



# O QUE É RACISMO?

Jaqueline de Jesus, Paulo de Carvalho, Rosália Diogo, Paulo Granjo



## O QUE É RACISMO?

Jaqueline de Jesus, Paulo de Carvalho, Rosália Diogo, Paulo Granjo

© Escolar Editora, 2014

Rua do Vale Formoso, 37 – 1959-006 Lisboa

Telefone 211 066 500 Fax 211 066 530

E-mail editora@escolareditora.com

Internet <http://www.escolareditora.com>

Proibida a reprodução total ou parcial deste livro sem a autorização expressa do editor.

Todos os direitos estão reservados por Escolar Editora.

### Coordenação Editorial

João Costa

ISBN 978-972-592-430-3

Depósito Legal nº 376235/2014

### Capa

Tiago Oliveira

### Paginação

Mário Félix

### Impressão e Acabamento

Tipografia Lousanense

## Índice

Introdução: construção social negativa do Outro (Carlos Serra).....	7
Racismo: processos psicossociais de exclusão (Jaqueline de Jesus) .....	11
Racismo enquanto teoria e prática social (Paulo de Carvalho) .....	37
O que é racismo, a partir do caso brasileiro (Rosália Diogo).....	71
Raça e racismo são coisas que se aprendem (Paulo Granjo).....	93

## **Introdução: construção social negativa do Outro**

*Por Carlos Serra (Moçambique)*

Existem múltiplas maneiras de construção social negativa do Outro.

O racismo, o etnicismo e o xenofobismo são três dessas maneiras.

A esse respeito, permitam-me avançar as seguintes hipóteses.

No racismo actua-se por marcadores físicos elementares - é a racialização do social; no etnicismo, por marcadores simbólicos (língua, "costumes", anterioridade de chegada a um território, heróis epónimos) da comunidade imaginada de origem - é a etnicização do social; no xenofobismo, por marcadores simbólicos alargados ou globais da comunidade imaginada alargada (nação) - é a nacionalização extrema do social.

No racismo temos a visibilidade somática, no etnicismo a visibilidade das pequenas raízes originárias e, no xenofobismo, a visibilidade agrupada das grandes raízes originárias.

É racista quem defende a superioridade sócio-genética de um grupo; é etnicista quem defende a superioridade da sua

comunidade imaginada de origem; é xenofobista quem defende a preeminência e a supremacia de uma nação.

Nos três casos está em jogo a luta pelo monopólio dos recursos de poder em função de marcadores: pigmentação no primeiro caso, pequena comunidade imaginada no segundo, grande comunidade no terceiro.

Racismo<sup>1</sup>, etnicismo e xenofobismo são exercícios sociais de inclusão/exclusão que, interiorizados, assumidos, funcionam como os semáforos (o verde para os nossos, o vermelho para os outros).

Todavia, não podemos colocar fronteiras absolutas entre os três fenómenos. O xenofobismo, por exemplo, pode surgir vestido de etnicismo ou de racismo. A permeabilidade é, muitas vezes, imediata, as fronteiras são fictícias e porosas.

À força de se sentir o diverso e de o produzir como símbolo e acto, atinge-se a intolerância mesmo quando se faz a apologia multicultural. Tecemos e retecemos, então, com o ardor de Penélope, o espírito da casa fechada.

Nos casos mais extremos e trágicos, aqueles da alteridade absoluta erigida em armas e extermínio, racismo, etnicismo e xenofobismo dão origem a um corpo doutrinário para o qual se busca uma fundamentação científica.

Porém, os seres humanos não nascem racistas, etnicistas ou xenofobistas. Tornam-se nisso devido às lógicas combinadas de três fenómenos: interacção social, disputa de recursos de poder e educação. É aqui que se tecem os sistemas de referência e os meandros categoriais, é aqui que crescem, se consolidam e se naturalizam os jogos de alteridade, adesão e repulsa.

<sup>1</sup> Talvez seja possível construir múltiplas formas de racismo, de "racismo sem raça". Por exemplo, confira aqui: <https://eduardo-mondlane.academia.edu/CarlosSerra/Posts/716359/Sete-racismos-br-Sinto-ser-necessario-tornar-mais-complexa-a-visao-linear-e-de-alguma-forma-daltonic>

Neste sexto número da coleção "Cadernos de Ciências Sociais" apenas está em causa o racismo.

Quatro estudiosos do social aceitaram responder à pergunta: o que é racismo?

Trata-se (pela ordem de entrada dos seus trabalhos) de Jaqueline de Jesus do Brasil, de Paulo de Carvalho de Angola, de Rosália Diogo do Brasil e de Paulo Granjo de Portugal. Textos brilhantes, conjugando factos, testemunhos pessoais e análise. Múltiplos aspectos das realidades dos seus países surgem nestes trabalhos, incluindo sobre Moçambique no texto de Paulo Granjo.

Finalmente: tal como nos números anteriores, respeitei a ortografia, as formas de citação e as referências bibliográficas de cada um dos autores.

Moçambicano, doutorado em Sociologia pela *École des hautes études en sciences sociales* de Paris, pesquisador do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, presidente do seu Conselho Científico, Professor Catedrático, autor de numerosos livros de história e sociologia, com as seguintes áreas de pesquisa: história de Moçambique, relações políticas, eleições, processos identitários, racismo, crenças colectivas, rumores, violência colectiva, movimentos sociais, epistemologia das ciências. Coordenador da coleção "Cadernos de Ciências Sociais" da Escolar Editora. Autor do seguinte blogue:  
<http://www.oficinadesociologia.blogspot.com>

## **Racismo: processos psicossociais de exclusão**

*Por Jaqueline de Jesus (Brasil)*

### ***O racismo é um mecanismo de poder***

*“Manifestazione Per L’identitá Nazionale STOP A L’Immigrazione”, mote impresso em um cartaz na cidade de Verona, Itália, há alguns anos, significa: “Manifestação pela identidade nacional, PAREM a imigração”. Curioso notar que tamanha fúria nacionalista se veicule por meio da adição de um anglicismo: STOP.*

O neofascismo é um indicador da recessão econômica nas sociedades modernas, e da falência da adesão aos princípios jusnaturalistas incorporados às concepções norte-americana e francesa revolucionárias de direitos iguais para todos os homens.

Como movimento cultural, ele tem tomado conta – em diferentes países da Europa e do continente americano – dos pensamentos e discursos de integrantes de determinados grupos étnicos iludidos e desiludidos com contínuos fracassos econômicos e políticos, que associam esse sentimento de privação, fortemente, com o racismo que, por fatores históricos, embrenha-

-se na estrutura e relações humanas das sociedades ocidentais pós-colonialistas.

As condições históricas da desigualdade racial – particularmente em detrimento da população afrodescendente – e dos conflitos étnicos contemporâneos foram consubstanciadas por meio de genocídio indígena, ideologização do domínio da metrópole sobre os nativos, escravidão transatlântica. Há um pano de fundo cultural que propicia a permanência do racismo nas relações intergrupais e interpessoais para além das fronteiras transnacionais.

Um índice prático da desigualdade pode ser dado pelo Brasil<sup>1</sup>, país rico em recursos naturais e industrialmente desenvolvido, porém no qual vigora uma das piores distribuições de renda do planeta.

Calcula-se que a razão entre ricos e pobres tenha no país um valor em torno de 25,7, o que significa afirmar que os 20% mais ricos da população ganham 25,7 vezes mais que os 20% mais pobres, sendo que em países como Bangladesh e na Índia, na qual milenarmente perduraram a distinção e a imobilidade social nas castas, esse valor baixa para 4,0 e 4,3, respectivamente. Mesmo sem a existência oficial das castas, o Brasil distribui sua renda mais de seis vezes pior do que os países acima citados (Bastos & Silva, 1995)<sup>2</sup>.

A maioria da população brasileira é negra, afrodescendente, e se encontra concentrada exatamente na faixa dos mais pobres

<sup>1</sup> Reiteradas vezes irei me referir, ao longo do texto, à realidade brasileira, a qual conheço de forma direta. A explicitação dessa conjuntura pode ser útil, mesmo em outros contextos nacionais, para se entender problemas globais como o do racismo, que se expressam de formas específicas nos contextos locais.

<sup>2</sup> Bastos, V. L. & Silva, M. L. F. (1995). *Para entender as economias do Terceiro Mundo*. Brasília: Universidade de Brasília.

(Henriques, 2001<sup>3</sup>; Paixão, 2004<sup>4</sup>). Segundo o professor Helio Santos (2003)<sup>5</sup>, a desigualdade social no Brasil se explica e se perpetua por meio da desigualdade etnicorracial, a qual se orienta por *tecnologias da exclusão*.

Relatarei uma cena vista em qualquer cidade do Brasil, foi vista na Capital da República, Brasília, e contada pelo senador Cristovam Buarque (1999)<sup>6</sup>: dois jovens, em um carro, divertiam-se despejando no chão batatas fritas, compradas em uma lanchonete *fast food* multinacional, para meninos de rua – negros – que as catavam, rastejando indignamente, a fim de comerem aquele alimento rejeitado pelos mais ricos.

O ato daqueles jovens abastados demonstra um severo grau de distanciamento entre uns e outros, ricos e pobres, brancos e negros ou indígenas, afastamento não apenas físico, econômico, mas psicológico e social.

As instituições reproduzem a lógica do pensamento e as representações sociais da elite que as constroem, como grupos sociais. O trabalho de Nasciuti (1996)<sup>7</sup> é útil ao falar das dimensões psicossociológicas das instituições. De acordo com a autora, as unidades organizacionais instituídas viram insti-

<sup>3</sup> Henriques, R. (2001). *Desigualdade racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90*. Brasília, DF: Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas.

<sup>4</sup> Paixão, M. (2004). O ABC das desigualdades raciais: um panorama da população negra através de uma leitura dos indicadores do Censo 2000. *Teoria & Pesquisa*, 42/43, 245-264.

<sup>5</sup> Santos, H. (2003). *A busca de um caminho para o Brasil. A trilha do círculo vicioso*. São Paulo: Senac.

<sup>6</sup> Buarque, C. (1999). *O que é apartheid. O apartheid social no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

<sup>7</sup> Nasciuti, J. C. R. (1996). A instituição como via de acesso à comunidade. Em: Campos, R. H. F. (Org.), *Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia* (pp. 100-126). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

tuições quando reconhecidas como pertencentes a um amplo sistema social, passando a ter vida própria, sendo instituições em si mesmas.

As relações entre o racismo como processo psicossocial de exclusão, a exclusão socioeconômica efetiva da população discriminada e a proliferação de ideologias como a do neofascismo, ou dos diferentes nacionalismos exaltados – que mesmo não explicitamente privilegiam determinadas etnias em detrimento de outras – se afiguram a partir do momento em que “a exaltação conquistadora do sentimento nacional por nações já constituídas” (Koogan, 1973, p. 3579)<sup>8</sup>, característica da vontade coletiva de poder, é confrontada com a denúncia coletiva da discriminação estrutural de base racista.

No Brasil testemunham-se renhidas lutas, de cunho nacionalista e influenciadas por pontos de vista conservadores, pela defesa do idioma português contra a consumada “invasão” de termos anglo-saxões na linguagem cotidiana. Bagno (2002)<sup>9</sup> aprofunda os argumentos linguísticos contra essa tendência, que no seu entendimento costuma esquecer ou deixar de lado o fato de que a riqueza de uma língua se baseia na sua capacidade de absorver e utilizar outros idiomas, de se aculturar, e por consequência de reconhecer as contribuições de diferentes povos para sua formação, em suma, pensar uma língua supostamente “pura”, livre de estrangeirismos, é reproduzir uma lógica de pensamento racista ou etnocêntrica, com relação a determinado grupo ou nação.

Retomando a análise dialética de Hannah Arendt (1975)<sup>10</sup> sobre a fundamentação dos totalitarismos em atitudes de preconceito, e aplicando-a à questão ora abordada, é possível afir-

<sup>8</sup> Koogan, A. (1973). *Enciclopédia universo*. Rio de Janeiro: Delta/Três.

<sup>9</sup> Bagno, M. (2002). *Preconceito linguístico: O que é, como se faz*. São Paulo: Loyola.

<sup>10</sup> Arendt, H. (1975). *Origens do totalitarismo: o anti-semitismo, instrumento de poder*. Rio de Janeiro: Documentário.

mar que o racismo é um mecanismo dos poderes estabelecidos para preservarem sua dominância social de base etnicorracial.

De forma sintética, Pérez-Nebra e Jesus (2011)<sup>11</sup> definem o estereótipo como a categorização/generalização cognitiva que as pessoas fazem sobre algo ou alguém; o preconceito como a atitude – julgamento/avaliação de cunho cognitivo, afetivo e de intenção comportamental (conação) sobre algo ou alguém – negativa sobre isso, esse ou esses que é/são estereotipado/os; e a discriminação como o comportamento baseado no preconceito.

O preconceito e a discriminação raciais são nutridos não apenas pelo desconhecimento ou pela criação de estereótipos sobre um outro desconhecido, como ocorre a nível dos indivíduos (interpessoal).

No nível intergrupar e mesmo interinstitucional, o racismo é gerado para fins hegemônicos, como armas políticas e econômicas, pelo grupo opressor – no caso das sociedades contemporâneas, fomentado inicialmente pelo imperialismo eurocêntrico, sendo herdado pelos diferentes Estados Nacionais ocidentais, como demonstraram com profundidade críticos da pós-colonialidade como Frantz Fanon (1968)<sup>12</sup>, Edward Said (1995)<sup>13</sup>, Gayatri Spivak (1988<sup>14</sup>, 1996<sup>15</sup>) e Homi K. Bhabha (1998)<sup>16</sup>, entre outros.

<sup>11</sup> Pérez-Nebra, A. R. & Jesus, J. G. (2011). Preconceito, estereótipo e discriminação. Em: Torres, C. V. & Neiva, E. R. (Orgs.), *Psicologia social: principais temas e vertentes* (pp. 217-237). Porto Alegre: ArtMed.

<sup>12</sup> Fanon, F. (1968). *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

<sup>13</sup> Said, E. (1995). *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

<sup>14</sup> Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak?. Em: Nelson, C. & Grossberg, L. (Orgs.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271-313). Urbana: University of Illinois Press.

<sup>15</sup> Spivak, G. C. (1996). Diasporas old and new: women in the transnational world. *Textual Practice*, 10(2), 245-269.

<sup>16</sup> Bhabha, H. K. (1998). *O lugar da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Qual é a importância do racismo contemporâneo para se entender o processo formativo das sociedades ocidentais? Basta refletirmos acerca do papel desempenhado pelas populações africanas no jogo histórico dos Estados Modernos: agentes nucleares, por meio de seu trabalho – forçado – para a construção e sustentação das economias, foram no entanto alijadas do acesso aos bens e espaços de poder, marginalizadas, estigmatizadas.

Considera-se, neste estudo, que o racismo é um conjunto de estereótipos, preconceitos e discriminações que se baseia na crença da superioridade/inferioridade de um grupo racial ou étnico com relação a outro, em uma conjuntura de dominância social.

O preconceito e a discriminação, em qualquer uma de suas múltiplas “embalagens”, trazem em seus bojos o mesmo conteúdo de plausibilidade, catarse, destruição. Não se pode pensá-los de forma abstrata, descontextualizada do contexto concreto no qual se imiscuem: a diversidade humana.

### ***Quem é a diversidade?***

Quanto mais as sociedades nacionais e locais se interpenetram, mais se pluralizam as diferenças individuais e grupais, ou, no mínimo, a diversidade já existente se torna evidente, quando anteriormente não o era.

A diversidade existe, claro. Existia antes de as pessoas verem diferenças umas das outras, mas é somente depois de se verem diferenças que a diversidade passa a ser vista.

Cada pessoa tem uma visão diferente para o mundo perfeito. Um mundo perfeito não existe fora da concepção de quem o imagina, até porque as visões do que quer que seja “perfeição” têm tal disparidade que se poderiam criar vários mundos per-

feitos, e não apenas um, e cada um desses mundos poderia ser um inferno para outros. Em um mundo como o nosso, a existência é necessariamente diversificada, múltipla e formada pela fragmentação que chamamos de “realidade”.

O termo “diversidade”, da forma que o utilizamos atualmente, significa, desde um antigo dicionário (Ferreira, 1975)<sup>17</sup>: diferença, dessemelhança, dissimilitude, divergência, contradição, oposição. Entretanto, a palavra “diversidade” não pode se restringir à listagem de seus sinônimos, porque engloba conceitos antônimos, situações específicas e pessoas concretas.

A diversidade e a adversidade são palavras de sons semelhantes, cujos sentidos soam parecidos a uma parte considerável das pessoas. Diante do absurdo cotidiano, confunde-se diversidade com um embaralhado de belicosas diferenças, e não é incomum serem geradas as ideologias da uniformidade que promovem, em seus adeptos, a crença de que outros grupos são inferiores por natureza. Toda produtiva diversidade é desprezada, em prol de uma reprodutiva igualdade que só produza iguais ideias.

O maior desafio de quem lida com preconceitos é ser capaz de propiciar o reconhecimento, o respeito e, preferencialmente, a valorização das diferenças, que passam a ser entendidas e pensadas além dos estereótipos cotidianos sobre o outro, os quais tendem a limitar as possibilidades desses outros discriminados na sociedade. Concepções e vivências que levam a ideologias discriminadoras são concepções falaciosas e vivências imaturas.

O conceito de diversidade é umbilicalmente ligado ao seu objeto real, e é um paradoxo: o paradoxo fundamental da diversidade humana é que *somos todos iguais, porém diferentes e*

<sup>17</sup> Ferreira, A. B. H. (1975). *Novo dicionário da língua portuguesa*. Nova Fronteira: Rio de Janeiro.

únicos, conforme ensinou o psicólogo social Gordon Allport (1954)<sup>18</sup>.

O mundo é criado pelos seres humanos, que nele são criados. A sociedade não ocupa um espaço definido por coordenadas precisas: a bem da verdade, sequer existe em um espaço, propriamente dito, fora das pessoas; a sociedade existe nos sujeitos que a pensam, sentem-na, produzem-na e a reproduzem. Um Estado Nacional tem fronteiras físicas, que existem na mente das pessoas, as quais as representam, materialmente, por meio da construção de placas, cercas, muros, pela escrita ou por quaisquer outros recursos gráficos disponíveis.

A diversidade só existe como ideia resultante da perspectiva do observador, mas também como produto de relações sociais: é por um lado o resultado da reflexão extremamente pessoal – e por outro extremamente coletiva – que os homens fazem das formas da sociedade: o outro é diferente de mim enquanto o vejo como tal e até quando ele se percebe de tal forma, o que normalmente só ocorre quando ele entra em contato com membros de outros grupos, que o identifiquem como um outro.

Como fenômeno psicossocial expresso tanto em níveis interpessoais quanto intergrupais, a diversidade humana é:

*o conjunto de relações interpessoais e intergrupais explícitas ou implícitas, em um determinado sistema social, que são intermediadas pela relação entre as identidades sociais e a dominância social presentes nesse sistema* (Jesus, 2013, p. 224)<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Allport, G. W. (1954). *The nature of prejudice*. Reading: Addison-Wesley.

<sup>19</sup> Jesus, J. G. (2013). O desafio da convivência: assessoria de diversidade e apoio aos cotistas (2004-2008). *Psicologia: Ciência e Profissão*, 33(1), 222-233. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pcp/v33n1/v33n1a17.pdf>

### *Imagens de negros, negras imagens*<sup>20</sup>

Cada cor de pele ou outra característica física de um grupo etnicorracial é traduzida por e em um conjunto imenso e variado de símbolos, dependendo da cultura, da história de vida e dos pontos-de-vista das pessoas circunscritas a essa ou aquela cultura: a imagem que se tem de diferentes matizes não pode ser interpretada simploriamente (por naturalização), como a expressão de sensações primárias: imagens das coisas são construídas socialmente, as quais sofreram bruscas transformações ao longo da história da humanidade.

Apesar das expectativas, nem mesmo fotografias guardam similaridade com aquilo ou quem representam, visto serem dependentes de fatores físicos determinados, tais como o tipo de filme empregado, grau de iluminação e qualidade da revelação; esse processo é controlado por pessoas, que em função dos fins almejados manipulam variáveis a partir da percepção que se têm delas, revelando as insuficiências das palavras para descrever a consciência social (Martins, 2008)<sup>21</sup>.

As pessoas são, normalmente, percebidas de forma diferente dos objetos, os quais, geralmente, não são percebidos como capazes de perceber (nos contextos do misterioso, do religioso, do sagrado ou mesmo do psicopatológico podemos chegar a conclusões diversas dessa). Os seres humanos se percebem a partir de pressupostos psicológicos e sociais, mais do que “fac-

<sup>20</sup> Essa frase faz referência a uma exposição realizada em 2003 no Museu Afro Brasil, na cidade de São Paulo, Brasil, chamada “Negras Memórias, Memórias de Negros”, sob curadoria do artista plástico e colecionador Emanuel Araújo, cuja trajetória pode ser conhecida em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/1235317-a-arte-da-queda-emanoel-araujo-ou-como-voltar-a-levantar.shtml>

<sup>21</sup> Martins, J. S. (2008). *Sociologia da fotografia e da imagem*. São Paulo: Contexto.

tuais”, e esse processo psicossocial de percepção – como relatava Aroldo Rodrigues, no seu livro *Psicologia Social* (1996)<sup>22</sup> – é determinado por fatores como os valores, atitudes, tendências cognitivas e estereótipos do perceptor face ao estímulo percebido.

Postulava, o fisiólogo russo Ivan Pavlov, que o preconceito seria uma forma de economia psíquica, por meio da qual as pessoas tentam facilitar seu entendimento do mundo por meio da adoção de imagens generalistas, e geralmente parciais ou falsas, acerca dos indivíduos e grupos. Tal concepção não tem sido contestada pelos psicólogos sociais, também não se têm proposto análises divergentes de seus fundamentos e repercussões. Com isso quero dizer, como constatação e não como crítica, que hoje temos isso como um princípio, a partir do qual se desenvolvem teorizações, pesquisas e intervenções no campo dos estereótipos, dos preconceitos e das discriminações (Pérez-Nebra & Jesus, 2011).

Consideram Wortman, Loftus & Marshall (1988)<sup>23</sup> que os estereótipos negativos constituem o substrato do preconceito, de tal modo que “estereotipar é uma tentativa inevitável de entender e simplificar nosso complexo mundo social” (p. 494). Semelhante afirmação vai ao encontro da concepção pavloviana dos estereótipos como economia do pensamento.

Afirmou Nietzsche, em *Além do Bem e do Mal*, que “cada povo tem sua tartufice própria, que chama de suas virtudes. – o que se tem de melhor não se conhece – não se pode conhecer” (§ 249, p. 157, 1998)<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Rodrigues, A. (1996). *Psicologia social*. Petrópolis: Vozes.

<sup>23</sup> Wortman, C. B., Loftus, E. F. & Marshall, M. E. C. (1988). *Psychology*. USA: Alfred A. Knopf.

<sup>24</sup> Nietzsche, F. (1998). *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras.

Dada essa perspectiva, não espanta o fato de os brasileiros serem cínicos no que concerne à questão do racismo, titulado-se como “democratas raciais”, enquanto o preconceito e a discriminação contra a população negra transborda em todos os âmbitos da sociedade brasileira. O dito popular “só cego não vê” representa com propriedade a percepção do racismo pelo brasileiro médio: nega-se que ele exista, apesar dos indícios apontarem em uma direção diametralmente oposta à da negação.

Diferentes estudos, ao longo de décadas, têm demonstrado que o racismo brasileiro se configura a partir de marcas, fundamentando-se na aparência das pessoas (Telles, 2003<sup>25</sup>): em suma, quanto mais “parecida com uma pessoa negra”, mais discriminado o indivíduo será nessa sociedade, o que propicia, inclusive, estratégias de embranquecimento ou de negação da própria identidade como pessoa negra para se escapar dessa prática de exclusão (Bento, 2002<sup>26</sup>; Fernandes, 2007<sup>27</sup>; Lima & Vala, 2004<sup>28</sup>; Moreira, 2003<sup>29</sup>).

As imagens das pessoas negras nas sociedades ocidentais pós-colonialistas foram construídas sobre estereótipos que variam, de sentimentos desagradáveis associados à “feitura”, ao grotesco, imagem que transparece desde os livros didáticos – o

<sup>25</sup> Telles, E. (2003). *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/Fundação Ford.

<sup>26</sup> Bento, M. A. S. (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. Em: Carone, I. & Bento, M. A. S. (Orgs.), *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 25-58). Petrópolis: Vozes.

<sup>27</sup> Fernandes, F. (2007). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global.

<sup>28</sup> Lima, M. E. O. & Vala, J. (2004). Sucesso social, branqueamento e racismo. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 20(1), 11-19.

