

# UMA REFLEXÃO SOBRE O RACISMO

Rosana Albuquerque

## RESUMO

Apresentamos uma reflexão sobre o racismo enquanto fenómeno mutável, historicamente contingente, considerando que a persistência do racismo nas sociedades europeias exige o compromisso da reflexividade sobre o legado da nossa história para compreender o que deste passado perdura no mundo de hoje. Nesta reflexão interessamo-nos, em particular, compreender o papel da ciência, do colonialismo e do nacionalismo, e suas interligações, na institucionalização da hierarquização social por via da classificação entre “raças” ou culturas, analisando o racismo como um elemento estruturante da organização económica, social e política das sociedades europeias. Perspetivamos esta reflexão como uma estratégia de capacitação para intervir no combate ao racismo e na promoção da igualdade e da cidadania, fazendo dos lugares que habitamos uma casa comum.

**Palavras-chave:** Ciência, Europa, Ideologia, Memória, Racismo, Sexismo.

## 1. INTRODUÇÃO

Iniciamos esta reflexão com as memórias de Língua:

“O Língua não conhecia ninguém. Tinha de reaprender a trabalhar e o único trabalho disponível para um antigo escravo era aquele que sempre houvera. O único lugar disponível para um antigo escravo era aquele que sempre existira. A única coisa que um nascido escravo conhecia era ser escravo. A única coisa que todos os escravos sabiam era que não tinham nascido para ser escravos. A questão era o que fazer com a liberdade. Mas esta é outra cantiga. Por ora, um homem solto dava a sua fuga por concluída. O que é que se sente? Oh, simples: a respiração. (...)”

A celebração acabou e os antigos escravos começaram a perceber o inverosímil, mas real. Ninguém estava impedido de fugir, ou obrigado a trabalhar, ou coisa parecida. Até diziam: cuidado com quem falas, já não sou escravo, sou um homem livre. Porém, livre era uma maneira de dizer. Havia patrões, senhoras e

senhores que ainda acreditavam que os negros tinham sido feitos para serem amarrados e açoitados, que mau-trato era coisa normal e necessária. Muitos negros tampouco se tinham apercebido da mudança de condição. Não saíam nunca da plantação, com medo de se perderem por aí, e não sabiam nada do que se estava a passar para lá dos seus metros quadrados de hemisfério desnorte” (Sousa, 2015: 238, 240).

Sendo uma personagem de romance, Língua não conta uma ficção. Representa uma história bem real que marcou durante séculos a trajetória comum da humanidade: a escravatura<sup>1</sup>. Neste excerto, o escritor Mário Lúcio Sousa recorda-nos da persistência das desigualdades na sociedade pós-esclavagista, porquanto Língua, escravo fugido recentemente liberto, se dá conta que o fim da escravatura não significa o fim da servidão, pois “O único lugar disponível para um antigo escravo era aquele que sempre existira. A única coisa que um nascido escravo conhecia era ser escravo” (Sousa, 2015: 238), e porque tanto ex-escravos como ex-esclavagistas perpetuam papéis, crenças e práticas de opressão/dominação, havendo “patrões, senhoras e senhores que ainda acreditavam que os negros tinham sido feitos para serem amarrados e açoitados, que mau-trato era coisa normal e necessária” (idem: 240). O “desnorte” de quem nada sabe e o “medo de se perderem por aí” (Sousa, 2015: 240) são situações apresentadas de forma breve e simples que nos permitem uma aproximação às sequelas da inferiorização, humilhação e opressão de homens e mulheres que têm de aprender a ser livres<sup>2</sup>. Língua recorda-nos que os processos de dominação estão marcados não só pela violência física

---

<sup>1</sup> A Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas, mediante a resolução 62/122 de 17 de dezembro de 2007, proclamou o dia 25 de março como o Dia Internacional em Memória das Vítimas da Escravidão e do Comércio Transatlântico de Escravos. A resolução solicitou o estabelecimento de um programa de extensão para mobilizar instituições educacionais, sociedade civil e outras organizações para incutir nas futuras gerações as “causas, consequências e lições do comércio transatlântico de escravos, e para comunicar os perigos do racismo e do preconceito” (ONU, 2015b). Também nesse sentido proclamou o período entre 2015 e 2024 como a Década Internacional de Afrodescendentes (ONU, 2015a). A UNESCO desenvolve desde 1994 o projeto “A rota do escravo” com o objetivo de contribuir para uma cultura de paz mediante a promoção da reflexão sobre o pluralismo cultural, o diálogo intercultural e a construção de novas identidades e cidadanias (UNESCO, 2016).

<sup>2</sup> Processos que Franz Fanon analisou em “Pele negra, máscaras brancas” e “Racismo e cultura”. Na leitura dos textos originais que marcaram o pensamento anticolonial reunidos por Sanches (2011) encontramos reflexões úteis para compreender o mundo atual. É com este legado que Mbembe (2014) nos oferece uma reflexão sobre a evolução do pensamento racial na Europa, contextualizada no mundo de capitalismo globalizado de hoje, na qual sublinha a emergência de processos de “subalternização universal”.

mas também simbólica, e que esta influencia toda a construção identitária. O que terá pensado Língua olhando para o futuro? Como se definir a si próprio, na sua humanidade inteira? Idêntica interrogação colocou Primo Levi na sua obra “Se isto é um homem”, tomando a palavra como sobrevivente do holocausto, para não esquecer, para que as gerações futuras não esqueçam<sup>3</sup>:

“Vocês que vivem seguros  
em suas cálidas casas,  
vocês que voltando à noite,  
encontram comida quente e rostos amigos,  
pensem bem se isto é um homem (...)  
que morre por um sim ou um não.  
Pensem bem se isto é uma mulher,  
sem cabelos e sem nome,  
sem mais força para lembrar (...).

Pensem que isto aconteceu:

eu lhes mando estas palavras (...)” (Levi, 2010: 9).

