

## Imigrantes brasileiros no Porto

### Aproximação à perenidade de ordens raciais e coloniais portuguesas\*

Desde a década de 1980 brasileiros têm imigrado para Portugal<sup>1</sup> (Baganha & Góis 1998-1999), constituindo a segunda maior comunidade migrante na ex-metrópole. Essa movimentação acompanha transformações estruturais nos dois países : O Brasil, ex-colônia portuguesa, torna-se lentamente um país de emigração, devido ao sucessivo empobrecimento do país. Portugal, por sua vez, torna-se lentamente um país de imigração desde sua inserção na União Européia. Primeiro são os membros das ex-colônias africanas que procuram uma vida em Portugal, depois os brasileiros e, atualmente, imigrantes do Leste Europeu. Mas a história de emigração e imigração dos dois países tem íntimas ligações : durante o século XIX e início do XX, veio de Portugal uma grande quantidade de imigrantes para o Brasil, cerca de 1 200 000 pessoas. Este processo histórico marca a história da ex-metrópole e da ex-colônia, marcada pela ambiguidade, como demonstram Feldman-Bianco (2001a) e Ribeiro (1997), e tem conseqüências também na atual imigração de brasileiros.

Analisando o fluxo de brasileiros para Portugal, demonstrarei qual o contexto simbólico no qual se inserem e são inseridos os brasileiros, de forma a precisar qual é e como foi formada a « hierarquia das alteridades » portuguesa, ou seja, a estrutura simbólica que escalona em termos de status as diferentes populações em Portugal. Demonstro como a colonialidade do poder (Grasfoguel 2000 ; Grasfogel & Chloe 2000 ; Quijano 1998), ou seja, a manutenção das estruturas raciais-hierárquicas que permearam toda a reflexão imperial portuguesa, é responsável pela perenidade de uma forma

---

\* Versões anteriores e bastante diferentes deste trabalho foram apresentadas em janeiro de 2002 no Workshop « Cultural Studies » em Calcutá, Índia e em outubro de 2002 na XXV<sup>o</sup> ANPOCS, Caxambu, MG, Brasil. A primeira foi posteriormente publicada como working paper, sob o título: « Brazilian Immigration and the Reconstruction of Racial Hierarchies of the Portuguese Empire », in Bodil Folke FREDERIKSEN & Ninna Nyberg SØRENSEN (eds), *Beyond Home and Exile: Making Sense of Lives on the Move*, Roskilde, Publications from the Ph.D., programme on « Political and Cultural Institutions in Development », 2002 (« Occasional Paper », 23).

1. O presente texto é parte de uma pesquisa mais abrangente sobre imigração brasileira na cidade do Porto, Portugal. As afirmações sobre a imigração brasileira aqui presentes são baseadas em pesquisa de campo realizada entre fevereiro e outubro de 2000. O trabalho de campo focalizou os imigrantes pobres brasileiros (a grande maioria), não os imigrantes de classe média.

racializada de encarar a diferença. Em outras palavras: os sujeitos de diferentes nacionalidades que emigraram para Portugal encontram uma escala na qual são inseridos, principalmente pelo fato de que até 1998 a maior parte da imigração em Portugal era composta por gente das ex-colônias, gente sobre as quais longas descrições e análises foram feitas e refeitas, a partir do pensamento colonial. A presença de imigrantes dos PALOP<sup>2</sup> e do Brasil em Portugal, maioritariamente<sup>3</sup>, facilitou a perenidade do pensamento colonial, marcado pelo «racismo científico». Esta perenidade resultou na reconstrução dentro de Portugal da antiga ordem imperial, agora reorganizada com base nas populações imigrantes.

A organização simbólica<sup>4</sup> das alteridades, ou seja, a forma como os sujeitos de diferentes nacionalidades e lugares são hierarquizados pela ideologia nacionalista (Fox 1990) hegemônica em Portugal, é consequência do pensamento colonial português retomado após a perda do Brasil, em 1822, no período conhecido como o Terceiro Império<sup>5</sup>. No século XX, esse pensamento, fundado em convicções evolucionistas, disfarçou-se nas teorias do lusotropicalismo (à portuguesa) e, atualmente, da lusofonia (analisadas mais adiante). Procurarei demonstrar como a experiência do Terceiro Império<sup>6</sup> é fundamental para entender a configuração do universo simbólico no qual se inserem os brasileiros, e como nele o Brasil tem uma função específica – a de exemplo para a África portuguesa – que influenciará a forma como ele é considerado e como seus imigrantes serão inseridos na vida portuguesa. O foco é maior no que Feldman-Bianco (2001b) chamou de continuidades imperiais (ou seja, as reconfiguração de continuidades imperiais) do que nas rupturas acentuadas pela teoria pós-colonial (Cooper & Stoller 1997).

Por outro lado, analiso qual a consequência desses processos na construção de identidades (Hall 1996)<sup>7</sup> entre brasileiros em Portugal, especificamente na cidade do Porto. Para tal foi necessário trabalhar com noções de objetivação e mercantilização cultural (Herzfeld 1997 & Handler 1988), no contexto do capitalismo tardio (Jameson 1996) e com a relação entre estes processos e a construção de identidades. Elaboro o conceito de identidade-para-o-mercado para entender estes fenômenos e os resultados da superposição de ordens raciais diferenciadas (aquelas vigentes em Portugal e as trazidas por brasileiros). Desta forma, pretendo demonstrar, pouco a pouco,

---

2. Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa.

3. Nos últimos cinco anos, entretanto, a situação tem mudado com a chegada de grandes contingentes de imigrantes do Leste Europeu.

4. O conceito de universo simbólico aqui adotado deriva da concepção de SAHLINS (1986, 1988, 1990).

5. O Primeiro Império Português vai de 1450 a 1550, fundado no domínio das rotas marítimas para a Ásia. O Segundo Império, também conhecido como Luso-Brasileiro, dura de 1550 até 1822 e é centralizado na exploração do Brasil. O Terceiro Império inicia-se na prática ao final do século XIX, com a colonização efetiva da África, mas pode ser pensado formalmente a partir do reconhecimento da independência brasileira, em 1825.

6. Sobre hierarquias raciais do Terceiro Império português, Ver THOMAZ 1997.

7. Como Hall acredito que as identidades são processos em construção, nunca imobilizadas e sempre sujeitas aos jogos de poder da vida cotidiana. Para Hall, o sujeito está se tornando fragmentado, composto por várias identidades, algumas vezes contraditórias; o processo de identificação, pelo qual construímos nossas identidades culturais tornou-se provisório, variável e problemático; não há identidade fixa; ela é formada e transformada continuamente e é definida historicamente; o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos; as identidades não são unificadas em torno de um eu coerente. Compartilho da noção processual da identidade.

---

como se configuram os universos simbólicos que delimitam os encontros e desencontros entre brasileiros e portugueses.

### **Mitos, ideologias coloniais e suas hierarquias raciais**

O projeto colonial português em África foi sustentado por dois mitos, segundo Alexandre (2000 : 220) : o do eldorado e o da herança sagrada. O primeiro é a crença da riqueza infinita da África, que compensava a perda do Brasil, em 1822. O segundo mito é o que vê na conservação do império um imperativo histórico, considerando as possessões como testemunhas das grandes conquistas do passado. Perdê-las seria perder a própria nação. Ao nacionalismo endêmico que marca o projeto colonial com a base simbólica nesses mitos inculcados cuidadosamente na educação nacional portuguesa, corresponde uma imagem do país e dos povos dominados : estabelece-se como coluna vertebral do regime imperial a naturalização de um etnocentrismo racista, uma hierarquia marcada pelo darwinismo social do XIX que se estende até o século XXI, de formas diferenciadas.