<sup>29</sup> Moreira, D. (2003). Reflexões sobre mudanças sócio-raciais no Brasil. Em: Ashoka Empreendedores Sociais e Takano Cidadania (Orgs.), *Racismos contemporâneos* (pp. 63-92). Rio de Janeiro: Takano.

livro *Superando o Racismo na Escola*, organizado por Kabengele Munanga (2001)<sup>30</sup>, é repleto de exemplos –, passando pelos jornais e revistas e despontando nos populares programas televisivos.

A imagem psicológica negativa é reforçada pelo etnocentrismo na manipulação dos recursos audiovisuais: aos negros são aplicadas as mesmas técnicas de fotografia e filmagem comumente construídas para e dirigidas às pessoas de pele clara, sem qualquer adaptação às características de pessoas com peles com maior concentração de melanina, o que redundava em prejuízo visual para o representado, cuja figura não é reproduzida de maneira tecnicamente adequada.

O estereótipo, nessa conjuntura de racismo tecnologicamente estruturado, é reforçado pela difusão inapropriada da imagem das/dos negras/os, ou melhor, de qualquer um(a) que tenha uma coloração de pele um pouco mais escura do que a estabelecida pela noção massificada de beleza, tradicionalmente eurocêntrica.

Afigura-se que, caso se pretenda transformar positivamente a imagem marginalizada que a cultura racista produziu, devem-se mudar não apenas os conceitos, mas também o modo como são abordados os instrumentos de criação/manipulação das imagens.

Não faltam alternativas para o aprimoramento da exposição das figuras negras nos meios de comunicação imagéticos – televisão, jornais e revistas. Faz-se mister discorrer com base na experiência e em entrevistas com pessoas envolvidas na manipulação da imagem humana: jornalistas, maquiadores, fotógrafos, inquirindo-as quanto ao diferencial da imagem do homem e da mulher negros.

<sup>30</sup> Munanga, K. (2001). *Superando o racismo na escola*. Brasília: Ministério da Educação.

A imagem que se tem das pessoas, mais do que ser tão-somente um registro do “real”, é, por si só, uma ontologia: existe um arcabouço de pressupostos sobre os seres humanos, que desenham, na mente de quem percebe, não apenas nossas imagens, mas nós mesmas/os, sejamos nós quem/como formos, mas geralmente em prejuízo dos grupos historicamente excluídos.

### ***Uma revisão dos estereótipos***

Um estudo como este, que se encontra nas margens, nos limites entre as Ciências Sociais, a Psicologia Social, a Psicologia dos processos básicos, a Neurologia, e abrange, inclusive, a História da Psicologia, pretende possibilitar uma compreensão complexa tanto do racismo na contemporaneidade quanto da própria Psicologia do preconceito, ou de preconceitos da Psicologia.

O fenômeno do estereótipo, em particular, como fundamento dos preconceitos e discriminações, tem-se apresentado como um importante objeto de estudo da Psicologia Social, no sentido em que se insere no campo das relações de dominação, exploração, segregação e isolamento; sendo, portanto, compreendido a partir de vários ângulos, e considerando-se seus múltiplos aspectos.

No que concerne aos efeitos que estereótipos exercem sobre o comportamento, Wheeler & Petty (2001)<sup>31</sup> consideram que tanto a ativação do auto-estereótipo quanto do estereótipo com relação ao outro tendem a mostrar que as pessoas se comportam de modo consistente com o estereótipo, considerando-se, igualmente, que o efeito de um estereótipo no comportamento subsequente é fortale-

<sup>31</sup> Wheeler, S. C. & Petty, R. E. (2001). The effects of stereotype activation on behavior: a review of possible mechanisms. *Psychological Bulletin*, 127(6), 797-826.

cido quando ocorre autorreferência, quando por exemplo, durante a fala, a pessoa descreve uma situação, envolta em estereótipos, sob o ponto de vista da primeira pessoa. Reforçam os autores que são as implicações dos estereótipos, e não os estereótipos em si, que reforçam, ou não, determinados comportamentos.

Os estereótipos participam, de maneira essencial, da formação da auto-imagem das pessoas, de modo que, como já demonstravam Mead (1934)<sup>32</sup> e Merton (1957)<sup>33</sup>, as pessoas geralmente acreditam nos estereótipos acerca delas mesmas e se comportam como se fossem verdadeiros, endossando os estereótipos grupais no sentido de os transformarem em descrições de suas identidades, auto-estereotipando-se (Hogg & Turner, 1987<sup>34</sup>; Turner, Hogg, Oakes, Reicher & Wetherell, 1987<sup>35</sup>).

Os estereótipos agem de modo tal que, apontam Kray, Thompson & Galinsky (2001)<sup>36</sup>, o mero conhecimento de que

<sup>32</sup> Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society*. Chicago: Chicago University Press. Citado em: Von Hippel, W., Hawkins, C., Schooler, J. (2001). Stereotype distinctiveness: how counterstereotypic behavior shapes the self-concept. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81(2), 193-205.

<sup>33</sup> Merton, R. K. (1957). *Social theory and social structure*. New York: Free Press. Citado em: Von Hippel, W., Hawkins, C., Schooler, J. (2001). Stereotype distinctiveness: how counterstereotypic behavior shapes the self-concept. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81(2), 193-205.

<sup>34</sup> Hogg, M. A. & Turner, J. C. (1987). Intergroup behavior, self-stereotyping and the salience of social categories. *British Journal of Social Psychology*, 26, 325-340.

<sup>35</sup> Turner, J. C., Hogg, M. A., Oakes, P. J., Reicher, S. D. & Wetherell, M. (1987). Rediscovering the social group: A self-categorization theory. Oxford, England: Basil Blackwell. Citado em: Von Hippel, W., Hawkins, C., Schooler, J. (2001). Stereotype distinctiveness: how counterstereotypic behavior shapes the self-concept. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81(2), 193-205.

<sup>36</sup> Kray, L., Thompson, L. & Galinsky, A. (2001). Battle of the sexes: gender stereotype confirmation and reactance in negotiations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 80(6), 942-958.

um estereótipo negativo existe, acerca de um grupo social, pode afetar negativamente a performance de membros desse grupo em tarefas em que os estereótipos se tornam fatores relevantes.

Nesse sentido, Galinsky & Moskowitz (2000)<sup>37</sup> atestam que lidar com o mundo social contemporâneo se tornou uma corrida de obstáculos: qualquer comportamento interpessoal, verbal ou não verbal, sugerindo discriminação ou favoritismo baseado em afiliação a um grupo é sujeito à condenação, com potencial para censura pública e sanção legal. Em tal contexto, relatam os autores que, ironicamente, a supressão de pensamentos estereotípicos pode exatamente produzir os pensamentos que se pretende suprimir.

Advogam Kray, Thompson & Galinsky (2001) que, quando estereótipos são explicitamente ativados, as pessoas exibem reactância ao estereótipo, isto é, a tendência a se comportar de maneira inconsistente para com um estereótipo.

Von Hippel, Hawkins & Schooler (2001)<sup>38</sup> afirmam que comportamentos contra-estereotípicos exercem uma papel importante no desenvolvimento do auto-conceito, em suma, julgam os autores que aqueles que não são psiquicamente destruídos pelos estereótipos são, de algum modo, fortalecidos por superá-los, de certo modo concordando com os ditos populares de que o sofrimento ensina.

Plaks, Stroessner, Dweck & Sherman (2001)<sup>39</sup> demonstram que as pessoas respondem a informação que contradiz algum

<sup>37</sup> Galinsky, A. & Moskowitz, G. (2000). Perspective-taking: decreasing stereotype expression, stereotype accessibility, and in-group favoritism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 78(4), 708-724.

<sup>38</sup> Von Hippel, W., Hawkins, C., Schooler, J. (2001). Stereotype distinctiveness: how counterstereotypic behavior shapes the self-concept. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81(2), 193-205.

<sup>39</sup> Plaks, J. E., Stroessner, S. J., Dweck, C. S. & Sherman, J. (2001). Person theories and attention allocation: preferences for stereotypic versus counterstereotypic information. *Journal of Personality and Social Psychology*, 80(6), 876-893.

estereótipo dependendo essencialmente de suas teorias implícitas acerca dos comportamentos humanos, de modo que sua atenção à dicotomia “estereótipo consistente” versus “informação inconsistente” é diretamente influenciada, em função das teorias particulares sobre a natureza humana, de modo a favorecer os estereótipos.

As defesas psicológicas da “consistência” dos estereótipos são metodicamente construídas e preservadas. Como aponta literatura fundamentada em pesquisas empíricas (Bodenhausen, 1988<sup>40</sup>; Macrae, Hewstone & Griffiths, 1993<sup>41</sup>; Miller & Turnbull, 1986<sup>42</sup>; Snyder & Swann, 1978<sup>43</sup>), os sujeitos tendem a diminuir sua aproximação com informações que contradigam estereótipos, ao mesmo tempo em que valorizam informações as quais, ao contrário, reforçam estereótipos, o que redundará na acumulação, na memória, de evidências apoiadoras dos estereótipos, em detrimento daquelas que não os confirmam.

Consideram, alguns autores, que as pessoas podem aumentar sua aproximação com informação inconsistente com relação a estereótipos tão somente para atacá-la ou reinterpretá-la de modo a deixar o estereótipo inamovível, tática essa que contribui substancialmente para a perpetuação de estereótipos (Cro-

<sup>40</sup> Bodenhausen, G. V. (1988). Stereotypic biases in social decision making and memory: testing process models of stereotype use. *Journal of Personality and Social Psychology*, 55, 726-737.

<sup>41</sup> Macrae, C. N., Hewstone, M. & Griffiths, R. J. (1993). Processing load and memory for stereotype-based information. *European Journal of Social Psychology*, 23, 77-87.

<sup>42</sup> Miller, D. T. & Turnbull, W. (1986). Expectancies and interpersonal processes. *Annual Review of Psychology*, 37, 233-256.

<sup>43</sup> Snyder, M. & Swann, W. B. (1978). Behavioral confirmation in social interaction: From social perception to social reality. *Journal of Experimental Social Psychology*, 14, 148-162.

cker, Hannah & Weber, 1983<sup>44</sup>; Devine & Baker, 1991<sup>45</sup>; Lui & Brewer, 1983<sup>46</sup>; Maass, Salvi, Arcuri & Semin, 1989<sup>47</sup>).

O termo *entitativity* foi cunhado por Campbell (1958)<sup>48</sup> para se referir ao grau com que um agrupamento de pessoas é percebido como uma entidade unificada.

Investigando os efeitos da *entitativity*<sup>49</sup> de um grupo no processamento de informação comportamental sobre membros individuais do grupo e até que ponto semelhante informação era transferida para outros membros do grupo, Crawford, Sherman e Hamilton (2002)<sup>50</sup> constataram que a percepção de alta *entitativity* envolve a abstração de um estereótipo do grupo e a transferência de tal estereótipo a todos os membros do grupo.

No que se refere à relação de um grupo com outros, Crawford, Sherman e Hamilton (*idem*), acentuam que a presença de uma categoria de contraste motiva a formação de um estereótipo

<sup>44</sup> Crocker, J., Hannah, D. & Weber, R. (1983). Person memory and causal attribution. *Journal of Personality and Social Psychology*, 44, 55-66.

<sup>45</sup> Devine, P. G. & Baker, S. (1991). Measurement of racial stereotype subtyping. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 17, 44-50.

<sup>46</sup> Lui, L. & Brewer, M. W. (1983). Recognition accuracy as evidence of category-consistency effects in person memory. *Social Cognition*, 2, 89-107.

<sup>47</sup> Maass, A., Salvi, D., Arcuri, L. & Semin, G. R. (1989). Language use in intergroup contexts: The linguistic intergroup bias. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57, 981-993.

<sup>48</sup> Campbell, D. T. (1958). Common fate, similarity, and other indices of the status of aggregates of persons as social entities. *Behavioral Science*, 3, pp. 14-25. Citado em: Crawford, M., Sherman, S. & Hamilton, D. (2002). Perceived entitativity, stereotype formation, and the interchangeability of group members. *Journal of Personality and Social Psychology*, 83(5), 1076-1094.

<sup>49</sup> Prefiro, no momento, não tentar aporuguesar o termo, dada sua falta de uso no campo da Psicologia Social.

<sup>50</sup> Crawford, M., Sherman, S. & Hamilton, D. (2002). Perceived entitativity, stereotype formation, and the interchangeability of group members. *Journal of Personality and Social Psychology*, 83(5), 1076-1094.

como um meio de criar máxima diferenciação intergrupala, incluindo que, provavelmente, alta *entitativity*, combinada com categorias de contraste, encaminha para os níveis mais elevados de estereotipização.

Por outro lado, Garcia-Marques e Mackie (1999)<sup>51</sup> consideram que, ao facilitar as pessoas a lidar com a complexidade social diária, os estereótipos se tornam "maus necessários", em função de que, constantemente confrontados com indivíduos únicos, as pessoas demandam um mecanismo cognitivo que transforme a imprevisibilidade social em algo passível de normalização/normatização, sem perder uma quantidade muito grande de informação.

Autores como Fiske (1998)<sup>52</sup> e Hamilton e Sherman (1994)<sup>53</sup> coadunam com essa perspectiva ao denotar o papel da preservação dos estereótipos no contexto de apresentação a informações que conduzem à inconsistência.

O fenômeno do estereótipo não deve ser compreendido de forma maniqueísta, mas como uma característica da sociedade estudada, reconhecendo-se os problemas propiciados pela pre-

<sup>51</sup> Garcia-Marques, L. & Mackie, D. (1999). The impact of stereotype-incongruent information on perceived group variability and stereotype change. *Journal of Personality and Social Psychology*, 77(5), 979-990.

<sup>52</sup> Fiske, S. T. (1998). Stereotypes, prejudice and discrimination. Em: Gilbert, D. T., Fiske, S. T. & Lindzey, G. (Orgs.), *The handbook of social psychology* (pp. 357-414). New York: McGraw-Hill. Citado em Garcia-Marques, L. & Mackie, D. (1999). The impact of stereotype-incongruent information on perceived group variability and stereotype change. *Journal of Personality and Social Psychology*, 77(5), 979-990.

<sup>53</sup> Hamilton, D. L., & Sherman, J. W. (1994). Stereotypes. Em: Wyer Jr., R. S. & Srull, T. K. (Orgs.), *Handbook of social cognition* (Vol. 2, pp. 1-68). Hillsdale: Erlbaum. Citado em Garcia-Marques, L. & Mackie, D. (1999). The impact of stereotype-incongruent information on perceived group variability and stereotype change. *Journal of Personality and Social Psychology*, 77(5), 979-990.

valência de estereótipos que estigmatizam os indivíduos de múltiplas maneiras, provocando grave sofrimento (Rush, 1998)<sup>54</sup>, incentivando a formação e ampla aceitação de imagens negativas (Vorauer, Main & O'Connell, 1998)<sup>55</sup> ou distanciando as populações estereotipadas dos bens sócio-econômicos (Hraba & Gray-Ray, 1999)<sup>56</sup>.

A condução de estratégias de modificação de estereótipos, ou pelo menos sua atenuação, como apontam Aberson, Swan e Emerson (1999)<sup>57</sup>, pode ser bem sucedida, apesar da gravidade dos preconceitos relacionados a um determinado estereótipo.

A consciência coletiva da necessidade de mudar estereótipos deletérios a determinados grupos poderia criar políticas públicas e ações privadas. Tendo em vista que estereótipos são definidos por e para organismos humanos inseridos em ambientes culturalmente construídos, e quando ressignificados em prol da valorização de fato da diversidade humana, "podem então ser forças dinâmicas funcionando a serviço de mudança social" (Diekman & Eagly, 1999, p. 1186)<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> Rush, L. L. (1998). Affective reactions to multiple social stigmas. *The Journal of Social Psychology*, 138(4), 421-430.

<sup>55</sup> Vorauer, J. D., Main, K. J. & O'Connell, G. B. (1998). How do individuals expect to be viewed by members of lower status groups? content and implications of meta-stereotypes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 75(4), 917-937.

<sup>56</sup> Hraba, J., Radloff, T. & Gray-Ray, P. (1999). A comparison of black and white social distance. *The Journal of Social Psychology*, 139(4), 536-539.

<sup>57</sup> Aberson, C. L., Swan, D. J. & Emerson, E. P. (1999). Covert discrimination against gay men by U.S. college students. *The Journal of Social Psychology*, 139(3), 323-334.

<sup>58</sup> Diekman, A. B. & Eagly, A. H. (1999). Stereotypes as dynamic constructs: women and men of the past, present and future. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 1171-1188.

Quando a tradição, como reforçadora de estereótipos, enfraquece-se, pode, caso seja acompanhada por atitudes de reflexão, incitar a formulação autônoma de escolhas, aquém aos estereótipos, entretanto, “quando a reflexão é impedida, pode gerar sofrimento de diversas ordens e mecanismos defensivos, fundamentalistas e *apartheid*, sendo um dos mais comuns a busca de parâmetros fixos de identidade” (Sawaia, 2002, pp. 120-121)<sup>59</sup>.

A afirmação acima é reforçada por pesquisas em Psicologia Transcultural que apontam para o fato de que, em culturas individualistas, indivíduos com características pessoais coletivistas – ditos “alocêntricos” – são mais abertos a aderir a grupos, gangues, comunas, sindicatos *et cetera*; enquanto que, em culturas coletivistas, indivíduos com características individualistas – ditos “idiocêntricos” – sentem-se oprimidos e tendem a se afastar. Como defende Sawaia (2002):

*o problema dos conflitos sociais não advém unicamente da luta pelo direito à diferença: étnicas, raciais e de gênero ou dos regionalismos e da globalização, mas do fato desses fenômenos estarem atravessados pela idéia da “identidade etiqueta” – defensiva ou agressiva, e o que é mais importante, usada a serviço da luta pelo poder (pp. 121-122).*

No contexto escolar, principalmente o acadêmico, o trabalho de Allport no campo dos estereótipos negativos, analisado por Marx, Brown & Steele (1999)<sup>60</sup>, estipula que, entre estudantes, a presença de educadores que são membros competentes de

<sup>59</sup> Sawaia, B. B. (2002). Identidade – uma ideologia separatista?. Em: Sawaia, B. B. (Org.). *As artimanhas da exclusão* (pp. 119-127). Petrópolis: Vozes.

<sup>60</sup> Marx, M. D., Brown, Joseph, L. & Steele, Claude M. (1999). Allport's legacy and the situational press of stereotypes. *Journal of Social Issues*, 55(3), 491-502.

grupos minoritários propicia o aumento dos níveis de performance, sendo essas competências relacionadas à capacidade de moderação de estereótipos.

### **Teorias do racismo**

As ideias racistas contemporâneas, que remontam aos primórdios do capitalismo mercantilista, foram primeiramente teorizadas na Europa da época das grandes navegações, que posteriormente se tornou a dos grandes impérios colonialistas, sob uma aparência de rigor científico que se apropriava dos progressos da Biologia, Antropologia e Linguística da época. Anteriormente, o que fundamentava o racismo eram crenças populares e religiosas sem o respaldo de teorias científicas.

O contato dos povos europeus com civilizações distintas anatomicamente e tecnologicamente os levou a crer, de maneira errônea, que tais diferenças se deviam a caracteres biológicos e psicológicos inatos, e não a circunstâncias geográficas e históricas particulares de cada agrupamento humano.

Em raras ocasiões, como a partir do século XX, a humanidade se preocupou tanto com suas distinções raciais e étnicas. Os cientistas sociais se veem confrontados pelo dilema de fazerem uso, em suas pesquisas, de categorias raciais abandonadas ou rejeitadas por uma parte progressivamente maior da comunidade científica, senão da própria sociedade.

Como indicava Hotz (1995)<sup>61</sup>, a partir da coletânea de diferentes depoimentos de biólogos, o conceito de raça, entre os seres humanas, não tem nenhuma base na Biologia Molecular contemporânea, ele é um construto social que se derivou de

<sup>61</sup> Hotz, R. L. (1995). Scientists say race has no biological basis. *Los Angeles Times*. 2 de Fevereiro, p. A1.

percepções que foram condicionadas por eventos históricos e políticos. Biologicamente, entre os humanos, só existe uma raça: a raça humana.

O termo “raça” adquire valor semântico apenas de acordo com o seu uso entre sociedades que tendem a estratificar suas classes com base em características físicas dos grupos sociais que nelas vivem, determinando o grau de sua cidadania ou humanização.

Categorias raciais fundamentadas na aparência das pessoas são extremamente arbitrárias. Poder-se-ia construir raças se baseando na impressão digital ou mesmo no tipo sanguíneo, e essas construções seriam tão legítimas quanto as diferenças de cor da pele.

É importante reiterar que, embora não existam diferenças biológicas significativas entre os grupos etnicorraciais, esse fato não pode servir de pretexto para que se abandonem políticas de superação da desigualdade racial. O racismo é um fato, fundamentado em diferenças sociais derivadas do modo como os grupos socialmente discriminados foram tratados ao longo da História.

O racismo contemporâneo deriva do conceito de cor de pele. História de vida, tipo de cabelo, proporções faciais ou corporais, herança étnica, tudo isso é relativamente bem absorvido pelas sociedades ocidentais no conceito de raça, mas a cor, em particular, representa um aspecto discriminativo mais poderoso.

Diferentes estudiosos das comunidades negras norte-americanas, como Keith e Herring (1991)<sup>62</sup> e Glenn (2009)<sup>63</sup>, identificaram que algumas diferenciações raciais entre pessoas negras

<sup>62</sup> Keith, V.M., & Herring, C. (1991). Skin tone and stratification in the Black community. *American Journal of Sociology*, 97(3), 760-778.

<sup>63</sup> Glenn, E. N. (2009). *Shade of difference: why skin color matters*. Stanford, CA: Stanford University Press.

e brancas, e mesmo entre pessoas negras, estão relacionadas com a cor da pele, determinante do que hoje em dia chamamos de racismo mas que, para sermos mais precisos, deveríamos chamar de “colorismo”, o qual determina, sutilmente, quais pessoas podem ou não exercer plenamente sua cidadania.

### *Considerações finais*

A escravidão morreu, mas se metamorfoseou em vários fantasmas. O termo “fantasma” é usado aqui como metáfora dos fenômenos sociais de exclusão de populações em função da sua anatomia, da sua cor de sua pele, da sua identificação racial ou étnica.

O racismo está enraizado nas sociedades ocidentais, e a ideologia racista se liga diretamente a questões de ordem prática. O racismo não é exclusivo de um determinado grupo humano, de qualquer classe social ou de quaisquer tipos de relação de produção.

Como tentei demonstrar ao longo do texto, o racismo, para além de ser um fenômeno cultural que redundava em processos psicossociais de exclusão, é um produto do sistema econômico etnocêntrico e um instrumento da conquista, tendo portanto um aspecto funcional.

O *zeitgeist* – espírito ou mentalidade do tempo – que possibilitou a proliferação da discriminação em função de raça ou etnia nos tempos modernos era o de uma sociedade capitalista em processo de industrialização, que se construiu sobre a exploração do trabalho humano. E isso tem tudo a ver com processos psicossociais de exclusão contemporâneos.

O preconceito racial não desapareceu junto com a decadência do colonialismo europeu – tal como o fundamentalismo religioso não se extinguiu com o fim da inquisição e tampouco o antissemitismo findou com a derrocada do nazismo.

É nessa conjuntura, perpassada pela globalização e pela crescente evidencição da diversidade humana, que se faz necessária não apenas uma sólida formação teórica para os profissionais que lidam diretamente com pessoas e grupos, mas também uma atitude pessoal favorável à diferença, seja qual for sua área de trabalho.

A incapacidade de garantir uma relação satisfatória com os demais seres humanos gera conflitos não apenas no âmbito pessoal, mas também no conjunto das relações sociais. Faz-míster não apenas a adoção de um discurso inclusivo, cada vez mais comum nos tempos de hoje, mas, acima de tudo, ações práticas:

*Atualmente, a palavra de ordem é "cidadania". Mas para esse novo lema surtir efeito, terá que representar mais do que uma mudança de retórica. Terá que ser acompanhado pelo método dialógico que implica a investigação do modo de vida e a compreensão dos valores dos diferentes grupos que compõem nossa sociedade (Fonseca, 1995, p. 17)<sup>64</sup>.*

Seja qual for a maneira como se manifesta o racismo, o silêncio e a inação contra ele podem resultar na sua reprodução e na manutenção de violências físicas, psicológicas, sociais, econômicas e laborais que têm subalternizado pessoas negras e outros grupos étnicos.

<sup>64</sup> Fonseca, C. (1995). *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez.

Brasileira, Jaqueline de Jesus é psicóloga social e do trabalho, professora universitária e afiliada à Associação Brasileira de Psicologia Social e à Associação Brasileira de Pesquisadores Negros. Foi pesquisadora do Laboratório de Trabalho, Diversidade e Identidade da Universidade de Brasília, instituição na qual atuou como assessora de diversidade e apoio a estudantes negros atendidos por política de ação afirmativa e coordenadora do Centro de Convivência Negra.