Partimos para esta reflexão com as memórias do nosso passado comum, tendo presente que o racismo é um fenómeno mutável, historicamente contingente, que se transmuta consoante as condições que se desenvolvem e intersectam em contextos particulares, e considerando que a persistência do racismo enquanto fenómeno político-social de múltiplas faces exige-nos o compromisso da reflexividade sobre o legado da nossa história, procurando compreender o que deste passado perdura no mundo de hoje. Se o racismo nos séculos XV a XVIII, verso e reverso da escravatura e do colonialismo, se desenvolveu previamente à emergência dos conceitos de “raça” e “racismo” (no século XIX), hoje manifesta-se de formas diversificadas, embora não assumindo, necessariamente, uma hierarquização racial. Entendemos que as atuais expressões do

---

<sup>3</sup> A Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas, mediante a resolução A/RES/60/7 de 2005, proclamou o dia 27 de janeiro, data em que se celebra a libertação do campo de Auschwitz, como o dia de Comemoração em Memória das Vítimas do Holocausto, condenando sem reserva todas as manifestações de intolerância com base na origem étnica ou convicções religiosas e alertando para a necessidade de conhecer e lembrar os crimes do passado como forma de os evitar no futuro (ONU, 2015c).

racismo, colocando a diferença cultural no cerne da desigualdade e da discriminação, estão enraizadas na história das relações entre a Europa Ocidental e os outros povos e nos seus efeitos na nomeação e representação do Outro, ou seja, na definição do lugar desse Outro na estrutura social. E questionamos-nos: como pensamos o Outro? o que pensamos quando pensamos no Outro? como pensamos a relação Eu/Outro?

Ainda que a distinção Eu/Outro não revele racismo nem produza discriminação, *per se*, a articulação da nomeação da diferença com o desenvolvimento de mecanismos de desigualdade marca de forma estrutural a história do mundo, em diferentes níveis de interação: entre indivíduos, entre grupos numa dada sociedade, entre países/nações. Assim, pensar sobre o racismo, hoje, exige-nos ter presente que a construção de conceitos e de categorias resulta de uma complexa teia de interações (nos domínios social, económico, cultural, político, ideológico) com efeitos no desenvolvimento das sociedades, na estruturação das relações sociais, na expressão, representação e vivência do/com o múltiplo e a diversidade, numa incessante e dinâmica apropriação e recriação destes mesmos conceitos e categorias nas práticas do quotidiano.

Partimos, portanto, para esta reflexão com as memórias e o reconhecimento de Língua e de Primo Levi enquanto símbolos de/da humanidade inteira. Perspetivamos esta reflexão como uma estratégia de capacitação para intervir no combate ao racismo e na promoção da igualdade e da cidadania nas sociedades em que vivemos e, assim, fazemos dos lugares que habitamos uma casa comum.

## **2. RACISMO: HERANÇAS E METAMORFOSES**

A investigação e a reflexão sobre o racismo que autores de diversas áreas científicas e geográficas têm desenvolvido identificam consensualmente três dimensões do fenómeno: ideologia, preconceito e discriminação. Estas dimensões interligam-se e influenciam-se reciprocamente, pelo que pensar o racismo implica considerar as suas raízes históricas e os contextos socioculturais e político-ideológicos onde emerge e se desenvolve, e não circunscrevê-lo como um fenómeno que nasce e se expressa

na estrita esfera psicossocial, associado a crenças e/ou comportamentos claramente identificáveis de indivíduos ou grupos específicos<sup>4</sup>. Propomos, então, uma análise do racismo enquanto “preconceito étnico associado a ações discriminatórias (...) motivado por projetos políticos” (Bethencourt, 2015: 18); assumindo que “os processos cognitivos são influenciados pelas ideologias dominantes, ideologias essas que definem o lugar e o papel que os membros de diferentes grupos ocupam na sociedade” (Cabecinhas, 2007: 13); concordando que “[o] racismo adquire assim toda a sua dimensão de fenómeno social, fortemente enraizado na(s) sociedade(s) e na sua memória coletiva, que é aprendido, e reproduzido de forma inconsciente ou naturalizada, se não for contrariado por um esforço de reflexividade” (Amâncio, 2007 *apud* Cabecinhas, 2007: 9).

Nesta reflexão interessa-nos, em particular, compreender o papel da ciência, do colonialismo e do nacionalismo, e suas interligações, na institucionalização da hierarquização social por via da classificação entre “raças” ou culturas superiores e inferiores, ou seja, analisando o racismo como um elemento estruturante da organização económica, social e política das sociedades europeias.

Seguimos, então, os fios da história e os processos que marcaram o que podemos designar por “mundo moderno”, a partir de finais do século XV, com a expansão ultramarina europeia e a consequente conquista e colonização de povos dos diferentes continentes<sup>5</sup>. A celebração do Tratado de Tordesilhas (1494), ratificando a divisão do mundo e o direito a explorá-lo entre os reinos de Portugal e Espanha<sup>6</sup>, desencadeia uma nova ordem mundial alicerçada na dominação, subalternização e escravização de povos não europeus por parte das potências europeias de então, tendo o comércio

---

<sup>4</sup> Cf. Machado (2000) para uma síntese sobre estas perspetivas e Taguieff (1987), Miles (1989) e Guillaumin (1995) para maior aprofundamento.

<sup>5</sup> O conceito de modernidade difere consoante as disciplinas científicas e autores. Aqui toma-se como “mundo moderno” o que se desenvolve após o século XV, mediante o progresso da ciência e a valorização do pensamento científico, e consequente secularização da sociedade e atribuição de valor intrínseco ao ser humano, em rutura com o pensamento teológico medieval. Para aprofundar este tema cf. Silva (2008).

