dando azo a um quadro geral de sub-temas partilhados enquanto grandes dimensões de análise.

Neste quadro, as questões propostas balizaram-se por um vector mais *institucional*, outro mais *simbólico*, da ordem das identidades e identificações, outro mais *político*, onde incluímos a gestão da diversidade propriamente dita, com os seus modelos mais ou menos explícitos de acomodação da diversidade e quais os aspectos desta mesma diversidade que estes mais relevam. Deste último, decorrem naturalmente aspectos ligados à identidade nacional, à sua história e multiplicidade de adesões (ou não) consoante os actores a serem considerados. Perguntámos aos entrevistados “Como classificariam os modelos de gestão da diversidade do seu país?”, “Como entendiam a noção de Portugal intercultural?”, “Como entendiam a noção de um Brasil multirracial?”; quisemos também saber as diferenças entre a interculturalidade e o multiculturalismo e como cada um dos actores se posicionava relativamente a cada uma destas possibilidades e qual, em seu entendimento, seria o modelo ideal para gerir a diversidade. Na exploração de temas ligadas a uma narrativa da identidade nacional, procurámos perceber se os actores consideravam que as histórias nacionais apresentavam características sui generis que explicasse determinados resultados, tentando compreender adesões e distanciamentos relativamente à temática do carácter nacional e do seu excepcionalismo. Temas como a importância do hibridismo, da miscigenação, cultural e física, da tolerância e da abertura à diferença foram colocados à consideração dos entrevistados no sentido de perceber se estas versões eram partilhadas ou contestadas.

O domínio *simbólico*, respeitante às identificações, prende-se directamente, neste caso concreto, com a delimitação de grupos étnicos ou raciais; ou melhor dizendo, com a construção de fronteiras, reformulação e institucionalização em torno destas categorias. Temos assim que as temáticas em torno da etnicização ou racialização incluíram questões

sobre as fronteiras grupais, as formas como estas são mais ou menos significativas na esfera pública, os elementos que levam ao seu reforço ou atenuação tais como a discriminação, as políticas anti-discriminação, a politização ou não da raça ou etnia e como foram e têm sido equacionados estes elementos nos dois contextos de estudo. Perguntas sobre pertenças comunitárias e étnicas e a sua importância, sobre “consciência” étnica ou sobre a expressão destas pertenças na esfera pública e legal, relações entre os diversos grupos ou como tal assumidos, relações entre grupos minoritários e maioritário assumem aqui relevo. Questões sobre a existência de racismo, quais as vítimas, medidas de combate e conhecimento do fenómeno foram igualmente integradas no guião de entrevista.

A estas questões prendem-se directamente um conjunto de aspectos *institucionais* que importou isolar. A organização dos diversos grupos em presença através de redes e relações institucionais, as configurações que estas assumem e como são estas delimitadas pelos diversos ordenamentos jurídicos foi acompanhada de questões de carácter mais concreto e, em certa medida, mais técnicas. Porquanto o tema central da tese são as categorizações étnico-raciais e o seu papel enquanto produtoras de adesões materiais e simbólicas a certas realidades grupais bem assim como as lutas que em torno destas se geram, perguntas sobre estatísticas racializadas, categorias a serem utilizadas, institucionalização das mesmas, as suas vantagens e desvantagens, foram igualmente equacionadas no guião de entrevista. Assim, perguntámos sobre o “Perigo de cristalização de identidades racializadas ou étnicas das populações?”, “Possibilidade de manipulação destas categorias em proveito de estratégias grupais”. Quanto ao aspecto político, os referidos modelos de gestão de diversidade implicam relações variáveis entre o Estado e os grupos étnicos ou raciais. Quisemos saber relativamente às organizações da sociedade civil que constituíram actores-alvo para este trabalho “Como se relacionavam com o Estado?”, “Se se viam como comunidades ou cidadãos isolados?”, e mais genericamente explorar alguns aspectos da dicotomia entre cidadania liberal e multicultural, dos quais se destacou políticas de cidadania diferenciada, concretamente o recurso a quotas, medidas de discriminação positiva ou acção positiva.

Finalmente, um tema genérico sobre o qual se deixou ao entrevistado liberdade para elaborar as suas próprias interpretações que foi o da inclusão social e o que falta fazer num futuro próximo. Esta questão pretende averiguar de posicionamentos prospectivos relativamente aos problemas considerados mais centrais no quadro de preocupações do actor entrevistado.

