

---

# RAÇA, DIGNIDADE HUMANA E JUSTIÇA SOCIAL: O PRINCÍPIO DA IGUALDADE NA ÓTICA DO INDIVÍDUO FACE ÀS ASSIMETRIAS SOCIAIS NA CONSTITUIÇÃO PORTUGUESA DE 1976<sup>1</sup>

*RACE, HUMAN DIGNITY AND SOCIAL JUSTICE:  
THE PRINCIPLE OF EQUALITY FROM THE INDIVIDUAL'S POINT  
OF VIEW IN THE FACE OF SOCIAL ASYMMETRIES IN  
THE PORTUGUESE CONSTITUTION OF 1976*

João Ferreira Dias <sup>2</sup>

DOI: <https://doi.org/10.34628/0eqj-ak65>

**Resumo:** O presente artigo propõe-se analisar o princípio da igualdade, enquanto matéria jurídico-filosófica, na ótica do indivíduo face às assimetrias sociais, mobilizando, para isso, as categorias de dignidade humana e justiça social, a partir do caso concreto da categoria “raça”, ou seja, tomando em consideração as especificidades dos grupos racializados, que por seu histórico e em razão do modo como as sociedades ocidentais reproduzem sistemas racializados, implicam uma interpretação programática do princípio da igualdade no quadro da Constituição da República Portuguesa de 1976, na redação atual.

**Palavras-chave:** Princípio da igualdade; Raça; Dignidade humana; Justiça social; Constituição Portuguesa.

**Abstract:** This essay discusses the principle of equality in the 1976’s Portuguese

---

<sup>1</sup> O presente artigo é elaborado no quadro de uma investigação em curso, dedicada às gramáticas identitárias existentes em Portugal e os seus efeitos no quadro dos direitos fundamentais, financiada pelo Centro de Estudos Internacionais – ISCTE com fundos da Fundação para Ciência e Tecnologia (UI/BD/151564/2021).

<sup>2</sup> Investigador Integrado do Centro de Estudos Internacionais do ISCTE e Investigador Associado do Centro de História da Universidade de Lisboa.

Constitution, in its current redaction, from the individual's point of view in the face of social asymmetries in the circumstance and needs of racialised people. For that, I mobilised the categories of human dignity and social justice, knowing that western societies structure themselves via historical systems of racialisation. In that sense, it is justified inhere the need for a programmatic interpretation of the principle of equality.

**Keywords:** The principle of equality; Race; Human dignity; Social justice; Portuguese Constitution.

**Sumário: Introdução. 1. O fator racial nas sociedades ocidentais, um pano de fundo para o debate. 2. Dignidade humana, o farol dos Direitos Fundamentais. 3. O princípio da igualdade na Constituição Portuguesa de 1976: um debate teórico. 4. A aplicabilidade de uma interpretação programática ao caso concreto na ótica da justiça social. Conclusão..**

## Introdução

Neste artigo é analisado o princípio da igualdade, na Constituição da República Portuguesa de 1976, na presente redação, discutindo-o em face de uma bifurcação doutrinária, entre uma interpretação mais formal e estrita, presa à letra da lei e voltada à dimensão negativa de não intervenção do Estado, e uma interpretação mais programática e comunitária do direito, que pressupõe uma atitude ativa do Estado no sentido de correção de assimetrias sociais. Operacionaliza-se a discussão a partir da categoria "raça". Pretende-se mostrar como as especificidades dos grupos racializados, que por seu histórico e em razão do modo como as sociedades ocidentais reproduzem sistemas racializados, implicam uma interpretação programática daquele princípio, no sentido de garantir a dignidade humana, farol dos direitos fundamentais, bem como almejando garantir uma maior justiça social.

Reconhece-se que a partir do Estado Moderno a relação jurídica entre cidadãos e Estado passou a estar marcada pela vigência de garantias dos primeiros em face do segundo, através de direitos fundamentais que visam a salvaguarda de uma vida digna, a partir de uma conceção jusnatural racional dos mesmos, i.e., de uma crença no valor apriorístico de um conjunto de direitos inalienáveis que nem o Estado detém poder para derogar, entrando assim no que Bobbio (1992) chamou de "era dos direitos". Tratou-se de um processo gradual, com episódios de aceleração, como as revoluções liberais, a revolução francesa e as vagas de democratização, tendo observado dificuldades e recuos, mormente durante os regimes autoritários do séc. XX.

