

RACISMO.PT?

Marta Araújo (Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra)

Na euforia pós-revolucionária, o destino de Portugal, que, para um povo tão oniricamente épico, era a própria forma do “anti-destino”, não suscitou nem emoção nem reflexão consequente. Foi tudo posto na conta de Salazar. E Salazar na conta de ninguém. Ele utilizara o silêncio, pelo menos a ausência de discussão política de um país que teoricamente não tinha problemas, nem internos, e ainda menos externos, com refinada ostentação, se a palavra conviesse. A cultura política pós-25 de Abril achou melhor pô-lo fora da História.

Eduardo Lourenço, 1999, p. 67

Quando se aborda a questão do racismo, é ainda frequente escutarmos a afirmação de que Portugal é “um país de brandos costumes”. Certas virtudes, como a “simpatia”, a “capacidade de acolhimento” e o “espírito aventureiro”, são frequentemente evocadas para reforçar a ideia de que a sociedade portuguesa é distinta do resto da Europa, pelo menos da Europa Central e do Norte. Como tal, haveria uma especificidade portuguesa face ao racismo: racismo.pt.

No entanto, os dados recolhidos pelas associações e organizações que trabalham sobre as questões da discriminação racial e étnica (entre as quais se tem destacado o SOS Racismo) e os resultantes dos estudos académicos que têm sido realizados para analisar esta questão sugerem o oposto. É assim contestada a ideia de que a realidade social portuguesa seja caracterizada por “brandos costumes” no que diz respeito à relação quotidiana com o “outro”. Aliás, como veremos adiante, estudos comparativos sugerem que Portugal seja um dos países mais etnocêntricos da União Europeia.

Gostaria então de reflectir aqui um pouco mais aprofundadamente sobre este aparente paradoxo, que tem sido crucial para os investigadores que estudam a questão do racismo na sociedade portuguesa: a

persistência desse mito (segundo o qual Portugal se imagina como um país onde não há racismo, exceptuando o perpetrado por grupos de extrema-direita) e as percepções contrárias de investigadores e profissionais desta área. O aspecto que me interessa destacar não é meramente esse paradoxo, mas sobretudo pensar como é que o imaginário do não-racismo persiste na nossa sociedade.

Para tal, começarei por problematizar a questão da diversidade em Portugal. Considerando que as políticas do Estado português nesta matéria têm estado geralmente dissociadas da questão do racismo, pelos menos das suas formas menos agressivas e explícitas (mas mais persistentes), abordarei então de seguida os principais estudos realizados sobre esta matéria. Na secção subsequente irei localizar historicamente esse discurso sobre o não-racismo português no período do Estado Novo (mais particularmente a apropriação do mito do *lustrropicalismo*), tentando compreender de que forma sobreviveu a ideia de que o racismo é uma excepção “ao modo português de estar o mundo”. Concluo que a especificidade portuguesa face ao racismo deve ser compreendida de forma crítica, para que se desenhem políticas e outras formas de intervenção social contra o racismo capazes de lidar com a resiliência deste fenómeno em Portugal, e não como um dado adquirido que promova o *status quo* no qual persistem situações de desigualdade racial e étnica. Isto porque, parece-me, mais que ser um país tolerante face ao “outro”, Portugal é um país com uma grande tolerância ao racismo.

Pensar a diversidade em Portugal

Em comparação com a maioria dos países da Europa, e mesmo em comparação com outros países da Europa do Sul (como a Itália ou a Espanha), Portugal teve uma apropriação lenta das questões e debates relacionados com a diversidade cultural. O longo império português e o Estado Novo, através dos quais se veio a construir uma visão homogeneizadora da sociedade portuguesa, são geralmente apontados como tendo atrasado o debate político e a reflexão de Portugal sobre a sua condição pós-colonial.

No entanto, a maioria das abordagens políticas e também académicas

neste âmbito revela uma certa amnésia histórica, tendendo a simplificar uma realidade social que é muito mais complexa. Dadas as consequências que resultam para a forma como essa realidade é compreendida e transformada, gostaria de me deter aqui um pouco sobre algumas questões que considero relevantes para pensar a diferença e o racismo em Portugal.

O alheamento às temáticas da diversidade é frequentemente atribuído, de forma mais ou menos explícita, à proporção não significativa – ainda que crescente – de pessoas de outras proveniências geográficas e culturais no país. Isto porque o foco da maioria das narrativas sobre diversidade geralmente toma como ponto de partida a *evolução* migratória a partir dos anos '80 e '90¹, altura em que Portugal se começa a ver como um país não só de emigração mas também de imigração, e as proveniências geográficas se tornaram mais diversificadas (incluindo não só os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa – os PALOP – e o Brasil, com os quais Portugal estabeleceu relações coloniais, mas também a Europa de Leste e outros países da União Europeia) (Baganha, Marques & Fonseca, 2001; Fonseca *et al.*, 2005). Ora, se é verdade que a diversidade e os fenómenos que lhe estão associados em Portugal se tornaram particularmente visíveis no período pós-25 de Abril (como consequência dos processos de descolonização, e, posteriormente, do desmembramento da União Soviética), não devemos assumir que a diversidade seja um fenómeno novo ou recente. Exemplo disso é a história da Península Ibérica, por onde se cruzaram inúmeros povos e que a partir do século XVIII esteve intimamente relacionada com a presença muçulmana (*Al-Andalus*). Posteriormente à formação de Portugal, como documenta José Ramos Tinhorão na obra *Os Negros em Portugal: uma presença silenciosa* (1988), estima-se que Lisboa tivesse no início do século XVI uma população negra africana (escravizada) de cerca de dez por cento². Como nota Gusmão (2004), estes dados contrariam a visão de Portugal como uma nação homogénea, com uma língua a uma cultura. Em segundo lugar, e como Miguel Vale de Almeida (2006) nota, a forma

1. Mesmo no século XX, os primeiros movimentos migratórios de maior relevo originaram em Cabo Verde nos anos '60, tendo vindo colmatar a falta de mão-de-obra na metrópole resultante da emigração para a Europa Central no período do pós-guerra e para os territórios colonizados em África.
2. Ainda que tenha vindo a decrescer a partir do século XVIII (Tinhorão, 1988).

como a imigração tem sido acentuada publicamente desempenha um papel ambíguo nas representações de Portugal. Por um lado, a sobrevalorização do papel da imigração ajuda a construir uma visão binária de desenvolvimento: o Sul Global pobre, flagelado pela pobreza e pela doença, que expressa o “desejo de emigração” (Hesse & Sayyid, 2006), para o Norte rico, moderno e desenvolvido. Como nos diz Almeida (2006), acentuar que o país recebe cada vez um maior número e diversidade de imigrantes – e ainda que isso possa ser percebido como uma ameaça – permite vê-lo como *desejável* e assim valorizar a identidade nacional, ao colocar Portugal na categoria dos países ricos. Por outro, desvaloriza a questão estrutural da emigração na sociedade portuguesa. O Ministério dos Negócios Estrangeiros estima que mais de cinco milhões de portugueses residam fora de Portugal (MNE, 2007). Apesar disso, este número é uma mera estimativa dado que as novas formas de emigração são frequentemente camufladas atrás de trabalhos temporários e/ou em países da União Europeia (Almeida, 2006), que não requerem vistos de trabalho ou residência (e portanto o registo no consulado ou embaixada portuguesa). Ou seja, Portugal vive ainda hoje esse duplo papel de gerador de emigração e imigração.

