

2007

“Not quite white”

Representações dos portugueses em contextos coloniais anglófonos ou a ambiguidade das hierarquias

X ABANNE (Antropólogos Norte-Nordeste) e I REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA. Aracaju, SE, Brasil, 10 Outubro 2007
Simpósio Especial: (Re)leituras da Etnicidade: Teoria e Etnografia.

Miguel Vale de Almeida

MIGUELVALEDEALMEIDA.NET

2007



Miguel VALE DE ALMEIDA

mvda@netcabo.pt

“Not quite white”: representações dos portugueses em contextos coloniais anglófonos ou a ambiguidade das hierarquias

RESUMO: As representações sobre a etnicidade portuguesa em territórios de administração colonial inglesa (sobretudo quando comparadas com as representações portuguesas sobre os “seus” colonizados) demonstram como as hierarquizações com base na “raça”, na classe e na religião constituem a matéria da etnicidade enquanto relação de poder, ao mesmo tempo que demonstram como o jogo colonial foi também um jogo de constituição das relações de poder intra-europeias por “interposto trópico”. Os lugares sociais dos portugueses nas ex-colónias britânicas dão um outro sentido à expressão “in-between”...

1. Imigrantes portugueses em colónias britânicas. O caso de Trinidad.

Na sequência do meu trabalho sobre a génese de um movimento afro-cultural em Ilhéus (Bahia) nos finais dos anos 90, encetei uma via de análise do pós-colonialismo lusófono enquanto campo que não teria sabido ou conseguido ultrapassar uma espécie de lusotropicalismo estrutural. Sobretudo em Portugal, já que no Brasil o próprio movimento negro dava conta – para o bem ou para o mal, pouco importa aqui – de uma capacidade de mudança notável; sobretudo em Portugal, porque este país se havia tornado, após a adesão à União Europeia, em país de acolhimento de emigrantes pela primeira vez na sua História, situação que constitui um desafio às reconfigurações identitárias pós-coloniais portuguesas. Trabalhei bastante sobre a hipótese de a “constituição pós-colonial” portuguesa ter uma grande dificuldade em superar a “constituição colonial” que – para resumir e referindo-me ao colonialismo português moderno em África – dividia estatutariamente a sua população em cidadãos, assimilados e indígenas, no quadro do trabalho forçado (directo ou indirecto), e com a roupagem ideológica do lusotropicalismo ou de um multiculturalismo acrítico e *avant la lettre*. No quadro desta análise – e em sintonia com muita

da bibliografia sobre colonialismo moderno português, colonialismo comparado e estudos pós-coloniais, já para não falar das perspectivas históricas e materialistas de uma Antropologia mais clássica – o colonialismo português em África desde a reacção ao Ultimatum britânico de 1890 até ao fim da ditadura e consequente independência das colónias (1974-76) foi caracterizado como subalterno ou subsidiário no quadro da economia-mundo e da sua geopolítica, nomeadamente por relação ao Império Britânico durante o período da sua vigência (o exemplo clássico é do uso de Moçambique como reserva de força de trabalho para as minas da África do Sul). A atenção de muitos de nós, antropólogos, que começámos a estudar o colonialismo e o pós-colonialismo centrou-se, obviamente, nas populações dos países colonizados ou recém-independentes, quer nos seus territórios de origem e sob jugo colonial, quer nos terrenos das suas migrações, normalmente as ex-potências colonizadoras. Por vezes, mas marginalmente, abordámos as populações pobres de Portugal que emigraram, mais ou menos voluntariamente ou à força, para as colónias¹. Muito maior atenção foi dada pelas ciências sociais às emigrações massivas quer para o Brasil (no século XIX ou no XX), quer para outros terrenos americanos (EUA, Canadá, Venezuela), quer para a África do Sul, quer ainda, e sobretudo, a grande emigração para a França e a Alemanha nos anos 60 do século XX².

Mas talvez o que mais me tenha interessado – e que mais se relaciona com o tema desta palestra – tenha sido o processo de constituição de uma identidade nacional em estreita dependência quer com a história e a representação da expansão e do colonialismo, quer com o confronto e encontro directo com os povos colonizados. Como outros, trabalhei em torno da hipótese da mútua constituição do estado-nação e do sentido de etnicidade do seu povo, por um lado, e da(s) colónia(s) e das etnicidades

¹ O trabalho de Cláudia Castelo, recém-publicado em 2007, cobre finalmente esta lacuna.