A emergência do lusotropicalismo como doutrina oficial do Estado português na década de 1950 do século XX só pode ser entendida numa perspectiva histórica, capaz também de elucidar as nuances e diferenças que essa « teoria », produzida por um intelectual Brasileiro, adquire em Portugal. O lusotropicalismo do brasileiro Gilberto Freyre (1990 [1933], 1961), para quem os portugueses teriam sido responsáveis pela construção harmoniosa de uma nova civilização tropical muito diferente da situação gerada pelos demais impérios coloniais, foi a teoria de estado portuguesa após a IIª Guerra Mundial. Segundo esse ponto de vista, os portugueses não teriam se furtado a doce miscigenação e integração com os nativos, no sentido da criação de algo novo, que tenderia à tão famosa democracia racial brasileira (Fox 1990 ; Damatta 1987)<sup>8</sup>. Haveria uma capacidade especial dos portugueses de se relacionarem com outros povos, particularmente nas regiões tropicais e, como consequência, uma capacidade de servir de ligação entre culturas.

Após a segunda guerra mundial<sup>9</sup>, os sistemas coloniais perderam legitimidade no mundo todo, caindo por terra a idéia tutelar que as nações européias queriam impingir às colônias. O Estado Colonial Português, então, mudou a concepção do império, que passou a ser assimilacionista e as colônias passaram a se chamar « províncias ultramarinas » em 1951, formando uma suposta nação una. Essa legislação procurava escapar às obrigações impostas pelos princípios estabelecidos na Carta das Nações Unidas (Cabral 1978 : 79). É então que o lusotropicalismo aparece como doutrina oficial, não sem resistências internas.

Em 1951, o governo português mudou a concepção do império, que passou a ser assimilacionista e as colônias passaram a serem chamadas

---

8. O mito da democracia racial, fruto da obra de Gilberto Freyre (1933), é ainda hoje o centro do discurso nacionalista brasileiro. Segundo a teoria da Democracia Racial Brasileira, o Brasil seria um país onde a convivência entre as « raças » seria mais fraterna, onde não haveria discriminação e racismo.

9. Lembremos que uma das especificidades do 3º império português é ter se desenvolvido, na maior parte do século XX, sob um regime ditatorial.

---

« províncias ultramarinas », formando uma suposta nação una. Essa legislação procurava escapar às obrigações impostas pelos princípios estabelecidos na Carta das Nações Unidas (Cabral 1978 : 79). Foi então que o lusotropicalismo apareceu como doutrina oficial, não sem resistências internas. Mas mesmo assim o Estado manteve o Estatuto do Indígena, que restringia enormemente a assimilação das populações africanas. Para conseguir o estatuto de cidadão, o indígena africano deveria : a) ter mais de 18 anos, b) falar corretamente a língua portuguesa, c) exercer uma profissão, arte ou ofício de que auferisse o rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim, d) ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses e e) não ter sido refratário ao serviço militar, nem dado como desertor (Cabral 1978 : 80). Na Guiné, seguindo os exemplos de Cabral, 0,3 % da população nativa tinha o estatuto de cidadão em 1961. O governo português, sob pressão internacional, regulamentou o trabalho na África, ponto nevrálgico da colonização portuguesa.

Já em 1925, o sociólogo americano Edward Ross, após investigações em Angola e Moçambique, acusou as autoridades portuguesas de práticas de trabalho forçado, próximas à escravatura num relatório entregue à Comissão Temporária sobre Escravatura da Sociedade das Nações, com grande repercussão internacional (Alexandre 2000 : 201). Em 1928, o Código de Trabalho Indígena aboliu o trabalho forçado. Mas foi um recuo tático, segundo Alexandre (2000 : 188), pois as práticas compulsórias de trabalho não foram abandonadas. Mesmo esse recuo foi duramente criticado pelos setores mais radicais do regime... Foi só em 1961, mediante a guerra em Angola, que o regime português eliminou o trabalho forçado e as culturas obrigatórias (idem : 193). Um ano antes, em 1960, Amílcar Cabral afirmava que 70 % da produção agrícola de Angola e Moçambique e a totalidade da produção guineense, provinham de cultivadores africanos que eram obrigados a vender suas colheitas a preços artificialmente baixos, impostos pela autoridade portuguesa. Cerca de 570 000 africanos eram obrigados a cultivar algodão em Angola e Moçambique e 60 000 a plantar amendoim na Guiné (Cabral 1978 : 60). Além do mais, os africanos eram obrigados a pagar várias taxas, entre as quais a de « soberania », que representava importante fonte no orçamento de cada colônia (*ibid.* : 61).

Após o conflito em Angola, o império português preparou uma contra-ofensiva em três linhas : um combate militar na zona conflituosa, o reforço aos sentimentos colonialistas na metrópole e várias medidas legislativas para resistir às pressões internacionais e retirar a base de apoio social dos movimentos africanos (Alexandre 2000 : 196), entre elas a abolição do Estatuto do Indígena. A legislação foi, portanto, modificada novamente em 1961, seguindo as resoluções 1514 e 1524 sobre descolonização da XVª Sessão da Assembleia Geral da ONU. Mas isto não interrompeu o conflito de guerrilhas, que se espalhou também na Guiné e Moçambique. Foi apenas então, afirma Bender (1980 : 51), que aconteceu alguma transição no trabalho escravo ou forçado para o trabalho livre assalariado. Na tentativa de juntar os cacos do império que a guerra começava a criar, Salazar tomou medidas imediatas após a eclosão da guerra angolana (1961). Na remodelação promovida, Adriano Moreira foi nomeado para a pasta de ultramar onde

reformou a legislação (abolição do indigenato) sobre os indígenas ao mesmo tempo em que enviava tropas a Angola (Castelo 1998 : 63). O discurso de Adriano Moreira foi nitidamente influenciado pelo lusotropicalismo e até 1974 toda a argumentação do agonizante governo de Marcelo Caetano se utilizou da retórica lusotropical.

Segundo autores como Bender (1980), Castelo (1998), Moutinho (2000), Boxer (1967) e Alexandre (2000), as teses do lusotropicalismo (a capacidade especial dos portugueses em formar novas sociedades tropicais racialmente justas e fraternas) são mera ideologia de estado para legitimar um colonialismo que não mais se sustentava internacionalmente. Não havia « união » dos povos na África, como supunha a teoria, não emanava da nação portuguesa uma vontade de miscigenação que, pelo contrário, era imensamente repudiada. A relação com as populações nativas era exatamente o avesso da ditada pela ideologia.

Assim, « tanto a valorização das culturas negras como sobretudo o elogio do mestiçamento vinham totalmente ao arrepio das idéias correntes em Portugal na primeira metade do século XX » (Alexandre 2000 : 298-299). A adoção do lusotropicalismo visava dar ares de cientificidade à empreitada colonial e justificá-la internacionalmente. Mas o nacionalismo violento e endêmico não deixará de marcar o lusotropicalismo português, substituindo a idéia de uma civilização regional, tropical – presentes na sua matriz brasileira – por uma outra, eminentemente nacional. A versão do lusotropicalismo português é necessariamente diferente daquela que conhecemos no Brasil, com origens já em *Casa Grande e Senzala* (1933). Vários autores atentam para o fato da ideologia da miscigenação ou « mito das três raças », no Brasil, ocultar como reverso uma ideologia do branqueamento – grosso modo, é a idéia de quanto mais perto do branco melhor –, o que vai influenciar determinadamente os sistemas de classificação raciais brasileiros (com o acento no mestiço) (Damatta 1987 & Gillian 1997).

Em Portugal, país onde predominava uma visão racista a partir da necessidade de legitimação do império, não há nenhuma intenção velada de embutir no sistema de classificação racial a idéia de branqueamento, pois o racismo está dado de antemão, nas premissas do sistema, claramente anti-miscigenação<sup>10</sup>. O lusotropicalismo à portuguesa provavelmente opera apenas como uma nova legitimação do império que não admite concessões às culturas não-brancas, ou seja, não disfarça a hierarquia colonial. Talvez possa-se dizer que o lusotropicalismo à portuguesa relança a idéia do Brasil como grande produto da riqueza da alma portuguesa, reestruturando a posição do Brasil no atual imaginário português : se é a sua grande criação, é subalterna ; se é subalterna, seus cidadãos estão numa posição inferior na hierarquia das alteridades.