Pretende-se mostrar como as sociedades ocidentais se estruturam em torno de uma hierarquia racial e consequentes processos de racialização dos sujeitos, com prejuízos em matérias como sucesso escolar e inserção e oportunidades laborais, que justificam não necessariamente a existência de direitos grupais adqui-

ridos e absolutos, mas antes transitórios materializados na existência de políticas públicas e legislação tendencialmente transitória (v.g. quotas raciais) que permitam a correção de assimetrias sociais, a partir da disposição *iuris tantum* de tratar o diferente como diferente.

Na próxima seção do texto, é evidenciada, através da literatura especializada, a racialização das sociedades ocidentais, oferecendo o pano de fundo para a discussão trazida a este artigo. Em seguida, é realizada uma discussão sistemática do princípio da igualdade no atual quadro constitucional português, em função do espaço exíguo, por fim tece-se a interseção entre os dois aspetos, fundamentando a aplicabilidade de uma interpretação programática ao caso concreto na ótica da justiça social.

### **1. O fator racial nas sociedades ocidentais, um pano de fundo para o debate**

A “raça” tornou-se, desde o século XIX, com os estudos biológicos da diversidade humana e numa ótica de darwinismo social e determinismo racial, uma categoria estruturante nas relações *west and the rest*. Neste quadro conceptual científico ocidental, os africanos eram inerentemente incivilizados, inferiores, necessitando da intervenção ocidental no sentido de adquirirem a verdadeira civilidade: a europeia cristã. Nessa esteira, os primórdios das disciplinas etnológica e antropológica foram feitos no sentido de fundamentar o evolucionismo como processo natural humano, donde os africanos estariam mais próximos dos símios do que dos europeus, razão pela qual se manifestava a sua inferioridade moral, biológica e mental, a que os estudos de craniometria deram aval, estabelecendo uma relação direta entre proporções dos crânios africanos e propensão para o crime.<sup>3</sup>

Estas conceções mantiveram-se em vigor desde o século XVIII e durante todo o século XIX e em grande parte adentraram o século XX, através de variações como estigma cultural (v.g. MATORY, 2018). No Brasil, o mito da democracia racial (v.g. GUIMARÃES, 2006, 2019, SALES JR., 2006) e o racismo cordial (TURRA/VENTURI, 1995) serviram para camuflar um longo percurso histórico-legal de branqueamento social e cultural (FERREIRA DIAS, 2019). Em Portugal a situação não é diversa. A autoestima nacional (VALA, 2021) e a “hiperidentidade” (LOURENÇO, 1992), são marcadas de uma ausência de identidade mais

---

<sup>3</sup> Dois trabalhos merecem destaque nesta matéria: a obra de Josiah Clark Nott e George Gliddon, *A Escala Unilinear das Raças Humanas e Seus Parentes Inferiores*, de 1868, onde os autores elaboraram estudos falseados que associavam o crânio dos africanos aos dos chimpanzés, a fim de fundamentarem que os crânios dos europeus teriam as proporções “normais” e adequadas ao raciocínio e à civilidade; e a obra de Charles Letourneau, *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*, de 1898, que servia para fundamentar o monoteísmo judaico-cristão como fim último da civilização, a partir do politeísmo primitivo e selvagem.

abrangente, construindo a “portugalidade” (v.g. ZÚQUETE, 2022) em torno de uma memória coletiva positiva da colonialidade portuguesa e como unidade de sentimentos e culturas em torno da lusofonia, ideia a que o Estado Novo recorreu para efeitos de legitimação da presença portuguesa nas colónias africanas (RIBEIRO, 2009; CASTELO, 2012; CHAVES, 2020) permanecendo até hoje como paradigma identitário (VALE DE ALMEIDA, 2000; MARTINS, 2004; COSTA PINTO, 2009; DE SOUSA, 2021).

Importa, contudo, avançar com um quadro conceptual explanatório que sustente e enquadre o debate que se pretende encetar. Conforme salienta Bonilla-Silva (1997, p. 471), categorias como “indianos” e “negros” foram criadas nos séc. XVI e XVII para efeitos de legitimação da conquista e exploração de tais populações, produzindo uma dicotomia que se cristalizou no tempo, embora ressignificada de outras formas, entre um “nós” civilizado e um “outros” selvagens. A partir de vasta literatura, Christian (2019, p. 171) argumenta que a categoria e ideia de “raça” é produto de uma “modernidade racializada” dado operar como distinção material e discursiva entre “europeicidade e não-europeicidade”, a partir de indicadores como economia política capitalista transnacional, modelo de Estado ou produção de conhecimento, operados num quadro de valores humanos hierarquicamente racializado. Este quadro de referência implica que o racismo se expresse como um sistema internacional que modela e liga geografias tendo por elemento constante uma supremacia branca.