² Menor atenção tem sido prestada à emigração temporária e não contabilizada que continua a acontecer para vários países da Europa e que é percebida pelo senso comum como contraditória com a imagem de um país supostamente desenvolvido

atribuídas aos seus povos, por outro. Para que este jogo de espelhos se transforme num caleidoscópio falta, todavia, uma perspectiva, a que nem eu nem a maior parte dos meus colegas temos prestado muita atenção: falo das migrações de portugueses pobres, durante o período do colonialismo moderno, para colónias sob a alçada de outra potência colonial que não Portugal. Uma atenção a esse fenómeno pode iluminar simultaneamente vários processos e uma possível articulação entre eles: a forma como a comparação entre impérios coloniais e suas disputas revela uma luta simbólica à escala mundial e intra-europeia; a forma como essa luta ajudou a constituir identidades nacionais; e o papel que as populações subalternas dos países colonizadores jogaram nesse processo, e não apenas as populações colonizadas. Proponho-me pois explorar um pouco um universo em que tenho vindo a encontrar traços recorrentes e consistentes: a migração de portugueses para colónias britânicas entre meados do século XIX e meados do século XX e as consequências dessas migrações para as representações britânicas sobre o colonialismo português e sobre Portugal. Através do quê? Através da constituição de uma etnicidade portuguesa nesses terrenos.

Daí que quando me convidaram para escrever um texto para a Primeira Reunião Equatorial de Antropologia – cuja intenção é reunir a antropologia brasileira com as antropologias de língua inglesa, espanhola e outras nas regiões a norte do Brasil – o meu primeiro instinto foi “regressar” a Trinidad e Tobago. Em 1994, e antes de ter decidido vir para um terreno brasileiro, visitei a Trinidad numa curta viagem de prospecção de terreno, com a ideia de vir mais tarde a concretizar uma pesquisa naquela ilha caribenha. Interessava-me o carácter multiétnico da sua sociedade e a sua história de escravagismo, colonialismo e imigração. Não tinha, então, qualquer intenção ou desejo de estudar os portugueses da Trinidad, de cuja existência nem suspeitava. Mas o acaso levou-me a conhecer uma pessoa, uma jovem trinidadiana de ascendência portuguesa (e africana), que havia publicado um estudo sobre a história dessa comunidade. Quando desisti de ir para a Trinidad fazer terreno, decidi escrever um texto, publicado em 1997 na revista *Etnográfica*, onde narro e analiso o caso dessa doravante minha

amiga, Jo-Anne Ferreira, e a sua construção duma subjectividade luso-trinidadiana. Passo a resumir-vos essa história.

Tudo começou quando a minha anfitriã do *bed and breakfast*, a senhora Grace, demonstrou particular interesse pelo facto de eu ser português – algo a que, confesso, não estou particularmente habituado. Melhor dizendo: quando Grace me demonstrou quão central é a identificação étnica no mapeamento relacional na Trinidad. Sem que eu lho tivesse pedido, ela pegou imediatamente na lista telefónica, procurou o número de um tal Mr. De Nobrega, presidente do Clube Português, não o encontrou e, alternativamente, ocorreu-lhe ligar a Jo-Anne Ferreira, autora do então recém-lançado *The Portuguese of Trinidad and Tobago, Portrait of an Ethnic Minority*. Conhecemo-nos nesse mesmo dia, na varanda da senhora Grace, à sombra das buganvílias.

De entre os vários grupos étnicos que imigraram para a Trinidad como *indentured labourers* para as plantações de cana-de-açúcar e cacau, os portugueses oriundos dos Açores estiveram entre os primeiros a chegar. Corria o ano de 1834, o da abolição da escravatura no Império Britânico, facto que deixou os donos de plantações com falta de mão-de-obra. O seu estatuto era ainda ilegal, e tinham sido trazidos da ilha açoriana do Faial por comerciantes de escravos. As primeiras tentativas de iniciativa governamental de substituição da mão-de-obra escrava tinham estado concentradas na importação de africanos, afro-caribenhos e escravos libertados dos EUA. No entanto, algumas correntes de opinião nas elites locais preferiam europeus: “Uma influência estabilizadora que aumentaria o número de brancos em relação ao de negros e pessoas de côr” (Brereton 1981:98). Primeiro vieram da França, Alemanha e Inglaterra, mas estes imigrantes cedo partiram da Trinidad para os EUA. Os governos de Portugal e do Reino Unido estabeleceram um acordo de migração de portugueses (oriundos da Ilha da Madeira) para a Trinidad em contratos com a duração de dois anos, na sequência de anteriores fluxos para a Guiana Britânica desde 1835. O primeiro grupo legal de *indentured labourers*