<sup>6</sup> Para aprofundar o conhecimento e a reflexão sobre a ideologia colonial portuguesa cf., a título de exemplo, Castelo (1998), Alexandre (1999), Curto (2009), Jerónimo (2009) e Peralta & Frangella (2012). É interessante a proposta analítica desenvolvida por Boaventura de Sousa Santos com base no conceito de pensamento abissal, porquanto problematiza os efeitos do colonialismo (mediante o traçar de linhas abissais que definem o que é útil, válido e visível) na invisibilidade e desvalorização do Outro e do conhecimento produzido pelo Outro (Santos, 2009).

transatlântico de escravos constituído um elemento central de todo este complexo sistema económico e político. Esta nova ordem mundial interliga-se indissociavelmente com os processos de construção da ciência moderna, a partir do século XVI. Na verdade, a expansão europeia torna-se possível pelo avanço da ciência, particularmente das técnicas de navegação e cartografia, sendo a evolução das várias ciências que permite a recolha de dados sobre outros povos e que sustenta a construção de uma visão sobre o Outro em harmonia com os projetos de conquista e expansão das potências europeias (cf. Miles, 1989; Wieviorka, 1995; Amâncio, 1998; Santos, Meneses & Nunes, 2004; Silva, 2008; Hipfl & Loftsdóttir, 2012; Bethencourt, 2015).

O Iluminismo e a “revolução científica da modernidade”, em rutura com as explicações de ordem teológica ou divina da Antiguidade, revestem o ser humano de valor intrínseco, mas ao mesmo tempo conferem à natureza um valor meramente instrumental (Varandas, 2004: 16), desenvolvendo como paradigma dominante do conhecimento a observação, experimentação, classificação e quantificação, numa oposição ser humano/natureza tendo em mente “conhecer a natureza para a controlar e dominar” (Santos, 2003: 13). O antropocentrismo presente neste modelo de racionalidade vai justificar a superioridade do ser humano face à natureza<sup>7</sup> e, em paralelo, a hierarquização de seres humanos com base num dualismo de opostos definidos como inconciliáveis. Desta lógica emerge uma associação do sujeito masculino ao primado da razão e a sua oposição às mulheres e aos povos dos novos mundos “descobertos” pelos europeus, catalogados como fazendo parte do universo da natureza:

“Para além de ocidental capitalista, a ciência moderna é sexista. O dualismo natureza-cultura pertence a uma longa família de dualismos em que podemos distinguir, entre outros, abstracto-concreto, espírito-corpo, sujeito-objecto, ideal-real. Todos estes dualismos são sexistas na medida em que em todos eles o primeiro pólo é considerado dominante e é associado com o masculino. (...) Se a experiência e a história masculinas, tal como são entendidas pelos

---

<sup>7</sup> Num modelo de progresso que conduziu à crise ecológica que hoje conhecemos. Para um aprofundamento sobre os desafios do desenvolvimento sustentável e novas abordagens éticas e políticas cf. Beckert & Varandas (2004), Vaz & Delfino (2010) e o relatório “O nosso futuro comum” (também conhecido como Relatório Brundtland), publicado em 1987 pelas Nações Unidas e marco fundamental da agenda política e científica internacional sobre o desenvolvimento sustentável (ONU, 1987).

homens, são dominantes, tendem a transformar-se em experiências e histórias universais e, por via da ciência moderna, em verdades objectivas. (...) Por esta via, o masculino torna-se uma abstracção universal, fora da natureza, enquanto o feminino é tão só um ponto de vista carregado de particularismos e de vinculações naturalistas” (Santos, 1991 *apud* Amâncio, 1998: 82-83).

Neste sentido, podemos considerar o sexismo e o racismo como duas faces da exclusão do Outro<sup>8</sup>, tendo a ciência e a ideologia, bem como a sua articulação, um papel significativo na produção e na institucionalização da diferença (Amâncio, 1998). Encontramos nas origens da ciência moderna a justificação do racismo e do sexismo porquanto a natureza é facilmente observável e quantificável, a partir de características físicas como, por exemplo, o sexo e a capacidade reprodutora – no caso das mulheres – e a forma dos olhos ou a cor da pele – no caso dos povos não europeus, e à dimensão biológica se associam traços comportamentais para explicar as desigualdades entre povos e entre seres humanos: naturaliza-se o que é cultural e contingente; constroem-se categorias de sujeitos que estão para além da cultura e da história; essencializam-se as diferenças para justificar as desigualdades<sup>9</sup>.

Assim, e paradoxalmente, o Iluminismo – projeto filosófico da modernidade que rejeita os mitos e a irracionalidade da Idade Média e defende, em seu lugar, o método científico – reproduziu os mitos do período anterior e traiu os seus princípios do primado da razão e do positivismo científico (Amâncio, 1998: 81-82), sendo “esta racionalização dos mitos,

---

<sup>8</sup> O especismo pode também ser considerado uma terceira face de exclusão do Outro na medida em que aceita a hierarquização e oposição ser humano/natureza a partir do não reconhecimento do valor intrínseco dos animais não humanos, revelando uma matriz de distinção e dominação comum ao sexismo e ao racismo (Beckert, 2004; Singer, 2008).

<sup>9</sup> Cf. Joaquim (1997) para uma análise da construção social da “natureza feminina”, justificação científica para a exclusão das mulheres do acesso à educação ao longo dos séculos XVIII e XIX. Merece aqui lembrar Sojourner Truth – escrava liberta na nação emergente que eram os Estados Unidos da América no século XIX – pois representa, de forma paradigmática, a interseccionalidade dos processos de distinção e discriminação e a sua ênfase na dimensão biológica (o corpo, de mulher e de negra, como cerne da desigualdade) e a persistência da exclusão ao estatuto pleno da cidadania num contexto histórico que via nascer movimentos de proclamação da universalidade dos direitos e da igualdade de todos os seres humanos. Leia-se o seu discurso conhecido como “Ain’t I a woman?”, proferido em 1851 na Convenção Nacional de Direitos das Mulheres em Akron, Ohio (Michigan Humanities Council, n.d.). Cf. Davis (1981), Guillaumin (1995) e Hipfl & Loftsdóttir (2012) para o aprofundamento de uma análise multidimensional das discriminações e relações de poder que intersectam diversas categorias (tal como género, etnicidade e classe, entre outras).

transformados agora em verdades objectivas, que vai servir a consagração jurídica da inacessibilidade das mulheres, e de outras categorias, aos direitos cívicos e políticos criados pelo estado moderno, e transpostos em documentos fundamentais” (idem: 83-84), tais como a declaração francesa (Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão) e a constituição dos Estados Unidos da América.