O Brasil começa a ser re-inserido no pensamento português do século XX através da figura do mestiço, visto sempre de uma ótica racista. É possível arriscar a dizer que nessa inserção, o brasileiro é considerado como um

---

10. Que o sistema de classificação racial português seja anti-miscigenação deduz-se dos trabalhos de MOUTINHO 2000 & BOXER 1967. Que não haja a idéia de branqueamento é uma afirmação inicial minha que pode ser matizada. O desenvolvimento desta reflexão encontra-se no capítulo 6 da minha tese de doutorado (MACHADO 2003) ; FELDMAN-BIANCO 1992 ; FELDMAN-BIANCO 1995, por exemplo, atenta para um discurso que defende a mestiçagem por parte de alguns políticos portugueses (o que não quer dizer que esta idéia seja hegemônica).

pouco melhor que os negros africanos por ter sido « criado » pelos portugueses. Ora, assim poderia entender-se como servirá o lusotropicalismo, como forma teórico-científica hierarquizante, que recompõe a moral portuguesa ao reforçar a superioridade portuguesa sobre o Brasil (terra de mestiços). O lusotropicalismo é um verdadeiro oásis intelectual-ideológico para os intelectuais portugueses, pois a um mesmo tempo justifica a presença na África e subordina o Brasil. Subordinar era importante por resolver, de certa forma, a frustração pela perda do Império Luso-Brasileiro no século XIX. Claro, o lusotropicalismo que serve como « oásis » é o lusotropicalismo à portuguesa, que exclui importantes características mencionadas por Freyre, incompatíveis com o racismo colonial. A concepção de império vigente sempre foi incompatível com a idéia de fusão de elementos de diferentes culturas para a criação de uma civilização lusotropical (Castelo 1998 : 86).

Talvez seja possível afirmar que, ao restituir o Brasil à história colonial portuguesa do século XX, a ideologia imperial reconcilia-se com a perda dolorosa e traumática da grande ex-colônia. Voltaria o Brasil como exemplo para o futuro da África portuguesa, subordinado à grandeza do império, pois a condição de cria delegaria ao Brasil uma posição obviamente inferior a Portugal e ao mesmo tempo superior às colônias africanas. Reconstituiria-se, desta forma, a antiga ordem imperial num único movimento ideológico : o Brasil volta a figurar as fileiras do orgulho português e serve de justificativa para o império em África. A ironia é que a teoria que justificaria este movimento ideológico vem da ex-colônia. Mas é devidamente adaptada pelo Estado Colonial para não dar margens a dúvidas sobre a ordem hierárquica que se quer estabelecer : a miscigenação só pode ter um sentido, desta forma subordinando simbolicamente o Brasil e a África.

Como não havia provas substanciais da suposta tolerância portuguesa defendida pelo lusotropicalismo, os intelectuais do império voltaram-se ao Brasil para afirmar : « o Brasil, criado por nós, é uma democracia racial, faremos o mesmo na África ». Isto pode ser ilustrado nestas palavras do ditador Salazar : « Que a sociedade multirracial é possível prova-o em primeiro lugar o Brasil, a maior potência latino-americana e precisamente de raiz portuguesa, e seria portanto preciso começar por negar esta realidade, além de muitas outras, para recusar a possibilidade de constituição social desse tipo em território africano » (Antônio de Oliveira Salazar apud Bender 1980 : 43).

Um mito brasileiro é usado como justificativa ideológica para a opressão na África. O lusotropicalismo é fértil porque a imagem do Brasil como « paraíso racial » tinha legitimidade internacional. Após a adoção da mitologia Freyriana pelo Estado Novo Português, a imagem do Brasil como o paraíso mestiço, criado sob a coordenação da índole portuguesa, se consolidou firmemente em Portugal. O mito do império propagou uma imagem do Brasil como mestiço, como o exemplo da capacidade de miscigenação do povo português.

---

### Lusofonia e continuidades imperiais

Nas décadas de 1980 e 1990 do século XX, após a Revolução dos Cravos de 1974, que pôs fim ao Terceiro Império, essa ligação entre império e essência da nação renascerá modificada e elaborada na dominação simbólica da lusofonia, estratégia de reconstrução da mítica do império através da « herança cultural » portuguesa<sup>11</sup>. O novo mito desdobrava o lusotropicalismo do persistente império colonial português. A colonialidade do poder se mantém e os discursos que a sustentaram se modernizaram, após alguns anos de incerteza devido à Revolução dos Cravos<sup>12</sup>. Pode-se pensar na lusofonia como um culturalismo baseado em termos linguísticos, assemelhando-se aos discursos retóricos de exclusão social a partir de discursos que substituem a crença na « raça » por atavismos culturais (Stolcke 1995). Nesse contexto é que os brasileiros imigrantes se vêm lançados na reconstrução lusófona da mitologia do império, como sujeitos já inseridos numa ordem de alteridades.

O pensamento colonial, como afirma Alexandre (2000 : 229), não desapareceu com o fim do império, mas antes camuflou-se. Se a partir de 1951 ele se camufla de lusotropical, atualmente é a veste da lusofonia que lhe dá guarida. O pensamento lusófono continua a trabalhar com as mesmas temáticas e da mesma forma que o pensamento imperial. Evidentemente, sem as afirmações contundentes de racismo, comuns na primeira metade do século XX. Essa permanência é o que chamo de colonialidade do poder (Quijano 1998). Essas estruturas, atualmente, recriam dentro de Portugal essas hierarquias entre as populações imigrantes. « O mundo que o português criou »<sup>13</sup> é reordenado com os imigrantes das ex-colônias, a partir da mesma divisão básica entre civilizados e os primitivos. O pensamento colonial, hegemônico no sentido gramsciano, que esteve ameaçado após a Revolução dos Cravos, retorna numa verdadeira revolução passiva<sup>14</sup> do pensamento conservador.

O principal conceito do lusotropicalismo, o « modo português de estar no mundo », remete, segundo Castelo (1998 : 14), para a construção de um « eu » português que « de certa forma, ainda perdura no actual discurso político e cultural ». É constantemente reconstruída, 25 anos após as guerras da independência, a idéia de que o português não é racista, é predisposto ao convívio com os outros povos e tem vocação universalista, justificando « uma aproximação aos povos lusófonos, em nome da língua e da história comuns e de uma suposta sintonia cultural e afectiva » (*ibid.*). Ou seja, há uma continuidade entre o lusotropicalismo e a atual lusofonia, que compartilham da mesma essência intelectual: uma imagem mítica da

---

11. Porém, a lusofonia surge a partir de um impulso de parte da diplomacia brasileira, como demonstra FELDMAN-BIANCO 2001a.

12. Em 1974 o regime ditatorial do Estado Novo é derrubado por uma revolução popular, conhecida como Revolução dos Cravos. Durante cerca de dois anos o governo da revolução foi nitidamente comunista (promovendo a nacionalização de grandes grupos comerciais e a reforma agrária, por exemplo). Após este período inicial, gradualmente, através do que Cunhal 1999, chama de « golpe dentro da revolução », o poder volta às mãos das forças conservadoras portuguesas.

13. « O mundo que o português criou » é o título de uma das obras de Gilberto Freyre que serviram de sustentação ao *lusotropicalismo* português.

14. Sobre o conceito de « hegemonia » e « revolução passiva » em Gramsci, ver GRAMSCI 2001. Ver também DIAS 1996.

---

identidade portuguesa apoiada numa leitura própria da teoria Freyriana. A lusofonia procura refazer os mesmos mitos, agora com ênfase na fraternidade e na comunidade de sentimentos entre os países onde se fala o português, como se tudo o que aconteceu antes de 1974 tivesse sido esquecido e o mito fosse a história real. Se o lusotropicalismo servia para « explicar e justificar a perenidade do império em época de descolonização geral [...] [o] propósito político frustrou-se. Mas o tema ideológico conheceu melhor fortuna: ainda hoje o mito da "vocação ecumênica" ou da rela o especial com os povos do Ultramar marca fortemente a consciência que a na o tem de si própria » (Alexandre 2000 : 229).