## Racismo enquanto teoria e prática social

*Por Paulo de Carvalho (Angola)<sup>1</sup>*

O racismo é um dos males sociais da Idade Moderna, que surgiu no séc. XIX, a partir da divisão dos seres humanos segundo um suposto critério racial e da sua consequente hierarquização segundo esse mesmo critério. Partia-se do pressuposto de que à “raça” estavam associadas características de ordem cultural e de índole moral, de modo que se poderia esperar diferente comportamento a partir dessa diferenciação racial e diferente enquadramento na estrutura social também segundo o mesmo critério.

O primeiro grande defensor desta ideologia do racismo foi Arthur de Gobineau, no seu *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas* [1853]. Na segunda metade do séc. XIX, as teorias e práticas racistas conheceram grande incremento, com a implantação do sistema colonial em várias partes do globo e com o desenvolvimento do imperialismo moderno, sob forte influência das ideologias sociais darwinistas [cf. Bader 2008].

---

<sup>1</sup> Sociólogo, Professor Titular na Universidade Agostinho Neto (Luanda, Angola).

A colonização de África constituiu um bom pretexto para as potências colonizadoras desenvolverem a ideologia racial, justificando dessa forma não apenas a presença europeia em África, mas fundamentalmente o domínio e a subjugação das populações autóctones com base no critério racial.

Seguiu-se a II Guerra Mundial, durante a qual o extermínio de judeus serviu para intensificar a ideologia racial, reforçando a importância de factores de natureza somática em detrimento de factores de natureza social. Portanto, para além de se considerarem diferenças entre os três grandes “grupos raciais” (caucasóides, mongolóides e negróides<sup>2</sup>), passam a considerar-se sérias diferenças no seio desses grandes grupos. No topo da hierarquia estariam os arianos, considerados então a “nata” caucasóide, que não devia por isso cruzar com os demais grupos, pois corria-se o risco de se perder a proclamada “pureza” desse grupo.

Um outro caso evidente ocorreu na África Austral, mais propriamente na África do Sul, onde imperou durante quatro décadas e meia o *apartheid*, que implicava a separação espacial e social segundo o critério racial, com a convicção de superioridade dos caucasóides em relação aos demais.

O que é racismo? Para nós, o racismo<sup>3</sup> consiste na convicção de superioridade de uma “raça”<sup>4</sup> em relação às demais, estando a ela normalmente associados atitudes e comportamentos preconceituosos e discriminatórios dirigidos às “raças” conside-

<sup>2</sup> Os grupos estão aqui apresentados por ordem alfabética. Adiante, quando se apresentarem as suas características, estes grupos serão apresentados segundo a sua ordem de importância demográfica e social em Angola.

<sup>3</sup> Há autores que consideram que, devido às várias configurações do racismo (conforme veremos adiante), fará mais sentido falar em racismos (no plural) [cf. Vala *et al.* 1999: 32].

<sup>4</sup> As aspas têm razão de ser, pelo facto de o autor pôr em causa a separação dos seres humanos com base em critérios somáticos, para justificar qualquer outro tipo de diferenciação.

radas “inferiores”. Por outras palavras, é uma “configuração multidimensional e tendencialmente articulada de crenças e emoções negativas relativamente a um exogrupo, ou a indivíduos membros de um exogrupo, categorizado e objectivado como um grupo «racial»”, sendo que tais crenças resultam da “simples pertença desses indivíduos a esse exogrupo” [Vala *et al.* 1999: 31-32]. O comportamento racista implica, pois, não apenas a divisão dos seres humanos segundo critérios somáticos (“raça”, confundida muitas vezes com a cor da pele), mas uma postura que tem por base essa divisão e a superioridade da sua “raça” em relação às demais. Tem subjacente a ideia segundo a qual as capacidades intelectuais e os elementos culturais se transmitem de forma hereditária, com diferenciação de acordo com a “raça” a que cada um pertence<sup>5</sup>. A ideologia racial tem servido para justificar o genocídio, a escravidão e a subjugação de vários povos, bem como o preconceito e a discriminação.

Neste capítulo, vamos abordar o racismo enquanto ideologia, o preconceito racial e a discriminação racial. A seguir, vamos abordar a associação entre racismo e exclusão social. A terminar, procuraremos responder à seguinte pergunta: há racismo em Angola?

### ***Raça e racismo enquanto ideologia***

À ideia de racismo estão subjacentes duas coisas: a convicção da existência de raças<sup>6</sup> humanas, associada a outras diferen-

<sup>5</sup> Do ponto de vista biológico, não se pode falar na existência de várias raças na espécie humana [cf. p. ex. Rex 1988, Machado 2000, Wieviorka 2002, Levi-Strauss 2010]. Mas a verdade é que, apesar de não existirem do ponto de vista científico (biológico) [cf. Beigelman 2008], as raças existem como construção social e o racismo existe como prática social, de modo que faz sentido abordar o tema das raças e do racismo.

<sup>6</sup> A partir de agora e por comodidade, vamos utilizar a palavra raça (ou raças) sem aspas.

ciações; e a hierarquização dessas mesmas raças em função de uma suposta associação ao coeficiente de inteligência, a valores morais e a qualidades culturais.

Ao pressupor a ideia de raça, a ideologia racial divide a humanidade em grupos criados com base em características somáticas, tais como a cor da pele, a cor dos olhos, o formato do nariz, o tamanho dos lábios, a cor e a textura do cabelo, a forma da testa, o formato do crânio e a estatura. Olhar para as características físicas e, mais concretamente, para a diversidade de linhas morfológicas na raça humana nada teria de anormal (ou de criticável), não se desse o caso de ter surgido a ideia de associar a essas diferenças somáticas, outras diferenças de natureza psicológica, cultural ou social<sup>7</sup>. Esta associação, que absolutamente nada tem de científico, visa justificar a ideia segundo a qual existiria uma “hierarquia racial”, que serviu durante muito tempo de argumento para justificar a subjugação e extermínio de vários povos, racial ou etnicamente diferentes. É nesta premissa que se apoia o racismo.

Consultadas várias fontes<sup>8</sup>, indicamos a seguir as principais características que se encontram nos três grandes grupos raciais. Eis as características dos negróides africanos:

- cara pequena, um tanto ou quanto achatada;
- testa alta e recta;
- olhos grandes, de cor castanha escura;
- nariz achatado;
- lábios grossos;
- cabelos encaracolados;
- membros inferiores longos.

<sup>7</sup> Vide Rex 1988, Vala *et al.* 1999, Machado 2000 e 2001, Wiewiorka 2002, Hofbauer 2003, Levi-Strauss 2010, Mendes 2012.

<sup>8</sup> Por exemplo, Rex 1988, Santos & Fujão 2003, Beiguelman 2008.

Já as características dos europóides (ou caucasóides) são as seguintes:

- pele entre clara e quase chocolate, com uma coloração rosada nas faces;
- cabelo mole, ondulado ou liso com várias colorações desde louro ao negro;
- testa recta;
- face ortogonata;
- olhos horizontais, castanhos ou claros;
- nariz afilado;
- lábios delgados;
- queixo mediano.

Quanto aos mongolóides, temos como características:

- pele clara, bronzeada;
- cabelos duros, lisos e pretos;
- olhos rasgados;
- lábios delgados;
- queixo mediano;
- sistema piloso corporal pouco desenvolvido;
- baixa estatura.

É importante reter que, a partir de diferenças físicas, começaram a justificar-se diferenças no trato e, até, diferenças no acesso aos bens sociais. A raça começou então a ser tida como indicador de posição social e como indicador de acesso ao poder e aos recursos (políticos, económicos e sociais)<sup>9</sup>. Mais que isso, a raça começou a ser incluída como elemento organizador da

<sup>9</sup> Ver, por exemplo, Banton 1971, Rex 1988, Mead & Baldwin 1973, Mendes 2012.

vida social e como categoria que integra os processos de construção de identidades.

É nesse quadro que Albert Memmi distingue um racismo estrito de base biológica, de um racismo lato, que passa ao lado da diferenciação racial ou que a utiliza para invocar “a psicologia, a cultura, os costumes, as instituições, a própria metafísica”<sup>10</sup> [apud Machado 2000: 12].

As pessoas passam a perceber-se enquanto integrantes de determinado grupo racial, que se diferenciam dos demais segundo critérios biológicos ou até culturais. A pertença a este ou àquele grupo racial começa a obrigar a determinado tipo de comportamento, podendo dizer-se que a identidade racial é passível de orientar a acção de cada um [cf. Rex 1988], seja em relação ao endogrupo, seja em relação ao(s) exogrupo(s). Passa inclusivamente a haver lógicas de inclusão e exclusão social, associadas nesta ou naquela comunidade à identidade racial.

Os laços de pertença associados à identidade racial passam, pois (tal como sucede com os laços associados à identidade étnica), a ser incluídos nas análises a respeito dos conflitos políticos e sociais [cf. Benedict 1945, Blauner 1972, Machado 2000].

Podemos aqui introduzir o conceito de *racialização* (de Robert Miles), para designar o “processo de categorização social a partir dos traços de distintividade racial de determinadas populações”, que se “traduz na utilização generalizada da noção de raça para mencionar ou descrever essas populações” [Machado 2000: 19]. O racismo é, pois, um caso de racialização, que prevê a citada hierarquização racial das capacidades e competências humanas.

Ultimamente, verifica-se a substituição das concepções primárias de racismo (com base biológica), por novas concepções,

<sup>10</sup> Por isso, esse autor propõe a distinção entre racismo e heterofobia.

bastante mais subtis, até com a substituição da ideia de superioridade racial (e, mesmo, de pureza racial) pela ideia de autenticidade cultural e pelo contacto com aqueles que eram antes considerados “inferiores”<sup>11</sup>. A legitimação do discurso racista regista uma mutação – do anterior argumento de inferioridade biológica para as diferenças culturais a assumirem preponderância no discurso legitimador do preconceito racial, ou seja, transita-se de uma suposta hierarquia para as diferenças que são realmente percebidas (em termos de costumes e tradições, língua, religião e forma de encarar o mundo). O quadro 1 ilustra os novos racismos, nomeadamente um racismo moderno, um racismo simbólico, um racismo aversivo, um racismo ambivalente e um racismo subtil (que se opõe ao racismo flagrante).

O quadro 1 é suficientemente elucidativo. Vamos apenas destacar o racismo subtil, atendendo ao facto de passar despercebido e por nos interessar quando abordamos a sociedade angolana contemporânea. Como os seus autores afirmam, o racismo subtil diferencia-se claramente do racismo flagrante. Enquanto o racismo flagrante é “quente, próximo e directo”, o racismo subtil é “frio, distante e indirecto” [Meertens & Pettigrew 1999: 11], sendo normalmente “expresso sob formas socialmente aceitáveis” e (o que é mais importante) dando-se o caso de “as pessoas poderem não se dar conta que estão a discriminar” [Arcuri & Boca 1999: 64]. O conceito de racismo subtil utiliza as diversas dimensões presentes nas anteriores teorias do racismo, “sintetizando num só conceito expressões de racismo e preconceito ligadas a configurações de valores individualistas (racismo simbólico) e expressões que não põem em causa um auto-conceito igualitário dos indivíduos (racismo aversivo)” [Vala *et al.* 1999: 36, cf. Pearson *et al.* 2009].

<sup>11</sup> Ver Arcuri & Boca 1999, Meertens & Pettigrew 1999, Moscovici & Perez 1999, Vala *et al.* 1999, Machado 2000 e 2001, Pearson *et al.* 2009, Byrd 2011.

Quadro 1. Novas abordagens dos racismos

	Racismo moderno e racismo simbólico	Racismo aversivo	Racismo ambivalente	Racismo subtil
Principais autores	J. B. McConahay, J. C. Hough, D. O. Sears	S. L. Gaertner, M. C. Dovidio	I. Katz, C. R. Hass	Thomas F. Pettigrew, Roel W. Meertens
Princípio de base	Os negros apresentam reivindicações ilegítimas, que visam a mudança do status quo racial	Há sentimentos e crenças negativos contra os negros, mas as pessoas consideram-se não racistas	Coexistência de atitudes negativas e positivas, nos mesmos indivíduos	O racismo flagrante é quente, próximo e directo, enquanto o racismo subtil é frio, distante e indirecto
Atitudes racistas baseadas em:	Valores conservadores e meritocráticos	Valores igualitários e auto-conceito anti-racista	Individualismo e igualitarismo humanitário (conflito de valores)	Igualitarismo e aceitação da norma, com atitudes racistas não censuradas pela norma
Como explica as expressões do racismo	Apela à socialização no quadro dos valores religiosos do protestantismo e do conservadorismo político	Apelas aos valores e ao contexto	Apela à ideia de que os grupos desfavorecidos são (pelo menos parcialmente) responsáveis pela sua situação	Apela à socialização no quadro dos valores individualistas e igualitários
O que explica o novo racismo	Não explica os conflitos de interesse económico, mas a ameaça aos valores conservadores e meritocráticos	O comportamento racista é justificado com elementos ou situações considerados não racistas	A ambivalência gera emoções negativas na representação do eu; por isso, as respostas são amplificadas, sendo o contexto a definir a positividade ou negatividade das atitudes	Há rejeição das formas de racismo tradicional e das diferenças do foro biológico, com aceitação da diferenciação nos planos emocional e dos valores
Relação entre indivíduos e crenças racistas	De natureza cognitivo-motivacional	De natureza cognitivo-motivacional	De natureza cognitivo-motivacional	De natureza sociocognitiva

Fonte: Elaborado pelo autor, com base em Vala *et al.* 1999: 33-37.

Um aspecto que deve ser mencionado é a relação do racismo com a globalização. Temos de assumir que o estreitamento de relações internacionais no quadro do processo de globalização é “susceptível de contribuir para um melhor conhecimento do outro, favorecendo intercâmbios que preparam a «aldeia global»” [Torres 2005: 28].

A terminar o item relacionado com a ideologia racista, é preciso mencionar a mestiçagem, que é combatida pelas ideologias racistas, devido ao facto de promover (como se diz) a “decadência genética” [Machado 2000: 11].

Muito embora as ideologias racistas condenem a mestiçagem, a verdade é que o futuro da Humanidade passa necessariamente pela mestiçagem (étnica e racial). Mas temos de assumir que os mestiços se encontram muitas vezes em posição de desvantagem – não do ponto de vista da sua própria identidade, mas porque há países (como os Estados Unidos da América) onde negro é todo aquele que possui ao menos uma gota de “sangue negro”, havendo outros (caso do Brasil) onde pessoas com uma gota de “sangue branco” se consideram brancas [cf. Machado 2000: 29-30, Barbeitos 2005:139-140]. Os mestiços (resultantes da união de negros e brancos) podem mesmo viver o dilema da rejeição, onde quer que se encontrem [cf. Venâncio 2005, Ribeiro 2012].

Temos de assumir que, num país como Angola, a maior parte dos habitantes são culturalmente mestiços e, boa parte, mestiços do ponto de vista “racial”. Neste último caso, confunde-se muitas vezes raça com cor da pele, quando se sabe que a tonalidade da pele depende de uma série de factores (incluindo doenças ou a frequência de exposição ao sol). Há, por exemplo, negróides de pele clara, sem qualquer tipo de mestiçagem, que são erradamente confundidos com mestiços. E há, por outro lado, mestiços raciais que têm pele tão clara que são confundidos com indivíduos com “sangue 100% branco”, ou mestiços

com pele tão escura que são confundidos com indivíduos de “sangue 100% negro”.

### ***Preconceito e discriminação racial***

Já dissemos que o racismo está normalmente associado ao preconceito racial. Vejamos, pois, o que se entende por preconceito. De acordo com Gordon Allport [1979: 7], o preconceito é uma “atitude aversiva e hostil em relação a uma pessoa pertencente a determinado grupo, que por isso se presume possua as qualidades censuráveis que são atribuídas a esse grupo”.

As formas mais comuns de preconceito são: o preconceito étnico, o preconceito racial, o preconceito sexual, o preconceito relativo a grupos profissionais, o preconceito linguístico e o preconceito religioso. Há também preconceitos relacionados com o aspecto físico e com o intelecto: preconceitos em relação a gordos, a magros, a deficientes, a pessoas menos dotadas e a pessoas super-dotadas. Para além de grupos sociais, o preconceito pode também ser dirigido a lugares, coisas e tradições, normalmente considerados diferentes ou estranhos. Há ainda preconceito em relação a determinados assuntos, que não conseguimos sequer explicar como surgiram.

O preconceito é uma atitude baseada num julgamento antecipado (pré-conceito), o que significa que julgamos mesmo antes de observarmos o comportamento, esperando-se que alguém se comporte com base na ideia que fazemos dos integrantes do grupo visado. Não nos interessa o comportamento individual, é antes esperada a concordância com a ideia que temos a respeito do comportamento de quantos integram o grupo.

Quer dizer que o preconceito tem por base uma generalização em relação ao suposto comportamento dos integrantes de

um exogrupo. São os seguintes, os elementos normalmente presentes no preconceito [Allport 1979: 6-13, Pearson *et al.* 2009]:

- Pode ter coloração positiva ou negativa<sup>12</sup>;
- Há generalização categórica de atitudes dirigida ao grupo visado como um todo, sem se prestar atenção a diferenças individuais (que se presume não existirem);
- Envolve normalmente um mau julgamento do outro, sem qualquer tipo de justificação objectiva;
- Envolve um sentimento de antipatia, desdém, aversão ou medo;
- Envolve muitas vezes discriminação;
- Pode envolver actos de violência contra o objecto do preconceito;
- Desempenha uma função irracional específica para o seu portador.

A origem do preconceito é diversa. Traumas e frustrações são dois dos casos muito comuns, mas há preconceitos que são aprendidos em família, na escola, na vizinhança e nos grupos de amigos. Algumas características de personalidade podem também propiciar o preconceito – o autoritarismo e a intolerância são duas das características que propiciam o aparecimento e a difusão de atitudes preconceituosas. Há ainda pessoas oprimidas ou discriminadas, que por não poderem (ou não terem capacidade para) exprimir a sua raiva diante dos opressores, agressores ou agentes de discriminação, transferem a hostilidade para grupos com menor capacidade de defesa. Os grupos minoritários são, nestes, casos, um excelente bode expiatório<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> O preconceito racial, tal como o preconceito étnico, tem normalmente coloração negativa.

<sup>13</sup> Cf., por exemplo, Machado 1994 e 2002, Byrd 2008, Pearson *et al.* 2009, Massey & Sanchez 2010, Yoshikawa 2011.

O boato joga um papel fundamental na disseminação do preconceito [Allport 1979: 63-65]. Boatos são “afirmações sobre informações não verificadas que circulam em relação a assuntos que as pessoas consideram importantes, surgem em situações de ambiguidade, ameaça real ou potencial, e são usados por pessoas que tentam compreender ou gerir o risco” [DiFonzo 2009: 42-43]. Eis as características do boato [DiFonzo 2009: 43-46]:

- Encerra afirmações que têm o propósito de nos informar;
- É um fenómeno de grupo, no sentido de que nunca é resultado do pensamento particular de uma pessoa;
- Abordam normalmente assuntos considerados importantes, vitais ou de interesse para as pessoas que o ouvem e o propagam;
- As afirmações não são verificadas, comprovadas ou autenticadas.

Os preconceitos estão muitas vezes associados a estereótipos. Um estereótipo é um juízo de valor em relação a determinado grupo, que condiciona a atitude em relação aos integrantes desse grupo. Trata-se de uma crença duradoura que condiciona a maneira de pensar e ordena os fenómenos, justificando qualquer atitude em relação ao grupo visado ou a qualquer dos seus integrantes. Eis as características do estereótipo [Allport 1979, Schaff 1981, Carvalho 2002: 101-132, Green *et al.* 2005]:

- O seu objecto são grupos humanos e a relação entre eles;
- Tem génese social e é independente das experiências individuais;
- Tem função social baseada na defesa dos valores;
- Resiste à mudança;

- Cria a aparência de um conteúdo verdadeiro, mas é de facto contraditório em relação aos factos ou está apenas parcialmente de acordo com eles;
- Faz-se sempre acompanhar de uma carga emocional (negativa, positiva ou neutra);
- Tem uma palavra-chave, que constitui o impulso que activa o próprio estereótipo.

Vejamos agora o que há a dizer acerca do preconceito racial, para a seguir abordarmos a discriminação racial. O preconceito racial envolve uma antipatia baseada na “generalização inflexível”, que pode ser sentida ou expressada e é “direccionada para um grupo como um todo, ou para um indivíduo apenas por ser membro desse grupo” racial [Allport 1979: 9].

Há uma forma específica de preconceito racial, que se expressa através da língua, pois caímos frequentemente em armadilhas linguísticas preconceituosas e, até, discriminatórias. Estamos a referir-nos concretamente ao facto de as várias línguas possuírem termos pejorativos e discriminatórios, que ajudam a moldar a consciência das pessoas no sentido do preconceito. Um exemplo subtil tem a ver com o termo “África Subsariana” – o termo “subsariano” é uma etiqueta, um “eufemismo vinculado a uma catenação que se funde num termo ainda visto como degradante ou pejorativo: negro-africano ou, simplesmente, negro” [Cabezas Lopez 2005: 62]. O deserto do Sahara surge como a fronteira que delimita a África mais “próxima” (não apenas geograficamente) da Europa e o “submundo africano primitivo” [Cabezas Lopez 2005: 62, cf. Mudimbe 2013].

Outros casos que podemos mencionar são aqueles em que o que é negativo está associado ao adjectivo “negro” e o que é positivo (ou menos negativo) está associado ao adjectivo “branco”<sup>14</sup>: negro associado ao pecado e branco associado à vir-

<sup>14</sup> Cf., por exemplo, Hofbauer 2003.

tude, magia negra *versus* magia branca ou, simplesmente, algo indesejável como é constar de uma determinada “lista negra”. Este tipo de discriminação racial por via da língua faz-se de forma subtil, visto que as pessoas utilizam hoje normalmente essas expressões sem mesmo se darem conta que estão a ser preconceituosas (muitas vezes em relação ao endogrupo).

Enquanto atitude, o preconceito racial (ou étnico, ou qualquer outro) é uma predisposição para a acção. Pode suceder que não advenha daí qualquer acção, mas pode também suceder que resulte do preconceito um comportamento. Gordon Allport [1979: 14-15] menciona cinco níveis de acção negativa que resultam de preconceitos negativos (como é o caso do preconceito racial), nomeadamente:

- a) *Anti-locução (rejeição verbal)*: muitos dos portadores de preconceito falam sobre eles com pessoas próximas ou com estranhos, ficando a sua acção negativa apenas por este nível;
- b) *Fuga*: O segundo nível de intensidade do preconceito conduz ao afastamento em relação aos membros do grupo alvo, sem que o portador cause dano ao grupo visado;
- c) *Discriminação*: Neste caso, há já acção nociva para com o grupo visado, seja em termos de exclusão (do emprego, do bairro, do prédio de residência, de direitos políticos, de oportunidades em relação à instrução ou de outros privilégios sociais), seja em termos de segregação;
- d) *Ataque físico*: O quarto nível de acção negativa envolve actos de violência ou quase-violência, em consequência da extrapolação das emoções relacionadas com o preconceito;
- e) *Extermínio*: O último grau de expressão violenta do preconceito tem a ver com o linchamento, massacres, limpeza étnica ou racial, genocídio ou extermínio.

Tal como acabámos de verificar, a discriminação é uma das prováveis consequências do preconceito. Há discriminação, quando o nosso comportamento em relação a alguém tem a ver com determinada característica que esse alguém possui, que nos leva a agir com ele de forma diferente da que agimos com alguém pertencente ao nosso grupo. Há discriminação racial quando impedimos (ou pretendemos impedir) alguém de frequentar a nossa escola, o nosso local de trabalho, o nosso supermercado, o nosso restaurante, a nossa discoteca ou o nosso clube, apenas por pertencer ou aparentar pertencer a determinado grupo racial. Uma pessoa pode estar discriminada em relação aos seus direitos de cidadania, nomeadamente aos direitos políticos, direitos civis e direitos sociais.

Existe a tendência para associar racismo (ou preconceito racial) a discriminação, o que não está certo. É que, da mesma forma que pode haver preconceito sem discriminação (quer dizer que pode haver atitude sem haver comportamento<sup>15</sup>), também pode haver discriminação sem haver preconceito. Alguém pode assumir e difundir o preconceito racial, mas não ter acção discriminatória. Do mesmo modo, há quem não partilhe esse preconceito, mas discrimina determinado grupo racial, por exemplo, com receio de represálias por parte de quem o discrimina.