madeirenses chegou à Trinidad em 1846. Ferreira aponta crises económicas e sociais na Madeira como estando na origem da emigração: crise da indústria do vinho, doença da batata, surto de cólera, bem como histórias relacionadas com a fuga ao serviço militar. No entanto, Ferreira sublinha a questão religiosa. Graças à acção do missionário e médico presbiteriano escocês Robert Reid Kalley centenas de madeirenses haviam-se convertido ao protestantismo na década de 1840. Segundo Ferreira, foram vítimas de perseguição quer pela Igreja Católica, quer pelo governo, perseguição essa que culminou em situações de violência e repressão em 1846.

Se no ano da abolição da escravatura no Império Britânico se pensava que a imigração de europeus poderia contribuir para o “branqueamento” da sociedade, poucos anos depois achava-se que números significativos de trabalhadores europeus “teriam perturbado a estrutura racial da sociedade e minado o domínio branco na colónia” (Brereton 1981:99). A palavra-chave aqui é “trabalhadores”: o desejo de branqueamento era menor do que a necessidade de manter uma estrutura de classes baseada na “raça”. Cedo os madeirenses seriam substituídos por indianos e chineses (sendo que hoje a população de origem indiana constitui mais de metade do total, a par com os afro-descendentes). Nos finais do século XIX, a comunidade madeirense na Trinidad atingia as duas mil almas. Esta população acabaria por não renovar os seus contratos. Substituída nas plantações por indianos, ou emigraram para outras paragens ou se integraram na sociedade local como um grupo intermédio e intermediário. Segundo Ferreira, os católicos abriram *rum-shops* (tabernas) e os protestantes mercearias — uma divisão que supostamente seguia a divisória de diferentes atitudes perante o álcool. No entanto, os protestantes acabariam por optar por uma estratégia de ascensão social transnacional, emigrando para os EUA (onde constituíram comunidades em Jacksonville e Springfield, no Illinois), e também para o Brasil. A maioria dos que ficaram eram católicos, chamando mais alguma imigração (já do tipo “força de trabalho livre”) na década de 1930 e logo a seguir à Segunda Guerra Mundial. Os portugueses foram-se assimilando, segundo Ferreira, a todos os níveis: cultural, linguístico e “racial”. Ferreira

afirma ainda aquilo que é, também, opinião corrente no seu país: “Já não distintos enquanto grupo étnico, em grande medida por causa da diluição e assimilação através do casamento com outros grupos étnicos, tanto de origem europeia como não-europeia, os seus descendentes são quantitativamente, mas influentes devido ao seu status profissional” (Ferreira 1994: 23).

Em relação à comunidade actual, Ferreira confronta-se com o problema clássico das classificações étnicas e raciais dos contextos plurais: após 1960, o sistema estatístico deixou de discriminar os portugueses como minoria étnica. Os seus descendentes passaram a ser incluídos numa de três categorias: *Europeans*, *mixed* e *others*. Se em 1950 Smith (1950: 65) afirmava haver apenas 65 *Portugueses nascidos na Madeira*, Ferreira só identifica 25 em 1994 (1994: 24). A dificuldade em identificar os portugueses é, aliás, reconhecida como um problema, pelo que Ferreira recorre às quatro categorias estabelecidas por Reis (1945): (a) os *Nascidos na Madeira* ou *madeirenses*; (b) os *crioulos*, produto de uniões endógamas de madeirenses, nas segunda, terceira e quarta gerações; (c) os *crioulos mistos*, resultantes de uniões entre um progenitor português *puro sangue* oriundo/a de (a) ou (b) e outro progenitor de origem diferente; e (d) os outros – pessoas que escolhem identificar-se como membros da comunidade, sejam ou não vistos como tal pelos membros de qualquer das outras categorias. Segundo Ferreira, os que se sentem ou consideram portugueses são os que preparam comida portuguesa e participam em acontecimentos sociais nos dois clubes portugueses. É nos últimos anos que se têm proporcionado ocasiões de reafirmação da identidade portuguesa: o Dia Nacional de Portugal promovido pelo cônsul ou a celebração da indigitação do bispo John Mendes feita na comunidade, em 1989. Estes esforços são feitos, parece-me, por lusodescendentes que entretanto se inseriram no segmento “branco” e podem recorrer às instâncias diplomáticas e ao discurso oficial português sobre as “comunidades portuguesas”. Surgem no momento histórico de mais drástica diminuição dos efectivos, devido a exogamia, mortalidade e emigração. Ferreira dá relevo ao facto de, inicialmente, mais homens do que mulheres