A importância que o lusofonia d  ao papel da língua aumenta apenas quando desaparece o império, após 1974, quando se lhe confere o papel que foi o dos territórios colonizados, o de recuperar a grandeza portuguesa. A lusofonia, considerada por Margarido (2000)<sup>15</sup> como a forma hegemônica do pensamento social português, é fundamental na organiza o interna da imigra o para Portugal, afetando diretamente a vida dos cerca de 40 000 brasileiros imigrantes<sup>16</sup>. Ela serve como ferramenta de manuten o das distâncias racistas em que se basearam o discurso colonial após seu fim sangrento, apagando o passado e recuperando a antiga hegemonia, apesar do seu discurso ser construído a partir de uma suposta semelhança compartilhada por todos aqueles que falam a língua portuguesa<sup>17</sup>. A lusofonia opera a estrutura o da ordem hierárquica que escalona os imigrantes, « resíduos » do império que procuram em Portugal fugir ao desastre que em casa foi a herança portuguesa. É uma dolorida ironia servirem os imigrantes como o campo preferencial de reordena o simbólica da ordem imperial portuguesa (Thomaz 1997, Castelo 1998 & Alexandre 2000).

### Os imigrantes brasileiros e as representa es cruzadas

Para imigrantes brasileiros e africanos das ex-colônias, entretanto, o discurso da lusofonia   uma armadilha terrível, como mostra Feldman-Bianco (2001a) e Santos (1996), pois a idéia de um espaço lusófono, como um mito que é, nunca se realizar  na prática. Durante a década de 1990 a principal estratégia política das associa es dos imigrantes das ex-colônias portuguesas foi a busca por direitos « especiais » baseados na lusofonia, ou seja, acreditando na ideologia de Estado que pregava uma comunidade de sentimentos entre os países de língua oficial portuguesa, tentavam forçar o governo a lhes conceder privilégios. Além de infecunda, devido ao rigor das leis de imigra o da comunidade Européia, essa estratégia teve como resultado o reforço da lusofonia. Essa ideologia colonial revitalizada – a lusofonia – acaba por reforçar as hierarquias coloniais, nas quais o Brasil ocupa um lugar intermediário entre africanos e portugueses, como demonstrei acima. Ora, este processo vai refletir-se diretamente na vida dos imigrantes brasileiros. Mas antes de chegarmos a isso, é preciso narrar um

15. Sobre a crítica   lusofonia de Margarido, Ver MACHADO 2002.

16. Dentro do quadro geral da imigra o em Portugal, a comunidade brasileira é a segunda maior, menor apenas que a caboverdiana.

17. Para uma discussão mais aprofundada sobre pós-colonialismo e lusofonia, conferir os trabalhos de ALMEIDA 2002a e ALMEIDA 2002b.

outro processo fundamental: a emigração de portugueses para o Brasil durante o século XIX e começo do XX.

Como demonstra Ribeiro (1997, 2000), durante todo o século XIX, enquanto tentava reconstruir o império na África, Portugal convivia com uma enorme emigração para o Brasil, a qual retirava qualquer possibilidade de colonização branca do continente africano<sup>18</sup>. No Brasil, portugueses controlavam os circuitos de comércio à retalho mesmo depois da independência, o que estimulava enormemente a emigração portuguesa. O fato é que esta emigração causou duas séries de consequências que nos interessam diretamente (entre várias). No Brasil, causou uma série de representações sobre o português, mediadas pelos conflitos no mercado de trabalho. Escolhido como alvo da indignação popular durante o conturbado final do século XIX brasileiro, o ódio ao português foi uma das armas simbólicas de afirmação da recém fundada república brasileira (1889). Os estereótipos que se produziram sobre o português perduraram até nossos dias com incrível força. Atualmente, o português é o objeto preferido das piadas brasileiras, sempre visto como burro, estúpido e avaro.

Por outro lado, muitos desses emigrantes portugueses voltaram para Portugal e, entre estes, alguns voltaram extremamente ricos. O papel que tiveram na sociedade portuguesa na segunda metade do século XIX e começo do XX foi enorme, despertando ódios e conflitos (Alves 1994). Conhecidos em Portugal como *Brasileiros de torna-viagens*, esses portugueses foram duramente criticados pelos intelectuais portugueses, principalmente os literatos. Criaram-se sobre esse personagem figuras mordazes que acentuavam a sua suposta falta de educação, a sua rudeza e ignorância. Estas imagens ficaram profundamente marcadas no imaginário português de uma forma que os ligava ao Brasil e ao ressentimento português sobre a perda da ex-colônia americana, aliada ao fato de que a própria imigração portuguesa para o Brasil era vista como uma « sangria » de gente que impedia os projetos coloniais portugueses em África deslançarem.

Temos, portanto, uma produção de estereótipos sobre portugueses no Brasil (Ribeiro 2000, 1997, Machado 2003, Vieira 1991) e sobre *brasileiros de torna-viagens* em Portugal (Alves 1994). Quando brasileiros atuais imigram para Portugal, estas duas ordens de representações são ativadas e toda a experiência destes é mediada pelo lugar que tem o Brasil no universo simbólico português e pelos estereótipos sobre os portugueses que carregam os brasileiros. Assim, ao brasileiro atual são impostas determinadas estruturas simbólicas. Esta subordinação simbólica é feita também contra o que ficou conhecido em Portugal como « invasão brasileira ». Durante as duas últimas décadas do século XX, a mídia brasileira passou a ter grande influência em Portugal, a ponto dos programas de televisão com mais audiência serem as telenovelas brasileiras. Além da TV, a música brasileira também invadiu Portugal, ocupando grande espaço nas rádios e na própria televisão. Uma parte da elite intelectual portuguesa demonstrou, durante

---

18. Estimativas de historiadores avaliam que emigraram para o Brasil entre 1850 e 1950, cerca de 1 500 000 de portugueses. Diferentes historiadores calculam números diferenciados, mas sempre acima de 1 000 000 de emigrantes. Para uma discussão sobre os números da emigração portuguesa para o Brasil, ver ALENCASTRO (1988).

este período, um grande ressentimento em relação a ex-colônia, devido a essa colonização contrária<sup>19</sup>.

Este ressentimento<sup>20</sup> das elites em relação ao Brasil, aliado à reconstrução ideológica do império através da lusofonia (que é a releitura do lusotropicalismo) acaba por resultar, na vida de imigrantes brasileiros em Portugal, na solidificação das representações que os colocam num lugar subalterno, embora superior ao dos africanos. O lugar no qual os brasileiros são inseridos nesta reconstrução das hierarquias raciais do império português, somado aos discursos de identidade defendidos pelo Estado brasileiro, determinam o tipo de trabalho que vão executar no mercado de trabalho português. Nesta reconstrução, fundada na leitura portuguesa do lusotropicalismo, o brasileiro é visto como mestiço, e com determinadas características específicas: deve ser alegre, simpático e expansivo. Estas características têm relação tanto com os estereótipos sobre o *brasileiro de torna-viagens*, como com as ideologias raciais brasileiras, fundadas na obra de Freyre (e que constituem hoje o centro do discurso nacionalista<sup>21</sup> brasileiro), como com a leitura do lusotropicalismo de Freyre pelo regime salazarista português.

### Identities-para-o-mercado e hegemonia

Ao acentuar uma imagem estereotipada do brasileiro, o universo simbólico português estimula algo latente na construção que qualquer brasileiro pode ter de si: a de que ele é naturalmente alegre, simpático, malemolente e esperto. As representações sobre o Brasil oferecem um lugar subalterno, que é constantemente reafirmado pela submissão de muitos brasileiros aos estereótipos, que tiram daí seu sustento. O mercado de trabalho no qual atua o brasileiro, no atual quadro político europeu, é marcado por essa suposta alegria natural, fazendo que alguns empregos sejam mais fáceis de se conseguir, como o de garçom, vendedor, músico, etc. Assim, cada brasileiro que faz suas pantomimas acentua o que passa a achar que é a característica do brasileiro (a alegria) e reforça, por um lado, a subalternidade dessa « identidade »<sup>22</sup>.

A construção de uma « brasilidade », é um processo onde um modo de ser é imposto culturalmente (aquele que circula em Portugal como o estereótipo do brasileiro) e acaba permeando o discurso identitário de muitos imigrantes, que assim incorporam o lugar subalterno no próprio modo de ver o mundo (Said 1990). O fato da maioria submeter-se acriticamente às representações hierarquizadoras e utilizá-las como motor da auto-identificação como « brasileiro », permite-me afirmar que a linguagem simbólica que une

---

19. Artigos de imprensa portuguesa davam vazão a este ressentimento (MACHADO 2003).

20. Sobre o ressentimento, ver NIETZSCHE 1976 ; SCHELER 1994 ; MERTON 1970 ; ANSART 2001 ; ANSART-DOURLEN 2001 ; GALVÃO 2001.