É também de salientar que as políticas para responder à diversidade não acompanharam linearmente o crescimento dos movimentos migratórios para o país, nem a diversidade cultural foi vista ao longo do último século como algo a reconhecer para promover a igualdade, no sentido emancipatório sugerido por Boaventura de Sousa Santos e João Arriscado Nunes (2003). Segundo os autores, devemos defender a igualdade sempre que a diferença for geradora de inferioridade, e defender a diferença sempre que a igualdade conduzir à descaracterização das identidades culturais. Pelo contrário, durante o Estado Novo, a política oficial era a de assimilação (ainda que por vezes se apregoasse a integração), o que na prática significava que, tanto na “metrópole” como no “ultramar”, os direitos eram concedidos àqueles que adoptassem os valores e costumes dos portugueses brancos (os “assimilados”); junto dos outros, precisamente, promovia-se a diferença, exotizando-a e inferiorizando-a (Meneses, 2007). Posteriormente, com o fim da ditadura e os processos de descolonização de meados dos anos ‘70, e apesar de uma diversidade crescente no país, a questão da

diversidade cultural, linguística e religiosa manteve-se, *grosso modo*, fora da agenda política. Foi apenas a partir dos anos '90 que a agenda política passou a integrar uma preocupação explícita em gerir essa diversidade, e de forma estreitamente relacionada com a integração Portuguesa na União Europeia – ainda que com a influência de um conjunto mais amplo de factores históricos e sociais (André, 2005). Mesmo que a diversidade seja hoje obviamente mais marcada, o que pretendo enfatizar é que não foi através da reflexão sobre a sua condição pós-colonial que Portugal introduziu o debate sobre as questões da diversidade, mas devido à conjuntura política europeia que assim o exigia³. Em terceiro lugar, esta forma como a questão da diversidade foi introduzida no debate político do país resultou na narração da diversidade de uma forma despolitizada, como se de um mero *encontro* entre culturas se tratasse, marginalizando as relações de poder que se jogam nesse encontro. Neste contexto, as políticas para lidar com a questão da diversidade cultural dão prioridade ao que Barry Troyna (1993) designou por “multiculturalismo benevolente” ou celebratório, que não questionam o *status quo*. Celebram-se determinados aspectos da cultura do “outro” (a chamada “pedagogia da catchupa”), mas mantém-se uma relação desigual e preconceituosa, uma visão do “outro” como sendo algo “exótico” e inferior, manifesta em eventos como “semanas” ou “festivais multiculturais”. Significativamente, desta celebração são excluídas questões epistemológicas, ou seja, a diversidade de experiências e conhecimentos que o mundo contém (Meneses, 2005).

Assim, não será de estranhar que a maioria dos debates em torno da diversidade cultural em Portugal tenha sido realizada, de forma mais ou menos explícita, com base no mito de que Portugal é um “país de brandos costumes”. Ao insistir-se na afirmação da vocação dos portugueses para a “tolerância”, acabou por silenciar-se as opiniões de dissensão, não questionando o próprio conceito de “tolerância”, como se este fosse de facto o destino mais honroso da nação. Ao não reconhecer a complexidade das relações históricas, políticas e culturais que marca(ra)m a nossa sociedade, estas narrativas da diversidade favorecem a construção de um

3. De facto, ao longo das últimas décadas, o Conselho da Europa tem tido um papel de grande relevo nesta matéria, ao fixar metas e objectivos internacionais e levando os diversos Estados da União Europeia a legislar sobre a matéria da diversidade e da discriminação.

imaginário de Portugal como um país em convulsão face a uma rápida diversificação de culturas num espaço tradicionalmente homogéneo. Por último, ao ignorar as relações de poder que subjazem à diversidade, não se explica como é que a *diferença* resulta em *desigualdade*. De facto, passadas as celebrações de 1995 – *Ano Europeu contra o Racismo, a Xenofobia, a Intolerância e o Anti-semitismo*, a questão da discriminação foi visivelmente relegada para segundo plano⁴. Como consequência, o racismo passa a ser visto como o preconceito de alguns indivíduos, manifesto de forma explícita e frequentemente violenta (Gilroy, 1992), uma visão ocasionalmente confirmada pela visibilidade mediática resultante de acções de grupos organizados de extrema direita.

Racismo?

Gostaria agora de me deter brevemente sobre o conceito de racismo, dado que geralmente se tende a assumir que existe um consenso nesta matéria. Como veremos de seguida, tal não é o caso.

Segundo vários autores, o conceito de “raça” não existia nas chamadas sociedades antigas (nomeadamente a grega, romana e egípcia) (Goldberg, 2002; Winant, 2000; Wieviorka, 2002), apesar de ser geralmente aceite que a maioria das sociedades do passado tenha demonstrado várias formas de etnocentrismo⁵. Segundo Wieviorka (2002), o racismo, enquanto a crença em que “existem ‘raças’ cujas características biológicas ou físicas corresponderiam a capacidades psicológicas e intelectuais, ao mesmo tempo colectivas e válidas para cada indivíduo” (p. 25), que estas são imutáveis e que as diferenças “raciais” conduzem à superioridade inerente de uma “raça” em particular, é relativamente recente. A maioria dos historiadores sugere que o conceito de “raça” começou a circular no campo político, social e científico a partir de meados do século XVIII. Assim, as teorias raciais são geralmente vistas como tendo resultado dos projectos de expansão ocidental, tendo vindo a ser par-

4. A educação foi um campo onde se tornou mais visível a preocupação com a diversidade, mas possivelmente também aquele mais despolitizado, promovendo o folclore e o *status quo*.

5. Apesar de as diferenças fenotípicas que hoje consideramos raciais terem sido notadas, não lhes era atribuída significação social (Goldberg, 2002).

ticularmente relevantes nos debates políticos e sociais do século XIX, ao apoiar-se nas teses evolucionistas de Darwin para aplicar no campo social a ideia da sobrevivência dos mais aptos, o *darwinismo social* (Solomos & Black, 1996). Uma vez formadas e difundidas amplamente, as teorias raciais vieram a constituir um meio poderoso de justificação da hegemonia política e do controlo económico.

Enquanto as teorias raciais se começaram a difundir no século XVIII, foi apenas na década de 30 do século XX que o conceito foi formulado e compreendido como uma ideologia. Surgiu, assim, intimamente ligado ao fascismo e à mobilização política anti-semita no período que culminaria na Segunda Grande Guerra. Porém, o anti-semitismo alemão não foi de modo nenhum caso único na história. Basta pensar na perseguição que sofreram os judeus na história da Península Ibérica. É geralmente aceite que foi a revelação das experiências conduzidas pelo regime Nazi nos campos de concentração *no espaço europeu*, numa era dominada pela ciência e a razão, que o tornou particularmente relevante. Assim, nos anos '50, após o Holocausto, aumentou substancialmente a produção científica sobre o racismo. Dominada pela Psicologia Social e incidindo sobre teorias do preconceito centradas no indivíduo, a produção académica ajuda a forjar um conceito de racismo enquanto ideologia extremista (Henriques, 1984; Wiewiorka, 2002), excluindo assim o colonialismo da sua conceptualização (Hesse, 2004).