terem vindo da Madeira, o que teria conduzido à exogamia: “Um dos resultados dos casamentos inter-raciais foi a imersão e absorção fenotípicas, pelo que é difícil dizer quem é de ascendência portuguesa no grupo dos mixed-blood, a não ser pelo nome ou pela manutenção de relações com outros de origem portuguesa” (1994: 27).

A imagem social dos portugueses ficou ligada às mercearias e *rum-shops*. Até à sua substituição pelos chineses no nicho do pequeno comércio, as lojas eram mesmo conhecidas como *poteege shops*. A ascensão social dos portugueses, com o abandono do pequeno comércio e a passagem para a distribuição em larga escala é explicada localmente, e por Ferreira também, como estando ligada à natureza frugal e empreendedora dos portugueses, à sua experiência prévia com o comércio a retalho, ao trabalho árduo, ao familismo, à auto-exploração e à solidariedade comunitária — explicações que nos soam familiares e ecoam as ouvidas em outros terrenos. No entanto, Ferreira não deixa de mostrar o lado ambivalente destes estereótipos: “Um informante do sul da Trinidad lembra-se que na década de 1940 muita gente na sua aldeia devia tanto dinheiro a um lojista que as crianças cantavam *pay Serrão, Serrão* (“paga ao Serrão, Serrão) com a música de *Que será, será* (Ferreira, 1994: 34). Hoje já não há, como se diz em crioulo, *poteege shops*, mas sim grandes negócios com nome português, de que se pode destacar JB Fernandes, o grande produtor de rum. Ferreira, usando para o efeito o dito português “nem carne nem peixe”, define o lugar ambíguo dos portugueses na sociedade multiétnica: “Em certo sentido eles faziam a ponte entre a elite crioula europeia num dos extremos do espectro económico e social, e o proletariado africano e indiano, no outro extremo. Enquanto europeus, partilhavam as características raciais e físicas das classes altas “brancas”; enquanto trabalhadores por contrato e lojistas, ocupavam o estrato mais baixo ocupado por não-europeus” (1994: 48). Os portugueses não eram considerados sociologicamente brancos nem por brancos nem por negros. Até 1960 eram colocados numa categoria própria nos censos, que correspondia, nos epítetos étnicos “de rua”, a *rash patash poteegees*, um termo pejorativo que brincava com a sonoridade dos plurais da língua

portuguesa (de sotaque português, claro). A elite não os considerava brancos, quando muito *Trinidad-white* (“branco da Trinidad”) e os não brancos não os tratavam como superiores. Albert Gomes, escritor e político local, afirmava, repetindo uma imagem que nos é familiar: “Os portugueses na Trinidad fecharam os seus preconceitos de côr nas suas mentes, de modo a não afectar as suas partes baixas. Fiz-se que os portugueses colonizam na cama; é certamente o que aconteceu com a sua assimilação na Trinidad” (Gomes 1968: 9-10). Até à época do progresso económico gerado pela exploração do petróleo nos anos 1970, os portugueses não se conseguiram assimilar aos brancos: o “luso-tropicalismo” de Gomes e de Reis só se aplica às relações com os negros e as outras categorias “de côr” (*coloured*).

2. Questões de etnicidade, classe e poder

A origem étnica e racial é da ordem da hegemonia na Trinidad: é o grande modelo de referência para pensar e mapear as identidades sociais e é no seu seio e através da disputa semântica em torno dos seus referentes que se dá a luta por emancipações várias e mudanças de significados. Num volume editado por Wilmsen e McAllister (1996) encontra-se uma crítica pertinente a alguns pressupostos da análise da etnicidade. Segundo Wilmsen, se a ideia clássica de A. D. Smith de que a etnicidade e a raça são versões de uma tendência humana para categorizar e discriminar não satisfaz, tão-pouco afirmar que a etnicidade é artificial nos dá licença para dizer que é ilegítima (Wilmsen 1996: 3). Wilmsen (1996) desloca o centro da discussão sobre etnicidade para o facto de a etnicidade surgir no exercício do poder (*idem* 1996: 4). Assim, têm sempre de coexistir várias etnicidades para que haja *Etnicidade*, e os grupos dominantes não constituem propriamente etnicidades, pois detêm eles o controlo definicional hierarquizante. Como diz John Comaroff no volume de Wilmsen, a consciência étnica é um produto de contradições incorporadas em relações de desigualdade estrutural. A política étnica é uma política da marginalidade. Nestes termos, a etnicidade é um conceito relacional. Embora a meu ver isto não contradiga Smith de forma