Os efeitos perversos deste modelo científico renascentista prosseguem ao longo dos séculos XVIII e XIX, com o desenvolvimento na Europa Ocidental de várias “teorias de raça”, que aprofundam e refinam a classificação dos seres humanos (Bethencourt, 2015: 333-416; Cabecinhas, 2007: 28-33). Beneficiando tanto do desenvolvimento de várias ciências como do contexto político-ideológico favorável à afirmação da superioridade dos europeus perante os outros povos, as sociedades europeias organizam-se e desenvolvem-se enquanto sociedades escravagistas e coloniais, constituindo projetos políticos de dominação daquele que é nomeado Outro (ainda que em paralelo floresçam movimentos de defesa de projetos políticos igualitários, tais como movimentos abolicionistas, das sufragistas, de libertação anti-colonial, e não esquecendo as revoluções de 1848). É também neste contexto que se cimentam os alicerces do eurocentrismo, entendido enquanto paradigma de interpretação da realidade que institui uma ideia acrítica do progresso histórico e da superioridade ética e política da Europa (Araújo & Maeso, 2015: 1)<sup>10</sup>.

Em síntese, a combinação da ciência moderna com os projetos expansionistas e colonialistas europeus permite sedimentar uma racionalidade política, ideológica e social do racismo baseada na criação de um Outro *de facto*, um Outro que se controla ao mesmo tempo que se legitima o seu controlo.

Interessa também lembrar nesta reflexão que os Estados-nação e os nacionalismos dos séculos XIX e XX revelam, ainda, a persistência de projetos políticos alicerçados numa construção da diferença enquanto desigualdade mediante a exclusão de determinadas categorias ao espaço da cidadania (por via da própria racionalidade da ideia de nação),

---

<sup>10</sup> Cf. a reflexão que tem sido realizada por vários autores sobre o colonialismo, a modernidade e o eurocentrismo: Dussel, 2000; Escobar, 2003; Mignolo, 2009; Quijano, 2009.



condicionando não só o enquadramento institucional das relações entre os indivíduos e o Estado, mas também a formação da identidade nacional (processo que interfere com toda a dinâmica das representações sociais). Embora os Estados-nação tenham também um sentido emancipatório (ao romperem com a lógica de transmissão do poder político por via divina) e não possamos associar, automaticamente, a atribuição diferenciada da cidadania a distinções de cariz racista, a racionalidade intrínseca à ideia de nação acaba por legitimar uma dicotomia diferenciadora e hierárquica entre os diferentes grupos que constituem o Estado, enfatizando a distância entre cidadão/ã nacional versus não-nacional, ou seja, nomeando um Eu e um Outro aos quais se atribuem direitos distintos:

“A história do conceito mostra que a cidadania se encontra fortemente associada ao espaço político do Estado-Nação (Castles, Davidson 2000: 2), dependendo dos processos de constituição e evolução dos Estados e da forma como estes definem quem é cidadão (ou seja, as regras de acesso à cidadania) e como regem a conseqüente atribuição de direitos e deveres aos indivíduos incluídos nessa categoria (ou seja, as regras de funcionamento inerentes à cidadania). À cidadania subjazem, portanto, mecanismos de inclusão e de exclusão que operam em simultâneo. (...) A dicotomia de inclusão/exclusão inerente à definição do estatuto de cidadania é exemplificada pela situação dos imigrantes nos vários países onde fixaram a sua residência, porquanto o acesso à plenitude deste estatuto é conferido, em regra, somente aos nacionais. (...) Pertencer ou não à comunidade depende, portanto, das regras que designam quem a ela pode aceder e, por essa via, assumir o estatuto de cidadão ou cidadã, instituídas legalmente por parte do Estado” (Albuquerque, 2013: 66-67).

Se os nacionalismos trazem “a fusão de nação e raça, com a identidade coletiva a ser baseada na ideia de uma língua e de uma descendência partilhadas” (Bethencourt, 2015: 505) revelam já a transição que vai sendo feita entre a legitimação das desigualdades com base na diferença biológica para a explicação científica apoiada em dimensões culturais, contrapondo à hierarquização de “raças” a ideia de progresso civilizacional enquanto

justificativo do domínio e supremacia de determinados povos face a outros<sup>11</sup>.

O racismo enquanto projeto ideológico, fruto de um círculo virtuoso entre ciência e política que se reforçou cumulativamente ao longo de séculos, viria a ser desconstruído cientificamente e deslegitimado politicamente em meados do século XX, após a tomada de consciência dos horrores do holocausto. Como marcos significativos destacam-se a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) – que confirma, à época, a rejeição de projetos políticos assentes na discriminação ou perseguição racial e étnica – e as declarações da UNESCO (1950, 1951, 1964 e 1967) – onde académicos de diferentes áreas científicas desenvolveram reflexões críticas sobre a história, o conceito de raça e a diversidade cultural da humanidade (cf. UNESCO, 1973).

Todavia, “o fim do ‘racismo científico’ não significou o fim do racismo na sociedade. Este transformou-se e diversificou-se, o que levou alguns autores a falar de ‘racismos’ e não de ‘racismo’ para salientar a multiplicidade de manifestações” (Cabecinhas, 2007: 28). O contexto científico-político-social de meados do século XX explica a mutação de um “velho racismo” – com uma clara dimensão ideológica e ênfase na hierarquização