21. Sobre discursos nacionalistas, ver FOX 1990.

22. Estas afirmações são construídas a partir da fonte principal desse trabalho, que são entrevistas com imigrantes pobres e de classe média baixa, realizadas em pesquisa preliminar durante fevereiro de 1998, além de observações e mais entrevistas produzidas durante o trabalho de campo entre março e setembro de 2000. Estes imigrantes são maioria, na minha opinião, embora a bibliografia sobre o tema ainda esteja presa a idéia de que a migração brasileira é, de alguma forma, qualificada. Sobre esta questão ver MACHADO 2003, sobre outra opinião sobre a imigração brasileira, ver BAGANHA & GÓIS 1998-1999.

os diferentes brasileiros é uma identidade esvaziada por símbolos rasos que já estavam em Portugal mas que também vêm do Brasil. Para explicar o que significa « identidade esvaziada », é preciso fazer uma digressão teórica um pouco alongada, mas fundamental.

É possível relacionar as idéias de Jameson (1996) sobre o pastiche ou simulacro da historicidade, características, para ele, de uma forma pós-moderna de cultura do capitalismo tardio ao que chamarei de « pastiche » da identidade, na mesma cultura pós-moderna. Há uma relação entre suas idéias sobre a falta de profundidade atual na percepção da história com processos que considero semelhantes na constituição das identidades (nacionais, étnicas) no mundo globalizado de hoje. A principal característica desse ambiente pós-moderno seria « um novo tipo de achatamento ou de falta de profundidade, um novo tipo de superficialidade no sentido mais literal, o que é talvez a mais importante característica formal de todos os pós-modernismos. » (*Ibid.* : 35). Na não-profundidade do mundo atual, « [...] a profundidade é substituída pela superfície, ou por superfícies múltiplas » (*Ibid.* : 40). A fragmentação da pós-modernidade é marcada pela « imitação de estilos mortos, a fala através de todas as máscaras estocadas no museu imaginário de uma cultura que agora se tornou global » (*Ibid.* : 45), ou ainda por « um mundo transformado em mera imagem de si próprio » (*Ibid.*). Nesse contexto, « O próprio passado é, assim, modificado: [...] transformou-se, nesse meio tempo, em uma vasta coleção de imagens, um enorme simulacro fotográfico » (*Ibid.*).

Essa « lógica do simulacro, com sua transformação de novas realidades em imagens de televisão, faz muito mais do que meramente replicar a lógica do capitalismo tardio: ela a reforça e a intensifica » (Jameson 1996 : 72). Assim, vivemos uma « forma cultural de vício da imagem que, ao transformar o passado em uma miragem visual, em estereótipos, ou textos, abole, efetivamente, qualquer sentido prático do futuro e de um projeto coletivo... » (Jameson 1996 : 72-73).

Esse, acima, é o raciocínio básico, o qual chamarei de « crise de historicidade », para podermos relacioná-lo a uma semelhante crise da identidade na pós-modernidade. Ligo, assim, a crise de historicidade à produção de culturas objetivadas no capitalismo tardio. O « pastiche » de história característico do capitalismo tardio pode ser relacionado ao « pastiche » da identidade, que se torna cada vez mais solidificada, essencializada e objetivada, sem história própria, reduzida a imagens de fácil consumo numa indústria cultural pós-moderna e globalizada.

A eficiência e efetividade da identidade pastiche pode reduzir culturas a imagens. Que essas imagens correspondam a estereótipos não importa ; que através delas se perpetue o que podemos chamar de « orientalismo » (estendendo esse conceito para a construção estereotipada da identidade de povos e etnias mais díspares e espalhados pelo mundo, inclusive dentro do mundo ocidental « rico »), não faz diferença. Importa sim a linguagem visual e a absoluta falta de profundidade, que nos permitem esquecer toda a história que fez e faz com que algumas imagens *sejam* (não que representem) as próprias identidades que deveriam simbolizar. Essas identidades são formadas e construídas em processos semelhantes àqueles do simulacro da percepção da historicidade, através da qual pedaços desconectados e imagens recortadas de um passado nostálgico são montadas como material

espiritual para essas mesmas identidades (pedaços que são, da mesma forma, imagens vazias do passado, desprovidas de profundidade histórica). Falamos de identidades fixadas, separadas e não-relacionadas. Nesse sentido, o da solidificação de imagens da identidade, podemos relacionar a análise da crise da identidade à crise da historicidade, ambas como parte do mesmo processo, chamado por Jameson de « dominante da lógica cultural do capitalismo tardio ».

Mas a identidade-para-o-mercado não existe como construção simbólica inerte, ela *cria* condutas, *cria* visões e reflexões sobre o « ser » no mundo. Ela gera conflitos e estratégias de acumulo de capital simbólico, por exemplo. Assim, posso afirmar que as identidades-para-o-mercado, embora esvaziadas de conteúdo significativo e reduzidas a estereótipos e imagens simplificadas, podem ser o centro de disputas políticas e de diferentes modos de representação justamente na forma como tais imagens são manipuladas. É por tais motivos que procuro analisar como se dão as produções de imagens e estereótipos entre brasileiros e portugueses, para entender como se construiu o « campo semântico » sobre o Brasil e brasileiros em Portugal e, por outro lado, como foram construídas as imagens sobre Portugal e portugueses que os brasileiros carregam consigo. Essas imagens são manipuladas tanto por brasileiros como por portugueses, em seus embates políticos.

Ora, primeiro a imagem do *brasileiro de torna-viagens* do século XIX, depois o lusotropicalismo português do pós-guerra e a atual lusofonia, são fundamentais na forma como o Brasil é visto em Portugal hoje. Além disso, a própria produção de exotismo da elite e do discurso nacional brasileiro reforçam os estereótipos do Brasil em Portugal – e no mundo – através da mídia (como o clássico *Gabriela Cravo e Canela* do escritor Jorge Amado, transformado em telenovela que inaugura a fase de grande sucesso da produção televisiva brasileira em Portugal). É relativamente óbvio que o imigrante passe a se pensar por uma identidade fetichizada como discurso consciente. Mas o que a experiência mostra é que essa identidade é sempre conflituosa, dada a diversidade real (e não esvaziada) dos brasileiros em Portugal.

Os brasileiros não formam uma comunidade *a priori*, isso é, são muito diversos entre si. O que pretendo é explicar a formação inicial de tal comunidade, que não compartilha muita coisa entre si, apesar da mesma nacionalidade. O que se compartilha é a identidade-para-o-mercado brasileira focada em estereótipos esvaziados. Nesse contexto, a disputa pelo « centro » identitário, ou seja pela maior aproximação à identidade-para-o-mercado, favorece os que são melhor representados pelo discurso da identidade-para-o-mercado correntes em Portugal, como os cariocas e baianos (determinados grupos sociais que, no Brasil, tem mais legitimidade na representação do discurso nacional)<sup>23</sup>. Nesse ambiente, uma visão interna à brasilidade

---

23. Sobre o perfil da migração brasileira em Portugal, ver MACHADO 2003 e CASA DO BRASIL DE LISBOA, 2004, A « 2ª vaga » de imigração brasileira para Portugal (1998-2003), *Estudo de opinião a imigrantes residentes nos distritos de Lisboa e Setúbal* (retirado do site <[http://www.casado-brasilidelisboa.rcts.pt/arq-artigos/pesquisa\\_brasileiros.doc](http://www.casado-brasilidelisboa.rcts.pt/arq-artigos/pesquisa_brasileiros.doc)> em 3 de maio de 2004). Os dados de CBL indicam que muitos dos brasileiros que se encontram em Portugal são de Minas Gerais (31 %), Espírito Santo (13,6 %), São Paulo (12,7 %) e Paraná (12 %). Embora os dados de CBL se refiram apenas a Lisboa, podemos imaginar que o mesmo acontece no Porto. Entretanto, a origem dos imigrantes não contradiz o valor simbólico de determinadas regiões brasileiras na representação da « brasilidade », como é o caso do Rio de Janeiro e Bahia.