absoluta, específica que se trata de uma relação em que o dominador pode definir o subordinado. A dialéctica surge quando os subordinados adoptam os termos com que foram definidos como base para a mobilização (Wilmsen 1996: 5). A essência da existência étnica assenta no acesso a recursos e meios de produção não só no sentido estrito, mas também no sentido de produção simbólica. Wilmsen reconhece que os termos étnicos funcionam como condensadores de traços previamente independentes num único símbolo de identidade generalizada, interior à ideologia dos indivíduos que nele centram um sentido colectivo de *selfhood* (Wilmsen 1996: 5). Etnicidade e identidade referem-se a processos diametralmente opostos de localizar os indivíduos numa formação social. Um refere-se às condições objectivas de desigualdade na arena do poder social, o outro à classificação subjectiva num palco de prática social (*idem* 1996: 6). Assim, a identidade étnica surge quando e se estes processos intersectam a consciência étnica e a classe. Wilmsen parafraseia mesmo Silverman (1976: 633) dizendo que etnicidade e classe representam dois sistemas entrelaçados de estratificação. Isto parece ser bastante claro quando se toma o caso trinidadiano.

Uma abordagem da etnicidade desde o ponto de vista dos processos de poder e diferenciação não significa, porém, passar carta em branco a perspectivas circunstancionalistas que se fiquem pela mera ideia de manipulação oportunista pelos grupos. Passa pelo próprio questionamento da ideia de identidade de grupo e pelo questionamento de quem tem a autoridade para estabelecer as definições. Estes processos são hoje complexificados pela intensificação da interdependência global, mas talvez já o fossem no período do que poderíamos chamar a “globalização colonial”. Daniel Miller dizia, sobre a Trinidad também, que “Desde o início, a Trinidad tem sido uma criação da economia global” (1994: 24). Quer isto dizer que um território, uma história, uma sequência de gerações que vieram a resultar no contexto trinidadiano contemporâneo, são o resultado do processo de expansão europeia, da escravatura, do sistema de plantação e da criação de periferias económica e simbolicamente “feitas dependentes” pelo colonialismo e mais tarde pelo capitalismo tardio de cariz multinacional.

Os portugueses da colónia britânica da Trinidad foram colocados, pelo poder económico e pelo poder simbólico classificatório, no patamar ambíguo de *not quite white*, com base num sistema classificatório racial novecentista, cujo terreno de frutificação foi sem dúvida o universo colonial anglo-saxónico – e a sua continuação pós-colonial nas sociedades de influência anglo-saxónica. O que as estratégias de ascensão social e/ou de miscigenação dos luso-trinidadianos parecem demonstrar é que a classe social e a ocupação jogam um papel determinante: a ambiguidade estrutural do pequeno comerciante, a quem os pobres devem e de quem dependem (e a quem podem odiar, por isso mesmo), só é ultrapassada ou pela perda da etiqueta étnica, ou pela ascensão ao grande comércio. Por sua vez, a ascensão ao grande comércio é facilitada pelo branqueamento. Num outro plano, o das representações raciais e étnicas comparadas em termos do mundo europeu e colonial, aquilo de que os portugueses são acusados (ambiguidade racial) é aquilo por que são também elogiados e sobretudo autoelogiados: a sua suposta tendência para a miscigenação.