---

<sup>11</sup> Para uma análise da evolução dos nacionalismos e sua relação com o mundo pós-impérios coloniais, bem como a sua articulação com manifestações racistas ou de supremacia cultural cf. Bethencourt (2015: 417-497). Hannah Arendt, na sua obra “As origens do totalitarismo”, analisa a relação entre a ideologia racial e os imperialismos coloniais europeus, oferecendo-nos uma reflexão essencial para compreendermos a ascensão do anti-semitismo na Europa do pós-guerra (I.<sup>a</sup> e II.<sup>a</sup> guerras mundiais) e nomeadamente a sua importância no projeto totalitário da Alemanha nazi (Arendt, 2014: 161-401). Para uma abordagem à relação entre identidade nacional e comparações inter-étnicas no caso português cf. Miranda (2002). Dias (2011) oferece-nos uma síntese útil sobre a relação entre a edificação do Estado-nação e o seu enraizamento numa identidade nacional e as exclusões que este processo pode desencadear sob a forma de racismo ou de xenofobia: “A criação dos Estados-Nação modernos foi acompanhada do esforço de construção de uma identidade nacional, sustentada por uma tentativa de homogeneização linguística e cultural do conjunto populacional sob a administração de um Estado. (...) Essa identidade nacional, que é também ela uma construção histórica, um resultado do esforço levado a cabo pelo Estado moderno em produzir essa identidade, apresenta-se o mais das vezes de uma forma “naturalizada”, isto é, como se não fosse ela própria contingente e histórica, mas como se as suas raízes mergulhassem fundo no tempo mítico e imemorial de uma fundação da nação (...). O rápido esquecimento da natureza contingente da identidade nacional e o carácter “natural” com que ela se nos apresenta tem como consequência a hipostasiação dessa mesma identidade e a exacerbação daquilo que supostamente separa as nacionalidades de outras. (...) Quando a esse sentimento de diferença se junta uma consideração do estrangeiro como indesejável, ou mesmo como cultural ou racialmente inferior, estamos perante a xenofobia e o racismo, que não resultam, de resto, da mera existência do “estrangeiro”. Embora esse seja o seu ponto de partida, a essa divisão entre “nós” e os “outros” junta-se uma consideração hierárquica acerca do “valor” associado a cada nacionalidade ou grupo populacional racialmente definido, portanto, do seu carácter mais ou menos desejável” (idem: 20-22).

racial – para “novos racismos” – que produzem processos de distinção, discriminação e desigualdade com base na cultura, apropriando-se de conceitos como o de grupo étnico ou etnia em substituição do conceito de “raça” por este já não colher apoio científico nem político. Assim, nos “novos racismos” o processo de racialização ou de categorização por via da “raça” é substituído por um processo de etnicização, ocorrendo manifestações mais “subtis” (Vala, 1999). Taguieff resume a metamorfose contemporânea do racismo como um processo de deslocalização da desigualdade biológica para a essencialização da diferença cultural (1991: 15)<sup>12</sup>.

Na verdade, esta focalização na cultura confere aos novos racismos um carácter paradoxal, considerando a proposta da UNESCO (1973) para o uso do termo grupo étnico como forma não discriminatória de categorização social<sup>13</sup>. Aqui é útil lembrar a análise avançada por Boaventura Sousa Santos relativamente à categorização do sujeito masculino como norma e abstração universal (apresentada mais atrás) para nos ajudar a compreender como esta focalização na diferença cultural, hoje, legitima a desigualdade e a discriminação de indivíduos e grupos percecionados como culturalmente distintos, cujos modos de vida ou valores são identificados como particulares, específicos. Se a razão, como salienta o autor, é definida como masculina e como a norma, justifica que todos os Outros se tornem diferentes nas suas especificidades e fiquem excluídos dessa universalidade (de direitos, de *ser*).

Nesta perspetiva, o racismo face a ciganos constitui um exemplo paradigmático das dinâmicas de diferenciação e discriminação com ênfase na cultura, imbricadas no legado histórico de discriminações de um grupo com base na rejeição do seu modo de vida e não numa diferença biológico-racial; modo de vida que é percecionado como particular

---

<sup>12</sup> O autor também analisa esta mudança nos movimentos anti-racistas, alertando para o perigo da essencialização da cultura como estratégia de ação com objetivos de valorização da diferença por oposição à discriminação e ao racismo (Taguieff, 1987, 1991). Esta análise continua atual e é útil no debate em torno do que podemos designar por “políticas de identidade” protagonizadas por movimentos com reivindicações emancipatórias e de igualdade (não só no caso de minorias étnicas ou imigrantes, mas também em movimentos de mulheres, ou outros).

<sup>13</sup> Embora exista nas atuais expressões do racismo um afastamento da raiz do conceito – a hierarquização racial – esta pode subsistir em determinados projetos ideológicos como, por exemplo, em partidos de extrema-direita e nacionalista. A análise de Taguieff (1987, 1991) sobre o racismo diferencialista também nos é útil para enquadrarmos algumas propostas da extrema-direita europeia de hoje.

e, portanto, fora da norma entendida como universal (como referimos antes). Seguindo este raciocínio, entendemos também que a ênfase na não adaptação ou incapacidade de integração de imigrantes ou minorias étnicas à norma cultural dominante de uma dada sociedade constitui um exemplo de preconceito e/ou discriminação racista que intersecta as lógicas da diferença e da desigualdade num contexto de interações sociais que definem o que é universal – portanto, aceite – e o que é particular – portanto, não integrável na norma. O fenómeno de islamofobia constitui ainda um exemplo deste processo, pois evidencia a preocupação em salvaguardar uma determinada ideia de “civilização europeia” e a consequente exclusão de um grupo não adaptável a este projeto, um Outro que é nomeado Outro pela sua religião, ou seja, não pela sua pertença racial mas pela sua pertença étnica (Hipfl & Loftsdóttir, 2012: 8).

As expressões do racismo contemporâneo revelam a persistência e a reprodução da hierarquização social com base numa classificação de quem ocupa que lugar em sociedades que defendem a igualdade de direitos. Qual é, então, o lugar do Outro nas nossas sociedades? Como é definido esse lugar, numa perspetiva político-legal e por via das perceções e interações sociais? Que possibilidades existem para nomearmos um Outro diferente na sua individualidade mas em igualdade de direitos?

Lembremos, então, Rosa Parks, cidadã negra dos Estados Unidos da América (EUA), que a 1 de dezembro de 1955, em Montgomery (Alabama), recusou levantar-se do lugar que ocupava no autocarro onde prosseguia viagem para que um passageiro branco se pudesse sentar. Recusava-se dessa forma a obedecer à lei segregacionista nos transportes públicos que estipulava a divisão de lugares e a obrigação de passageiros negros cederem os lugares, após a zona estritamente reservada a passageiros brancos estar lotada. Este gesto desencadeou a ação de boicote aos transportes públicos de Montgomery e constituiu um catalisador do movimento pelos direitos civis dos anos 1960 nos EUA<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Sobre a biografia de Rosa Parks e o movimento dos direitos civis cf. History.com (2009).