---

nascente *tem* que dialogar com o universo simbólico português e com a disputa interna por alguma *hegemonia* como representativa dessa futura brasilidade.

### Mestiços na ordem racial

No entanto, os estereótipos sobre brasileiros vigentes em Portugal atuam como uma prisão para a ação e que, constantemente submetidos às representações solidificadas pela hierarquia racial comuns em Portugal, os imigrantes pobres brasileiros no Porto acabam por performar papéis preestabelecidos<sup>24</sup>. Nesse cenário português, articulam-se percepções sobre uma suposta « essência » do brasileiro que passa a ser algo real, capital cultural « encontrável », ou seja, cultura objetivada. Dentro do mercado de trabalho na cidade do Porto, a presença dos brasileiros destaca-se no que é considerado « hotelaria », que são os serviços de restaurantes, casas noturnas, bares e lojas de atendimento em geral. Isto se deve a uma confluência de motivos práticos e simbólicos : 1) há a alegação constante de falta de mão de obra, principalmente na área do turismo, que envolve o atendimento direto ao público<sup>25</sup>, 2) nessas profissões de atendimento o domínio da língua portuguesa é fundamental, o que, por enquanto, praticamente descarta os imigrantes do leste europeu, 3) o senso comum que informa aos portugueses que os brasileiros são alegres e simpáticos e, portanto, naturalmente preparados para a função de atendimento ao público, aliado ao preconceito em relação aos membros do PALOP que, apesar de falarem português não são colocados nesses empregos. Aos africanos são delimitadas profissões que envolvem força física e pouca visibilidade ao público.

Além disso, a imagem do Brasil é, em Portugal, sexualizada, um fenômeno de grande importância é a imigração de mulheres brasileiras para trabalhar na prostituição. Pode-se dizer que é porque a mulher brasileira é vista e *determinada* como alegre e sensual que são trazidas prostitutas brasileiras, muito úteis para a propaganda de boates portuguesas. Obviamente, este fator é influenciado pela diferença entre os mercados de trabalho, favorecendo o português, onde as prostitutas tem condições de ganhar melhor. Mas o fato é que esta representação simbólica da mulher brasileira cria no mercado português do sexo uma demanda por prostitutas da ex-colônia. Não é por menos que, na percepção da situação do *imigrante brasileiro*, a narrativa é marcada pelos problemas relacionados à prostituição, localizados dentro de um jogo de imagens que alimentam e se alimentam das representações contrárias. Essas imagens contrapõem idéias antigas, idéias novas trazidas por telenovelas e problemas da vida cotidiana, em geral relacionados com o mercado de trabalho.

A « alegria » brasileira virou uma necessidade no mercado português, transformando-se, por um lado, numa vantagem natural e, por outro, numa « prisão simbólica ». Entretanto, não se pode deixar de considerar que grande parte desses trabalhadores não são regularizados, custam menos e são mais facilmente explorados pelo empregador. Se muitos brasileiros

24. As afirmações referem-se sempre aos imigrantes de classe baixa e média baixa.

25. Reflexões sobre a relação entre o mercado de trabalho, salário e políticas de estado português são desenvolvidas no trabalho em andamento, ver MACHADO 2003.

ocupam determinada posição no mercado de trabalho, é porque eles são vistos como naturalmente melhores e mais simpáticos que os africanos. Este entendimento cria realidades pois alguns empregadores portugueses, tomados por tais pressupostos simbólicos, requisitam os serviços de brasileiros que passam a exercer « profissionalmente » a simpatia. É nesse sentido que os estereótipos são « prisões simbólicas », que cerceiam a experiência dos brasileiros. Não podemos esquecer que muitas vezes essas idéias são simplesmente desculpas, legitimando a presença de brasileiros e escondendo a exploração explícita a que estão sujeitos no mercado de trabalho.

Mas a sujeição aos estereótipos da identidade-para-o-mercado e ao discurso público de brasilidade não significa necessariamente que esses imigrantes reduzam suas visões de mundo às identidades esvaziadas. Pelo contrário, a vida dessas pessoas está ancorada a universos culturais sólidos, de caráter regional, que se confrontarão sistematicamente. E são essas disputas que articulam o discurso de poder entre os brasileiros. Mas a relação com a identidade-para-o-mercado, porém, é utilizada como forma de legitimação maior de alguns brasileiros, como os cariocas e baianos, que se encaixariam melhor na imagem estereotipada do brasileiro. O interessante é que a identidade-para-o-mercado é morena, mulata, e acaba, no devir brasileiro no Porto, suprimindo em parte o ideal de branqueamento que está por trás dela no Brasil<sup>26</sup>.

Nesse contexto, um brasileiro, apesar de branco, pode ser discriminado no encontro de duas ordens raciais em Portugal. Chocam-se a ordem portuguesa marcada pela Lusofonia, que é abertamente hierárquica, onde o Brasil é mestiço e tem um lugar intermediário e ordem racial brasileira, da qual os brasileiros compartilham e que valoriza a mestiçagem na medida em que serve ao « branqueamento », ou seja, flexibiliza as rígidas marcações raciais, mas tende sempre a valorizar o pólo branco desta ordem. A diferença das duas ordens, embora legitimadas pela mesma teoria (produzida por Gilberto Freyre), resulta no fato de que os brasileiros brancos são vistos como mestiços, sofrendo no cotidiano com os brasileiros não-brancos um rebaixamento de *status*. O contrário acontece com os brasileiros não-brancos, pois têm um status maior que no Brasil, e disso se aproveitam para legitimar sua posição nas disputas entre os brasileiros. Essa é uma das principais características do processo de construção de identidades de brasileiros no Porto, atravessadas pelas imagens que existem em Portugal e a forma portuguesa de pensar a hierarquia racial : a questão do branqueamento não existe em Portugal e, uma vez mestiço, sempre mestiço. No Brasil, a mestiçagem é o outro lado de uma ideologia racial do branqueamento.

O confronto entre duas ordens raciais diferenciadas é o motor da maior parte de disputas dos brasileiros entre si e entre eles e os portugueses. Ou seja, se no Brasil a ideologia da mestiçagem é uma estratégia ambígua que flexibiliza as classificações raciais e disfarça o profundo racismo, em Portugal não há ambiguidade nenhuma : a ordem racial pode ser vista como mestiça para as populações das ex-colônias, mas dentro da metrópole ou se é branco ou não. Na ordem portuguesa o brasileiro é o mestiço, portanto, abaixo do branco português e acima dos negros e africanos. O problema é

---

26. Ver sobre a idéia do branqueamento como o outro lado da ideologia da mestiçagem, DAMATTA 1987 ; WADE 1993 ; GILLIAN 1997.

---

que os imigrantes brasileiros brancos não se enxergam nessa ordem e não se alinham na suposta democracia racial brasileira com os mestiços e negros da própria nacionalidade. Mas os mestiços e negros brasileiros têm a possibilidade de serem « iguais » aos brancos, afastando-se dos negros africanos – os mais discriminados. Ao serem incorporados na categoria « mestiços » em Portugal, os brasileiros negros têm, por exemplo, melhores condições que os africanos (representados como negros).

Peter Wade (1993) afirma que a presunção de que as diferenciações baseadas no fenótipo são de alguma forma naturais por uma maior evidência natural é falsa. Toda classificação que qualifica cores e distingue entre pessoas por caracteres físicos é simbolicamente carregada, não é neutra. O fenótipo não é neutro, nem nunca foi. Esmaccer essa característica básica da classificação racial reifica aquilo mesmo que se critica, a classificação hierárquica, por « jogar o jogo do inimigo », ou seja, por considerar como naturais as marcas que se usam para distinguir pessoas.

É preciso, agora, desnaturalizar não só o que é visto, mas como se vê: um olhar-subordinado classificador, que não vê as cores, mas as cria. Pode um brasileiro branco ser visto como um mulato? É possível se o olhar-subordinado que o qualifica juntar aos elementos visuais outros que os suplantem na formulação da classificação. Se esse branco abrir a boca e falar com sotaque brasileiro, após uma crise semântica causada pelo olhar, pela evidência da branquitude (como pode o brasileiro ser tão branco?), um segundo momento de reflexão requalifica o branco a partir de outra categoria, no caso, a da língua. A partir de então, o branco passa a ser mestiço.