3. Casos paralelos: Havai, Guiana, EUA, África do Sul

Viajemos agora até uma série de exemplos e casos semelhantes ao Trinidadiano. Muitos relatos ingleses sobre os portugueses nas colónias – relatos cuja intenção é invariavelmente a comparação entre os colonialismos português e britânico como “espelhos étnicos” – retratam os portugueses como os parentes pobres. Por vezes esta visão leva a uma avaliação positiva, ainda que de tom paternalista e romântico: um colonialismo mais brando e menos cruel. Mas a explicação para este facto está numa leitura inversa do elogio freyriano: o *pedigree* dos portugueses seria ele mesmo à partida rafeiro – ou vira-lata, como se diz no Brasil. Acontece porém, que este tipo de juízo de valor contém, como costuma acontecer nas hierarquizações, uma coisa e o seu contrário: a acusação de uma particular crueldade nas práticas coloniais portuguesas por comparação com a actividade civilizadora do Império britânico, assente na separação. Uma análise da antropologia

portuguesa dos inícios do século XX revela as reacções a isto: no quadro do racismo então reinante, na ressaca d Ultimatum britânico e das dificuldades do estado português em ocupar os territórios reivindicados em África e sob ameaça de ocupação britânica, o esforço de vários autores ia no sentido explícito de comprovar que os portugueses não tinham ancestralidade negróide, afirmação que ia junto com uma recusa política, pré-lusotropical, da miscigenação nas colónias. Mas como o caso que analiso se refere a emigrações portuguesas mais ou menos forçadas anteriores ao triunfo do lusotropicalismo, é nos debates sobre racialidade que a atenção deve ser focada.

Nos debates novecentistas sobre raça, note-se como uma figura como Thomas Huxley estabeleceu em 1870 as famosas quatro categorias – Xanthochroic, Mongoloid, Australoid e Negroid – em que a primeira correspondia aos brancos claros do Norte e Centro da Europa. Uma subcategoria era a dos Melanochroic, os brancos escuros do Mediterrâneo, classificados como mistos. Embora Huxley achasse absurdo juntar ambos no termo “caucasiano”, esta perspectiva acabou por triunfar nos inícios do século XX, tendo os Xanthochroic passado a ser a raça Nórdica e os Melanochroic a raça Mediterrânica, ambas classificadas como “brancas” por Earnest Hooton e Carleton Coon³. Mas a suspeita já tinha sido criada.

3.1. Estados Unidos

Esta tradição continuou no período pós-colonial, por exemplo nas categorias censitárias dos EUA. Hoje, nesse país, “branco” é definido como alguém com origem nos povos originais da Europa, Médio Oriente e África do Norte. Mas as fronteiras culturais separando Americanos brancos de outras categorias etno-raciais sempre foram contestadas e mutantes – por exemplo, em períodos diferentes não foram considerados brancos povos como os

³ http://www.reference.com/browse/wiki/White_people

Irlandeses, os Alemães, os Judeus Ashkenazi, os Italianos, os Espanhóis, os Eslavos, ou os Gregos. Ou os Portugueses. É conhecido o caso dos caboverdianos de Massachusetts: oriundos de ilhas crioulas, onde mais ou menos africanidade e mais ou menos portugalidade são símbolos de status, e tendo emigrado ainda sob o jugo colonial português que lhes concedia um estatuto regional e não colonial (e tendo as suas elites sido usadas como intermediárias administrativas nas colónias “negras” do continente africano), eram oficialmente portugueses, podendo no entanto passar por negros nas interacções sociais americanas. Esta situação gerou tensões entre portugueses de Portugal e caboverdianos, tensão que só no período pós-colonial começaria a ser “resolvida” com a adesão de muitos caboverdianos a identifições negras, por via da influência americana mas também do africanismo do período a seguir à independência de Cabo Verde. Os portugueses, por sua vez, têm vivido não só com um projecto de separação em relação à categoria “hispanico” como sobretudo com um grande controlo da possível negrificação “mediterrânica”. Na *Harvard Encyclopaedia of American Ethnic Groups* de 1976 ainda se podia encontrar uma classificação dual dos grupos étnicos da Nova Inglaterra: um dos grupos, os brancos, incluía os Finlandeses, os Gregos, os Irlandeses e os Judeus, enquanto o segundo, o dos *coloured* ou não-brancos, incluía os Negros, os Portugueses e os Wampanoags. Poderíamos acrescentar uma referência literária relacionada com a região: no famoso *Moby Dick*, Herman Melville refere-se aos açorianos a bordo do Pequod não como parte da tripulação branca mas como parte dos outros personagens não-brancos. As percepções norte-americanas dos portugueses, sobretudo nas zonas de forte imigração, vão no sentido de os ver como trabalhadores muito apreciados pelos empregadores pela sua obediência, ora descritos como servis, ora como infantis, ora como subservientes como quando eram utilizados como fura-greves. E, à laia de ilustração contemporânea dando conta de como as classes médias portuguesas vêem hoje o modo como são percebidas em contextos anglo-americanos, a citação de um blog, em inglês no original: «Eu

nunca emigraria para um país como a América porque tenho a certeza que seria vista como uma pessoa not quite “white” e seria vítima de racismo » ⁴