Foi também neste período que a comunidade científica internacional se uniu para deslegitimar o conceito de “raça”, tendo as Nações Unidas divulgado várias declarações sobre esta matéria, apelando a que se abandonasse o conceito de “raça”, substituindo-o por “etnia”. Separou-se então a ideia de “raça”⁶ da de racismo (Wiewiorka, 2002). Tal foi fundamental para o surgimento do conceito de racismo cultural de Franz Fanon e a formulação do “novo racismo” (Barker, 1981). O racismo cultural distancia-se das ideias de inferioridade ou superioridade biológica; a lógica subjacente é a de diferenciação e segregação (Wiewiorka, 2002). É mais subtil, sendo que as referências a “raça” são geralmente

6. Apesar de continuar em circulação, o conceito de “raça” é hoje visto como uma construção social, um conceito que circula no nosso quotidiano e que por isso ainda é usado nas ciências sociais – geralmente entre aspas – apesar de não ter qualquer carácter dito científico, dado que existem mais diferenças genéticas no interior de um grupo do que entre diferentes grupos raciais.

substituídas por referências à diferença, cultura ou estilos de vida (Troyna, 1993). Essencializa as culturas, tratando-as como imutáveis e estanques, enfatizando as diferenças culturais, que amplia. Porém, como sugere Wieviorka (2002), não terá havido uma passagem do racismo dito científico ao cultural após o nazismo e a descolonização; estamos antes na presença de duas lógicas distintas, apesar de se evocar menos o conceito de “raça”.

Ora, enquanto as sociedades ocidentais têm encontrado mecanismos, mais ou menos eficazes, para travar as manifestações do racismo mais violentas, aquelas que se manifestam de forma rotineira, como por exemplo a desvalorização de outros saberes e culturas, são mais persistentes e difíceis de eliminar (Meneses, 2007). É sobre essas que penso ser necessário desenvolver análises mais complexas. Para tal, necessitamos de compreender como o racismo, enquanto preconceito institucionalizado resultante do colonialismo (Sayyid, 2007), opera nas nossas sociedades, ainda que se ajuste continuamente a novos contextos e se articule com outras formas de opressão.

Para tal, utilizo aqui uma visão do racismo enquanto “sistema de desigualdades estruturais e processo histórico, ambos criados e recriados através de práticas rotineiras” (Essed, 2002, p. 181, tradução minha). O racismo é estrutural porque a dominação e a discriminação são (re)produzidas através da formulação de regras, leis e regulamentos e através do acesso e distribuição de recursos. Tal só terá sido possível pela permanência de uma mentalidade colonial nas sociedades ocidentais. Por outro lado, o racismo é também um processo, uma vez que não existe fora das práticas quotidianas onde é reproduzido e reforçado, adaptando-se continuamente às permanentes mudanças sociais, económicas e políticas (Essed, 1991).

Racismo em Portugal

Numa sondagem realizada pelo diário nacional *Público* em 1995, 80,9% dos inquiridos respondiam que não eram *nada* racistas (Marques, 2007). Mas o que sugerem então os estudos académicos disponíveis no contexto português?

É desde logo necessário salientar que a maioria destes estudos foi conduzido na área da Grande Lisboa, um contexto de diversidade muito mais marcada do que outros contextos do país. Tal revela um certo consenso académico em Portugal que sugere que o fenómeno da diversidade deve ser estudado no “espaço real da sua concentração empírica” (Machado, 1999; Ferreira, 2003), o que resulta de uma visão do racismo como resultando do contacto directo com o “outro” e não como uma herança colonial. Esta leitura pressupõe que a discriminação racial e étnica depende (da presença) do “outro” mais do que do sujeito que a exerce, remetendo para o “imaginário imigrante” (Sayyid, 2004; Hesse & Sayyid, 2006), particularmente para a ideia de que é o confronto entre a “exoticidade” do imigrante e a “modernidade” da sociedade que o acolhe que dá azo ao racismo. No entanto, o racismo circula de uma forma poderosa em todas as esferas da vida quotidiana na sequência das representações sociais e históricas que persistem na sociedade portuguesa devido ao seu passado colonial. Assim, não só é da maior relevância compreender como o racismo se manifesta nos locais onde o contacto com o “outro” é meramente simbólico, e não materializado, como a ausência, e por conseguinte a necessidade, de debate em torno da diversidade cultural e do racismo é particularmente evidente em zonas geográficas em que as minorias racializadas e etnicizadas têm menor visibilidade (Connolly & Keenan, 2002).

De forma geral, a produção académica sobre o racismo é escassa em Portugal, tendo surgido de forma mais marcada há cerca de uma década, e sobretudo nas áreas da Antropologia, da Psicologia Social e da Sociologia. As abordagens destas áreas à questão da diversidade racial e étnica têm sido frequentemente criticadas. Por um lado, salienta-se o envolvimento da Antropologia na construção e hierarquização das “raças” como um conceito “científico”, e posteriormente das “etnias”, e na exotização do “outro”. Por outro, a Psicologia Social é frequentemente acusada de ter uma visão do racismo como um problema localizado no indivíduo, e não como fruto de relações de poder mais amplas, pelo que não ajuda a compreender como o preconceito gera a desigualdade. A maioria dos estudos sobre racismo na área da Sociologia em Portugal têm sido efectuados a partir de análises que tendem a atribuir um papel preponderante às questões materiais,

como se todo o racismo se explicasse pela pobreza, ou como se resultasse só em desigualdades materiais (e não simbólicas ou epistémicas, por exemplo). Enquanto este sumário das principais áreas que têm investigado o racismo em Portugal acaba por ser de certo modo uma simplificação, é importante notar que são aqui pouco frequentes as abordagens multidisciplinares que têm tido avanços mais promissores noutros contextos nacionais, e que cruzam os conhecimentos da história, dos estudos culturais, pós-coloniais e feministas, e mesmo da psicanálise, com os da sociologia, da antropologia e da psicologia social. Dada a complexidade de um fenómeno como o racismo, é importante salientar a necessidade de abordagens mais sofisticadas que possam, por sua vez, influenciar a concepção de práticas sociais mais justas. É que a forma como um determinado tema é estudado tem consequências relevantes para o modo como o compreendemos e, assim, para as possibilidades e formas de acção e intervenção.