Podemos aqui considerar dois tipos de discriminação racial, nomeadamente o racismo individual e o racismo institucional [vide Vala et al. 1999, Machado 2000: 23-24, Byrd 2011]. O racismo individual inclui actos de discriminação racial feitos por indivíduos, contra pessoas. Já o racismo institucional parte

<sup>15</sup> É frequente haver atitude sem haver comportamento que esteja de acordo com essa atitude. Por exemplo, alguém pode dizer que responde a qualquer agressão com idêntico comportamento, quando em realidade pode ter sempre um comportamento conciliador em caso de agressão.

das organizações e visa manter determinado grupo racial em estado de exclusão e de subordinação social. Apesar de poder estar encoberto e difuso, o racismo institucional está implantado nas organizações (e nas estruturas sociais) há já algum tempo, podendo por isso dizer-se que resulta de dinâmicas estruturais. É importante referir aqui este tipo de discriminação (o racismo institucional), porque se por um lado permite negar a acusação de racismo e iliba as pessoas de qualquer tipo de responsabilidade social ou criminal [Machado 2000: 34], por outro promove claramente a perpetuação do preconceito e da própria discriminação racial.

Apesar de haver autores que rejeitam em vários graus esta ideia de racismo institucional (como é o caso de Michel Wieviorka), pensamos tratar-se de uma tipologia útil para o caso de ex-colónias (como é o caso de Angola, mencionado no final).

Voltamos entretanto ao conceito de racismo subtil, para dizer que enquanto anteriormente vigorava a norma a favor do racismo, a subtileza de hoje faz com que vigore uma norma anti-racista, mas com prática racista de forma encoberta e utilizando a capa das diferenças de cariz cultural. Este aspecto tem também utilidade quando abordamos o racismo em sociedades que anteriormente tenham estado sob domínio colonial.

### ***Racismo e exclusão social***

A exclusão social pode ser (e é com alguma frequência) expressão de vários tipos de preconceito (incluindo o preconceito racial) e discriminação. Entendo por exclusão social, a “fase extrema do processo de «marginalização», entendido este como um percurso «descendente», ao longo do qual se verificam sucessivas rupturas na relação do indivíduo com a sociedade” [Costa 1998: 10; cf. Xiberras 1996: 30-33], ou seja, o afastamento da rede de

relações a que estão sujeitos indivíduos e grupos sociais, em resultado de barreiras resultantes de factores diversos.

A exclusão social é um conceito multidimensional, que abarca seis dimensões, a saber<sup>16</sup>:

- dimensão económica, relacionada com uma situação de privação por falta de recursos (pobreza);
- dimensão social, com ausência de laços sociais;
- dimensão cultural, que tem a ver com dificuldades de integração por razões de natureza cultural (xenofobia, por exemplo);
- dimensão política, relacionada com o não exercício de direitos políticos;
- dimensão patológica, resultante de doenças ou deficiência causadoras de exclusão;
- auto-exclusão, como são os casos do alcoolismo, toxicodpendência e prostituição.

A consequência do racismo e da discriminação racial é frequentemente a exclusão social na sua dimensão cultural. As minorias étnicas e raciais são um exemplo flagrante de exclusão cultural, que está normalmente associada à xenofobia<sup>17</sup>. Às razões de natureza étnica e racial juntam-se bastas vezes outras, que provocam o aumento da marginalização social. Refiro-me à maneira de estar, à forma de encarar o mundo, à maneira de vestir e à língua, que funcionam como factores adicionais de exclusão social.

A dimensão cultural de exclusão social está normalmente associada a duas outras dimensões, nomeadamente à dimensão

<sup>16</sup> Bruto da Costa [1998] enumera cinco dimensões de exclusão social, às quais o autor [Carvalho 2008: 37-38] acrescenta uma dimensão política, perfazendo assim as referidas seis dimensões.

<sup>17</sup> Sobre esta matéria, ver Machado 1994 e 2002, Young 1999, Pearson *et al.* 2009, Massey & Sanchez 2010.

social e à auto-exclusão. Há casos em que se junta ainda uma terceira dimensão – a económica.

Voltando ao exemplo das minorias, podemos referir o facto de poderem ser espacialmente segregadas, o que (por si só) reafirma e intensifica o grau de exclusão a que esses grupos estão votados. Vem depois a exclusão profissional, a que as minorias estão particularmente sujeitas [cf. Capucha 2000]. As restrições em relação aos contactos sociais podem não só ocasionar uma larga permanência em estágio de exclusão social, como também provocar a reprodução da exclusão social e da pobreza para as gerações seguintes. Concorrendo várias dimensões para o estado de exclusão social, ocorre muitas vezes o refúgio em comportamentos auto-destrutivos (que é uma outra dimensão de exclusão).

Havendo limitações de natureza étnica ou racial em relação ao acesso a níveis superiores de instrução e ao emprego estável e bem remunerado<sup>18</sup>, o mais provável é que a exclusão se transmita para as novas gerações.

### ***Há racismo em Angola?***

Abordar o racismo em Angola exige recuar até ao período colonial, durante o qual havia racismo institucional (e institucionalizado). Uma das principais características do sistema colonial português era exactamente a discriminação racial institucionalizada, a partir do reconhecimento da existência de raças humanas e da sua hierarquização, tanto no discurso oficial, quanto na prática social.

Os colonizadores eram europeus, de raça europóide (brancos), enquanto os colonizados eram de raça negróide (negros).

<sup>18</sup> Vide Capucha 2000, Carvalho 2008.

Havia depois uma série de outros factores de diferenciação social<sup>19</sup>, mas a cor da pele diferenciava claramente esses dois grandes grupos, sendo por isso este um dos mais importantes critérios primários de estratificação social no período colonial [cf. Carvalho 1989 e 2011]. O conceito de raça e a atitude perante a raça estavam, então, demasiado associados à estrutura social [Paraskeva 2008, Boxer 1988].

Associada à cor da pele estava a segregação espacial, que era bastante nítida nas cidades e vilas angolanas, no período colonial. Sendo quem exercia o poder, as áreas urbanas das cidades eram maioritariamente ocupadas por caucasóides (europeus ou seus descendentes, já nascidos em Angola), havendo apenas um pequeno grupo de negróides a quem era atribuído o estatuto de assimilado [Carvalho 1989, Vera Cruz 2005], que residiam nas urbes angolanas. A esmagadora maioria dos colonizados residia em meio rural e nos anéis circundantes das cidades – os chamados *musseques*, que serviam de sustentáculo à economia colonial e à economia doméstica da sociedade central<sup>20</sup>.

Com o processo de descolonização e a conseqüente transformação da estrutura social, o racismo deixou de estar institucionalizado em Angola. Simultaneamente, pessoas saídas dos antigos *musseques* passaram a ocupar os bairros urbanos das cidades e vilas, tendo-se começado a registar também o incremento do êxodo a partir do meio rural, em direcção às vilas e cidades, bem como das pequenas para as grandes cidades. A raça (ou a cor da pele, que é frequentemente utilizada como

<sup>19</sup> Um desses outros factores de diferenciação social, ainda importante nos dias de hoje, tem a ver com a forma como se fala a língua portuguesa. Cf. Carvalho 1991 e Mingas 2000.

<sup>20</sup> Ver Monteiro 1973, Bettencourt 1965. Em relação aos *musseques* contemporâneos e à informalidade nas cidades angolanas, vide Raposo & Salvador 2001, Sousa 1998, Oppenheimer *et al.* 2001, Lopes 2001, 2007 e 2011, Rodrigues 2003 e 2006, Carvalho 2008.

sinónimo de raça) deixou de ser factor primário de diferenciação social, como era no período colonial. As posições cimeiras da hierarquia social e do poder político e económico passaram a ser ocupadas por pessoas com diferente identidade racial (e étnica), maioritariamente negróides<sup>21</sup>.

É facto que a minoria branca, que comandava em termos políticos, económicos e sociais durante o período colonial, deixou de o fazer. Durante a 1ª República (1975-1991), o poder político reforçou a primazia sobre os demais poderes [cf. Carvalho *et al.* 2006], podendo adiantar-se que a cor da pele terá desde essa altura deixado de ser factor determinante para acesso às posições cimeiras da hierarquia. Em relação à camada intermédia, contribuiu grandemente para a ascensão social o acesso à instrução (e ao ensino superior) por parte dos grupos sociais antes marginalizados. O *boom* no acesso ao ensino superior, registado com o final da guerra<sup>22</sup>, veio intensificar a ascensão social de famílias que anteriormente pertenciam às camadas mais desfavorecidas da sociedade colonial.

Mas o facto de ter deixado de estar institucionalizado o racismo, não significa que não haja em Angola preconceito racial e manifestações desse mesmo preconceito. Fique desde já claro que assumimos a existência de preconceito racial, tal como assumimos a existência de preconceito étnico em Angola.

De que forma se manifesta o preconceito racial? Manifesta-se em duas direcções contrárias: de parte da maioria negra para a minoria branca e vice-versa. O racismo tradicional, com

<sup>21</sup> Os mestiços, resultado na esmagadora maioria do cruzamento de negróides e caucasóides, são frequentemente considerados um grupo à parte, mas consideramo-los aqui obviamente integrados no grupo dos negróides, como é comum fazer-se [cf. Beigelman 2008: 8].

<sup>22</sup> No período de 2002 a 2011, o número de estudantes no ensino superior aumentou de 12,5 para 140 mil, a um ritmo médio de crescimento de 30,7% ao ano [Carvalho 2012: 55].

a convicção e a assumpção de superioridade de uma raça sobre outra, existe agora em pequena dimensão. Não podia, aliás, ser de outra forma, visto que a minoria branca deixou de ter predominância no acesso ao poder político (e é este que determina em larga medida o acesso ao poder económico). Com a crise económica a atingir a Europa e a consequente vinda para Angola de milhares de portugueses, nos últimos anos, está a aumentar este tipo de preconceito racial, mais tradicional. E começa, também, a haver agora algum racismo institucional, que se manifesta nas barreiras que se impõem aos nacionais para ocupar os bons postos de trabalho em empresas geridas por estrangeiros<sup>23</sup>. Um caso extremo que evidencia esse tipo de discriminação, divulgado e denunciado num dos semanários de Luanda<sup>24</sup>, tem a ver com a contratação de um estrangeiro para gerente do restaurante de um hotel localizado em Luanda Sul, porque (como se afirma no anúncio difundido através do diário *Jornal de Angola*) “não encontramos nenhum angolano com especialidade para exercer a função”.

A discriminação que está patente neste tipo de actuação confunde-se realmente com discriminação racial, mas é de facto discriminação nacional (de nacionalidade), pois não se põe em causa a raça mas a nacionalidade. Há preferência por cidadãos estrangeiros (no caso, um cidadão português, mas podia ser de outra nacionalidade, como também ocorre), com nítida discriminação de angolanos (independentemente da cor da pele destes, pois como se sabe, também há angolanos brancos). Este tipo

<sup>23</sup> Muitas destas empresas com gestão estrangeira são propriedade de angolanos, o que significa que são normalmente angolanos que promovem este tipo de discriminação (racial ou, mais frequentemente, nacional, pois tem a ver com a associação de factores de natureza cultural à nacionalidade).

<sup>24</sup> Paulo de Carvalho “Precisamos de estrangeiros especializados”, *Semanário Angolense*, nº 520, 22 de Junho de 2013, p. 28 (série “Audiência com...” o Ministro do Emprego [3]). Texto em anexo.

de discriminação, que até pouco depois de terminar a guerra se fazia de forma subtil (envolvia sobretudo multinacionais e organizações não governamentais estrangeiras que operam em Angola)<sup>25</sup>, como se vê, começa hoje a fazer-se de forma aberta e, até, com direito a difusão através da comunicação social. E se anteriormente eram as grandes empresas a ter este tipo de actuação, há hoje pequenas empresas (com proprietários angolanos e proprietários estrangeiros, com gerentes angolanos e gerentes estrangeiros) com este tipo de actuação.

Poderemos perguntar o que faz o competente órgão do Estado para acabar com a discriminação de angolanos na sua própria terra. Lamentavelmente, não há conhecimento de qualquer medida punitiva em relação a quem tenha este tipo de comportamento discriminatório. Pode dizer-se que, hoje, o angolano não é necessariamente protegido na sua terra, no acesso a postos de trabalho para os quais esteja qualificado.

Este é, hoje em dia, o principal problema que aflige os angolanos, frequentemente confundido com discriminação racial. Depois, há realmente pequenos focos de clara discriminação racial com elementos de convicção de superioridade da raça caucasóide em relação à negróide. Prova disso são alguns grupos de amigos que se juntam com frequência, onde há clara exclusão de quem se considera estar distante de si em termos

<sup>25</sup> O próprio autor deste texto foi alvo de discriminação deste tipo numa organização não governamental em que trabalhou há 20 anos, tendo optado por se demitir e denunciar o facto à sede da organização. Na altura, pretendia-se que ele exercesse a função de delegado da organização em Luanda (substituindo um estrangeiro, com honorários dez vezes acima dos seus e com direito a habitação e viaturas, dentre outras regalias), mas mantendo a categoria técnica que ostentava e os respectivos honorários (já de si muito mais baixos que os honorários pagos a estrangeiro com igual qualificação e igual categoria), sem qualquer regalia complementar. E este não é propriamente um caso isolado.

raciais. Mas a dimensão deste tipo de ocorrência é tão diminuta e a sua percepção social quase não existe, que praticamente não cria transtornos sociais.

Quanto à outra face da moeda, também se ouve dizer que existe preconceito e, até, discriminação a partir de pessoas de pele negra, em relação a pessoas de pele branca. Temos de assumir que isso também ocorre, mas não se trata de racismo na sua asserção tradicional, já que este tipo de manifestação não está associado à convicção de superioridade dos negróides em relação aos caucasóides. O que parece é que existe preconceito e, também, discriminação racial deste género, normalmente não como um fim em si próprio, mas sobretudo de forma instrumental. Ocorre fundamentalmente no que respeita ao acesso a bens sociais, muito particularmente ao acesso ao emprego e a postos de destaque ao nível do poder político, da administração e das empresas públicas e privadas.

Mas não se pode dizer que, em Angola, as “minorias raciais” não tenham acesso ao poder político e ao poder económico. Esse acesso existe e acredita-se que não haja normalmente preocupação com questões de natureza racial, quando se aflora o acesso a postos de destaque no governo e na administração pública. A este respeito não estaremos mal em Angola, tal como estamos em relação a algumas minorias étnicas que continuam a não estar representadas nos órgãos de poder, na capital do país.

### Bibliografia

- ALLPORT, G. W. 1979 [1954]: *The nature of prejudice*, edição do 25º aniversário, Cambridge: Addison-Wesley.
- ARCURI, L., e BOCA, S. 1999: “Posicionamentos políticos. Racismo subtil e racismo flagrante em Itália”, in: J. VALA (org.) *Novos racismos. Perspectivas comparativas*, Oeiras: Celta, pp. 61-75.

- BADER, W.-M. 2008: *Racismo, etnicidade, cidadania. Reflexões sociológicas e filosóficas*, Porto: Afrontamento.
- BANTON, M. 1971: *Sociologie des relations raciales*, Paris: Payot.
- BARBETOS, A. 2005: "A raça ou a ilusão de uma identidade definitiva", in: *O racismo, ontem e hoje. Estados, poderes e identidades na África Subsariana*, Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, pp. 139-148.
- BEIGUELMAN, B. 2008: *A interpretação humana da variabilidade humana*, Ribeirão Preto: Sociedade Brasileira de Genética.
- BENEDICT, R. 1945: *Race and racism*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- BETTENCOURT, J. S. 1965: "Subsídio para o estudo Sociológico da População de Luanda", *Boletim do Instituto de Investigação Científica de Angola*, n.º 2 (1), pp. 83-130.
- BLAUNER, R. 1972: *Racial oppression in America*, New York: Harper and Row.
- BOXER, C. R. 1988: *Relações Raciais no Império Colonial Português. 1415-1825*, 2ª edição, Porto: Afrontamento.
- BYRD, W. C. 2011: "Conflating apples and oranges: Understanding modern forms of racism", *Sociology Compass*, vol. 5 (11), pp. 1005-1017.
- CABEZAS LOPEZ, J. M. 2005: "Racismo y pensamiento moderno: el ejemplo de la invención de los camitas y de los subsarianos", in: *O racismo, ontem e hoje. Estados, poderes e identidades na África Subsariana*, Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, pp. 55-64.
- CAPUCHA, L. 2000: "Exclusão profissional, exclusão social e cidadania", in J. M. Leite Viegas & E. Costa Dias (org.) *Cidadania, Integração, Globalização*, Oeiras: Celta, pp. 187-201.
- CARVALHO, P. 1989: *Struktura społeczna społeczeństwa kolonialnego Angoli*, Varsóvia: Instituto de Sociologia da Universidade de Varsóvia.

- , 1991: *Estrutura social e linguagem. O caso da Angola colonial*, Coimbra: Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra
- , 2002: *Estrangeiros na Polónia. Adaptação, estereótipos e imagens étnicas*, Luanda: Nzila
- , 2008: *Exclusão social em Angola. O caso dos deficientes físicos de Luanda*, Luanda: Kilombelombe
- , 2011: "Angola: Estrutura social da sociedade colonial", *Revista Angolana de Sociologia*, n.º 7, pp. 57-69
- , 2012: "Evolução e crescimento do ensino superior em Angola", *Revista Angolana de Sociologia*, n.º 8, pp. 51-68
- CARVALHO, P., KAJIBANGA, V. e ANDRADE, M. P., 2006: "Poder político e sistema de governo em Angola", Luanda: Fundação Friedrich Ebert (draft).
- COSTA, A. B., 1998: *Exclusões Sociais*, Lisboa: Gradiva.
- DIFONZO, N., 2009: *O poder dos boatos. Como os rumores se espalham, ditam comportamentos, podem ser administrados e por que acreditamos neles*, Rio de Janeiro: Elsevier.
- GOBINEAU, A., 1853: *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris: Firmin Didot Frères.
- GREEN, S. et al., 2005: "Living stigma: The impact of labeling, stereotyping, separation, status loss, and discrimination in the lives of individuals with disabilities and their families", *Sociological Inquiry*, vol. 75, n.º 2, pp. 197-215.
- HOFBAUER, A., 2003: "O conceito de «raça» e o ideário do «branqueamento» no século XIX. Bases ideológicas do racismo brasileiro", *Teoria e Pesquisa*, n.º 42-43, pp. 63-110.
- LÉVI-STRAUSS, C., 2010: *Raça e história*, 10.ª edição, Lisboa: Presença.
- LOPES, C., 2001: "Luanda, cidade informal? Estudo de caso sobre o bairro Rocha Pinto", in: J. Oppenheimer et al. *Urbanização acelerada em Luanda e Maputo. Impacto da guerra e das transformações socioeconómicas (décadas de "80 e "90)*, Lisboa: CEsA, pp. 23-40.

- , 2007: *Roque Santeiro. Entre a ficção e a realidade*, Estoril: Principia.
- , 2011: *Candongueiros & kupapatas. Acumulação, risco e sobrevivência na economia informal em Angola*, Cascais: Principia.
- MACHADO, F. L., 1994: “Luso-africanos em Portugal: nas margens da etnicidade”, *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 16, pp. 111-134.
- , 2000: “Os novos nomes do racismo : especificação ou inflação conceptual?”, *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 33, pp. 9-44.
- , 2001: “Contextos e percepções de racismo no quotidiano”, *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 36, pp. 53-80.
- , 2002: *Contrastes e Continuidades. Migração, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal*, Oeiras: Celta.
- MASSEY, D. e SÁNCHEZ, M., 2010: *Brokered boundaries. Creating immigrant identity in anti-immigrant times*, Nova Iorque: Sage.
- MEAD, M. & BALDWIN, J., 1973: *O racismo ao vivo*, Lisboa: Dom Quixote.
- MENDES, M. M., 2012: “Raça e racismo: controvérsias e ambiguidades”, *Vivência – revista de Antropologia*, n.º 39, pp. 101-123.
- MEERTENS, R. e PETTIGREW, T., 1999: “Será o racismo subtil mesmo racismo?”, in: J. VALA (org.) *Novos racismos. Perspectivas comparativas*, Oeiras: Celta, pp. 11-29.
- MINGAS, A., 2000: *Interferência do kimbundu no português falado em Luanda*, Lisboa: Campo das Letras.
- MONTEIRO, R. L., 1973: *A Família nos Musseques de Luanda*, 2ª edição, Luanda: Junta de Acção Social no Trabalho de Angola.
- MOSCOVICI, S. e PEREZ, J. A., 1999: “A extraordinária resistência das minorias à pressão das maiorias. O caso dos ciganos em

- Espanha”, in: J. VALA (org.) *Novos racismos. Perspectivas comparativas*, Oeiras: Celta, pp. 103-119.
- MUDIMBE, V. Y., 2013: *A invenção de África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*, Luanda e Mangualde: Mulemba e Pedago.
- OPPENHEIMER, J., RAPOSO, I. e CARVALHO, P., 2001: *A Cooperação Direcção para os Grupos Vulneráveis no Contexto da Concentração Urbana Acelerada. Luanda*, Lisboa: Ministério do Trabalho e da Solidariedade + ISCTE + ISEG.
- PARASKEVA, J. M., 2008: “Racismo com racistas. O colonialismo [colonialmente] colonizado português. Um Caliban Próspero ou um Próspero Calibanizado”, *Revista Angola de Sociologia*, n.º 1, pp. 35-59.
- PEARSON, A., DOVIDIO, J. e GAERTNER, S., 2009: “The nature of contemporary prejudice: Insights from aversive racism”, *Social and Personality Psychology Compass*, vol. 3, pp. 1-25.
- RAPOSO, I. e SALVADOR, C., 2001: “«Há diferença: ali é cidade, aqui é subúrbio». Urbanidade dos bairros e tipos de habitação nas periferias de Maputo e Luanda”, in: J. Oppenheimer *et al.* *Urbanização acelerada em Luanda e Maputo. Impacto da guerra e das transformações socioeconómicas (décadas de "80 e "90)*, Lisboa: CESA, pp. 83-109.
- REX, J., 1988: *Raça e etnia*, Lisboa: Estampa.
- RIBEIRO, G. M., 2012: “«É pena seres mulato!»: Ensaio sobre relações raciais”, *Caderno de Estudos Africanos*, n.º 23, pp. 21-51.
- RODRIGUES, C. U., 2003: *Recomposição Social e Urbanização em Luanda*, Lisboa: Centro de Estudos Africanos do ISCTE (Occasional Paper n.º 9).
- , 2006: *O trabalho dignifica o homem. Estratégias de sobrevivência em Luanda*, Lisboa: Colibri.
- SANTOS, R. e FUJÃO, C., 2003: “Antropometria”, Évora: Universidade de Évora (draft), <http://www.professores.uff.br/cecilia/disciplinas/Texto-Antropometria.pdf> <24.Set.2013>



Audiência com...

... o Ministro do Emprego (3)

## Precisamos de estrangeiros especializados

Ao entrar no seu gabinete, pretendo saudá-lo, senhor Ministro da Administração Pública, Emprego e Segurança Social, ao mesmo tempo que reconheço o esforço que o seu pelouro vem desenvolvendo no sentido da adopção de legislação laboral.

Trata-se de esforço digno de registo, se considerarmos que passámos a dispor de instrumentos legais para definição de carreiras profissionais. Claro que há ainda pequenos considerandos que precisam de ser sanados, como é por exemplo o caso de haver funcionários públicos com mestrado e, até, com doutoramento que são enquadrados em categorias bastante inferiores às de licenciados com 10 ou 16 anos de serviço. E, também, haver professores do ensino médio com a mesma graduação mas salários superiores aos de professores do ensino superior.

Mas o que me traz cá hoje ao seu gabinete tem a ver com aquilo que posso designar por valorização dos angolanos na sua terra. Não tem absolutamente nada a ver com xenofobias, até porque sou contrário a qualquer tipo de discriminação. Mesmo por isso, sou também contra a discriminação de angolanos na sua própria terra, da mesma forma como sou contra a discriminação de moçambicanos, congolezes, namibianos, neo-zelandeses, mongóis, australianos, canadianos, venezuelanos, franceses ou holandeses nas suas próprias terras ou fora delas.

Tenho-me pronunciado publicamente a favor da "importação" de mão-de-obra qualificada, mas a verdade é que nada

tenho a dizer contra o facto de alguém preferir um estrangeiro para um lugar que deveria ser ocupado por um angolano.

Nada tenho contra isso, se isso ocorrer num ou noutro caso (não em larga escala), no âmbito da concorrência salutar. O que não acho justo é que se parta do princípio de que tudo é possível em Angola, ao ponto de ter passado a ser comum vender a ideia de que não existem angolanos para ocupar determinados postos de base, como é o caso de gerente de restaurante. Parece que voltámos ao período colonial, em que se dizia que os angolanos não podiam ocupar lugares de chefia, por não estarem talhados para dirigir outras pessoas.