O que importa na relação que se estabelece é uma hierarquia prévia, a hierarquia das alteridades, e não puramente os elementos que a qualificam. Se a cor mestiça é a característica do brasileiro e, de certa forma, o que legitima a hierarquia, ela pode ser imposta por outros elementos que não os fenótipos, se estes não correspondem à realidade da classificação – não sendo necessário que o brasileiro se pareça com um mestiço para ser classificado desta forma. Na hierarquia pós-imperial portuguesa, expressa na lusofonia, a hierarquia estabelecida é a mesma do Terceiro Império português (Thomaz 1997), fundada no lusotropicalismo à portuguesa.

Como a cor é justificativa para o racismo, para a hierarquia lusófona a cor do brasileiro é mestiça, é vista como menos negra. E como é a cor que justifica a discriminação, ela é uma forma absoluta de taxonomia, tão absoluta que independe da evidência da aparência do sujeito do olhar. É assim que o brasileiro não é simplesmente mestiço, mas ele *deve* ser mestiço, seja lá qual for sua cor. Nessa circunstância, o olhar é subordinado à importância da taxonomia, da classificação racista. Portanto, o olhar subordina-se a outras evidências de que o classificado é brasileiro, e essa evidência é a fala. A fala reconstitui a hierarquia racial e serve como sinal diacrítico fundamental para definir a cor. Ou seja, não só o fenótipo não é neutro como o olhar também não o é. Não é necessária uma cor física e corporificada para que ela exista. Um negro brasileiro apressa-se em falar para não ser confundido com um africano, embora seja tão negro como aquele. E quando ele fala, passa a ser mestiço ao olhar-subordinado. E vê nele o português um mestiço. Para cima ou para baixo, o brasileiro tem sua cor física transformada na cor simbólica que lhe é referência.

Na terra da lusofonia, na terra da « pátria é minha língua », é estrondosamente revelador que seja a fala um dos elementos que restitui, cotidianamente, a hierarquia das alteridades pós-colonial que, por ser justificada pela cor, a reifica independentemente do fenótipo das pessoas. Assim, a fala não é, como pretende o atual ideologia lusófona, um elemento de horizontalidade e de criação de sentimentos (que não sejam os de superioridade e inferioridade), mas um elemento de reordenação da ordem imperial que, não podendo ser explicitamente racista, pode ser explicitamente lusófona – que é ser a mesma coisa com um verniz mais sofisticado.

\* \* \*

Procurou-se demonstrar como o universo simbólico português, país para o qual muitos brasileiros imigram, é marcado por densas representações sobre o Brasil. Além disso, em Portugal, encontra-se em pleno desenvolvimento a reconstrução de ideologias imperiais através da *Lusofonia* e, nesta reconstrução, o Brasil tem um lugar específico: subordinado a Portugal e superior ao dos países africanos. Quando imigrantes brasileiros lutam por direitos especiais, apelando à lusofonia (na idéia de que há uma fraternidade entre os que falam português) reforçam o lugar subalterno que esta ideologia lhes confere. O processo de consolidação destas hierarquias imperiais passa pela reorganização interna das populações imigrantes, de forma a reconstruir dentro de Portugal a ordem racial e hierárquica do ex-império.

Mesmo que esse núcleo de representações seja móvel e instável, passando por constantes reformulações, aos brasileiros são atribuídos papéis que devem ser representados. Essas representações ou estereótipos, que compõem a identidade-para-o-mercado, são como correntes que prendem os imigrantes a determinados papéis, mas também são a forma que alguns brasileiros encontraram para reverter a hierarquia racial a seu favor. Portanto, é bom frisar, a idéia de « falsidade » que ronda a reprodução das imagens essencializadas é uma idéia « nativa », que faz parte do próprio jogo da centralidade. Embora seja o jogo da centralidade que organiza uma « filosofia nativa » em Portugal – por meio do modelo ideal essencializado da brasilidade – a própria possibilidade de falsidade implícita nesta filosofia é um dos conceitos nativos que fundamenta o julgamento da centralidade. É por esse motivo que me sinto à vontade em lidar com a produção da identidade entre os brasileiros com o termo « para-o-mercado », pois é uma forma de relação com a suposta essência que está inscrita nos modos de vida destas pessoas.

Este trabalho defende, entretanto, uma posição clara: sim, universos simbólicos são impostos e levam à construção de « identidades subalternas », mas – e este « mas » é fundamental – os próprios sujeitos relacionam-se de forma muito complexa com este universo simbólico. No nosso estudo de caso, a reprodução da exotização e de uma identidade-para-o-mercado era o centro e o nexo das disputas políticas internas, possibilitando os processos que chamei de « jogo da centralidade » e « inversão das ordens raciais ». Ora, os sujeitos podem ser os principais artífices da submissão aos estereótipos, pois isso possibilita a construção de lugares de poder. É claro que

---

os lugares de poder só existem porque existem os estereótipos e neles há um lugar delimitado aos brasileiros. O jogo da centralidade, por sua vez, é o mecanismo que define a possibilidade de uma comunidade brasileira no Porto. Vemos em movimento tanto a construção de uma identidade na diáspora como a processos de estratificação social e formação de lideranças.

Assim, os trabalhos que brasileiros vão executar em Portugal refletem o desejo de subalternizá-los, o que é um dos objetivos de partes significativas das elites portuguesa, realizados através dos projetos de reconstrução das hierarquias coloniais. Por outro lado, a presença de inúmeras representações – prisões simbólicas para os brasileiros –, somadas ao choque entre duas ordens raciais diferenciadas, resultará no desenvolvimento de identidades-para-o-mercado como centro das disputas entre os imigrantes brasileiros. O fato das ordens raciais justificarem-se a partir do mesmo núcleo de idéias, elaboradas por Gilberto Freyre, não esconde a diferença entre as duas. Como a ordem predominante é a portuguesa e nela os brasileiros são vistos como mestiços, os imigrantes não-brancos têm a oportunidade de melhorar o próprio *status*. O inverso acontece com os brasileiros brancos, que em Portugal passam a ser vistos como mestiços. Isto reforça ainda mais os estereótipos, pois brasileiros negros e mestiços apoiam-se neles para sobreviver economicamente, ao mesmo tempo em que se aproveitam da ordem racial portuguesa para aumentar o próprio poder em relação aos demais brasileiros. Isto se dá através da identidade-para-o-mercado, produzindo e reforçando práticas de auto-exotização que seguem as regras do universo simbólico português, carregado de imagens sobre o Brasil.

Os brasileiros eram a peça que faltava no tabuleiro da continuidade do pensamento imperial português. Ao completar as peças deste jogo de xadrez, portugueses também dão vazão ao ressentimento secular em relação ao Brasil – colônia perdida no começo do século XIX –, e causadora um trauma gigantesco nas elites portuguesas, já que o Brasil era o país que impedia a continuação do projeto imperial na África devido à atração que exercia nos emigrantes portugueses e devido, ainda, ao controle que as elites negreiras localizadas no Brasil exerciam sobre Angola e Moçambique até 1850 (quando o tráfico é abolido no Brasil); é também o país de onde, nos finais do século XX, vem uma grande indústria cultural responsável por uma « colonização ao contrário ». Entre ressentimentos e estereótipos, imigrantes brasileiros têm um lugar determinado na estrutura racial portuguesa, subordinado à reconstrução do pensamento imperial.