Retomando os estudos sobre racismo em Portugal, destacam-se desde logo os trabalhos sobre os preconceitos e atitudes dos portugueses, no âmbito da Psicologia Social, coordenados por Jorge Vala (1999a, 1999b, 2003, 2007). De forma geral, estes estudos confirmam de forma inequívoca que os portugueses brancos não são os “campeões do anti-racismo”, para usar a expressão de Marques (2007), revelando atitudes explicitamente preconceituosas e etnocêntricas, apontadas em vários estudos comparativos resultantes dos inquéritos sobre as *Atitudes Sociais na Europa* (Vala, 2003; Vala, Pereira & Ramos, 2007). Mais, os resultados têm inclusivamente sugerido que o preconceito seja mais expressivo em Portugal: no estudo mais recente, por exemplo, foi o país onde se verificou uma maior percepção de ameaça pelo “outro” negro e o único dos países europeus estudados onde é maior a oposição à imigração do que a sua aceitação – entre os quais se encontravam o Reino Unido, a Alemanha e a França (Vala, Pereira & Ramos, 2007), países geralmente imaginados pelos portugueses como muito racistas. Poderia imaginar-se que o racismo em Portugal seria então *diferente* – menos agressivo, violento, explícito. Mas também este aspecto foi infirmado pelo estudo de Vala e colegas (1999a) sobre os *Novos Racismos*. Os autores concluem do seu estudo que

o que o conjunto dos resultados apresentados mostra é que as crenças racistas se organizam em Portugal de forma semelhante à de outros países europeus; que os factores que estão na sua génese não são significativamente diferentes daqueles que subjazem ao racismo subtil ou flagrante noutros países; e que em Portugal, tal como nos restantes países europeus, a norma anti-racista incide sobre o racismo flagrante, mas não sobre o racismo subtil (Vala, Brito e Lopes, 1999a, p. 55).

Os estudos sobre os *media* têm também ilustrado de forma bem visível as representações negativas que os portugueses têm do “outro”. Aliás, qualquer pessoa se recordará com facilidade de programas de humor televisivo – em horário dito nobre – em que o estereótipo racial é reproduzido com particular à-vontade. Vários estudos sobre os *media* concluem que estes continuam a representar as populações racializadas e etnicizadas como “problemáticas” e como estando associadas a comportamentos marginais e criminosos (Cunha *et al.*, 2004; SOS Racismo, 2005). Segundo um relatório da Comissão para a Igualdade e Contra a Discriminação Racial (CICDR, 2005), os *media* tendem a caracterizar os portugueses ciganos em associação com a violência e a droga, as brasileiras com a prostituição, os imigrantes de Leste com o consumo de álcool, a violência e as máfias, e os negros com a preguiça, a violência e o tráfico de drogas. Aliás, a própria selecção e modo de narrar as notícias tem promovido o preconceito. Apesar de começar a haver indícios de alguma melhoria nesta área, o exemplo mais óbvio é a forma como se menciona a “raça” ou “etnia” dos criminosos do dia, excepto quando são portugueses brancos, contribuindo para que associemos a criminalidade com o “outro”. Em particular, o caso do pseudo-arraстão de 10 de Junho de 2005, ao colocar em evidência a forma como se racializa o crime (isto é, como determinados segmentos da população, com características vistas como raciais salientes, são associados ao crime), é ilustrativo relativamente à presença vincada de representações negativas dos negros (Almeida, 2006). Não admira por isso que o Inquérito Social Europeu de 2002 sugira que a maior parte da população (cerca de 70%) pense que a imigração contribui para aumentar a criminalidade e a insegurança (Vala, 2003). Isto é particularmente significativo: Vala, Brito e Lopes (1999b) e Vala, Pereira e Ramos (2007) concluíram nos

seus estudos que aqueles que percebem os negros como uma ameaça à sua segurança são os que mais tendem a mostrar crenças racistas.

Os estudos realizados com grupos racializados ou etnicizados vêm confirmar que existe a percepção da discriminação. Por exemplo, um estudo realizado por Fernando Luís Machado (2001) com “migrantes guineenses” em Lisboa indica que quase 96% dos inquiridos acha que há racismo, e 63% deles referem que há muito racismo. Na educação, um estudo de natureza etnográfica que realizei recentemente no Norte do país permitiu-me concluir que o racismo existe no quotidiano das crianças negras entrevistadas – e ainda que nem sempre elas o soubessem articular – de formas tanto explícitas (como o abuso verbal), como veladas (expressas na visão dos alunos de grupos minoritários como sendo portadores de deficits culturais e linguísticos), e que a escola tendia a menosprezar, naturalizando e despolitizando (Araújo, 2007).

Estas representações sobre o “outro” têm consequências materiais, influenciando as suas oportunidades de vida: partindo de baixas expectativas, as notas da escola tendem a ser mais baixas, o emprego é recusado, o alojamento atribuído a outros. Porém, esta é uma área sistematicamente pouco explorada em Portugal, ao contrário do que se passa no Reino Unido, EUA ou Brasil, uma vez que aqui não se recolhem dados a nível nacional sobre o emprego, a saúde ou a educação que permitam fazer uma monitorização dessas desigualdades (ver Araújo & Pereira, 2004). Os estudos disponíveis indicam que os grupos racializados e etnicizados estão, de forma geral, sobrerrepresentados entre aqueles que têm níveis de instrução mais baixos (Baganha & Marques, 2001). Porém, nem todos os grupos encontram as mesmas barreiras para o sucesso. Conforme notou a Comissão Europeia contra o Racismo e a Intolerância (ECRI, 2002), Portugal tem um processo de “integração a duas velocidades”: por um lado, os imigrantes mais recentemente chegados, da Europa de Leste, têm sido mais bem recebidos possivelmente por serem mais qualificados e brancos; por outro, os negros enfrentam ainda problemas de aceitação na sociedade portuguesa. Acrescente-se ainda a situação dos portugueses ciganos, que aqui estão há cerca de 500 anos, e que serão o grupo mais discriminado na sociedade portuguesa. Como Bastos (2007) sugere, a situação de

perseguição, segregação e discriminação contra os portugueses ciganos que se mantém até aos nossos dias atravessa a história de Portugal dos últimos cinco séculos, ainda que de formas menos explícitas. Por último, estudos em Portugal sugerem ainda que o racismo influencia o modo como as pessoas definem as suas identidades. Os estudos coordenados por Jorge Vala indicam que, dos negros lisboetas com nacionalidade portuguesa inquiridos (40%), apenas 4%, uma percentagem muito reduzida, se afirmam como portugueses. Tal resultará da sua percepção da forma negativa como são vistos pelos seus pares, conseqüentemente, como não-portugueses (Lima e Vala, 2003). Tal não será surpreendente dado que os resultados de um estudo anterior (Vala, Lopes e Brito, 1999a) confirmaram já que os portugueses brancos associam mais a sua identidade nacional à *distintividade racial* (isto é, ao facto de serem brancos) do que à *distintividade cultural* (aos seus valores e costumes). Como consequência, os negros que detêm a nacionalidade portuguesa são vistos como “imigrantes” (de 1.ª, 2.ª e 3.ª gerações, por mais que não conheçam nenhum outro país que não Portugal), “descendentes de africanos”, no máximo “luso-africanos” (nem sequer “afro” ou “africano-portugueses”), mas não simplesmente como portugueses e negros. Estas duas categorias, a nacional e a racial, são vistas como incompatíveis. Os processos de categorização e discriminação do “outro” são tão vinculados que, na sua grande maioria, os negros inquiridos se auto-excluem da categoria de portugueses, apesar de serem legalmente cidadãos portugueses. Como sugere Neusa Gusmão (2004, p. 155) a partir do seu estudo também na zona metropolitana de Lisboa: “Ser português negro é, portanto, um desafio que implica ser e não ser de um lugar que não o vê como tal”.