Pois agora não apenas se age assim, como há quem demonstre publicamente que é assim que se deve agir. O anúncio publicado na edição de 4 de Junho do "Jornal de Angola" (no topo da pág. 20), que aqui reproduzimos, é prova disso.

Quem dá o direito ao gestor desse hotel (não importa a nacionalidade, pois bem pode ser angolano ou estrangeiro) de vir publicamente dizer que não há um angolano que possa exercer a função de gerente de restaurante?

Veja ao que isto chegou, senhor Ministro. Diz-se que não há nenhum angolano "com especialidade" (queriam certamente dizer "com qualificação"), mas esse esclarecimento serve apenas para contornar a pretensão de não contratar um angolano para esse cargo menor. Sim, trata-se de cargo menor, não tenhamos qualquer dúvida.

A pergunta que apresento é: será que o gerente de um restaurante tem de ter doutoramento em gerência de restaurantes? Ou melhor: será que para ser angolano teria de exhibir um tal diploma, quando no caso de estrangeiro isso não é exigido?

Trata-se, senhor Ministro, de assunto sério de que gostaria que o seu Ministério se ocupasse, pois esta matéria está a atingir tal dimensão que tem de haver legislação que nos proteja perante este tipo de discriminação.

Não quero dizer que deve deixar de haver concorrência para os postos de trabalho, não é nada disso. A questão está no princípio que norteia a actuação: "Não há angolanos para exercer a função X!" Não haverá mesmo?

Já imaginámos o que seria publicar-se (vamos dizer) em Lisboa um anúncio do género, justificando a contratação de um francês para gerir um restaurante de hotel? Não faria sentido, pois não? Então por que razão terá de fazer sentido por cá? O período colonial terminou em 1975 e penso que não estamos dispostos a aceitar qualquer tipo de neocolonização.

Pois já se chega ao extremo de justificar antecipadamente essa aberração através de um jornal, não vá a inspecção do trabalho actuar com mão pesada.

Penso que reflectirei a vontade da esmagadora maioria dos angolanos, ao pedir para haver intervenção – não apenas em relação a esse hotel, mas em geral, de modo que acabe de vez a ideia de que os angolanos servem apenas para ser comandados. É que, por este andar, passaríamos a ter na universidade apenas professores estrangeiros, nas clínicas apenas médicos estrangeiros, nas igrejas apenas pastores estrangeiros e nos Ministérios, apenas Ministros estrangeiros.

Até à próxima, senhor Ministro.

Rua da Cooperativa Lar do Patriota, 2 direita S/N-Belas LuandaII do  
Contribuinte 5452088638  
Tel: 922 714 269 / 927 631 535 E-mail  
sunshine.hotel.belas@gmail.com

### ANÚNCIO

**HOTEL SUNSHINE** Empresa vocacionada na prestação de serviço de Hoteleira e Turismo, situada na rua Lar Patriota – Benfica, vem através desta anunciar que contratou o senhor **JOSÉ MANUEL DE FONTE CHAGAS** de nacionalidade Portuguesa para exercer a função de Garante no Restaurante, porque não encontramos nenhum angolano com especialidade para executar a função, por este motivo levou-nos a contratar o mesmo.

Luanda, aos 30 de Maio de 2013

A DIRECÇÃO

(18216)

Angolano, Paulo de Carvalho é sociólogo, com doutoramento pelo ISCTE (Lisboa, Portugal) e mestrado pela Universidade de Varsóvia (Polónia). É Professor Titular na Universidade Agostinho Neto (UAN) e Coordenador das Pós-graduação na Faculdade de Ciências Sociais. Foi Reitor da Universidade Katyavala Bwila (Benguela, Angola) e Director da Faculdade de Letras e Ciências Sociais da UAN. É investigador no Centro de Investigação e Estudos de Sociologia do ISCTE, sendo as suas áreas de investigação a estrutura social, a exclusão social, a pobreza, o ensino superior, a delinquência, as normas de consumo, as relações étnicas, a audiência de *media* e a Sociologia Política. É autor de oito livros de Sociologia. Dentre os prémios e menções com que foi agraciado, destacam-se o *Prémio Nacional de Cultura e Artes* na modalidade de Investigação em Ciências Sociais e Humanas (Luanda, 2002) e o *Prémio Kianda de Jornalismo Económico* (Luanda, 1998).

## O que é racismo, a partir do caso brasileiro

Por Rosália Diogo (Brasil)

*Afinal, não é a raça que leva ao racismo, é a produção e a gestão dos recursos de poder que levam à segregação, à produção social do Outro, categorizado e, em muitos casos, racializado.* (SIERRA, 2000, p. 255).

Convidada a escrever sobre este tema que me é tão caro, inicio localizando ao leitor o porquê da importância dele para mim: sou uma mulher negra que nasceu no Brasil e aqui vivo. Dada essa condição, eu e o grupo social ao qual pertenço, assim como os nossos ancestrais, que foram escravizados nessa terra, fomos e somos submetidos às mais perversas formas de discriminação, preconceito e racismo. Assim, ao traçar essas linhas, eu o faço absolutamente tocada pelos meus afetos e, dessa forma, falo das minhas experiências, para além de apresentar dados científicos elucidativos, que corroboram com as minhas assertivas.

Ao apresentar uma resposta simples, descrita em um dicionário, à pergunta sobre o que é racismo, reitero que ela não dá conta de explicar a sua problemática: conjunto de teorias e

crenças que estabelecem uma hierarquia entre as raças, entre as etnias. Desse modo, verticalizo acerca do que seja o racismo a partir do caso brasileiro. Não obstante, recorro inicialmente a um africano, branco, pesquisador das temáticas que tensionam as relações, Carlos Serra, de Moçambique, e ainda de outro africano, negro, radicado no Brasil e um potente teórico da temática relações raciais no Brasil, Kabenguelê Munanga, nascido na República Democrática do Congo. Para mim é de grande importância considerar e me utilizar das pesquisas e reflexões dos dois teóricos, sendo que, no caso de Munanga, trata-se do arguto olhar de quem nasceu nas terras dos que foram sequestrados outrora para o Brasil para serem escravizados e hoje convivem com os descendentes deles. Os apontamentos de Munanga me propiciam um melhor entendimento do fenômeno das desigualdades raciais no Brasil e, em especial, no que se refere à população afro-brasileira. Assim, as reflexões de Carlos Serra sobre o que move ao racismo na epígrafe desse texto orientam as minhas assertivas. Por outro lado, a argumentação de Munanga contribui sobremaneira para que o meu discurso possa ser melhor entendido:

Todos os movimentos sociais, incluído o dos negros, lutam pela justiça social e por uma redistribuição equitativa do produto coletivo. Numa sociedade hierarquizada como a brasileira, todos encontram dificuldades para mobilizar seus membros em torno da luta comum para transformar a sociedade. (MUNANGA, 2008, p. 13).

Há alguns conceitos que me têm chamado a atenção, um deles é o de etnia.

Para a definição de etnia, valho-me nesta escrita do conceito apresentado pelo sociólogo Antônio Sergio Guimarães (1999), para quem etnicidade é:

A articulação das lutas de classe, das particularidades de gênero, dos processos culturais e históricos. A etnicidade de um povo ou grupo refere-se às diferenças “raciais” que se aproximam por relações múltiplas de língua, religião, história, conhecimento e defesas comuns, constituindo, assim, um campo de comunicação e interação que o distinguirá de outros. Grupos étnicos são os que se supõem ter um comportamento susceptível de mudar. Etnicidade também pode ser definida como uma “identidade social, caracterizada por parentesco metafórico ou fictício”. (GUIMARÃES, 1999, p. 23 ).

Quando falo em raça, estou me referindo não ao conceito biologizado, essencialista, e sim a uma construção social. Essa construção me tem ajudado a orquestrar argumentos que possam fortalecer os embates travados nas sociedades que discriminam grupos de pessoas, sobretudo pelas suas características físicas, em especial, no nosso caso, pela condição de africanos negros e afro-brasileiros.

Stuart Hall (1999), a partir do entendimento de que as nações aglutinam classes sociais, grupos étnicos e de gênero diversificados, argumenta que a Inglaterra, no período vitoriano e imperial, tentou unificar as classes por meio de divisões sociais, sendo que a unificação delas se daria pela imagem da família da nação. O autor afirma ainda que as nações ocidentais modernas, também neoimperialistas, exerciam hegemonia cultural sobre as culturas dos colonizados.

O pensador questiona a insistência das sociedades modernas em tentar unificar as culturas em um único povo. Nessa perspectiva, a etnia é o termo utilizado comumente quando essas sociedades referem-se às características culturais – língua, religião, costume, tradições, sentimento de lugar – atinentes a um povo. Contra essa argumentação, que tenta unificar a cultura de determinados grupos, Hall afirma que

[...] essa crença acaba, no mundo moderno, por ser um mito. A Europa ocidental não tem qualquer nação que seja composta de apenas um único povo, uma única cultura ou etnia. As nações modernas são, todas, híbridos culturais. (HALL, 1999, p. 62).

Unificar a identidade nacional em torno da raça, segundo ele, é muito mais difícil na medida em que ela não é uma categoria biológica ou genética do ponto de vista da ciência, de modo que a diferença genética não pode ser usada para distinguir um povo do outro. Para Hall,

[...] raça é uma categoria discursiva e não uma categoria biológica. Isto é, ela é a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas – cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais, etc. – como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro. (HALL, 1999, p. 63).

Ainda que se desconsidere o caráter não científico do termo, o modo como a lógica racial e os quadros de referências raciais são articulados e acionados faz com que as suas consequências não sejam anuladas. São essas elucubrações de Hall que me permitem considerar como pertinentes para nossa análise as suas reflexões críticas sobre raça e identidade cultural unificada. Ele verticaliza a sua discordância com a assertiva com a qual nos aliamos ao dizer que “as identidades nacionais não subordinam todas as outras formas de diferença e não estão livres do jogo de poder, de divisões e contradições internas, de lealdades e de diferenças sobrepostas”. (HALL, 1999, p. 65).

### *Uma breve retrospectiva histórico-social*

A pretensão de discutir as diferenças raciais no Brasil, ainda que de um ponto de vista sociológico, enfrenta sérias dificuldades, mais em função de representações sobre o Brasil, que o definem como lugar de indistintabilidade racial, que por dificuldades de fundamentação teórica ou comprovação empírica.

A questão racial parece ser uma problemática do presente e trata-se de uma antiga indagação social e científica. Na sociologia brasileira, por exemplo, a questão racial foi o mote principal de muitas investigações, sobretudo à época do surgimento da disciplina, tendo envolvido os mais destacados pesquisadores do fim do século XIX e início do XX.

Preocupada em explicar e, principalmente, em construir o Estado-Nação brasileiro, a sociologia da época deparou-se com a tarefa de abordar a questão racial, tema premente ao final do processo de escravização no Brasil. Os trabalhos produzidos por Conde de Gobineau e Georges Lapouge, adeptos da Antropologia Física, que, entre seus métodos de estudo, utilizavam a medição de crânios como forma de medir a capacidade intelectual dos indivíduos, exerceram forte influência nos pensadores brasileiros.

Com base nas diferenças biológicas da população percebidas pelos autores, foi possível elaborar um *continuum* hierárquico dos tipos raciais brasileiros. O grupo branco estava colocado hierarquicamente em posição superior ao grupo negro, que estava acima do índio. Todos estes estavam em posição muito mais privilegiada que os mestiços, degenerados pelos cruzamentos de espécies diferentes. Entre o grupo de mestiços seria possível distinguir também os mestiços superiores e inferiores, que se diferenciavam entre si pela espécie de cruzamento e, conseqüentemente, pelo grau de energia, moralidade e inteligência.

Arthur Ramos, realçado cientista do início do século XX, refere-se a Euclides da Cunha destacando-lhe a sua competência literária por ter conseguido transmitir aos leitores, por meio da obra **Os sertões**, o sentimento de degeneração do mestiço. Mesmo sem ter passado pelo crivo da ciência, Euclides da Cunha havia conseguido, por meio de várias afirmações e exemplos, corroborar e cristalizar nos leitores o que a ciência da época já assinalava.

A grande mudança que o pensamento social brasileiro da década de 1930 oferece é uma tentativa de salvar o Brasil. Ao realizar um tipo de sociologia do cotidiano, Gilberto Freyre (1987) inova e se coloca na direção contrária dos deterministas e dos que apregoavam a decadência do Brasil devido a sua composição miscigenada. Nesse sentido, Freyre nega os diagnósticos e previsões anteriores sobre a degeneração do povo brasileiro e as diferenças raciais e culturais passam a ser vislumbradas de maneira idílica. Em sua obra clássica, **Casa Grande e Senzala**, cuja primeira edição é de 1933, Freyre narra e analisa as experiências cotidianas entre senhores e escravos no ambiente da senzala e da casa-grande, as relações sexuais, as intrigas, a alimentação etc.

Segundo Lília Moritz Schwarcz (2011), o sociólogo, nesse período, afirma que o Estado construiu um movimento com vistas a sintetizar o Brasil, a despeito das diferenças, fazendo com que a mestiçagem, para além do fator biológico, incluísse aspectos culturais, em que manifestações como o canudomblé, a capoeira, o carnaval tornaram-se constitutivos da cultura brasileira. Além desse ponto, a pesquisadora destaca os argumentos dele no sentido de que houve uma adaptação do negro africano ao sistema de escravização, diferentemente do ameríndio nômade, que teve dificuldade em se adaptar ao clima, às atividades domésticas e a outras condições físicas do Brasil.

Em outro trecho da obra, Freyre menciona como a miscigenação foi uma política vantajosa dos europeus para com os brasileiros na medida em que contribuiu para a formação do ideal de homem moderno nos trópicos e assinala que o problema, nesse processo de mistura interracial, foi tão-somente a sífilis, contraída aos negros pelos colonizadores:

A vantagem da miscigenação correspondeu no Brasil à desvantagem tremenda da sifilização. Começaram juntas, uma a formar o brasileiro – talvez o tipo ideal do homem moderno para os trópicos, europeu com sangue negro ou índio a avivar-lhe a energia: outra a deformá-lo. Daí certa confusão de responsabilidades; atribuindo muitos à miscigenação o que tem sido obra principalmente da sifilização. (FREYRE, 1987, p. 47).

Mas o que fundamentalmente estava em jogo na obra de Freyre era a tentativa de mostrar o caráter mais ameno do processo escravocrata brasileiro, assentado em certa benignidade e tolerância. Nessa perspectiva, a indicação é a de que a sociedade brasileira, apesar das origens multirraciais e multiculturais, conseguiu apropriar, digerir e criar uma cultura e um povo únicos. É exatamente em razão desse esforço de demonstrar a harmonia entre as três raças fundantes – brancos, negros e índigenas –, que a Gilberto Freyre é atribuída a criação da ideia de democracia racial no Brasil. Os argumentos do teórico foram construídos e desenvolvidos nos anos 1930, algumas décadas após a abolição da escravatura no país. Paralelo a essas ideias de Freyre e outros, o Estado brasileiro promovia a estratégia da miscigenação do povo, em um claro processo de desafricanização de vários elementos culturais, simbolicamente clareados, como afirma Schwarcz (2011).

Contraopondo-se à acepção freyreiana, a escritora brasileira Conceição Evaristo (2003) demonstra, no romance **Pon-**

ciá **Vicêncio**, a perversidade das relações raciais entre negros e brancos nas primeiras décadas após o fim oficial do regime escravocrata no Brasil.

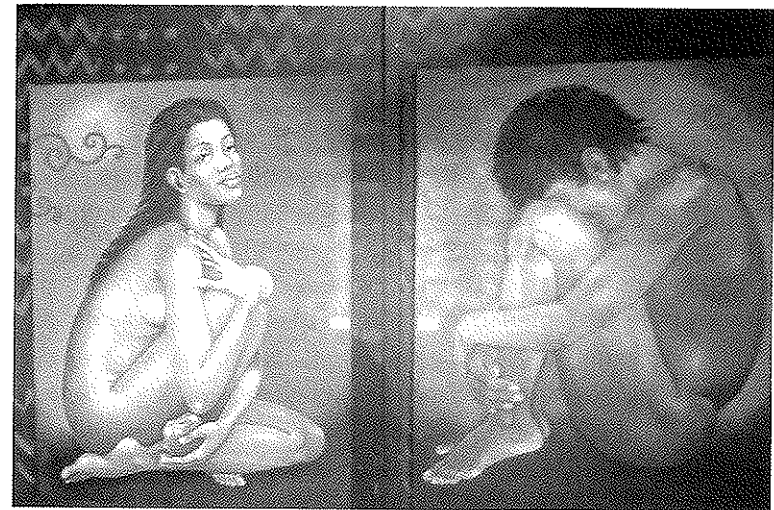
Freyre tentou mostrar, em suas teses, que o processo de formação da sociedade brasileira se fez em um equilíbrio de antagonismos. Ele advoga que, podendo gerar conflitos insolúveis em outros lugares, as relações raciais caminharam, no Brasil, rumo à harmonização. Para Freyre, a miscigenação foi o elemento que desempenhou o papel de harmonizar a sociedade brasileira, pois foi capaz de amenizar os conflitos raciais via incorporação mútua de valores e hábitos. Segundo Kabengeue Munanga (2004), a partir desse período, as diferenças que anteriormente comprometiam o desenvolvimento do país passaram a ser encaradas como fatos dados, e não mais de maneira pessimista.

Nota-se, portanto, que as representações e os usos do termo raça em nossa história recente foram muito variados, alcançando desde uma constatação biológica até uma defesa contundente de seu abandono. Nesse sentido, Munanga (2004) faz questão de enfatizar o aspecto sócio-histórico e político do termo raça, destacando sua incapacidade para designar qualquer forma de diferença fenotípica entre os indivíduos, tais como componentes genéticos ou mesmo intelectuais, mas ressaltando os usos cotidianos que os indivíduos fazem do termo e possibilitando o estabelecimento, na sociedade brasileira, de uma série de diferenças sociais.

Ser escuro é ser menos e ser claro é ser mais; portanto, há um princípio de valor cultural e, nesse sentido, os escuros são negros e os claros são brancos. Os escuros vieram da África e os brancos da Europa. [...] Mas, ao construir-se esse contínuo gradual de cores, constrói-se ao mesmo tempo, a oposição de brilho e ausência de brilho, ou seja, no limite os claros são bran-

cos e os escuros são pretos, valorizam-se ou hierarquizam-se os tons, e os claros são melhores. (MAGGI *apud* MUNANGA, 2008, p. 112).

Por esses e outros motivos, alio-me e promovo a educação do olhar para as ações afirmativas que valorizam a cultura africana e afro-brasileira, como se pode ver na imagem abaixo, pintura plástica do artista mineiro Marcial Ávila, que recria a imagem de Adão e Eva, antagônica à imagem que foi construída ao longo da história da humanidade. Na versão do artista, o casal é negro: Eva se mostra altiva, e Adão, com arte de culpa.



Adão e Eva, do artista plástico Marcial Ávila

Contraponto ao olhar desse artista, Munanga atesta o que foi a tentativa de eugenia construída e praticada pela elite nacional branca, em especial nos séculos XIX e XX. Essa tentativa

é citada pelo pesquisador por meio do relato do americano Clayton Cooper, quando em viagem ao Brasil no ano de 1917:

Uma honesta tentativa está sendo feita aqui para eliminar os pretos e os pardos pela infusão do sangue branco. Pretende-se que um dos fatores nesse processo seja a seleção natural pela fêmea de um parceiro de cor mais clara do que a sua [...]. Certas partes do Brasil, onde são encontrados comparativamente poucos dos tipos negróides, ou de pele escura, são dadas como exemplo do progresso já alcançado nessa façanha audaciosa e sem precedentes. Muitos dos brasileiros mais cultos vos dirão que este país revelará um dia ao mundo inteiro o único método existente de interpenetração racial, o único que evitará guerras raciais e derramamento de sangue. (COOPER *apud* SKIDMORE, MUNANGA, 2008, p. 104).

Outra demonstração do desejo de se apagarem os traços negros ocorreu por meio do processo de mestiçagem. O depoimento de um intelectual da época nos permite uma evidente leitura do posicionamento do grupo mandante na hierarquia social brasileira:

Não há perigo [...] de que o problema negro venha a surgir no Brasil. Antes que pudesse surgir seria logo resolvido pelo amor. A miscigenação roubou o elemento negro de sua importância numérica, diluindo-o na população branca. Aqui o mulato, a começar da segunda geração, quer ser branco, e o homem branco (com raras exceções) acolhe-o, estima-o e aceita-o no seu meio. Como nos asseguram os etnógrafos, e como pode ser confirmado à primeira vista, a mistura de raças é facilitada pela prevalência do elemento superior. Por isso mesmo, mais cedo ou mais tarde, ela vai eliminar a raça negra daqui. É óbvio que isso já começa a ocorrer. Quando a imigração, que

julgo ser a primeira necessidade do Brasil aumentar, irá, pela inevitável mistura, acelerar o processo de seleção. (VERÍSSIMO *apud* SKIDMORE, MUNANGA, 2008, p. 103-104).

### ***De qual abolição estamos falando?***

Em 2013, completaram-se 125 anos que foi abolida formalmente a escravização de negros no Brasil. O grande desafio que está posto é de levantarem-se os dados sobre a real situação que possa legitimar a condição libertária da população afro-brasileira nos dias atuais.

Ao buscar as respostas, constatamos que a realidade não se mostra confortável. Entre a posição de alguns cidadãos solidários e anti-racistas e o posicionamento ideológico de manutenção do *status quo* da elite por parte de outros sujeitos, o segmento populacional negro permanece fortemente marcado pela condição de desigualdade. Nesse embate de ideias, assistimos ao primeiro grupo posicionando-se veementemente, por exemplo, contrário à política de cotas para afro-brasileiros na universidade (Política de Ação Afirmativa), pela compreensão de que a Constituição Federal garante o direito de acesso para todos, cabendo aos estudantes demonstrarem mérito suficiente para tal. Já o segundo grupo, em uma ação deliberada, insiste em manter o processo de exclusão ao acesso universitário para negros e negras ao negar essa política. Esse grupo sabe que as políticas universalistas não resolveram e não resolverão esse dilema.

Ao fazer uma retrospectiva não muito longa, no que se refere às lutas por relações igualitárias entre brancos e negros, verificamos os esforços do Movimento Social Negro, associações, pesquisadores e cidadãos civis. O esforço foi, e tem sido de tal ordem, ainda que aquém de alcançarmos o ideário, que avanços podem ser observados.

Iniciamos por relatar a Marcha Zumbi dos Palmares contra o racismo e pela cidadania e a vida, que foi organizada com êxito e realizada em novembro de 1995, em Brasília. A Marcha foi um marco em homenagem aos 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares, o líder do maior, mais duradouro e mais famoso símbolo da luta dos negros no Brasil contra o regime escravocrata: a República/Quilombo dos Palmares, que resistiu por um século na Serra da Barriga, no estado de Alagoas. Participaram dessa marcha, ocorrida no dia 20 de novembro, uma segunda-feira, 30 mil ativistas, em sua maioria negros, com o desafio de associar as referências históricas às lutas do presente. Na ocasião, foi entregue um documento ao presidente da República, com as principais reivindicações do Movimento Social Negro, denunciando o racismo, defendendo a inclusão dos negros na sociedade brasileira e apresentando propostas concretas de políticas públicas.

O atual governo vem investindo em Políticas de Ações Afirmativas/Políticas de Reparação, que no dizer da professora Petronilha Beatriz Silva, ex-conselheira do Conselho Nacional de Educação são conjuntos de ações políticas dirigidas à correção de desigualdades raciais e sociais, orientadas para oferta de tratamento diferenciado com vistas a corrigir desvantagens e marginalização criadas e mantidas por estrutura social excludente e discriminatória.

As ações afirmativas são uma realidade nos Estados Unidos (onde alcançaram maior visibilidade), na Índia, Malásia, Ex-União Soviética, Nigéria, Alemanha, Colômbia, Canadá, Israel e África do Sul. Não são somente os negros os contemplados, mas todos os grupos discriminados. O principal objetivo das ações afirmativas para as pessoas é combater o racismo e seus efeitos negativos de ordem econômica, psíquica, social e cultural.

A Lei 10639/2003, que estabelece o ensino da História da África e da Cultura afro-brasileira nos sistemas de ensino, foi

uma das primeiras leis assinadas pelo presidente Lula. Isto significa o reconhecimento da importância da questão do combate ao preconceito, ao racismo e à discriminação na agenda brasileira de redução das desigualdades. A lei reconhece a escola como lugar da formação de cidadãos e afirma a relevância de a escola promover a necessária valorização das matrizes culturais que fizeram do Brasil o país rico, múltiplo e plural que somos. No mesmo ano (2003), o governo Lula criou a Secretaria Especial de Política de Promoção de Igualdade Racial – SEPPIR, trazendo possibilidades de mudanças concretas na busca de políticas que garantissem a reversão das desigualdades raciais no Brasil.