Quando Rosa Parks se negou a obedecer a esta lei, confrontou todo um sistema político-ideológico-social racista e segregacionista que perdurava mesmo após a desconstrução científica do racismo. Este sistema constitui um exemplo claro de racismo institucional, uma das suas manifestações enquanto prática que persiste enraizada nas estruturas das sociedades (embora seja complexa a sua delimitação conceptual, cf. Machado, 2000: 23-28). Apesar da complexidade de interpretar e definir as expressões de racismo institucional, entendemos que a persistência de desigualdades estruturais entre grupos de diferentes origens étnicas nas sociedades se interliga com a herança de uma longa história de projetos políticos de domínio e opressão (como a escravatura e o colonialismo), moldando modos de pensar e de viver que foram sendo reproduzidos nas práticas comuns do quotidiano, mas também no funcionamento das instituições, e apesar de se ter desvanecido a componente ideológica presente nos sistemas anteriores.

Assim, hoje, apesar da desconstrução científica do racismo, da sua deslegitimação política e da adoção de uma “norma anti-racista” (Vala, 1999), encontramos exemplos vários de nomeação de um Outro ao qual não se reconhece o direito a um lugar em igualdade. Alguns exemplos: a criança negra que foi retirada violentamente do baloiço onde brincava, num parque infantil em Braga (Cabral, 2011); o mito do arrastão na praia de Carcavelos (AA.VV., 2006), que nos lembra também a notícia de um *meet* violento no centro comercial Vasco da Gama em Lisboa (Raposo, 2014); a interdição de entrada numa discoteca ao atleta Nelson Évora e amigos (ACM, 2014); as frequentes rejeições e exclusões a ciganos portugueses nas mais diversas práticas do quotidiano (Marques, 2007; Maeso & Araújo, 2013). Constituem exemplos breves mas que nos ajudam a compreender as múltiplas faces do racismo, revelando práticas de discriminação ainda com aceitação social que nos remetem para uma ideia de não adequação ou de não pertença a um lugar, porque sendo negros/as ou ciganos/as são percecionados como um Outro cujas diferenças justificam a sua exclusão de um estatuto em igualdade<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. Maeso & Araújo (2013) para uma apresentação e problematização do racismo em países europeus, com base nos resultados do projeto TOLERACE, desenvolvido entre 2010 e 2013. No documentário sobre a associação SOS Racismo encontram-se retratadas diversas expressões do fenómeno, na atualidade da sociedade portuguesa (cf. Cabral, 2011).

A desobediência de Rosa Parks é uma forma de enunciar/reivindicar este estatuto – um *lugar em igualdade de direitos* – oferecendo pistas para responder às nossas questões sobre o lugar do Outro. Refletindo sobre o que permanece da racionalidade do “velho racismo” nos “novos racismos”, entendemos que – apesar de nas sociedades europeias de hoje a persistência do preconceito negativo ou de desigualdades de direitos com base numa distinção cultural ou social não se explicar por projetos político-ideológicos que defendam abertamente a superioridade racial (como na escravatura ou no holocausto), e apesar de o conceito de “raça” estar cientificamente ultrapassado – a dimensão política e ideológica do racismo persiste e é simbolicamente significativa porque a dicotomia diferença/desigualdade nos confronta com o tipo de sociedades que construímos e que desejamos construir. O combate ao racismo é, portanto, uma questão moral e política, exigindo-nos compromisso e responsabilidade, ao nível individual e coletivo.

### 3. SÍNTESE

Refletir sobre o racismo, interpela-nos, então, a olhar para o passado para compreender os processos que marcaram a construção do nosso mundo e os seus efeitos nas relações entre povos e entre saberes, hoje; interpela-nos a analisar o legado de séculos de relações marcadas pela escravidão de seres humanos e por projetos políticos coloniais de desumanização e subalternização, na organização social, económica, jurídica e política das sociedades em que vivemos, bem como nos modos de pensar e de viver o múltiplo e o diverso. Entendemos que esta consciência nos permite estar mais atentas/os às mutações e expressões do racismo, da discriminação e da nomeação desigualitária de Outros em épocas de crise económica ou política, como a que vivemos hoje<sup>16</sup>. Tecer os fios da memória para compreender o passado comum ajuda-nos a pensar sobre as possibilidades de construir um presente e um futuro *em comum*, partindo do reconhecimento de que “existe apenas um mundo (...). Este mundo pertence-nos a todos, com igualdade, e todos somos seus herdeiros, apesar das diferentes maneiras de o habitar (...)” (Mbembe, 2014: 303).

---

<sup>16</sup> Para o qual nos acautela a síntese desenvolvida por Bethencourt (2015: 511) sobre os resultados da sua pesquisa: “Em todos os casos significativos que estudei, os preconceitos quanto à descendência étnica associados a ações discriminatórias foram motivados por projetos políticos. As conjunturas específicas de crise económica ou política revelaram-se cruciais para explicar a mobilização de preconceitos e sua transformação em ações políticas ao serviço de interesses sociais específicos.”