A origem histórica dos “brandos costumes”: o lusotropicalismo

Dada a persistência do racismo na sociedade portuguesa, tem vindo a tornar-se notória a necessidade de se compreender como o racismo, enquanto preconceito institucionalizado (Sayyid, 2007), se tem vindo a configurar ao longo do tempo. Daí resulta então a necessidade de localizar historicamente o imaginário dos portugueses como não-racistas,

quase que *imunes* ao racismo, enquanto a evidência académica atesta, pelo contrário, a sua presença insidiosa. Por que resiste a negação do racismo de forma tão persistente? Por que continuamos a afirmar-nos como uma sociedade de “brandos costumes” também nesta matéria? É aqui que se torna visível a necessidade de revisitar a nossa história mais recente, tomando a especificidade portuguesa como objecto de interrogação e não como um dado adquirido.

A ideia de que os portugueses não *são* racistas aparece como estando associada ao mito de que não *foram* racistas. E esta última é baseada no mito do *lusotropicalismo*. Desenvolvido pelo sociólogo e antropólogo brasileiro Gilberto Freyre, a partir da sua obra de *Casa Grande e Senzala* (1933) – publicada em Portugal apenas nos anos '50 –, o lusotropicalismo viria a ser particularmente importante na história do país. Segundo Freyre, o povo português teria uma vocação particular para o relacionamento e a miscigenação com os povos dos trópicos, resultando em formas de colonialismo mais benevolentes (pelo menos face ao colonialismo inglês), que levaria à criação de sociedades multirraciais harmoniosas (Castelo, 1998). Supostamente, isto poderia ser constatado nas relações sociais baseadas na integração (e não na dominação) e na existência de contactos “íntimos” entre os colonos portugueses e os colonizados⁷. A explicação desta vocação baseava-se na experiência histórica que o povo português adquirira (como resultado da sua posição entre a Europa e África) e no universalismo dos valores que pretendia transmitir (consistindo numa “vocação” para “civilizar” os povos africanos, que considerava inferiores) (Alexandre, 1999; Ribeiro, 2004). Esta “vocação ecuménica” constituía, para Freyre, a especificidade das relações coloniais que os portugueses estabeleceram (Alexandre, 1999; Castelo, 1998).

O *lusotropicalismo* consistiu num conjunto de ideias inicialmente trabalhadas para explicar o “sucesso” da sociedade multirracial brasileira, mesmo que no Brasil tenha transitado apenas entre um círculo de diplomatas e militares (Ribeiro, 2004). Deste lado do Atlântico, aquando das suas primeiras formulações nas décadas de '30 e '40, o

7. Apesar de Castelo (1998) notar que a miscigenação resultou do reduzido número de mulheres brancas e de Almeida (2007) apontar que a miscigenação cultural foi um efeito secundário, e não directo, das políticas coloniais.

lusotropicalismo não colhia acordo nos diversos quadrantes políticos: a direita fazia uma interpretação nacionalista da especificidade do colonialismo português; a esquerda mostrava-se céptica em relação à veracidade dos factos históricos em que se baseava este discurso, designadamente o modo como eram contrariados pelas práticas coloniais (Castelo, 1998). Por outro lado, deve notar-se que se vivia em Portugal um contexto em que se afirmava a superioridade civilizacional europeia e a inferiorização dos negros (Almeida, 2000).

Foi no início dos anos '50 que o lusotropicalismo se dotou de particular relevo para Portugal, quando foi *parcialmente* adoptado pelo Estado Novo – parcialmente, porque a questão do relacionamento sexual entre o homem colono e a mulher colonizada era vista como sendo extremamente problemática, na medida em que poderia levar à degeneração dos portugueses (Castelo, 1998; Alexandre, 1999; Almeida, 2007). A apropriação do discurso lusotropicalista aconteceu depois de vários impérios europeus terem sido forçados a rever as suas políticas de colonização no seguimento da declaração de independência das primeiras colónias. Vivia-se então um período em que Portugal estava como que encurralado pelos ataques internacionais crescentes, nomeadamente da ONU, à colonização e ditadura do Estado Novo (Alexandre, 1999; Almeida, 2000). Em 1951, foi feita uma revisão constitucional para remover vestígios do regime colonial português, e o discurso oficial passou então a incidir sobre integração em vez de dominação, *relações entre culturas* em vez de *relações coloniais* (Ribeiro, 2004). Uns meses depois, Freyre iniciou uma visita às “províncias ultramarinas” (Alexandre, 1999; Castelo, 1998). Com a sua aprovação, o lusotropicalismo foi então apropriado na sua dimensão cultural para construir a ideia de que Portugal era uma nação multicontinental, “do Minho a Timor”. Com o argumento de que as relações entre colonos e colonizados eram harmoniosas e pacíficas, e que todos pertenciam à mesma nação, o Estado Novo tentava travar os movimentos de libertação e fazer com que a descolonização parecesse desnecessária⁸ (Alexandre, 1999; Castelo, 1998; Almeida, 2007).

8. Apesar de só em 1961 ter sido garantida a cidadania portuguesa a todos os cidadãos residentes nas então colónias portuguesas (Alexandre, 1999).

Há aqui algumas ideias sobre as quais gostaria de reflectir com maior detalhe. Em primeiro lugar, a ideia do *excepcionalismo* português não era novidade. Como notou João Leal (1997, citado por Almeida, 2000, p. 167), a ideia da identidade nacional como sendo moldada pela “brandura do carácter”, “o génio aventureiro”, ou a “tendência para o fatalismo” circulava já entre a elite portuguesa desde o final do século XIX. Não obstante, deve notar-se que o facto do discurso não ser novo entre algumas elites não atesta a sua ancoragem no quotidiano dos restantes cidadãos. A particularidade do lusotropicalismo face a outras ideologias ao serviço do Estado Novo é ter-lhe resistido. Segundo Valentim Alexandre (1999),

a singular permanência de referências luso-tropicalistas na retórica política portuguesa – com largas repercussões no pensamento do comum dos cidadãos – deverá antes procurar-se no laço estreito que une as teses de Gilberto Freyre a algumas das ideias de fundo do nacionalismo português (a capacidade colonizadora, a faculdade de relacionamento harmonioso com os povos de outras raças, a missão civilizadora do país) perfilhadas desde a época da partilha de África pela quase totalidade das elites, que as incorporam no quadro de valores próprios da identidade nacional, por essas mesmas elites imaginada e construída. Daí que, embora apropriado pelo Estado Novo, o lusotropicalismo encontre aceitação muito para lá dos seus círculos – e por isso lhe sobreviva (pp. 143-144).