Em março de 2004, foram aprovadas, pelo Conselho Nacional de Educação, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Esse parecer tem como propósito regulamentar a alteração trazida à Lei 9.394/96 de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, pela Lei 10639.

São pesquisas que constatarem que a população negra é o segmento mais pobre da sociedade, a menos escolarizada e a que ocupa postos inferiores no mercado de trabalho, o que induz as mencionadas políticas governamentais. O livro “A construção de uma Política de Promoção da Igualdade Racial: uma análise dos últimos 20 anos”, produzido pelo Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada, traz-nos dados elucidativos acerca das desigualdades entre negros e brancos no Brasil. Os dados esclarecem que, em 2005, para crianças na faixa etária relativa ao ensino fundamental, a taxa de matrícula entre jovens negros e negras de 11 a 14 anos era de 68%, quando se supõe que deveria ser universal o acesso à educação. Os outros 32% desistiram ou se encontram ainda no primeiro ciclo do ensino fundamental, enfrentando a repetência e com poucas perspectivas de atingir um nível de escolaridade que os prepare para o ingresso nesse

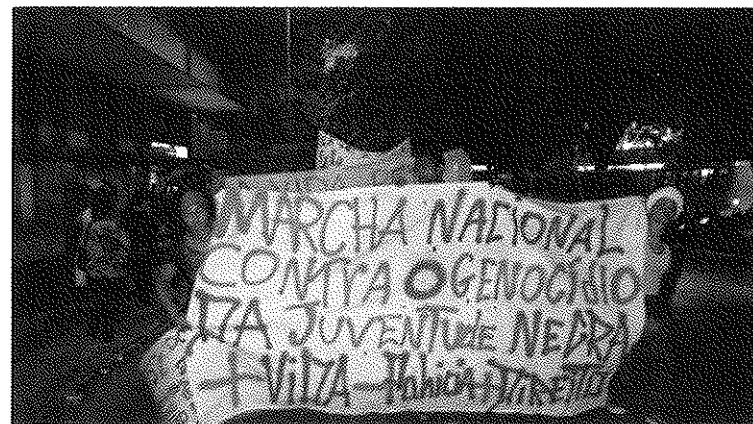
século. Outro dado significativo é o que se refere ao mundo do trabalho: em 1995, um trabalhador negro auferiu, em média, somente 53,3% do que recebeu um trabalhador branco. Os dados atestam-nos ainda que negros com o mesmo nível educacional que brancos recebem rendimentos inferiores, em todas as faixas de anos de estudo.

De acordo com a última Pesquisa Nacional de Amostra Domiciliar (PNAD), realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 47,8% da população residente no País, ou 93,3 milhões, autodeclararam-se da cor ou raça branca. Na segunda colocação ficaram os pardos com 43,1% dos habitantes, o que representa 84,1 milhões de pessoas. Em seguida aparecem os pretos, com 8,2% dos habitantes, 16 milhões de pessoas. Os habitantes da cor amarela somaram 1,1 milhão (0,6%) e os indígenas são 0,4%, com 784 mil pessoas. Para o IBGE, a população negra é formada pelos que se reconhecem pretos e pardos.

O risco de um jovem negro ser vítima de homicídio no país é 130% maior que o de um jovem branco, segundo o Mapa da Violência – Anatomia dos Homicídios no Brasil, estudo realizado entre 1997 e 2007, com base nos dados do Subsistema de Informações de Mortalidade do Ministério da Saúde. Os estudos concluem que não é a pobreza absoluta, mas as grandes diferenças de renda que forçam para cima os índices de homicídio no Brasil.

Dessa forma, em uma sociedade que embora não assuma o racismo em relação à população afro-brasileira, a situação de desvantagem socioeducacional para esse segmento não permite que ele comemore o 13 de Maio, dia em que foi decretada a abolição dos escravizados. A referência tem sido, e será, por um tempo ainda longo, realista, considerando o fosso das desigualdades. É preciso denunciar a “falsa abolição”, que retira negros e negras das senzalas e os confina em espaços destinados a cidadãos designados como escória. Não é possível comemorar as suas não-permanência na escola e o pouco acesso à universidade.

Não pode ser celebrativo que jovens negros que não receberam a herança de seus ancestrais não possam construir o seu capital cultural por terem a vida ceifada em função do racismo.



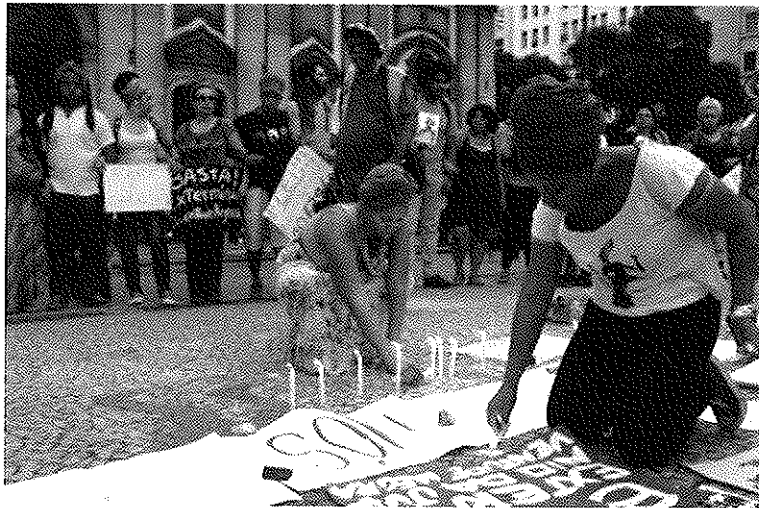
Fonte: <http://forumdasjuventudes.org.br/ato-pelo-fim-do-genocidio-do-povo-negro/>

A grande celebração deverá ser voltada para o mês de novembro. Mês em que foi ceifada a vida de Zumbi dos Palmares, ícone da resistência negra em relação à opressão e ao processo de subalternização e desumanização dos descendentes de africanos no contexto da escravidão no Brasil e que reverbera nos dias atuais.

### ***Formas atuais em que o racismo incide na sociedade brasileira***

No final de junho de 2013, inúmeras manifestações eclodiram em várias partes do Brasil, com vista a reivindicar melhoria nas condições de vida da população. Alguns segmentos da população afro-brasileira se organizaram para pautar publicamente

reivindicações que devem contribuir com a qualidade de vida desse grupo social. O movimento se intitulou “Revolta dos Turbantes”, uma alusão ao estilo de vestimenta usado na cabeça, majoritariamente, pela população negra no país.



Revolta dos turbantes ocorrida no Rio de Janeiro em junho de 2013 (Fonte: <http://vilneres.wordpress.com/2013/06/22/revolta-dos-turbantes-em-20-de-junho-de-2013/>)

Na ocasião, escrevi o seguinte texto em que eu tentava explicar um pouco das tensões vividas no campo do racismo no Brasil.

### ***Denegrindo Maio***

Durante o mês de março, quando se comemora o Dia **Internacional de Luta pela Eliminação da Discriminação Racial** (21/03),

nós, a população afro-brasileira, fomos duramente atacados em dois episódios. Um deles foi a atitude do estilista Ronaldo Fraga, ao perfilar as mulheres que desfilaram os modelos por ele criados, com palha-de-aço na cabeça, no lugar dos cabelos, no evento “São Paulo Fashion Week”, com o intuito de “homenagear” os negros. Em outro momento, estudantes do Curso de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais receberam seus colegas calouros de maneira inusitada: vestidos à moda hitleriana e com saudações nazistas. Além disso, pintaram uma mulher branca de preto, colocaram nela uma placa, nomeando-a Chica da Silva. Esses dois episódios racistas denotam de maneira indubitável, o quanto o racismo é perverso, não silencioso, e como está embrenhado na estrutura societária brasileira.

Na contramão desses atentados às humanidades de afro-brasileiros, no mês de maio, a senhora Maria de Mazarelo, a quem chamamos carinhosamente de Maza, fundadora e proprietária, em Belo Horizonte, da Mazza Edições, refresca-nos a alma. Ela, que há 32 anos se mantém no mercado editorial dando visibilidade à produção de narrativas de afro-brasileiros, ou sobre esse grupo social, sugeriu à magnífica reitora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), Nilma Lino Gomes, que narrasse, por meio de produção literária, um pouco da história do talentoso dançarino e coreógrafo de danças afro-brasileiras, Evandro Passos. Assim, na noite de 16 de maio, assistimos a uma real homenagem que essas duas mulheres de fibra sabiamente prestaram aos afro-brasileiros, por meio desse artista, com o lançamento do livro **O menino coração de tambor**. Pessoas sérias, que há décadas envidam esforços para darem visibilidade aos feitos da população afro-brasileira colaboraram com a homenagem, e estiveram presentes, como foi o caso da profa. Dra. Maria Nazareth Soares Fonseca (PUCMinas), do prof. Dr. Paulo Bernardo Vaz (UFMG) e do prof. Dr. Jairo Faria Mendes (UFSJ).

Senhor Ronaldo Fraga, palha-de-aço não é cabelo, e muito menos a utilização dela, com referência ao cabelo de negros, pode ser considerada homenagem. O nosso cabelo é crespo, um dos traços físicos que tem como herança, ancestral. Homenagem, senhor Ronaldo Fraga, é o que fizeram Maza e Nilma Gomes, ou seja, recontaram a história de um pesquisador e artista que, por meio das artes cênicas, promove a autoestima de homens e mulheres negros. Homenagem, senhor Fraga, é o que Nilma fez ao contar as bonitas aventuras do menino coração de tambor, que é uma história com a qual sonham muitos meninos e meninas negros e negras.

O fato é que as investidas contra as nossas realizações e conquistas continuam incomodando, e bastante, uma matriz de pensamento e ação que não se conforma em partilhar o poder que outrora era considerado prerrogativa de brancos. Dessa vez, é o senhor juiz José Carlos do Vale Madeira que, ao considerar os editais de incentivo à cultura negra, lançados pelo Ministério da Cultura, como forma de abrir “espectro racista no Brasil”, tem o firme propósito de nos enfraquecer. A justificativa do senhor Madeira é desrespeitosa, mas não tenhamos ilusão: esse profissional não é ignorante em relação às desigualdades raciais presentes na estrutura societária do seu país. Ele é racista, sim, e está a serviço de um grupo capitaneado majoritariamente por homens brancos, organizados secularmente contra a eventual ascensão de negros nesse país!

Mais uma vez, estamos atentos para quebrar essa tentativa de se erguer uma muralha em relação à possibilidade de valorização e visibilidade da cultura afro-brasileira. Como nos conclama o presidente da Fundação Palmares, Hilton Cobra: “mexeram em um vespeiro. A negrada mais uma vez se unirá com o propósito de derrubar essa ação racista”. Oxalá consigamos sair desse maio enegrecido mais fortes, mais ousados e que a arte, assim como outros campos produtores de sentido e conhe-

cimento, deem respostas políticas à altura para esses setores conservadores e racistas que insistem em nos vergar. Somos mais poderosos que eles, e o mostramos cada vez que se faz necessário!

A minha expectativa era que o texto acima ajudasse ao leitor compreender, sob a minha ótica, o racismo que permeia as relações étnico-raciais no Brasil e, em especial, no que se refere à população afro-brasileira.

Os estudos de Carlos Serra e Kabenguelê Munanga reforçam a perversidade do racismo. Segundo Serra, a discriminação racial tem como base as relações de poder e assim se manifesta também na construção social do Outro que se erige dessa situação. Munaga demonstra o quanto é passível se compreender o racismo do branco em relação ao negro e a outras etnias, observando-se o processo histórico em que a elite branca brasileira cria estratégias de exclusão para esses segmentos que se encontram subalternizados na sociedade.

### **Referências bibliográficas**

- EVARISTO, C. *Ponciá Vicêncio*. Belo Horizonte: Mazza, 2003.
- FREYRE, G. *Casa-Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1992. Primeira edição, 1933.
- GUIMARÃES, A. S. A. *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo: ed. 34, 1999.
- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Liv Sovik (Org.) Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- Ato pelo fim do genocídio do povo negro – Fórum das Juventude. Disponível em :<http://forumdasjuventudes.org.br/ato-pelo-fim-do-genocidio-do-povo-negro/>. Acessado em 04 de setembro de 2013.

Revolta dos Turbantes afirma reivindicações da população negra. Disponível em: <http://vilneres.wordpress.com/2013/06/22/revolta-dos-turbantes-em-20-de-junho-de-2013/>. Acessado em 05 de setembro de 2013.

Pesquisa nacional por amostra de Domicílios. Disponível em: [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/pesquisas/pesquisa\\_resultados.php?id\\_pesquisa=40](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/pesquisas/pesquisa_resultados.php?id_pesquisa=40). Acessado em 6 de setembro de 2013.

MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

SCHWARCZ, L. M. Gilberto Freyre: adaptação, *Mestiçagem, trópicos e privacidade em Novo Mundo dos trópicos*. Disponível em: <http://www.difusaocultural.ufrgs.br/adminmales-tar/documentos/arquivos>. Acesso em: 20 dez. 2012.

SERRA, C. *A construção social do outro*. Perspectivas cruzadas sobre estrangeiros e Moçambicanos. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 2000.

Brasileira, Rosália Diogo tem graduação em Jornalismo pelo Centro Universitário de Belo Horizonte (1991) e Mestrado em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2005). É doutora em Letras/Literatura pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2013), onde pesquisou sobre literaturas Africanas de Língua Portuguesa. Bolsista de Estágio de Doutorando no exterior-PDEE/CAPES. É professora titular da Prefeitura Municipal de Belo Horizonte- Secretaria Municipal de Educação- SMED. É autora dos livros *Mídia e Racismo* (2004) e *Rasuras no Espelho de Narciso- educadoras negras e a crítica à representação de negros/as na mídia* (2008), pela Mazza Edições. Na condição de Conselheira do Conselho Municipal de Educação entre os anos de 2002 e 2004, foi relatora do Parecer de Inclusão da Pessoa com Deficiência e das Diretrizes Curriculares Municipais para o Ensino da Cultura Africana e Afro-brasileira no Currículo do Sistema Municipal de Educação de Belo Horizonte. Tem vários artigos publicados em jornais e revistas brasileiras e moçambicanas. É membro do conselho editorial das revistas moçambicanas *Literatas* e *Baía*. Atuou como jornalista na Gerência de Comunicação Social da Secretaria Municipal de Educação em 2011. Atualmente trabalha no Núcleo de Relações Étnico-Raciais e de Gênero da SMED.

## **Raça e racismo são coisas que se aprendem**

*Por Paulo Granjo (Portugal)*

Pois é... Os cientistas bem podem insistir que as raças humanas são uma mera invenção social, mas a verdade é que a raça de cada um de nós está estampada no nosso corpo, é uma característica natural que se mete pelos olhos dentro de quem nos observa, certo?

Não. Errado.

É compreensível que, após séculos em que o tom da pele e alguns outros pormenores físicos serviram de base à posição social das pessoas (quando não à sua integridade jurídica, ou mesmo ao reconhecimento de que eram seres humanos), encaremos tais particularidades como uma evidência natural inquestionável. É até compreensível que declarações anti-racistas e bem intencionadas de instituições tão respeitáveis como a UNESCO afirmassem que o «homem da rua» sabe que as raças existem «pela evidência imediata dos seus sentidos quando vê juntos um africano, um europeu, um asiático e um índio americano» (UNESCO 1951: 37). Ou ainda que, num ensaio de enorme importância social e histórica, um colosso intelec-

tual como Claude Lévi-Strauss (1998) reproduzisse essa frase – embora adulterando-a subtilmente, ao substituir “saber que existem” por “ser convencido da existência”.

Afinal, tanto nós como Lévi-Strauss e os peritos chamados pela UNESCO, crescemos e vivemos em mundos onde a ideia de “raça” não apenas é bem real como relevante, nas nossas relações sociais quotidianas e na nossa memória histórica.

Se isso nos cria a ilusão da evidência sensorial das raças, irei sugerir neste capítulo que mesmo para notarmos a cor de alguém é necessário aprendermos que essa diferença, uma entre as tantas que os nossos olhos vêem sem lhes darmos atenção, é pertinente na comunidade onde nos inserimos.

A “raça” não é, tão pouco, um dado natural que se imponha à classificação que os seres humanos façam do mundo. É, sim, uma das várias identidades, socialmente construídas e arbitrárias, com que contactamos; um caso particular que, como todos os outros, é situado social, política e historicamente.

Da mesma forma, apesar de toda a sua importância histórica, o racismo é apenas uma forma particular de entre os etnocentrismos, com os quais partilha os mecanismos de construção e afirmação. Só compreendendo-os o poderemos combater com eficácia.

### ***A falsa evidência dos sentidos***

A nossa habitual crença de que a “raça” é uma evidência física e de que os seus traços distintivos (a começar pela cor da pele) se impõem natural e inevitavelmente aos nossos sentidos pode, por vezes, ser posta em causa por pequenos acontecimentos quotidianos.

Há uns bons tempos atrás, trazia a minha filha de 5 anos da creche para casa quando ela me disse, entusiasmada: «Sabes?

«Agora tenho um colega castanho.» Com 2 e 4 anos de idade, ela tinha passado em Moçambique temporadas de bastantes meses, em que havia feito vários amigos nos ambientes mais díspares. Imaginei, por isso, que o seu entusiasmo se devesse a um reavivar das memórias agradáveis desse período e das pessoas que nele conhecera. Partindo desse pressuposto, perguntei-lhe: «Ele é parecido com o Dewilde, é?» «Não – respondeu espantada. O meu colega é castanho.»

Acontece que o rapaz cujo nome tinha referido (o seu amigo moçambicano mais próximo) é, para utilizar a expressão da minha filha, “castanho” - tal como, aliás, a esmagadora maioria das pessoas que, naquele país, frequentavam a nossa casa e encontrávamos noutros locais. No entanto, a minha filha duvidou de mim quando lho disse. Só acreditou, realmente, quando lhe mostrei as fotos dos nossos amigos moçambicanos, que tínhamos em casa e que ela bem conhecia.

Ou seja, embora durante um quinto da sua vida a minha filha tivesse brincado exclusivamente com crianças africanas, nunca tinha reparado que a pele dos seus amigos e da maioria das pessoas que conheceu nessa altura era “castanha”.

Esse facto não se devia, obviamente, a uma incapacidade de observar, nem a uma falta de interesse por essas pessoas. A cor da pele delas não tinha sido notada e recordada, não por não ser diferente da sua e das dos seus pais, ou porque tal não fosse facilmente visível, mas porque essa cor e essa diferença (afinal, apenas uma, de entre as muitas diferenças que todas as pessoas têm entre si) não eram relevantes nem pertinentes aos olhos de quem observava. Como a cor da pele das outras pessoas nunca tinha sido motivo de conversa, objeto de palavras diferenciadoras, nem um elemento que alterasse os nossos comportamentos ou fosse pertinente nalgum acontecimento que recordasse, havia sido necessário que alguém na creche fizesse notar essa característica como algo relevante e diferenciador, para que a

minha filha passasse a ver e classificar aquilo que sempre estivera perante os seus olhos.

Mais tarde, numa das vezes que recordei este caso surpreendente, apercebi-me que, afinal, ele não era assim tão diferente da minha própria experiência de primeira infância, mesmo se esta assumira uma forma mais mitigada de “daltonismo rácico” e ocorreria num diferente quadro de estímulos sociais.

É verdade que, tendo crescido numa pequena cidade portuguesa onde não existiam africanos, me lembro bem da cor de pele do primeiro que vi. Estranho seria, aliás, que não a tivesse notado; tratava-se do então célebre professor de patinagem do Jardim Zoológico de Lisboa e, ainda em viagem para tão apetecível destino, já alguém me tinha alertado para essa sua particularidade física. Contudo, mesmo que nada me tivessem dito, é quase certo que teria dado atenção ao tom da sua pele. Afinal, cresci em tempos de guerras de libertação nacional nas ex-colónias portuguesas, pelo que me eram bem familiares quer as imagens propagandísticas de aldeias africanas onde enfermeiros ou militares “brancos” prestavam civilizados serviços a “negros” seminus, quer a utilização à minha volta de palavras como «preto», embora nunca tivesse visto pessoas a quem ela fosse aplicável.

Também sabia da existência de *cowboys* e de índios, ou “peles-vermelhas”. Essa díade constituía, aliás, boa parte da parca oferta televisiva da altura e o tema de muitas brincadeiras infantis - quer movimentando pequenos bonecos de plástico, quer vivendo emboscadas e correrias com pistolas, arcos e flechas de fingir, comprados ou improvisados. Dessa forma, conhecesse eu ou não a palavra “raça” (não o recorde), era-me familiar a relevância dada à cor da pele e até o potencial de conflito associado a essa diferença, por via dos ecos de guerra que chegavam pela televisão e do imaginário subjacente aos *westerns*.

Não obstante esse conhecimento da existência social das raças, lembro-me também que tinha por vizinhos, na casa ao lado, um homem oriundo de Goa e os seus filhos, meus principais companheiros de brincadeira. Também no seu caso, a diferença de tom de pele era fácil de observar. Mas, tal como veio a acontecer com a minha filha décadas depois, tão pouco eu a via - mesmo se recordei ouvir pessoas referirem-se ao pai dos meus amigos como «indiano», ou «monhé». E ainda hoje, quando calha reencontrá-los, não me apercebo dessa diferença cromática a não ser que algum estímulo exterior me faça pensar deliberadamente no assunto.

Os exemplos pessoais que apresentei não resultam, no entanto, de uma qualquer idiosincrasia familiar. Pelo contrário, são meras variações de um tema suficientemente recorrente para ter dado origem à expressão anglo-saxónica “*race-blind children*”. Tão pouco as suas razões são tão difíceis de compreender como parecerá à primeira vista.

Foi verificado experimentalmente que, olhando para uma sucessão de fotos de uma mesma espécie de lémures ou de macacos, que para os adultos humanos são todos iguais e indiferenciáveis, os bebés de tenra idade conseguem reconhecer os diferentes indivíduos (Pascalis et al 2002). Perdem depois essa capacidade, pela necessidade de se especializarem no reconhecimento individual de um número sempre crescente de rostos humanos, cujas particularidades e diferenças registam.

Um aspeto importante a reter é que esse processo de especialização implica, da sua parte, a deteção de muitíssimas mais pormenores do que aqueles utilizados para delimitar as características coletivas de “raça”. Por outro lado, esse processo tem como motivação e objetivo o reconhecimento individual de cada pessoa que a criança vai conhecendo. Por fim, a própria passagem de uma situação de reconhecimento indiscriminado de todos os seres vivos (insustentável, em termos de quantidade

de informação a processar pelo cérebro), para outra de reconhecimento seletivo dos seres humanos, resulta de um efeito de pertinência; é a importância relacional que estes últimos assumem para a criança, por comparação com os outros animais, que estimula e justifica não apenas o centramento neles da atenção, mas também a adaptação das capacidades cognitivas à sua identificação e diferenciação individual.

Nos dois primeiros aspetos que salientei, radica a possibilidade de não darmos particular atenção ao diminuto número de pormenores físicos que se convencionou atribuir a uma determinada “raça”. Diversos estudos indicam que não reconhecemos os rostos, seres e objetos como um somatório das suas características e particularidades, mas de forma holista, como uma estrutura organizada desses elementos particulares<sup>1</sup>; contudo, a construção e registo dessa imagem de conjunto implica a deteção e combinação de uma miríade de características particulares. Todas elas são diferentes entre as pessoas e todas elas são necessárias para as diferenciar, pelo que não existe à partida nenhuma razão para que um número diminuto dessas características receba uma atenção muito diferente daquela que é dada a todas as outras – sobretudo se a motivação e o objetivo são, conforme referi, diferenciar e reconhecer cada pessoa, e não agrupá-las de forma individualmente indiscriminada em categorias.

O terceiro aspeto que salientei (a importância da pertinência e do envolvimento relacional) justifica que essa potencialidade de não vermos a cor e a “raça” se concretize, se mantenha, ou desapareça.

<sup>1</sup> É esse mecanismo que nos permite, por exemplo, reconhecer alguém que apenas estamos a olhar de um ângulo muito parcial, uma pessoa que não vemos há muito tempo e ficou diferente por ter envelhecido, ou palavras com erros ortográficos (Tanaka e Farah 1993).