3.2. Havai

A emigração mais ou menos forçada para colónias britânicas entre meados do século XIX e inícios do século XX deu-se sobretudo em condições de *indentured labour* ou trabalho por contrato, a partir da ilha da Madeira, e para fornecer mão-de-obra para a economia de plantação pós-esclavagista. Os casos mais emblemáticos são, além de Trinidad e Tobago, o Havai e a Guiana. Uma explicação marxista ⁵ e de teoria do sistema-mundo não é, apesar de tudo, descabida: «A etnicidade no Havai pode ser vista como um constructo social criado durante a expansão do sistema capitalista mundial. “Haole” refere-se a pessoas de origem europeia, enquanto “Local” normalmente refere as de origem não-europeia. Os Luso-americanos, embora de origem europeia, são considerados Locals. Esta anomalia foi gerada pelas diferentes origens de dois grupos no sistema-mundo. Os primeiros europeus vieram para o Havai vindos do centro capitalista, trouxeram capital e cedo dominaram a economia e a organização política. Em contraste, os imigrantes portugueses vieram da periferia para servirem como trabalhadores das plantações. A grande diferença de classe original impediu que ambos os grupos partilhassem a mesma designação étnica. A combinação de fracturas de classe e étnicas criou um conjunto de estruturas históricas que reproduziram essas mesmas diferenças. Embora tanto Haoles como Luso-Americanos se tenham diferenciado internamente em termos de

⁴ http://gatochy.blogspot.com/2005_09_04_archive.html

⁵ Geschwender, J., Rita Carroll-Seguin e Howard Brill, 1988, “The Portuguese and Haoles of Hawaii: Implications for the Origin of Ethnicity”, *American Sociological Review*, 53(4):515-527.

classe com o passar do tempo, mantiveram-se significativas diferenças de classe que ajudaram a reproduzir a diferenciação étnica» (515).

3.3. Guiana

Outro território de relevo foi a Guiana, onde os portugueses eram discriminados pelos Black Creoles e pelos Britânicos. Os primeiros consideravam-nos oportunistas e lacaios do *establishment* branco, enquanto os segundos consideravam-nos inferiores pelas suas raízes católicas e sul-europeias e pela sua origem camponesa pobre na ilha da Madeira. Os portugueses sentiam-se brancos e superiores à população negra. Em 1856 e em 1898 ocorreram motins raciais em Georgetown, em que alguns Black Creoles dirigiram a sua raiva contra lojas de portugueses. Eventualmente seriam dados mais privilégios aos portugueses pelos outros brancos, levando a maior assimilação. Anglicizaram os nomes e começaram a falar inglês como primeira língua. Mas durante a luta pela independência, os portugueses foram identificados com o colonialismo britânico enquanto os Indo-Guianeses e os Afro-Guianeses lutavam pelo poder. O assassinio do funcionário Arthur Abraham, de etnicidade portuguesa, e uma recusa generalizada em aceitar um governo negro, despoletou a emigração para Inglaterra, Canadá e EUA. Hoje constituem apenas uma pequena percentagem da população e exigem ser referidos como “Europeus”⁶.

3.4. África do Sul

Consistentemente, nas colónias britânicas ou nos países anglófonos pós-coloniais, a história migratória portuguesa parece estar marcada pela percepção da sua não-europeidade ou não-branquitude, ocupando sim uma posição ambígua ou intermediária de status nas formações sociais onde o