*Julho de 2004*

**Igor José de RENÓ MACHADO**

Centro de Estudos de Migrações internacionais (IFCH/Unicamp)

e Universidade Federal de São Carlos

<igorr@unicamp.br> ou <igor@power.ufscar.br>

## BIBLIOGRAFIA

- ALENCASTRO, L.F. de 1988, «Escravos e proletários», *Novos estudos Cebrap* (São Paulo), 21 : 30-57.
- ALEXANDRE, V. 2000, *Velho Brasil, novas Áfricas. Portugal e o Império (1808-1975)*, Porto, Afrontamento.
- ALMEIDA, M. Vale, 2002a, *Um mar cor da terra : raça. Cultura e política de identidade*, Oeiras, Celta Editora.
- 2002b, «O atlântico pardo. Antropologia, pós-colonialismo e o caso "lusófono" », in Bela FELDMAN-BIANCO, Cristiana BASTOS, M.Vale ALMEIDA (eds), *Trânsitos coloniais : diálogos cruzados luso-brasileiros*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- ALVES, J. Fernandes 1994, *Os brasileiros. Emigração e retorno no Porto oitocentista*, Porto, Edição do Autor.
- ANSART, P. 2001, « História e memória dos ressentimentos », in Stella BRESCIANI & Márcia NAXARA (eds), *Memória (res) sentimento, indagações sobre uma questão sensível*, Campinas, Ed. Unicamp.
- ANSART-DOURLEN, M. 2001, « O ressentimento - as modalidades de seu deslocamento nas práticas revolucionárias. Reflexões sobre o uso da violência », in Stella BRESCIANI & Márcia NAXARA, (eds), *Memória (res) sentimento, indagações sobre uma questão sensível*, Campinas, Ed. Unicamp.
- BAGANHA, M.I. & GÓIS, P. 1998-1999, « Migrações Internacionais de e para Portugal : O que sabemos e para onde vamos? » in *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Coimbra) 52-53 : 229-280.
- BENDER, G.J. 1980, *Angola sob domínio português, mito e realidade*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora.
- BOXER, C.R. 1967, *Relações raciais no império colonial português 1415-1825*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- CABRAL, A. 1978, *A arma da teoria. Unidade e luta I, Obras escolhidas de Amílcar Cabral*, Textos coordenados por Mário de Andrade, Lisboa, Seara Nova.
- CASTELO, Cláudia 1998, *O modo português de estar no mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, Porto, Afrontamento, 166 p.
- CBL (Casa do Brasil de Lisboa), 2004, A "2ª vaga" de imigração brasileira para Portugal (1998-2003), *Estudo de opinião a imigrantes residentes nos distritos de Lisboa e Setúbal*, (retirado do site [http://www.casadobrasilidelisboa.rcts.pt/arq-artigos/pesquisa\\_brasileiros.doc](http://www.casadobrasilidelisboa.rcts.pt/arq-artigos/pesquisa_brasileiros.doc) em 3 de maio de 2004).
- COOPER, F. & STOLER, A.L. (eds), 1997, *Tensions of Empire : Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press.
- CUNHAL, Á. 1999, *A Verdade e a mentira na revolução de Abril*, Lisboa, Ed. Avante.
- DAMATTA, R. 1987, « Digressão : a fábula das três raças », in *Relativizando : Uma introdução à antropologia social*, Rio de Janeiro, Zahar.
- DIAS, E.F. 1996, « Hegemonia, racionalidade que se faz história », in *O outro Gramsci*, São Paulo, Xamã.
- FELDMAN-BIANCO, B. 1992, « Multiple Layers of Time and Space : Reconstructions of Class, Ethnicity and Nationalism among Portuguese Immigrants », in L. BASCH GLICK SCHILLER & C. SZANTON-BLANC, *Towards a Transnational Perspective on Migration : Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered* : 145-174, New York, New York Academy of Sciences.
- 1995, « The State, Saudade and the Dialectics of Deterritorialization and Reterritorialization », *Oficina do CES*, 46 : 1-36, Coimbra, Center for Social Sciences, University of Coimbra.
- 2001a, « Colonialism as a continuing project : the Portuguese Experience », in *Identities Global Studies in Culture and Power*, VIII (4) : 607-650.

- 2001b « Brazilians in Portugal, Portuguese in Brazil: Constructions of Sameness and Difference », in *Identities Global Studies in Culture and Power*, VIII (4) : 607-650.
- FOX, R. 1990, « Introduction », in Richard FOX (ed.), *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures*, American Ethnological Society Monograph Series, 2.
- FREYRE, G. 1961, *O luso e o trópico : sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização : o luso-tropical*, Lisboa, Neogramera.
- 1990 [1933], *Casa grande e senzala : formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, Rio de Janeiro, Record.
- GALVÃO, C. 2001, « Autocracia, ressentimento e engajamento político no principado romano », in S. BRESCIANI & M. NAXARA, (eds.), *Memória (res) sentimento, indagações sobre uma questão sensível*, Campinas, Ed. Unicamp.
- GILLIAN, A. 1997, « Globalização, identidade e os ataques à igualdade nos Estados Unidos : esboço de uma perspectiva para o Brasil », in *Revista crítica de ciências sociais*, 48 : 67-103.
- GRAMSCI, A. 2001, *Cadernos do Cárcere*, I, « Introdução ao estudo da filosofia, A filosofia de Benedito Croce », Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- 2001, *Cadernos do Cárcere*, III, Maquiavel, Notas sobre o Estado e a política, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- GRASFOGEL, R. & CHLOE, G. 2000, « Coloniality of Power and Racail Dynamics : Notes towards a Reinterpretation of Latino Caribbeans in New York city », *Identities*, VII (1) : 85-125.
- HALL, S. 1996, « Identidade cultural na diáspora », in *Revista do patrimônio histórico e artístico nacional*, 24 : 45-57.
- HANDLER, R. 1988, *Nationalism and the politics of culture in Quebec*, Madison, University of Winsconsin Press.
- HERZFELD, M. 1997, *Cultural Intimacy : Social Poetics in the Nation-State*, Londres-Nova York, Routledge.
- JAMESON, F. 1996, *Pós-modernismo : a lógica cultural do capitalismo tardio*, São Paulo, Ática.
- MACHADO, I.J. de Renó 2002, « Resenha do livro de A. MARGARIDO, *A lusofonia e os lusófonos, novos mitos portugueses* », *Mana - Estudos de antropologia social*, Rio de Janeiro, VIII (1) : 231-234.
- 2003, *Cárcere público : processos de exotização entre imigrantes brasileiros no Porto, Portugal*, Tese de doutorado, Unicamp, Campinas.
- MARGARIDO, A. 2000, *A lusofonia e os lusófonos. Novos mitos portugueses*, Lisboa, Edições Universitárias lusófonas.
- MERTON, R.K. 1970, *Sociologia, teoria e estrutura*, São Paulo, Editora Mestre, 1970.
- MOUTINHO, M. 2000, *O indígena no pensamento colonial português*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas.
- NIETZSCHE, F. 1976, *A genealogia da moral*. Lisboa, Guimarães e C.<sup>a</sup> Editores, 3<sup>a</sup> ed.
- QUIJANO, A. 1998, « La colonialidade del poder y la experiencia cultural latino-americana », in BRICEÑO-LEON & SONNTAG (eds), *Pueblo, época y desarrollo : la sociología de América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad.
- RIBEIRO, G.S. 1997, *A liberdade em construção : identidade nacional e conflitos antilusitanos no primeiro reinado*, Tese de doutorado, Campinas, Unicamp.
- 2000, « A guerra dos portugueses no Rio de Janeiro no final do século XIX », in *Oceanos*, 44, out.-dez : 35-51.
- SAHLINS, M. 1986, *Cultura e Razão Prática*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- 1988 « Cosmologias do Capitalismo : O Setor Trans-Pacífico do "Sistema Mundial" », in *Anais da ABA*, XVI Reunião Brasileira de Antropologia, Unicamp, Campinas.
- 1990, *Ilhas de História*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

- SAID, E. 1990, *Orientalismo*, São Paulo, Cia. das Letras.
- SANTOS, G. 1996, *Sabiá em Portugal : a imaginação da nação na diáspora*, Monografia de fim de curso, Campinas, Unicamp.
- SCHELER, M. 1994, *Da reviravolta dos valores*, Petrópolis, Vozes.
- THOMAZ, O. Ribeiro 1997, *Ecos do Atlântico Sul : representações sobre o terceiro império português*, Tese de doutorado, São Paulo, USP.
- VIEIRA, N.H. 1991, *Brasil e Portugal : a imagem recíproca : o mito e a realidade na expressão literária*, Lisboa, Ministério da Educação, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- WADE, P. 1993 « "Race", nature and culture » », *in Man*, new series 28 : 17-35, march.
-