A adoção de categorias de classificação é, obviamente, uma vertente essencial do desenvolvimento cognitivo. Mas, da mesma forma que é a importância das relações com uma multiplicidade de seres humanos que torna pertinente a especialização no seu reconhecimento individual (e, assim, a suscita), é pouco plausível que adotemos categorias classificatórias sem que nos tenhamos apercebido da sua pertinência, seja por necessidade ou por estímulo externo. Como tão pouco é plausível que, com tantas categorias de classificação de pessoas que se vão tornando relacionalmente pertinentes nos primeiros tempos de vida de uma criança, a categoria de “pessoas de outra raça” (por partilharem entre si algumas das muitas diferenças fisionómicas que existem entre todos os indivíduos) possa ser criada a adotada autonomamente de estímulos externos que façam sentir a sua pertinência para os outros.<sup>2</sup> Por uma questão de prioridades de construção cognitiva e, precisamente, por ausência de pertinência que o justifique.

Dessa forma, a ausência de estímulos – explícitos ou experienciais – que afirmem a cor da pele como uma característica mais significativa e classificatoriamente relevante do que, por exemplo, ser alto ou baixo, gordo ou magro, ter orelhas maio-

<sup>2</sup> Existem estudos experimentais (Bar-Haim et al 2006; Kelly et al 2007) que reclamam a conclusão de que os bebés de 6 meses “preferem rostos da sua própria raça”. Os títulos e passagens dos artigos que os expõem sugerem a existência de uma consciência de raça e de diferença racial. Mas, atentando nas metodologias utilizadas, verificamos que o que os dados dessas experiências realmente testam e indicam é que esses bebés prestam mais atenção às fotos dos rostos fisionomicamente mais parecidos com os das pessoas que cuidam deles. Isto tanto poderá resultar de uma “preferência” (conforme pressupõem os autores), como poderia resultar de uma “repulsa”, como poderia ainda, de forma bem mais plausível, resultar da necessidade de uma maior atenção para conseguirem diferenciar esses novos rostos daqueles que já conhecem, no seu relacionamento com pessoas reais.

res ou menores, permite que essa diferença não adquira mais importância do que as restantes e que, no quadro do reconhecimento holista dos outros que anteriormente referi, a cor da pele constitua um dado não autonomizado nem consciencializado, sendo percecionada, mas não vista enquanto tal. Diria mesmo que é expectável que, nessas condições pouco habituais (mas que ocorreram, por exemplo, durante os primeiros 5 anos de vida da minha filha), tal aconteça.

Para além disso, experiências semelhantes à que relatei acerca da minha própria infância chamam a nossa atenção para um outro aspeto importante. Mesmo quando a categoria de “raça” é conhecida e aplicada nalguns casos, a proximidade relacional com indivíduos particulares que sejam catalogáveis como de outra raça pode fazer com que o “daltonismo rácico” se mantenha relativamente a eles. Plausivelmente, porque a sua relevância e importância individual (e relacional) se sobrepõe, em termos cognitivos, à da sua integração numa categoria que é, em simultâneo, mesmificadora e um marcador de alteridade e distância social. Num processo isomorfo, afinal, daquele que faz com que os bebés que continuaram a ser estimulados com fotos dos animais que conseguiam distinguir aos 3 meses não tivessem, ao contrário dos restantes, perdido 6 meses depois a capacidade de diferenciar os indivíduos dessa espécie.

Contudo, o facto de as características “rácicas”, por muito visíveis que sejam, não se imporem como uma evidência natural aos sentidos de quem observa não é apenas verificável no caso das crianças “rácicamente daltónicas”.

Um exemplo marcante de como a “raça” de cada um não se mete pelos olhos dentro de quem o observa, mesmo tratando-se de adultos, é-nos fornecido pelas aldeias portuguesas de Rio de Moinhos do Sado e de São Romão do Sado, perto de Alcácer do Sal.

Trata-se de uma zona onde extensivos arrozais eram explorados, séculos atrás, com base em trabalho escravo. Com a

proibição da escravatura em Portugal continental, em meados do século XVIII, algumas das pessoas libertas dispersaram-se por outras paragens mas outras estabeleceram-se naquela área, sendo antepassados dos atuais habitantes destas aldeias. Ao longo de dois séculos e meio, os seus descendentes foram estabelecendo relações matrimoniais com os restantes habitantes da região mas, à imagem do que era habitual nas zonas rurais similares, tal terá acontecido sobretudo dentro das próprias aldeias e com pessoas das aldeias vizinhas. Por essa razão, passado todo este tempo os habitantes mantêm traços físicos herdados desses seus ascendentes que são mais visíveis que os de muitas pessoas socialmente apontadas como “mulatos”.

Se algum forasteiro com alguns traços atribuídos aos africanos passar pela região, será facilmente identificado e classificado como “mulato” pelas pessoas de São Romão, de Rio de Moinhos e das aldeias vizinhas, por mais claro que seja em comparação com muitos dos habitantes locais. No entanto - e é isso que é fascinante - os habitantes de S. Romão e de Rio de Moinhos em quem é visível uma ascendência africana são para os restantes tão alentejanos como quaisquer outros, sendo a sua zona de residência conceptualizada como o único fator de diferença, face a pessoas em todo o resto iguais. Mais do que isso, os seus vizinhos (e eles próprios) não conseguem ver neles os traços de diferenciação rácica que tão facilmente detetam nas pessoas que lhes chegam do exterior.

Ou seja, dominam a noção de “raça” e as competências cognitivas para identificar as diferenças que foram sendo codificadas como correspondendo a ela, mas são incapazes de as reconhecer nos indivíduos que sempre pertenceram ao seu círculo de relações, ao mesmo título que os vizinhos em quem não sejam visíveis outras ancestralidades que não a europeia.

O que torna este caso tão interessante é, contudo, o facto de ele não ser habitual.

Não o é historicamente, nem o é nos seus efeitos. É de facto mais frequente que a pertinência relacional e o hábito não constituam obstáculos ao reconhecimento ou mesmo exacerbação da diferença racial, quando o contexto social envolvente atribui importância à “raça” de forma reiterada. Por exemplo, vivi num bairro popular de Lisboa onde um homem de meia-idade que lá tinha nascido era chamado «Preto» pelos seus amigos de infância, embora os seus ténues traços de ascendência africana não fossem mais descortinaáveis do que em muitos outros habitantes. Explicaram-me que a sua mãe era “mulata” de uma forma bem mais visível, residindo aí a origem de uma alcunha<sup>3</sup> que, exceto nalgum raro *private joke* entre amigos, não arrastava consigo nenhuma forma de discriminação. Aliás, esse exacerbar racializado da diferença pode ocorrer mesmo na ausência de evidências de miscelização; o meu pai era chamado «China» na instituição onde estudou, apenas porque os seus olhos tinham uma forma mais amendoada do que os dos seus jovens colegas.

No entanto, os diferentes exemplos que expus mostram-nos em que medida são relativos, socialmente produzidos e reapropriáveis, critérios aparentemente tão objetivos como os traços físicos que são habitualmente atribuídos às “raças”. Mais do que isso, a “raça” surge-nos de forma clara como uma construção social, cuja adoção como categoria cognitiva e cuja percepção nos outros está longe de ser natural e automática.

As características físicas atribuídas a esta ou aquela “raça” podem estar presentes nos nossos corpos de forma muito marcada; mas não se impõem como uma evidência sensorial aos outros, não se lhes metem pelos olhos dentro. É necessário aprender a vê-las, o que não constitui um processo natural mas um resultado de estímulos sociais, em que a aprendizagem da

<sup>3</sup> “Apelido”, no português do Brasil.

pertinência social da cor e os contextos relacionais assumem um papel central.

Contudo, quer esses mecanismos, quer o caminho que medeia entre a construção social da “raça” – enquanto categoria supostamente natural – e o racismo, só se tornam plenamente compreensíveis quando atentamos num outro elemento fulcral: os processos de construção e reprodução das identidades.

### **Identidade e raça**

Conforme Claude Lévi-Strauss salienta em *Raça e História* (Lévi-Strauss 1998), existem diversos grupos humanos que se chamam a si próprios «os homens» (ou, num grau mais moderado, expressões como «os bons» ou «os verdadeiros»), com isso projetando todos aqueles que não lhes pertencem para fora da humanidade, ou excluindo-os da forma como os seres humanos devem ser.

Quer isto dizer que o racismo e a xenofobia são coisas naturais – ou, pelo menos, uma inevitabilidade social?

De forma alguma. Mas quer dizer que, tratando-se embora de coisas diferentes, compreender o racismo e combatê-lo de forma eficaz implica que compreendamos como são construídos dois outros fenómenos que se encontram a montante: as identidades coletivas e o etnocentrismo.

Mesmo quando não temos plena consciência disso, todos assumimos como nossas uma pluralidade de identidades e de grupos de pertença.

Algumas delas podem ser quase concêntricas e integradas noutras identidades cada vez mais amplas (desde o nosso círculo relacional mais restrito até à humanidade, passando por outras definidas pela família, o bairro, a região, o país, a língua...), podendo nós reivindicarmo-nos de umas ou outras, mais amplas

ou mais restritas, em função daquilo que é conjunturalmente pertinente (Granjo 2002). E podendo nós, ao fazê-lo, mobilizar diferentes solidariedades, contrastar-nos com diferentes opositores e, mesmo, adaptar os nossos comportamentos e seus pressupostos àqueles que são esperados da identidade em causa.

Outras das identidades que assumimos e partilhamos interse-tam-se ou cruzam-se entre si, em função de diferentes critérios de pertença e de caracterização. É o caso, por exemplo, das identidades de género, geracionais, profissionais, políticas, classistas, religiosas ou de posições hierárquicas que ocupamos em vários campos da vida social (ver figura 1). Neste caso, as identidades, os seus pressupostos e as solidariedades delas decorrentes podem até opor-se em muitos contextos e situações, impondo opções de prioridade entre elas ou a sua combinação; mas essa pluralidade de pertenças a diferentes grupos identitários pode também fornecer mecanismos mediadores e apaziguadores em situações de conflito, conforme demonstra eloquentemente o estudo de Evans-Pritchard (1981) acerca do sistema político “acéfalo” dos Nuer, em meados do século passado.

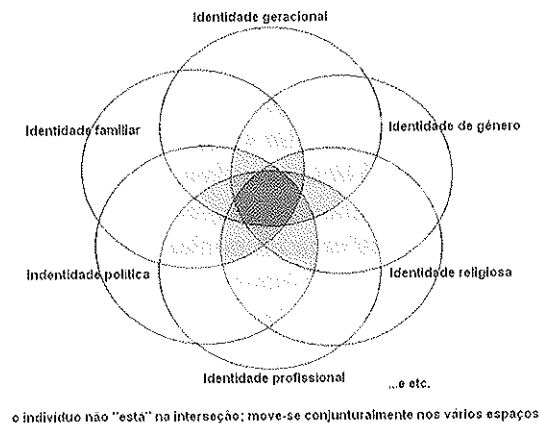


Figura 1. Pluralidade de identidades secantes

Uma das consequências desta pluralidade e sobreposição de identidades é, também, que ninguém é apenas homem, nem membro da sua família, nem habitante de Lisboa, nem alentejano, nem português, nem europeu, nem antropólogo, nem de meia-idade, nem de esquerda, nem ateu, nem subordinado de umas pessoas e chefe de outras, nem heterossexual, nem feminista, nem professor, nem pai, nem filho, nem marido. Se forem essas as suas identidades, é simultaneamente todas essas coisas, ao mesmo tempo que, em cada situação, é com mais intensidade algumas delas do que as outras. Uma segunda consequência é que, para além de ninguém ter a mesma identidade todo o tempo, dificilmente existirão duas pessoas que partilhem o mesmo leque e interação de identidades, ou sequer que concebam e vivam cada uma delas exatamente da mesma forma. Parafraseando um título literário de Mia Couto, cada Homem é um feixe único de identidades.

Apesar da diversas e mutáveis, contudo, qualquer identidade que seja concebida e partilhada enquanto tal pelos indivíduos que nela se reconheçam – ou a atribuam a outros – resulta de um processo de construção que aplica os mesmos princípios.

Uma identidade é sempre a construção e afirmação de um “nós”, uma identificação e comunhão entre indivíduos necessariamente diferentes. Mas essa identificação não se cria no abstrato, num mundo em que nada mais existisse; tem que ser concebida em relação a um “eles” que não são “nós”, ou a sua existência não fará qualquer sentido. Dessa forma, conceber uma identidade implica, antes de mais, estabelecer uma fronteira entre quem é nela integrado e quem é dela excluído, entre quem – à luz dessa identidade – é “nós” e quem são os “outros” (ver figura 2).

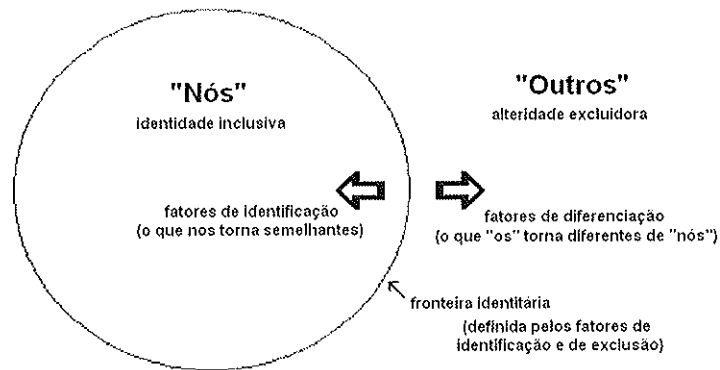


Figura 2. Construção de fronteiras identitárias

Estabelecer uma fronteira desse tipo implica, por sua vez, a delimitação e afirmação de dois diferentes tipos de critérios. É necessário, por um lado, apontar um conjunto de características plausivelmente relevantes que identifiquem entre si todos aqueles que são abrangidos pela identidade em causa, unindo-os e integrando-os em função dela; mas é simultaneamente necessário apontar um conjunto de características, também elas plausivelmente relevantes, que diferenciem todos os outros em relação ao grupo, distinguindo-os dele. Por outras palavras, neste processo de inclusão e de exclusão, é necessário definir o que é que “nós” temos em comum e em que é que os “outros” se diferenciam de “nós” – e, nesse sentido, uma identidade é sempre uma manipulação e afirmação de semelhanças e de diferenças.

No entanto, todas as pessoas abrangidas no interior de uma fronteira identitária apresentam um grande número de diferenças entre si, tal como partilham um grande número de semelhanças com as pessoas que são por ela excluídas. Assim, a

escolha das características de identificação e de diferenciação que são imprescindíveis à construção de uma identidade não só é arbitrária (no sentido em que só algumas de entre muitas características possíveis são utilizadas, excluindo-se as restantes), como a sua importância e sentido têm que ser objeto de uma manipulação valorativa que se aproxima da hipérbole: para que elas e as identidades que delimitam possam ser credíveis e operantes, a relevância das características que são utilizadas como critérios de identificação e de exclusão tem que ser enfatizada, ao mesmo tempo que todas as restantes características – que nos diferenciam enquanto “nós” ou que partilhamos com os “outros” – têm que ser secundarizadas, implicitamente ignoradas ou mesmo negadas.

De certa forma, tal como a água pode ser manipulada como um símbolo feminino ou masculino, consoante se enfatiza a sua semelhança ao leite ou ao sêmen, e pode ser utilizada tanto como um signo de fertilidade e de vida, quanto de destruição e de morte<sup>4</sup> (e que muitas outras coisas, para além da água, podem ser utilizadas para simbolizar o feminino, o masculino, a fertilidade, a destruição, a vida ou a morte), os elementos disponíveis para a construção e adoção de identidades são muitos e potencialmente contraditórios, mas só alguns são utilizados em cada caso.

Mas, tal como acontece nesse exemplo de representação simbólica, isto não quer dizer que quaisquer identidades ou critérios de legitimação das mesmas possam ser partilhados em qualquer contexto social.

Para construir e afirmar uma identidade, pode lançar-se mão de um grande diversidade de características físicas, comportamentais, emocionais, morais, de hábitos ou de preferências por

<sup>4</sup> Utilizo “símbolo” (metafórico) e “signo” (metonímico) de acordo com os critérios propostos por Edmund Leach (1992).

práticas e consumos, que apresentem um maior ou menor grau de existência prática e de efabulação; mas é sempre necessário que seja reconhecido a essas características, tal como às identidades que delimitam, que elas fazem sentido e correspondem a realidades suficientemente relevantes.

Assim, para que sejam adotada, uma identidade terá que ser reconhecida como algo que corresponde, no contexto específico onde é reproduzida, a uma fronteira socialmente relevante e pertinente, baseada em características que sejam já valorizadas ou que não se afirmem, ali e então, como demasiado absurdas ou irrelevantes para o passarem a ser. A construção, partilha e reprodução de identidades constitui, assim, um processo de negociação e de edificação de consensos, que é socialmente situado e está ancorado em condições particulares e mutáveis.

Dessa forma, as identidades não se limitam a constituir um fator de condicionamento das relações sociais. Também a sua continuidade e formato estão dependentes quer das alterações de condições que se vão verificando nas sociedades, quer do impacto que tais alterações possam ter sobre o consenso social acerca da pertinência de uma dada identidade, ou daquilo que a caracteriza. A renegociação social das identidades e dos seus critérios é, portanto, uma necessidade que se impõe sempre que ocorrem mudanças sociais significativas – adaptando-se a elas, procurando contrariá-las, ou centrando-se nas ambiguidades que possam levantar-se. Pode um homem ser feminista? Pode um não-português ser fadista? Pode um patrão ser comunista? Pode um europeu ser *nyanga*? Pode um “negro” ser português? Podem um “branco”, um “mulato”, um berbere ou um árabe magrebino ser realmente africanos?

Expressão identitária que é, a “raça” afirma-se e reproduz-se neste quadro de condições, tal como acontece com os critérios fenotípicos em que se baseia. Por outras palavras, a construção

da “raça” como um quadro identitário (arbitrário) que divide a humanidade entre grandes grupos de “nós” e de “outros” requer um consenso acerca da pertinência dessa divisão, consenso que é igualmente requerido para a utilização dos critérios em que essa divisão se baseia – antes de mais, a cor da pele de cada pessoa, um critério tão arbitrário como qualquer outra característica física da qual nos possamos lembrar. O que justifica uma pergunta:

Porque é que a cor da pele se tornou tão importante, em tantos lugares e em tantas circunstâncias?

É possível recensar algumas convincentes razões históricas. Já quanto a razões naturais ou de ação automática, não é bem assim.

De facto, é facilmente compreensível que uma diferença física inesperada e muito contrastante suscite a atenção individual e coletiva, ou mesmo uma exegese acerca dela. Quanto mais não seja porque essa diferença não se limita a fugir ao quadro do que era habitual. Ao fazê-lo, desafia também as categorias que utilizávamos para a classificação do mundo à nossa volta, introduzindo nelas uma anomalia e ambiguidade que – a aceitarmos os convincentes argumentos de Mary Douglas (1991) – é suficientemente perturbante e introdutora de caos na esperada ordem taxológica para, por exemplo, estar na base das restrições alimentares na religião judaica e, por extensão e continuidade histórica, na religião islâmica.

Apesar disso, a constatação de uma diferença física que contraste com o que é considerado normal não conduz necessariamente a um problema identitário, nem à projeção dos seres que apresentem essa diferença para o exterior do grupo a que pertencem, de acordo com as classificações e fronteiras habituais – classificações, fronteiras e pertenças que, aliás, são condições básicas para que a própria diferença possa ser notada e objeto de atenção.

Por exemplo, a visão de uma mulher com barbas, ou de um homem excepcionalmente gordo, não conduzem nem à sua projeção para fora da humanidade ou do género que lhes é atribuído, nem à construção de novas categorias em que eles se insiram e as outras pessoas não – como a concepção da “raça” das mulheres com barbas, ou da “raça” dos homens tão gordos que não se conseguem levantar.

Também no que concerne a cor da pele, há casos históricos dessa ausência de exclusão. Um deles vem de Moçambique.

No muito detalhado livro que veio a ser traduzido com o título *Usos e Costumes dos Bantu*, Henry Junod levanta uma curiosa questão no capítulo dedicado ao que chama as ideias dos indígenas relativas às diferentes raças humanas (Junod 1996: 298-300). Quando discute a origem da palavra *valungo* para designar “homens brancos” (uma palavra que se mantém firmemente em uso, tendo passado também a designar nas áreas rurais os “negros” com hábitos citadinos, mas não os “brancos” que se encontrem há décadas inseridos na comunidade), Junod nega que a etimologia do termo venha de um verbo zulu que significa “ser justo” e sugere antes a palavra local *valungwana*, que traduz por “habitantes do céu”. Especula em seguida que tal designação viria provavelmente de alguma mitologia esquecida acerca do «homem branco»; contudo, acreditava-se que os portugueses agora dominantes<sup>5</sup> vinham do mar, não de zonas celestes, ao passo que os gémeos eram (e ainda são) referidos como «filhos do céu».

Embora Junod nunca tenha realmente decodificado o sentido desta última designação celestial, ele era claro na informa-

<sup>5</sup> Os dados para o livro de Junod foram recolhidos em dois períodos: de 1889 a 1895 (antes da derrota do império de Gaza) e em 1907 (sob efetiva dominação colonial portuguesa). Os exemplos apresentados nesse subcapítulo do livro mostram que os dados para o mesmo são posteriores ao exílio do imperador Ngunguyane e, portanto, de 1907.

ção recolhida por Feliciano (1998) em finais da década de 1970 e que eu próprio pude ouvir cerca de 30 anos depois: os gémeos e os albinos são *filhos do céu* porque, independentemente da sua conceção terrestre, receberam a sua condição excepcional ao serem atingidos por um raio dentro do útero materno. Os gémeos foram fendidos em dois mas os albinos não, apenas tendo ficado queimados e, com isso, perdido a cor da sua pele.

No entanto, ambos alcançaram, com esse incidente, uma relação próxima e privilegiada com os fenómenos celestes. Uma relação que é ameaçadora da ordem e da fecundidade pois, no quadro simbólico em que está integrada, os gémeos e os albinos são simultaneamente “demasiado quentes” e “uma trovoadas sem chuva”. Devido a essas características, carregam em si o potencial para a desordem, para a doença e para secar o céu e a terra (Feliciano 1998; Granjo 2011), mas carregam também a capacidade de proteger a comunidade das trovoadas, pedindo-lhes para se afastarem.

Dessa forma, a excepcional diferença na cor de pele dos albinos exigiu das suas comunidades uma explicação, mas não a sua exclusão. Essa explicação não foi equacionada segundo uma lógica racial, tanto mais que a ausência de qualquer referência explícita de Junod aos albinos, nesse pormenorizado subcapítulo sobre as ideias «relativas às diferentes raças humanas», revela que eles não lhe foram apresentados como uma questão rática, nem em finais do século XIX nem em inícios do seguinte.

Os dados de Junod e a origem comum e celeste dos gémeos e albinos indicam-nos, contudo, algo ainda mais relevante para o tema que temos vindo a debater. Tendo Junod razão acerca da etimologia da palavra *valungo*, tão pouco a diferença de cor de pele dos europeus terá sido inicialmente classificada, no sul de Moçambique, segundo uma lógica racial e de exclusão. Tudo indica, pelo contrário, que os “brancos” tenham sido nomea-

dos metaforicamente a partir dos albinos, com base em prévias crenças acerca destes últimos; embora vindo de fora da comunidade, os portugueses de pele clara não eram outra raça – eram como albinos.

Mais a sul, a corte de Shaka Zulu atribui aos ingleses que primeiro a contactaram uma designação que, sendo menos elaborada, era mais eloquente quanto à secundarização da importância da cor da pele. Os “brancos” eram aí chamados «andorinhas», numa assumida metáfora do facto de serem visitantes vindos de longe e chegados na época do ano em que essas aves migratórias o fazem. Ou seja, o mais pertinente neles não era a cor da pele, mas o facto de serem pessoas vindas de paragens longínquas, que a elas haveriam de regressar.

Também no Japão, os primeiros portugueses não foram designados por referência à cor, mas chamados «bárbaros do sul» (o ponto cardeal de onde tinham aportado ao país), devido ao pouco refinamento comportamental e pobres hábitos de higiene que os caracterizavam, aos olhos das elites locais. Em termos físicos, por sua vez, a característica que era destacada nas referências verbais e representações pictóricas não era a cor da sua pele, mas o avantajado tamanho dos seus narizes.

Há um aspeto muito relevante que é comum aos três contextos onde foram produzidas estas designações, tão curiosas para pessoas que tenham sido criadas em sociedades onde a cor de pele quer imediatamente dizer “raça”. É que, nos locais e épocas de produção de tais nomes, os europeus não eram dominantes nem mostravam intenções nesse sentido, constituindo meros forasteiros exóticos cuja presença era autorizada pelas autoridades existentes no local, às quais se submetiam. Dessa forma, e independentemente daquelas que vieram depois a ser as suas ações nesses locais, os europeus não pareciam pôr em causa o

poder instituído e o seu estatuto pouco se diferenciava daquele de que gozavam os súbditos e subordinados locais.<sup>6</sup>

Seria necessário um razoável grau de distração para considerar que este aspeto comum é uma mera coincidência. Tanto mais quando verificamos, em contraste com isto, que a ênfase da ideia de “raça” e da projeção de pessoas para grupos qualitativamente diferentes em função da cor de pele – quando não para fora da humanidade, como nos debates teológicos do século XVIII sobre se os ameríndios tinham alma – surge associada quer à dominação colonial em continentes cujos habitantes tinham cores diferentes e à escravatura transatlântica, quer à sua legitimação.