Perspetivando esta reflexão sobre o racismo como uma estratégia de capacitação para intervir social e politicamente, desafia-nos, assim, a *ir ao encontro de* múltiplas formas de narrar, representar e conhecer os mundos que constituem este nosso mundo, atentas/os ao papel da ciência na construção do conhecimento, tal como nos alerta a escritora Chimamanda Ngozi Adichie sobre o “perigo da história única” (Adichie, 2009). Esta proposta de *ir ao encontro de* tem presente que o racismo não é um fenómeno natural mas antes um produto cultural e ideológico, exigindo um compromisso, seja enquanto cientistas sociais, seja enquanto cidadãos/ãos, trazendo para o centro da análise “vozes subalternas” como propõe Spivak (Bebiano, 2012), contestando e confrontando a “subalternização universal” (Mbembe, 2014), reconhecendo e reforçando “epistemologias do sul” (Santos & Meneses, 2009) e a “diversidade epistemológica do mundo” (Santos, Meneses & Nunes, 2004), vivendo e convivendo com “práticas da diferença” e reivindicando o direito a “estar presente” (como desafia Ba entrevistado por Fernandes, 2014a, 2014b). A ciência, hoje, mediante contínua reflexão e crítica, busca a concretização da utopia da igualdade na diversidade, no reconhecimento da diversidade cultural como “património comum da humanidade” (UNESCO, 2002). Aceitemos, então, o desafio do “Outro do pensamento” que nos oferece Glissant (2011), deslocando-nos do Eu, desviando-nos da mera tolerância passiva, perspetivando o conhecimento científico como um processo de transformação (pessoal e social), e construirmos mudança, em relação:

“O pensamento do Outro é a generosidade moral que me levaria a aceitar o princípio da alteridade, a conceber que o mundo não é feito de um só bloco e que não há só uma verdade, a minha. Mas o pensamento do Outro pode habitar-me sem que me faça alterar de curso, sem que ele «me desvie», sem que ele me modifique em mim mesmo. É um princípio ético, que me bastaria não violar.

O Outro do pensamento é esse movimento mesmo. Aí, tenho de agir. É o momento em que mudo o meu pensamento, sem abdicar do seu contributo. Mudo e permuta. Trata-se de uma estética da turbulência, cuja ética correspondente não é dada de antemão.

Se admitirmos assim que uma estética é uma arte de conceber, de imaginar, de agir, o Outro do pensamento é a estética criada por mim, por vocês, para nos associarmos a uma dinâmica em que participamos. (...) O Outro do pensamento é sempre desencadeado pelo conjunto de confluências, onde cada um é mudado pelo outro, e o muda também” (Glissant, 2011: 149).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV. (2006). *O “pseudo-arrastão” de Carcavelos. Documentos*. Lisboa: ACIME. Em: <http://acidi.gov.pt.s3.amazonaws.com/docs/Publicacoes/ARRASTAO.pdf>.
- Alto Comissariado para as Migrações (2014). *Comunicado*. Em: <http://www.cicdr.pt/-/comunicados-cicdr>.
- Adichie, C.N. (2009). *O perigo da história única*. [Vídeo]. Em: [http://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story?language=pt](http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt).
- Albuquerque, R. (2013). *Associativismo, capital social e mobilidade. Contributos para o estudo da participação associativa de descendentes de imigrantes africanos lusófonos em Portugal*. Lisboa: ACIDI. Em: <http://www.om.acm.gov.pt/documents/58428/179891/Tese+41.pdf>.
- Alexandre, V. (1999). O Império e a ideia de raça (séculos XIX e XX). In J. Vala (org.), *Novos racismos: perspectivas comparativas* (pp.133-144). Oeiras: Celta.
- Amâncio, L. (1998). Sexismo e racismo – Dois exemplos de exclusão do “Outro”. In H.G. de Araújo, P.M. Santos & P.C. Seixas (coords.), *Nós e os Outros: a exclusão social em Portugal e na Europa* (pp. 79-88). Porto: Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia.
- Araújo, M. & Maeso, S. (eds.) (2015). *Eurocentrism, racism and knowledge. Debates on History and power in Europe and the Americas*. London: Palgrave Macmillan.
- Arendt, H. (2014). *As origens do totalitarismo* (5ª edição). Lisboa: Dom Quixote.
- Bebiano, A. (2012). Gayatri Spivak – a teoria como prática de vida. *Imprópria*, 1(1), 113-127.



- Beckert, C. & Varandas, M.J. (coord.) (2004). *Éticas e políticas ambientais*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Beckert, C. (2004). Interesses e direitos – Duas perspectivas sobre ética animal. In C. Beckert & M. Varandas (coord.), *Éticas e políticas ambientais* (pp. 37-58). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Bethencourt, F. (2015). *Racismos. Das cruzadas ao século XX*. Lisboa: Temas e Debates – Círculo de Leitores.
- Cabecinhas, R. (2007). *Preto e branco: a naturalização da discriminação racial*. Porto: Campo das Letras.
- Cabral, B.M. (realizador) (2011). *SOS Racismo. 20 anos a quebrar tabus*. [DVD]. Lisboa: Garden Films.
- Castelo, C. (1998). *O modo português de estar no mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Edições Afrontamento.
- Curto, D.R. (2009). *Cultura imperial e projetos coloniais (séculos XV a XVIII)*. Campinas: Editora Unicamp.
- Davis, A.Y. (1981). *Women, race and class*. New York: Random House.
- Dias, B.P. (2011). Da alteridade à recusa de identidade: o tempo da subjetivação política. In B.P. Dias & N. Dias (org.), *Imigração e racismo em Portugal. O lugar do Outro* (pp.15-28). Lisboa: Edições 70.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. In E. Lander (coord.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas* (pp. 41-53). Buenos Aires: Clacso. Em: <http://enriquedussel.com/txt/1993-236a.pdf>.
- Escobar, A. (2003). «Mundos y conocimientos de outro modo». El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, 51-86. Em: <http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar-tabula-rasa.pdf>.
- Fernandes, C. (2014a). *Mamadou Ba descreve relação entre cultura e racismo (parte I)*. Áudio 30 – Rádio AfroLis. Em: <http://radioafrolis.com/2014/11/06/audio-30-mamadou-ba-descreve-relacao-entre-cultura-e-racismo-parte-i/>.