⁶ http://en.wikipedia.org/wiki/Portuguese_immigrants_in_Guyana

sistema “racial” impere. Na África do Sul, por exemplo, muitos Afrikaners referiam-se aos portugueses como *wit kaffirs* ou “cafres brancos”. À semelhança dos EUA, o caso Sul-Africano tão-pouco tem a ver com a imigração de contrato para o trabalho de plantação em substituição de escravos. Trata-se, também, de uma emigração de maior escala do que os casos caribenhos. Ocorreu, todavia, ainda durante o regime do apartheid e foi reforçada por portugueses fugidos de Angola e sobretudo Moçambique depois das independências destes países. Constituindo uma comunidade também ela dedicada ao pequeno comércio, com uma clientela largamente negra e empobrecida, tornou-se alvo de criminalidade. A mobilização cívica – pouco comum entre imigrantes portugueses – ocorreu em reacção a esta mesma criminalidade e recebeu a contra-reacção do regime do ANC. Extractos de uma missiva do ministro Steve Tshwete ao senhor M. Ferreirinha do grupo “Projecto contra o crime” e intitulada *Where was the Portuguese community when the majority of South Africans suffered the crimes of apartheid?* elucidam bem as percepções: « O nosso país tem uma comunidade portuguesa há muito tempo. Nunca a vimos marchar para os edifícios do governo exigindo aos governantes que acabassem com o crime do apartheid. Perante massacres sem conta, permaneceram silenciosos. Alguns de vocês vieram para este país porque não aceitaram a liberdade dos povos de Angola e Moçambique. Vieram porque sabiam que a cor da vossa pele vos permitiria juntarem-se à raça dos senhores e participar na exploração da maioria negra»⁷.

4. Conclusão: *not quite white* num sistema branco/negro

⁷ <http://www.anc.org.za/ancdocs/ancoday/docs/portuguese.htm>. Ver o trabalho de Marcos Tofoli da Silva (Unicamp)

Há um excelente ensaio de Peter Fry⁸ que contrasta as presenças coloniais portuguesa e britânica em África e prolonga esse contraste para os dias de hoje. Refere a contínua tensão entre as noções de “assimilação” e “segregação”, definidoras por contraste dos dois impérios. Critica a representação implícita na famosa obra de Perry Anderson (1966) com a sua definição do colonialismo britânico como “normal” por contraste com a “bizarria” do colonialismo português tardio, baseado numa falsidade ideológica lusotropical mascarando práticas bárbaras. Esta teria sido a solução para para uma potência colonial com pouco capital e incapaz de desenvolver as economias das colónias. Mas Fry contextualiza este texto numa longa tradição anti-portuguesa britânica caracterizada pelo que James Duffy terá chamado de “espécie de preconceito neo-racial”. O anátema recairia sobre as figuras dos povos racialmente misturados, os “pseudo-europeus” e os “europeus *gone native*” (expressão que, em português de há 50 anos, se traduziria como “cafrializado”...). Creio que esta tradição, experimentada na luta intra-europeia pelas colónias e assente nas relações de dependência portuguesa face à Inglaterra, foi transposta para a interpretação dos imigrantes portugueses nas colónias britânicas e daí para as classificações pós-coloniais em contextos anglo-americanos.

Não se trata apenas de reforçar as palavras de Bhabha sobre como colonizadores e colonizados não podem ser vistos como entidades que se autodefinem separadamente, antes negociando identidades culturais através da contínua troca de performances culturais que, por sua vez, fornecem uma representação mutuamente reconhecível da diferença cultural. Trata-se, neste caso que vos apresentei, de introduzir outros actores sociais na equação, nomeadamente as camadas subalternas que não beneficiaram da relação de exploração colonial e migraram para colónias de outros impérios onde foram ocupar – no plano da classe e no plano da

⁸ Fry, P., 2000, “Cultures of difference. The aftermath of Portuguese and British colonial policies in southern Africa”, *Social Anthropology* (2000), 8, 2, 117–143.

etnicidade – uma *in-betweenness*. Mas não apenas enquanto comunicadores, como *in-between* pode sugerir, mas enquanto párias classificatórios – *not quite white*, mas também *not quite black* – e, afinal de contas, encarnações de dois sistemas ideológicos: o sistema racial de origem anglo-saxónica e o sistema lusotropical profundo que, nos terrenos britânicos, foi lido às avessas, como comprovação de inferioridade racial. Por fim, este caso fala-nos do ventriloquismo entre classe e “raça”⁹, e entre “raça” e etnicidade – justamente o que permite que um louro de olhos azuis da Madeira ou dos Açores seja considerado não-branco; que a etnicidade portuguesa se possa perder através da assimilação anglicizante; ou que a etnicidade portuguesa – regressando ao caso da minha amiga Trinidadiana – possa ser recuperada com mais elevado estatuto, no momento contemporâneo em que “Português” pode ser vendido como sinónimo de “Europeu”.

⁹ É importante não esquecer que, se virmos a racialização como um processo de classificação do corpo, há muita racialização da classe também em Portugal, num processo que não só atribui maior estatuto à branquitude de uma burguesia ou aristocracia eventualmente com “sangue” estrangeiro, como usa a experiência colonial como recurso simbólico classificatório.