Por outro lado, apesar desta ideologia mostrar alguma continuidade com algumas teses das elites letradas sobre a identidade nacional, o lusotropicalismo é um discurso de rotura com as teses do darwinismo social em circulação que hierarquizavam raças, povos e costumes (Ribeiro, 2004, p. 153). É de salientar que Portugal seguiu de muito perto a produção das teorias raciais, apesar de ser sido o pensamento francês que recebeu uma maior difusão das suas ideias (Marques, 2007).

O que o discurso do lusotropicalismo adoptado veio permitir, no contexto colonial, foi a construção de uma identidade nacional caracterizada pela tolerância, de modo a apaziguar as pressões internacionais. O lusotropicalismo pode assim ser entendido como um discurso sim-

bólico de um regime em crise, em vésperas do início da Guerra Colonial (Alexandre, 1999; Ribeiro, 2004), que se intensificou precisamente com (e devido a) a eclosão das guerras de libertação (Almeida, 2000). No entender de Margarida Calafate Ribeiro, o lusotropicalismo era então

especialmente gratificante para o regime de uma metrópole em busca de um discurso que sustentasse as suas posições anacrónicas e perpetuadoras de relações sociais e coloniais arcaizantes, sob a capa de um registo aparentemente vanguardista (Ribeiro, 2004, p.155).

Ou seja, o lusotropicalismo foi um discurso que permitiu ecoar ensaios anteriores sobre as representações da identidade nacional, podendo ser encontrado tanto antes como após Freyre, mas que simultaneamente marcou uma rotura com o pensamento racial de então. Tal só foi possível porque dissociava “raça” e cultura, como argumenta Vale de Almeida (2000), para quem a obra de Freyre era “anti-racialista no sentido boasiano, mas assente num culturalismo essencialista proponente de excepcionalismos étnicos e nacionais” (p. 166). Assim, a sua ancoragem em ideias anteriores não vem demonstrar ou atestar a “natureza” ou o “carácter tolerante” dos portugueses: como nota Eduardo Lourenço (1999), a ideia de “uma especificidade de Portugal e do seu lugar no mundo (...) é uma ideia tardia” (p. 14).

Em último lugar, gostaria de salientar que, apesar de o *lusotropicalismo* ser mais um projecto ou aspiração, ele contribuiu para silenciar e obscurer as realidades e práticas da colonização portuguesa, designadamente a existência de exploração económica e o facto de não haver reciprocidade cultural (Castelo, 1998). Tal só foi possível negando as dimensões racial, política e económica das relações que se estabeleceram entre colonos e colonizados, sustentando assim uma visão quase que “idílica” da sociedade colonial portuguesa (Almeida, 2000, 2007). Significativamente, o racismo e uma visão do “outro” africano como sendo inferior e incivilizado manteve-se, apesar de Freyre considerar que eram excepções “ao modo português de estar no mundo” (Castelo, 1998).

Uma “hipocrisia criadora”?

Marques (2007) coloca a seguinte questão: terá sido o lusotropicalismo uma “hipocrisia criadora” que modelou o comportamento dos portugueses? Esta questão reveste-se de enorme relevância e remete-nos para o que Robert K. Merton (1957) designou *profecia auto-realizadora*: um mito que se torna numa realidade social. Dito de outro modo, imaginando-se como pertencendo a uma sociedade com um passado de convivência intercultural e tolerância, os portugueses seriam de facto menos ou nada racistas?

Seria de esperar que, com o fim da ditadura e os processos de descolonização, as teses lusotropicalistas fossem abandonadas. Até porque, como mencionado anteriormente, a esquerda havia reagido com incerteza ao lusotropicalismo (Castelo, 1998). Mas tal não parece ter sido o caso⁹. Segundo Valentim Alexandre (1999), a ideologia lusotropicalista teve um lugar particular na formação das mentalidades. Não se trata já de justificar o projecto colonial, mas a afirmação da vocação para a convivialidade com o “outro”, um “modo português de estar no mundo”, apesar de estes discursos terem sofrido alterações com o decorrer do tempo, particularmente desde o fim da ditadura em Abril de 1974.

Isto mesmo é retratado no campo da educação, onde algumas ideias de cariz lusotropicalista têm sobrevivido. Como notam Cardoso (1998) e Valentim (2005), no preâmbulo ao despacho normativo que criou em 1991 a primeira instituição portuguesa concebida para trabalhar a questão da educação para a diversidade (o Secretariado Coordenador de Programas de Educação Multicultural), pode ler-se:

A cultura portuguesa, marcada por um universalismo procurado e consciente e pelos múltiplos encontros civilizacionais que, ao longo dos séculos, têm permitido o acolhimento do diverso, a compreensão do outro diferente, o universal abraço do particular, é uma cultura aberta e mestiçada, enriquecida pela deambulação de um povo empenhado na procura além-fronteiras da sua dimensão integral.

9. Não obstante, alguns investigadores argumentam que mitos como o lusotropicalismo têm um potencial anti-racista (por exemplo, Machado, 2001, fazendo a analogia com o caso da “democracia racial” brasileira).

Portugal orgulha-se, hoje, de ser o produto errático de uma alquimia misteriosa de fusão humana que encontrou no mar, mistério a descobrir e a aproximar, o seu solvente ideal e o seu caminho de aventura. Cumprida uma fascinante peregrinação de séculos, Portugal retorna ao seio do continente europeu e integra-se no seu espaço cultural de origem, contribuindo, com a mundividência que o caracteriza, para a efectiva construção de uma Europa aberta, solidária e ecuménica (Despacho Normativo n.º 63/91, Preâmbulo).

É notório como este imaginário colectivo acima retratado é totalmente dissociado de uma concepção crítica sobre relações culturais, políticas e económicas desiguais. Como um observador atento poderá constatar, este imaginário perdura ainda na nossa sociedade, e em interlocutores das mais variadas gerações – e não só, portanto, entre os que foram socializados pelo Estado Novo. Tal é possibilitado quer pela forma lenta como a sociedade portuguesa tem rompido com algumas ideologias coloniais quer pela apatia político-partidária, tanto à esquerda como à direita, ao racismo.

Esta última questão, a dissociação entre a orientação política e o racismo, foi constatada por Vala, Brito e Lopes (1999a). Na generalidade dos países da amostra, encontrou-se uma associação entre orientação política e crenças racistas, em que os partidos de esquerda, geralmente associada a valores igualitários, se posicionavam mais a favor da imigração. Porém, em Portugal, as diferenças entre a direita e a esquerda não são significativas, dado que esta última manifesta também atitudes preconceituosas. Os autores adiantam explicações para este facto:

A dissociação entre o plano político e as ideologias racistas, no nosso país, poderá dever-se, exactamente, ao facto de nenhum partido político defender abertamente posições racistas, o que não sucede noutros países europeus, como se poderá, também, dever ao facto de estes mesmos partidos, à esquerda como à direita, não teorizarem sobre o racismo e não tomarem consistentemente posições anti-racistas ou antixenófobas abertas, parecendo partilhar todos da ideologia “lusotropicalista” (Vala, Brito e Lopes, 1999a, p. 54).