- Fernandes, C. (2014b). *Mamadou Ba descreve relação entre cultura e racismo (parte II)*.  
Áudio 31 – Rádio AfroLis. Em: <http://radioafrolis.com/2014/11/13/audio-31-mamadou-ba-descreve-relacao-entre-cultura-e-racismo-parte-ii/>.
- Glissant, É. (2011). *Poética da relação*. Porto: Porto Editora.
- Guillaumin, C. (1995). *Racism, sexism, power and ideology*. London: Routledge.
- Hipfl, B. & Loftsdóttir, K. (ed.) (2012). *Teaching “race” with a gendered edge*. Utrecht: ATGENDER. Em: [http://atgender.eu/files/2012/06/Teaching%20Race\\_FULL.pdf](http://atgender.eu/files/2012/06/Teaching%20Race_FULL.pdf).
- History.com (2009). *Rosa Parks*. Em: <http://www.history.com/topics/black-history/rosa-parks>.
- Jerónimo, M.B. (2009). *Livros brancos, corpos e almas negras: a «missão civilizadora» do colonialismo português (c.1870-1930)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Joaquim, T. (1997). *Menina e moça: a construção social da feminidade – séculos XVII-XIX*. Lisboa: Fim de Século.
- Levi, P. (2010). *Se isto é um Homem*. Lisboa: Dom Quixote.
- Machado, F. L. (2000). Os novos nomes do racismo: Especificação ou inflação conceptual? *Sociologia, Problemas e Práticas*, 33, 9-44.
- Maeso, S.R. & Araújo, M. (coord.) (2013). *Compreender as lógicas do racismo na Europa contemporânea. Projeto de investigação TOLERACE. Brochura com principais resultados e recomendações*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais/Universidade de Coimbra. Em: [http://www.ces.uc.pt/projectos/tolerance/media/TOLERACE\\_booklet\\_pt.pdf](http://www.ces.uc.pt/projectos/tolerance/media/TOLERACE_booklet_pt.pdf).
- Marques, J.F. (2007). *Do ‘não racismo’ português aos dois racismos dos Portugueses*. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural. Em: [http://www.om.acm.gov.pt/documents/58428/179891/12\\_JFM.pdf](http://www.om.acm.gov.pt/documents/58428/179891/12_JFM.pdf).
- Mbembe, A. (2014). *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona.
- Michigan Humanities Council (s/d). *Sojourner Truth Institute*. Em: <http://www.sojournertruth.org/Library/Speeches/AintIAWoman.htm>.

- Mignolo, W.D. (2009). La colonialidad: La cara oculta de la modernidad. In S. Breitwiser (ed.), *Catalog of Museum Exhibit: Modernologies* (pp. 39-49). Barcelona: MACBA. Em: [http://www.macba.cat/PDFs/walter\\_mignolo\\_modernologies\\_cas.pdf](http://www.macba.cat/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf).
- Miles, R. (1989). *Racism*. London: Routledge.
- Miranda, J. (2002). *A identidade nacional: do mito ao sentido estratégico. Uma análise psicossociológica das comparações entre os Portugueses e os Outros*. Oeiras: Celta.
- ONU (1987). *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*. Em: <http://www.un-documents.net/wced-ocf.htm>.
- ONU (2015a). *Década internacional de afro-descendentes*. Em: <http://decada-afro-onu.org/>.
- ONU (2015b). *Comércio transatlântico de escravos*. Em: <http://decada-afro-onu.org/slave-trade.shtml>.
- ONU (2015c) *The holocaust and the United Nations outreach programme*. Em: <http://www.un.org/en/holocaustremembrance/>.
- Peralta, E. & Frangella, S. (2012). Portugal and the empire: discourses and practices on race and gender. In B. Hipfl & K. Loftsdóttir (ed.), *Teaching "race" with a gendered edge* (pp. 97-110). Utrecht: ATGENDER. Em: [http://atgender.eu/files/2012/06/Teaching%20 Race\\_FULL.pdf](http://atgender.eu/files/2012/06/Teaching%20Race_FULL.pdf).
- Quijano, A. (2009). Colonialidade do poder e classificação social. In B. de S. Santos & M.P.G. Meneses (org.), *Epistemologias do Sul* (pp. 73-117). Coimbra: Edições Almedina.
- Raposo, O. (2014). *Convívio ou violência? Os meets e a afirmação do direito à cidade*. Em: <http://www.buala.org/pt/cidade/convivio-ou-violencia-os-meets-e-a-afirmacao-do-direito-a-cidade>.
- Santos, B. de S. (2003). *Um discurso sobre as ciências* (14ª edição). Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, B. de S. (2009). Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In B. de S. Santos & M.P.G. Meneses (org.), *Epistemologias do Sul* (pp. 23-67). Coimbra: Edições Almedina.

- Santos, B. de S. & Meneses, M.P.G. (org.) (2009). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina.
- Santos, B. de S., Meneses, M.P.G. & Nunes, J.A. (2004). Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo". In B. de S. Santos (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais* (pp.19-101). Porto: Edições Afrontamento.
- Sanches, M.R. (org.) (2011). *Malhas que os impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70.
- Silva, L.F. da (2008). *Modernidade e desigualdades sociais*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Singer, P. (2008). *Libertação Animal* (2ª edição). Lisboa: Via Óptima.
- Sousa, M.L. (2015). *Biografia do Língua*. Alfragide: Publicações Dom Quixote.
- Taguieff, A. (1987). *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: Éditions La Découverte.
- Taguieff, A. (1991). Les metamorfoses ideológicas du racisme et la crise de l'antiracisme. In P. Taguieff (dir.), *Face au racisme (2). Analyses, hypothèses, perspectives* (pp.13-63). Paris: Éditions La Découverte.
- UNESCO (1973). *Le racism devant la science* (2.ª edição). Paris: UNESCO.  
Em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0000/000055/005546fo.pdf>.
- UNESCO (2002). *Declaração universal sobre a diversidade cultural*. Em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf>.
- UNESCO (2016). *The slave route*. Em: <http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/themes/slave-route/>.
- Vala, J. (org.) (1999). *Novos racismos: perspectivas comparativas*. Oeiras: Celta.
- Varandas, M.J. (2004). Introdução. In C. Beckert & M.J. Varandas (coord.), *Éticas e políticas ambientais* (pp. 15-34). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Vaz, S.G. & Delfino, Â. (2010). *Manual de Ética Ambiental*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Wieviorka, M. (org.) (1995). *Racismo e modernidade*. Lisboa: Bertrand.