Regressando à pergunta que formulei páginas atrás, justifica-se então afirmar que a importância atribuída à cor da pele é de carácter eminentemente político. É o desenvolvimento de relações de poder fortemente assimétricas entre pessoas que se diferenciam pela cor da sua pele (e por outras coisas mais subtis e diversificadas e, portanto, menos visíveis e mesmificadoras) que atribui à ideia de “raça” a sua pertinência social enquanto estrutura identitária. Ao fazê-lo, fornece um instrumento aberto à hierarquização “natural” de “nós” e dos “outros”, legitimando essas relações de poder e evidenciando a relevância e pertinência social do critério rácico aplicado.

Se quisermos, então, a própria existência da ideia de “raça” resulta de um racismo germinal, que dela necessitava para se exprimir e concretizar.

<sup>6</sup> É a incompreensão desse estatuto, numa altura em que o discurso em Lisboa apresentava a presença em África como uma dominação colonial, que conduziu em 1833 ao cerco de Lourenço Marques e à execução do seu Governador, por este ter interrompido o pagamento de tributo ao rei que tinha autoridade sobre a região e ter movido, sem autorização deste, guerra aos chefes circundantes – que, aos olhos do poder real africano, tinham um estatuto subordinado equivalente ao seu (Liesegang 1986).

### *Etnocentrismo e racismo*

Afirmar a “raça” (e conseqüentemente a discriminação racial) como um mero particularismo de construção identitária que é situado social, política e historicamente, poderá à primeira vista parecer contraditório com a anterior constatação de que diversos grupos humanos se apresentam a si próprios como os únicos Homens ou, pelo menos, como os únicos que correspondem ao que os “verdadeiros” seres humanos devem ser.

Haverá coisa mais racista? E não ocorrem muitos desses fenômenos fora dos quadros de relações de poder que acabei de mencionar?

De facto ocorrem; mas não é de racismo que se trata, porque as fronteiras identitárias que lhes subjazem nem têm por base a “raça” e a diferenciação física, nem costumam manipular essa ideia, sequer de forma metafórica.<sup>7</sup> Trata-se, antes, de uma expressão simbolicamente exacerbada de um outro fenômeno social e cognitivo de carácter geral, também ele estreitamente ligado ao processo de construção de identidades: o etnocentrismo.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Uma rara exceção serão os Rom («Homens»), que com frequência adotam entre si e para o exterior a expressão discursiva «raça cigana», embora não se diferenciem dos «caucasianos» à luz dos critérios de classificação rática utilizados por quem se dedica a tais tarefas.

<sup>8</sup> Também o racismo apresenta variantes que projetam o “outro” para fora da humanidade, de forma conceptual ou simbólica. Entre as primeiras, poder-se-ão destacar os esforços da antropologia física nazi para apresentar os africanos como outra espécie animal, ou o mencionado debate teológico sobre a existência ou não de alma nos ameríndios. São exemplos da segunda as designações pejorativas dos africanos como “macacos”, dos europeus como “fantasmas”, ou dos descendentes de ambos que têm a pele mais clara como “cabritos” – por os seus antepassados terem “saltado” entre “raças” ao longo de gerações. Uma designação hoje utilizada de forma inócua mas que teve na

Esta palavra, muitas vezes repetida como se de um chavão de clareza evidente se tratasse, recobre na verdade diferentes graus dentro de um mesmo processo, que acabam por corresponder a variantes qualitativamente diferentes, na sua abrangência e nas suas conseqüências.

Etnocentrismo corresponde, antes de mais, a um efeito cognitivo que é plausivelmente inerente aos processos de construção das identidades e de percepção e conceptualização da diferença. Todos somos formatados, nas sociedades onde crescemos e vivemos, para perceber o mundo, classificá-lo, valorá-lo, conceber as relações causais, sentirmos e comportarmo-nos de determinadas formas. Tal como são múltiplas as nossas identidades, são normalmente múltiplos e variáveis esses fatores culturais que incorporamos; mas tendem a restringir-se a um leque de variabilidade que é delimitado por um quadro geral e partilhado de referências culturais dominantes na sociedade onde nos inserimos, que acabam por ser entendidas como normais, quando não como naturais. Mais do que isso, o conjunto das classificações (socialmente reproduzidas) que utilizamos para perceber e compreender o mundo à nossa volta e as práticas que nos habituámos a considerar normais constitui, afinal, o quadro de que dispomos para, por comparação e/ou contraste, apercebermos e pensarmos aquilo que é desconhecido ou diferente (Granjo 2013).

É por isso recorrente, se não uma tendência universal, que ao confrontarmo-nos com práticas e formas de pensar diferentes daquelas que partilhamos com o “nosso” grupo, não as apreendamos e analisemos em função das lógicas que lhes

---

origem uma desumanização conceptual dos africanos é “mulato”, derivada da crença de que, tal como as mulas resultantes do cruzamento de diferentes espécies de equídeos, os filhos de africanos e europeus seriam inférteis. No entanto, conforme veremos, o racismo é também um particularismo – situado social, política e historicamente – do etnocentrismo.

subjazem, mas à luz das referências culturais e hábitos que são dominantes na nossa sociedade de origem. Por outras palavras, não vemos as práticas e lógicas de grupos “outros” como elas são para quem as partilha, mas em função e através do filtro das categorias e valores que nós próprios partilhamos. Esse acto de não interpretar o que é social e culturalmente novo e diferente nos seus próprios termos, mas nos termos da sociedade de origem do observador é, assim, um primeiro nível de significado da palavra “etnocentrismo”.

Contra esta tendência, o único remédio conhecido é um esforço consciente e auto-reflexivo de compreender aquilo que nos é diferente de acordo com as suas próprias lógicas e motivações, e não de acordo com as lógicas e critérios de normalidade a que estamos habituados. Trata-se de um esforço que normalmente só é desenvolvido no quadro da pesquisa em antropologia e algumas outras ciências sociais mas que, tal como acontece no caso dos seus praticantes, pode ser aprendido e cultivado por qualquer pessoa, sobretudo se tal for coletivamente assumido como um desiderato educativo e social.

No entanto, o processo cognitivo e social que conduz a esse primeiro sentido da palavra etnocentrismo costuma ter como desenvolvimento um segundo fenómeno, que alarga a sua natureza e consequências. É frequente que essas visões deformadas de como os “outros” são não se limitem a ser centradas em “nós”, tornando-se também objeto de uma valoração que, de novo, tem como modelo os valores que partilhamos. Dessa forma, os “outros” não são apenas incompreendidos e estereotipados à nossa imagem, passando também a ser avaliados e hierarquizados por relação ao estereotipo que atribuímos a “nós”. De pessoas que fazem coisas estranhas e pouco compreensíveis, os “outros” passam a ser, por exemplo, bárbaros, selvagens, perigosos, preguiçosos, abúlicos, infantis, dissimulados, histriónicos, amorais, puritanos, promíscuos, irresponsáveis, feiticeiros, canibais...

Em resultado desse processo, e embora haja exceções, quase sempre os “outros” passam a ser piores do que “nós” – quem quer e como quer que “nós” sejamos – e não apenas diferentes. Sob este seu segundo significado, o etnocentrismo cria assim as condições para que a discriminação se torne possível e para que, caso ocorra, possa ser encarada como legítima. Isto porque, para quem partilhe uma valoração negativa de outro grupo, discriminamos o “outro” porque ele é pior e, porque o é, justifica-se discriminá-lo em relação a “nós”.

Não obstante, se o mecanismo cognitivo e social do etnocentrismo constitui a base para práticas discriminatórias entre grupos que se concebem como diferentes, ele não tem que se transformar em xenofobia, nem muito menos numa escalada discriminatória que se espraie pelo amplo leque de possibilidades que vai desde um leve retraimento na presença do “outro” até à sua desumanização, ou mesmo genocídio. A concretização do potencial de discriminação que decorre do etnocentrismo, e sobretudo a sua transformação em práticas culturais de violência simbólico, psicológica ou física sobre o “outro” (um terceiro nível de sentido e consequências da palavra etnocentrismo), extravasa o quadro dos processos cognitivos. A discriminação do “outro”, que o violenta, pode reproduzir-se por mimetismo; mas, tal como a construção das identidades e do etnocentrismo que lhe servem de base, requer um grau mínimo de consenso acerca da sua pertinência, que por sua vez decorre do quadro de relações sociais em que “nós” vivemos e em que nos relacionamos com o “outro”.

Por outras palavras, podemos não compreender o “outro” nos seus termos e estereotipá-lo e inferiorizá-lo de acordo com os nossos; mas, para que uma discriminação violentadora emergja e se afirme, é necessário que existam ou surjam razões sociais que a tornem pertinente e justificada. Essas razões podem ter um carácter estrutural ou conjuntural, uma natureza política,

económica ou simbólica, podem ter a ver com a afirmação de algo importante para “nós”, com a imposição de hierarquias, com a manutenção de um *status quo*, ou com a busca de bodes expiatórios (Girard 1992) para aquilo que de desagradável e ameaçador atinge o grupo, mas terão que existir e ser objeto de consenso social, quer acerca delas, quer acerca da sua relação pertinente com a discriminação dos “outros”.

Tal como as identidades (que lhes subjazem de forma mediada) os preconceitos em relação ao “outro” e a discriminação exercida sobre ele podem manter-se muito para além das condições sociais específicas que originalmente lhes deram sentido e pertinência. Não precisam sequer de ser ensinados explicitamente; a mera observação de atitudes e discursos fragmentares, tanto em casa como noutros espaços de sociabilidade, pode bastar para a sua integração e reprodução, da mesma forma que o contacto com práticas e discursos que os contradigam podem conduzir ao seu questionamento. Mas, também tal como as identidades, os preconceitos e formas de discriminação não são estáticos nem inutáveis, requerendo a sua continuidade um mínimo de adequação às condições sociais em que existem e um mínimo de consenso social acerca da sua pertinência, no quadro dessas condições.

Deliberadamente, nunca utilizei ao longo das últimas páginas as palavras “raça” e “racismo”. Fi-lo porque se, de facto, tudo o que ficou dito acerca do etnocentrismo se aplica ao racismo, este não é mais - tal como a “raça” relativamente às identidades - do que um entre muitos particularismos social, política e historicamente situados de etnocentrismo. Um particularismo que, por isso mesmo, partilha os mesmos processos e mecanismos essenciais com as restantes variantes, baseadas noutros critérios de alteridade que não a “raça” e a cor.

O seu historial é obviamente terrível, nele se destacando tragédias humanas como a escravatura transatlântica, a domina-

ção e espoliação colonial, a segregação, genocídios – tudo isso legitimado, em última instância, por um critério tão absurdo como a diferença em algumas das muitas características físicas.

Não obstante, pouco desses horrores é exclusivo à invenção e manipulação das fronteiras rácicas. Em quantidades menos massivas, a escravatura tem um longo historial de prática dentro das mesmas “raças” ou mesmo no interior de grupos que se concebiam como sendo um mesmo povo. Em quase todos os continentes, foram inúmeros os casos de dominação imperial “intra-rácica”, em que as populações locais são exploradas e violentadas sob um estatuto social e jurídico inferior ao dos dominantes estrangeiros. A segregação foi e é praticada dentro de um mesmo “povo”, segundo outros critérios de alteridade que não a cor. Os mais marcantes e intensos genocídios de que há registo foram, à exceção das Américas, praticados entre grupos pertencentes à mesma “raça”.

O que mais diferencia o racismo e os horrores por ele legitimados de todos os outros que foram praticados ao abrigo de outras formas de etnocentrismo é, talvez, o facto de ser muito recente mas simultaneamente muito profundo no tempo, de manter uma influência estruturante nas nossas sociedades um pouco por todo o globo, e de ter atingido o seu apogeu e maior carácter destrutivo precisamente na época histórica em que se afirmou o princípio da igualdade de direitos de todos os seres humanos.

Talvez por isso o racismo tenha desenvolvido, a par da persistência da pura e bruta discriminação com base na cor, expressões mais refinadas que (tal como as formas mais comuns de etnocentrismo) foram procurar a sua legitimação na cultura, em vez de na natureza. É assim que as diferenças culturais, estereotipadas e valoradas de acordo com os mecanismos que referi, se tornaram um argumento para a espoliação colonial, travestida em missão civilizadora, e para a segregação rácica, justificada

pela diferença ou mesmo pelo direito a ela. Este argumento, que serviu de base legitimadora ao regime do *apartheid*, é ainda hoje reproduzido por algumas bem-intencionadas políticas de emigração europeias, fazendo com que o respeito pelo direito a uma identidade cultural concebida como estática conduza, afinal, à cristalização cultural num contexto bem diferente do das sociedades de origem dos imigrantes e à sua segregação social e espacial (Almeida 2002).

A “culturalização” do racismo e a consequente integração, pelas partes envolvidas, dos critérios etnocêntricos que lhe estão subjacentes conduziu a ambiguidades bastante significativas.

Por exemplo, quando a Portaria de 9/1/1917 do Governo-Geral de Moçambique criou o estatuto de «assimilado», que atribuía aos que dele beneficiassem direitos de cidadania e outras vantagens por comparação aos «indígenas», fê-lo ao abrigo de critérios culturais, exigindo para o efeito o abandono «dos usos e costumes da raça negra». Desde logo o jornal “O Africano” denunciou a portaria como sendo racista. No entanto, apresentava como argumento para essa acusação que, enquanto se exigia a um negro «civilizado» e letrado que provasse essa sua situação, tratando-o como se fosse um «selvagem» do mato, os brancos «analfabetos» e «cafrializados» dispunham à partida da condição de cidadãos. Ou seja, tendo toda a razão no seu protesto, o célebre autor do artigo implicitamente aceita, na sua argumentação, tanto os pressupostos da ideia de assimilação quanto a atribuição aos outros “negros”, “selvagens do mato”, de uma inferioridade que justifica um estatuto diferente do de cidadão.

A ambiguidade da culturalização do racismo, plasmada no estatuto de assimilado, volta a ser explicitada de uma forma bastante interessante em 1959, no quadro da própria administração colonial. Num longo parecer acerca de eventuais altera-

ções a esse estatuto (agora sob a versão do Decreto-lei 39.666, de 20/5/1954, extensiva a todas as colónias), o Diretor dos Serviços de Negócios Indígenas opõe-se à interpretação que dele faz Adriano Moreira, quando afirma no livro *Administração da Justiça aos Indígenas* (p.28) que «Trata-se agora de saber se o indígena, que adquiriu a cidadania, transmite tal qualidade aos filhos. (...) a conclusão parece não poder ser outra senão a de que tal estado não se transmite.».

Contrapõe o Diretor que «parece injustificável admitir-se que nasçam indígenas de lares de cidadãos. Se tal sucedesse, os factores étnicos sobrepor-se-iam aos valores culturais, contrariamente ao próprio espírito do Estatuto» (AHM 1959). Tem razão; mas a contradição que aponta decorre diretamente do carácter falacioso das tentativas de amenizar critérios racistas sob a aparência de critérios culturais. Para além, provavelmente, do efeito de uma expressão de racismo que encontramos de forma recorrente na documentação administrativa colonial: a suspeição ou receio de que os “negros”, por muito “civilizados” que se apresentem, possam quando não controlados regredir a um estado de “selvajaria” que, implicitamente, se assume ser correspondente à sua “natureza”.

### **Zombies e avatares**

No entanto, essa culturalização do racismo criou também as condições para fenómenos bem atuais. Falo da reapropriação de estereótipos racistas por parte de elites sociais, políticas e económicas “negras”, e da sua projeção sobre as populações que lhes estão subordinadas. Afinal, um fenómeno de “indigenização do povo” que reproduz referentes coloniais ou, para utilizar a paradoxal expressão de Balibar e Wallerstein (1997), de “racismo sem raça”.

A este propósito, um colega expressou-me uma vez o seu espanto por algo que observou em festas glamorosas e restritas às mais elevadas elites moçambicanas. Quando algum conviva se embriagava muito e se comportava de forma inconveniente e pouco adequada à sua condição social, era comum que alguém, tão ou mais escuro do que a pessoa em causa, comentasse «É preto, mesmo!...».

Esse comentário, que também ouvi por vezes em restaurantes, da boca de pessoas não tão privilegiadas, mantém uma curiosa relação com uma frase que me foi dirigida em bairros populares. Aí, em situações semelhantes e em tom de pedido de desculpa ao doutor estrangeiro, foi frequente dizerem-me «O moçambicano é assim...».

Em ambos os casos, estamos perante discursos essencialistas, que se negam a si próprios pelo contexto em que são produzidos. O “preto” bebe sem regra até cair de bêbado e não se sabe comportar em lugares refinados; mas quem o diz também é “preto”, está razoavelmente sóbrio e comporta-se da forma esperada no contexto em que está. O “moçambicano” bebe de mais e tem comportamentos desrespeitosos em frente dos mais velhos e das visitas; mas quem o diz é moçambicano, também está razoavelmente sóbrio e não partilha essas atitudes etilizadas que reprova.

Um segundo aspeto comum é que em ambos os casos se aplicam estereótipos de racismo culturalizado, que dessa forma foram integrados e reproduzidos pelas pessoas que antes foram o seu alvo. Não obstante, o primeiro caso mobiliza explicitamente a “raça” e projeta o comportamento indesejado para fora do grupo, como algo que não é próprio dele (mas de “pretos”), enquanto a outra frase não é explicitamente racializada e acolhe o comportamento a que se refere como algo que é desagradavelmente normal, no ambiente onde se está e ao qual se pertence.

Assim, relevante não é apenas o facto de, num processo tipicamente hegemónico (Gramsci 1999), estereótipos racistas produzidos por europeus acerca dos africanos serem repetidos por estes quase 40 anos depois do fim do colonialismo. Ainda mais relevante é o facto de, entre as elites político-económicas, esses estereótipos não serem aplicados a si próprios mas às populações que dominam, de quem dessa forma se diferenciam. Isso mesmo pode ser visto, de forma ainda mais eloquente, no discurso de uma jovem pertencente às elites contemporâneas, que poderia bem ter sido produzido por uma filha de Jorge Jardim no início da década de 1970: «Aqueles de entre nós que são privilegiados têm gostos e desejos que são muito diferentes dos restantes. (...) A maioria das pessoas neste país são camponeses, têm uma *machamba* e ficam satisfeitos com isso. Não precisam realmente de educação ou de mais e, de facto, não o querem. (...) Querem que as deixem em paz para cultivarem as suas *machambas*. Somos nós, os privilegiados, que queremos e precisamos das outras coisas.» (Sumich 2008: 320)

Vemos assim que o impacto do racismo não se esgota nas condições sociais que justificaram a sua existência e continuidade, ou sequer no quadro da interação entre diferentes “raças”. Os mesmos mecanismos que desvalorizaram e diminuíram os africanos sob jugo colonial – como “selvagens do mato” ou como arcaicos preguiçosos sem ambição, que não querem nem sabem como beneficiar da riqueza e vantagens da modernidade – podem ser reapropriados e reativados, para justificar a sua pobreza e marginalização social e política, ou para justificar os privilégios das classes dominantes.

Mesmo na ausência de diferenças raciais, o racismo pode então subsistir em novas existências de morto-vivo, nas quais constitui o modelo e referência (comum e bem conhecido) para a continuidade de outras formas de discriminação social.

Face a tudo o que ficou escrito, justificar-se-á formular uma nova pergunta de inspiração literária: E não se pode exterminá-lo?

Quero crer que sim. Mas tal não poderá certamente ser feito através da frequente e bem-intencionada apologia da tolerância. Afinal, só se tolera aquilo que nos desagrada, e não há nenhuma razão válida para que alguém nos desagrade por ter uma cor de pele diferente da nossa. Apelar à tolerância limita-se a ser, então, uma estratégia de limitação de danos que implicitamente reconhece validade ao substrato do racismo.

Passando em revista os mecanismos e processos envolvidos na construção e reprodução da ideia de “raça” e do racismo, parece evidente que qualquer solução implicará agir coletivamente sobre eles, no seu conjunto.

Do que se trata, afinal, é de uma árdua e progressiva construção da irrelevância social da “raça”. Isso implica agir em simultâneo sobre a realidade prática (as expressões de discriminação racial) e sobre a reprodução das arregadas representações, tanto ráticas quanto acerca da relevância da “raça”. Neste segundo campo, conforme vimos, haverá que tomar consciência e agir, não apenas sobre os estereótipos e os mecanismos de reprodução do racismo mas, de forma autorreflexiva e coletiva, sobre os processos de construção e ampliação de quaisquer etnocentrismos discriminatórios.

Como e por que meios tal possa ser feito, dependerá da forma como se alcance uma outra condição necessária: o estabelecimento de um consenso social acerca da pertinência e necessidade de aliviarmos as nossas vidas do racismo, e de contribuímos para que ele seja expurgado das vidas das gerações futuras.

Por fim, num quadro em que o racismo produziu e cristalizou diferenciação socioeconómica e em que, mesmo no interior de uma mesma “raça”, as desigualdades sociais são legitimadas através da reapropriação de estereótipos culturais racistas,

vencer o racismo implica, também, reforçar em muito a justiça social e a equidade, na distribuição da riqueza e na fruição da dignidade.

### **Bibliografia referida**

- ALMEIDA, M. V. (2002) “Estado-nação e Multiculturalismo”, *Manifesto*, 1: 62-73.
- BALIBAR, E. e WALLERSTEIN, I. (1997) *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris, La Découverte.
- BAR-HAIM, Y., ZIV, T., LAMY, D. e HODES, R. M. (2006) “Nature and nurture in own-race face processing”, *Psychological Science*, 17: 159-163.
- DOUGLAS, M. (1991) Pureza e perigo. Lisboa, Edições 70.
- AHM (1959) Arquivo Histórico de Moçambique, fundo da Direcção dos Serviços de Negócios Indígenas, Secção M, caixa 1627, 8/7/1959.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1981) “Os Nuer do Sul do Sudão”, in *Sistemas Políticos Africanos*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian: 469-508.
- FELICIANO, J. F. (1998) *Antropologia Económica dos Thonga do Sul de Moçambique*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique.
- GIRARD, R. (1982) *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset.
- GRAMSCI, A. (1999) *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- GRANJO, P. (2002) “Quando a Identidade é um Perigo – mutações identitárias na refinaria de Sines”, *Etnográfica*, VI (2): 303-326.
- GRANJO, P. (2011) “Twins, albinos and vanishing prisoners: a Mozambican theory of political power”, in Peek, P. (ed.), *Double trouble or Twice Blessed? Twin in African cultures*, Bloomington, Indiana University Press: 327-347.

- GRANJO, P. (2013) "Terreno, teorias e complexidade – como não descobrir só o que se espera descobrir", in Granjo, Cahen e Rosário, *O que é investigar?* Maputo, Escolar Editora: 25-49.
- JUNOD, H. (1996), *Usos e Costumes dos Bantu*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, vol. II.
- KELLY, D. J. et al. (2007) "The Other-race Effect Develops During Infancy". *Psychological Science*, 18: 1084-1089.
- LEACH, E. (1992) *Cultura e comunicação*. Lisboa, Edições 70.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1998) *Raça e História*. Lisboa: Presença.
- LIESEGANG, G. (1986) *A guerra dos reis Vátuas do cabo Natal, do Maxacane da Matola, do Macassane do Maputo e demais reinos vizinhos contra o presídio da baía de Lourenço Marques*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique.
- PASCALIS, O., HAAN, M. e NELSON, C. A. (2002) "Is face processing species-specific during the first year of life?", *Science*, 296: 1321-1323.
- SUMICH, J. (2008) "Construir uma nação: ideologias da modernidade da elite moçambicana", *Análise Social*, 187: 319-345.
- TANAKA, W. e FARAH, M. (1993) "Parts and wholes in face recognition", *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 46A (2): 225-245.
- UNESCO (1951) "Statement on the nature of race and race differences", in *Four Statements on the Race Question*. Paris: UNESCO, 1969.

Português, Paulo Granjo é doutorado em Antropologia, investigador do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e professor convidado na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Em Moçambique, foi professor visitante na Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Eduardo Mondlane (1999/2006), tendo desenvolvido investigações sobre a Mozal, a Lei da Família, a adivinhação e a medicina tradicional, a Operação Produção e a violência pública. É membro honorário da Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique (AMETRAMO) e recebeu o Prémio Sedas Nunes 2007, para o melhor livro de ciências sociais sobre Portugal publicado de 2002 a 2006.