No entender dos autores, o que os seus resultados mostram é que, em Portugal, apesar de mais frequentes entre a direita, as expressões do preconceito podem ser encontradas nos diferentes quadrantes políticos e que a própria afirmação da especificidade do racismo em Portugal é por eles alimentada. De forma geral, o que os estudos disponíveis sugerem é que as manifestações do racismo em Portugal são semelhantes às de outros países europeus, contrariando o mito de que Portugal seja o “país de brandos costumes” que Salazar conseguiu fazer crer.

Estas análises vêm contrariar a sugestão de João Filipe Marques (2007), segundo a qual a herança do lusotropicalismo seria uma “hipocrisia criadora”, ao funcionar como uma *vacina* que tornou os portugueses imunes às formas mais virulentas do racismo e impedindo a sua transição para o campo político. A sua posição aponta para o *excepcionalismo*, para a especificidade portuguesa na sua relação com a diferença, sugerindo que há uma configuração do racismo própria para o domínio português: racismo.pt.

Na minha visão, parece-me antes que o discurso do lusotropicalismo acabou por favorecer o racismo através do seu silenciamento, naturalizando a discriminação e despolitizando-a. Tal foi facilitado por um contexto de longa duração do império e pela ainda recente ditadura, que atrasou a reflexão sobre a condição pós-colonial de Portugal. Não quero com isto discordar de que possa haver uma especificidade de relações coloniais. Porém, tal não nos permite afirmar de forma linear que, como consequência das relações coloniais que desenvolveu, a sociedade portuguesa de hoje seja mais tolerante e vocacionada para a interculturalidade do que outras sociedades coloniais. Primeiro, porque a análise da literatura sobre este tema sugere que a maioria dos países ocidentais tem os seus próprios mitos de negação do racismo. Em segundo lugar, porque afinal todas eram sociedades coloniais, e delas nasceu o racismo. Como sugere Miguel Vale de Almeida,

o que parece específico da situação portuguesa é o facto das explicações para o suposto não-racismo se ancorarem num processo histórico colonial, que, em si mesmo, é o processo por excelência da constituição racializada e racista (Almeida, 2006, pp. 362-363).

Ou seja, a especificidade portuguesa baseia-se numa contradição: a afirmação de que o colonialismo, apontado pelos estudiosos do tema como tendo estado associado à origem do racismo, é responsável pelo não-racismo. A persistência desta contradição na sociedade portuguesa é possível, segundo Vale de Almeida, porque o discurso lusotropicalista deixou como herança o “mascaramento de relações de poder desigual e de dominação”, que ajudou a que os portugueses se auto-representassem como não-racistas (Almeida, 2000, p. 185). Persiste assim “uma representação positiva de processos de profunda desigualdade”, que se torna um problema para a definição de um Portugal pós-colonial multicultural por se basear num essencialismo cultural que a própria esquerda e a luta anti-racista têm vindo a reproduzir (*id.*, p. 197).

Assim, é este essencialismo cultural, sobre nós próprios que temos de começar por combater. Na actualidade, Portugal tem vindo discretamente a abordar a sua condição pós-colonial em vários formatos: na ficção literária e cinematográfica, no documentário televisivo ou na produção académica, tem começado a tornar-se visível o crescente interesse pela história colonial mais recente do país. Porém, frequentemente tal não tem resultado num questionamento crítico de teses ainda em circulação que nos caracterizam como “tolerantes” e fazem a apologia de um Portugal “naturalmente” inter/multicultural, e que têm um alcance político, social e cultural significativo. Para que possamos avançar na luta pela igualdade e justiça social é fundamental discutir de forma mais aprofundada e alargada a persistência histórica das desigualdades raciais e étnicas, articular novas formas de luta em parcerias com outros movimentos, e analisar o racismo como um fenómeno gerado pelas sociedades coloniais, que, por mais que se deva compreender no contexto em que se manifesta e também se aloje em Portugal, não parece ter aqui um *site* específico.

Agradecimentos

Gostaria de deixar o meu agradecimento a Maria Paula Meneses e Margarida Calafate Ribeiro pela partilha de muitas das ideias que apresento neste texto. Quaisquer incorrecções são, naturalmente, da minha responsabilidade.

Referências bibliográficas

- ALEXANDRE, V. (1999), "O império e a ideia da raça (séculos XIX e XX)", in J. Vala (Org.), *Novos Racismos. Perspectivas Comparativas*. Oeiras: Celta, pp. 133-144.
- ALMEIDA, M. V. (2000), *Um Mar da Cor da Terra: "Raça", Cultura e Política da Identidade*.
- ALMEIDA, M. V. (2006), "Comentário", in M. R. Sanches (Org.), "*Portugal não é um País Pequeno*": *Contar o "Império" na Pós-colonialidade*. Lisboa: Cotovia.
- ALMEIDA, M. V. (2007), "From Miscegenation to Creole Identity: Portuguese colonialism, Brazil, Cape Verde". *Creolization: History, Ethnography, Theory*. C. Stewart (Org.), Walnut Creek, CA: Left Coast Press, pp. 108-132.
- ANDRÉ, J. M. (2005), *Diálogo Intercultural, Utopia e Mestiçagens em Tempos de Globalização*. Coimbra: Ariadne Editora.
- ARAÚJO, M. & PEREIRA, M. A. (2004), "Interculturalidade e políticas educativas em Portugal: reflexões à luz de uma versão pluralista de justiça social". Coimbra: CES (Oficina do CES).
- ARAÚJO, M. (2007), "O silêncio do racismo em Portugal: o caso do abuso verbal racista na escola", in N.L. Gomes (Org.), *Um olhar além das fronteiras – educação e relações raciais*. Belo Horizonte, Brasil: Autêntica Editora, pp. 50-70.
- BAGANHA, M. I. & MARQUES, J. C. (2001), *Imigração e Política: o caso português*, Lisboa, Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento.
- BARKER, M. (1981), *The New Racism*. Londres: Junction Books.
- BASTOS, J. G. (2007), *Que futuro tem Portugal para os portugueses ciganos?* Lisboa: FCSH/CEMME.
- CARDOSO, C. (1998), "The colonialist view of the African-origin 'other' in Portuguese society and its education system", *Race, Ethnicity and Education*, 1, 2, pp. 191-206.
- CASTELO, C. (1998), *O modo português de estar no mundo: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Edições Afrontamento.
- Comissão para a Igualdade e Contra a Discriminação Racial (CICDR) (2005) Relatório anual 2003-2004. Disponível Online: http://www.acime.gov.pt/docs/CICDR/Relatorio_CICDR_29.07.05.pdf.
- CONNOLLY, P. & KEENAN, M. (2002), "Racist harassment in the white hinterlands: the experiences of minority ethnic children and parents in schools in Northern Ireland", *British Journal of Sociology of Education*, 23, 3, pp. 341-356.
- CUNHA, I.; Santos, C.; SILVEIRINHA, M. J. & PEIXINHO, A. (2004), *Media, imigração e minorias étnicas*. Lisboa: ACIME.
- Essed, P. (1991), *Understanding Everyday Racism*. Newbury Park: Sage.
- ESSED, P. (2002), "Everyday racism: A new approach to the study of racism", in

- P. Essed & D. T. Goldberg (Eds.), *Race Critical Theories*. Oxford: Blackwell Publishers, pp.176-194.
- European Commission against Racism and Intolerance (ECRI) (2002), *Second Report on Portugal* Disponível Online: http://www.coe.int/T/E/human_rights/Ecri/1-ECRI/2-Country-by-country_approach/Portugal/Portugal_CBC_2en.asp#TopOfPage.
- FERREIRA, V. S. (2003), "Uma polaroid sociográfica", in V. S. Ferreira, M. Lima, D. Lopes e J. Vala (Orgs), *Simetrias e Identidades: jovens negros em Portugal*. Oeiras: Celta Editora, pp. 23-50.
- FONSECA, L.; MALHEIROS, J. M. & SILVA, S. (2005), "Portugal", in J. Niessen, Y. Schibel and C. Thompson (eds), *Current Immigration Debates in Europe: a publication of the European Migration dialogue*. Brussels: MPG. Disponível Online: http://www.migpolgroup.com/multiattachments/3011/DocumentName/EMD_Portugal_2005.pdf.
- FREYRE, G. (1933) (2003), *Casa Grande e Senzala*. Lisboa: Livros do Brasil.
- GILROY, P. (1992), "The end of anti-racism", in J. Donald & A. Rattansi (Eds.) "Race", *Culture, and Difference*. Londres: Sage, pp. 49-61.
- GOLDBERG, D. T. (2002), "Modernity, Race and Morality", in P. Essed & D. T. Goldberg (Eds.), *Race Critical Theories*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 283-306.
- GUSMÃO, N. (2004), *Os Filhos de África em Portugal*. *Antropologia, Multiculturalidade e Educação*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- HENRIQUES, J. (1984), "Social psychology and the politics of racism", in J. Henriques, W. Hollway, C. Urwin, C. Venn & V. Walkerdine (Eds.) *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity*. London: Routledge, pp. 60-90.
- HESSE, B. (2004), "Discourse on institutional racism: the genealogy of a concept", in I. Law, D. Phillips & L. Turney (Eds), *Institutional Racism in Higher Education*. Stoke-on-Trent: Trentham Books, pp. 131-147.
- HESSE, B. & SAYYID, S. (2006), "Narrating the Postcolonial Political and the Immigrant Imaginary", in N. Ali, V. S. Karla & S. Sayyid (Eds.) *A Postcolonial People: South Asians in Britain*, Londres: Hurst & Company, pp. 13-31.
- LIMA, M. & VALA, J. (2003), "Posições Sociais e Percepções da Justiça", in V. S. Ferreira, M. Lima, D. Lopes e J. Vala (Orgs.), *Simetrias e Identidades: jovens negros em Portugal*. Oeiras: Celta Editora, pp. 51-98.
- LOURENÇO, E. (1999), *Portugal como Destino, seguido de Mitologia da Saudade*. Lisboa: Gradiva.
- MACHADO, F. L. (1999), "Imigrantes e estrutura social", *Sociologia, Problemas e Práticas*, 29, pp. 51-76.
- MACHADO, F. L. (2001), "Contextos e percepções de racismo no quotidiano", *Sociologia, Problemas e Práticas*, 36, pp. 53-80.

- MARQUES, J. F. (2007), “‘Les racists, c’est les autres’. Les origins du mythe du ‘non-racisme’ des Portugais”, *Lusotopie*, XIV (1), pp. 71-88.
- MENESES, M. P. (2005), “A questão da ‘Universidade Pública’ em Moçambique e o desafio da abertura à pluralidade de saberes”, in T. Cruz e Silva, M. G. Araújo & C. Cardoso (Orgs.), *Lusofonia em África: história, democracia e a interrogação africana*. Dakar: Codesria.
- MENESES, M. P. (2007), “Os espaços criados pelas palavras: racismos, etnicidades e o encontro colonial”, N. L. Gomes (Org.), *Um olhar além das fronteiras – educação e relações raciais*. Belo Horizonte, Brasil: Autêntica Editora.
- MERTON, R. (1957), *Social Theory and Social Structure*. Nova Iorque: Macmillan.
- Ministério dos Negócios Estrangeiros (MNE) (2007), *Comunidades Portuguesas e Comunidades Luso-descendentes*. (Online: <http://www.mne.gov.pt/mne/pt/infocidadao/comunidades/>)
- RIBEIRO, M. C. (2004), *Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo*. Porto: Edições Afrontamento.
- SANTOS, B. S. & NUNES, J. A. (2003), “Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade”, in B. S. Santos (Org.) *Reconhecer para Libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural*, Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- SAYYID, S. (2004), “Slippery People: the immigrant imaginary and the grammar of colours”, in I. Law; D. Philips & L. Turney (Eds), *Institutional Racism in Higher Education*. Stoke on Trent: Tretham Books, pp. 149-159.
- SAYYID, S. (2007), “Are Muslims unicorns?”, comunicação apresentada no Curso de Verão “*Jóvenes y también musulmanes. La nueva generación musulmana en Europa y los países islámicos*”, organizado pela Casa Árabe-Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán, Santander, 27 a 31 de Agosto, Universidad Internacional Menéndez Pelayo (UIMP), Santander, Espanha.
- SOLOMOS, J. & Back, L. (1996), *Racism and Society*. Nova Iorque: Palgrave MacMillan.
- SOS Racismo (2005), *Relatório anual de imprensa do SOS RACISMO – 2004*. Lisboa: SOS Racismo.
- TINHORÃO, J. R. (1988), *Os Negros em Portugal – Uma presença silenciosa*. Lisboa Editorial Caminho.
- TROYNA, B. (1993), *Racism and Education*. Buckingham: Open University Press.
- VALA, J. (2003), “Processos identitários e gestão da diversidade”, Actas do I Congresso *Imigração em Portugal: diversidade, cidadania, integração*, Dezembro 2003. Lisboa: ACIME.
- VALA, J., Brito, R. & LOPES, D. (1999a), *Novos Racismos: perspectivas comparativas*. Oeiras: Celta Editora.

- VALA, J.; BRITO, R. & LOPES, D. (1999b), *Expressões dos Racismos em Portugal*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- VALA, J. Pereira, C. & RAMOS, A. (2007), "Preconceito racial, percepção de ameaça e oposição à imigração", in J. Vala e A. Torres (Orgs), *Contextos e Atitudes Sociais na Europa*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, pp. 221-250.
- VALENTIM, J. P. (2005), "Luso-tropicalismo e Lusofonia: uma perspectiva psicossocial", *Via Latina*, VI, 2, pp. 67-73.
- WIEVIORKA, M. (2002), *O racismo*. Lisboa: Fenda Edições.
- WINANT, H. (2000), "Race and race theory", *American Review of Sociology*, 26, pp. 169-185.