Não obstante a existência de longo-termo do racismo enquanto fenómeno de relações desproporcionais de poder e desqualificação e inferiorização alheia com base em marcadores biológicos, Bonilla-Silva recorda o carácter recente da condição de categoria analítica detida pelo conceito de “racismo”, tendo sido empregue pela primeira vez enquanto tal em 1959, por Benedict, onde a autora define racismo como um dogma que estabelece a condenação a uma inferioridade congénita de um grupo étnico em face de um grupo dominante. Mais tarde, em 1990, Schaefer viria a definir racismo como uma doutrina de superioridade racial de um determinado grupo.

Almeida (2019, p. 22-24) dista racismo de preconceito e de discriminação racial, definindo o primeiro como “uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam”. Por sua vez, o preconceito racial seria “o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias”. Por fim, a discriminação racial entende-a como dizendo respeito a “atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados. Portanto, a discriminação tem como requisito fundamental o poder”, podendo ser (i) discriminação direta, caracterizada pelo “repúdio ostensivo a indivíduos ou grupos, motivado pela condição racial, exemplo do que ocorre em países que proíbem a entrada de negros, judeus, muçulmanos, pessoas de origem

árabe ou persa, ou ainda lojas que se recusem a atender clientes de determinada raça”, ou (ii) indireta, expressa num ignorar da situação específica de um grupo minoritário, sobre o qual ou sobre os quais, são impostas regras de “neutralidade racial” – *colourblindness* – sem que se leve em conta a existência de diferenças sociais significativas – discriminação pelo direito ou discriminação por impacto adverso. A discriminação indireta seria caracterizada pela ausência de intencionalidade explícita de discriminação. Da discriminação, direta e indireta, resulta uma estratificação social de modo intergeracional, afetando as oportunidades de ascensão social, reconhecimento e sustento material.

Bonilla-Silva explicita as diferentes molduras teóricas em relação ao fenómeno designado por racismo: (i) perspectiva marxista que postula o racismo como ideologia resultante da escravidão e de outras formas de opressão de classe, que permite a exploração de *people of colour*<sup>4</sup>, (ii) enquanto fenómeno psicológico, donde seria uma realidade que exige avaliação ao nível individual, pelo que as sociedades não poderiam ser racistas, apenas os indivíduos, (iii) na condição de fenómeno estático, ou seja, enquanto fenómeno intemporal de natureza não-material, assente em ideias que de alguma forma prevalecem no tempo, (iv) perspectiva idealista, a qual advoga que o racismo é uma atitude e pensamento irracional e incorreto, postulando uma divisão rígida nas sociedades entre aqueles que apresentam a patologia das ideias racistas e aqueles com um pensamento livre de racismo. Como o autor refere, este tipo de raciocínio apresenta dois problemas, primeiro desconsidera os elementos racionais que constroem os sistemas racializados, segundo, desconsidera que o racismo coevo apresenta fundamentações racionais.

Esta perspectiva idealista, a que se prefere dar o nome de perspectiva ética, vigora em sociedades de passado colonial, como a portuguesa, permitindo a preservação de um *passé composé* (TRIAUD, 1999) na memória coletiva, funcionando como saldo positivo da colonialidade.

Almeida, referido, apresenta conceções de racismo complementares às de Bonilla-Silva, partindo dos seguintes critérios: (i) relação entre racismo e subjetividade; (ii) relação entre racismo e Estado; (iii) relação entre racismo e economia. Na sua condição de jurista, Almeida opera com uma distinção entre racismo institucional e racismo estrutural que é útil ao debate sobre o racismo enquanto fenómeno social (diverso de ideologia). *Ad summam*, a conceção individualista detém uma natureza de senso comum, ligada a uma ideia de patologia individual de racismo como algo errado, já referida na esteira de Bonilla-Silva. Por sua vez, a conceção institucional comporta a interpretação de que o racismo é o resultado “do funcionamento das instituições, que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda

---

<sup>4</sup> Utiliza-se o termo anglosaxónico *people of colour* reconhecendo que o mesmo tem uma significação diferente do português “pessoas de cor”, o qual detém, a ideologia de cor, i.e., a percepção de que o caucasianismo não é uma cor, no sentido racial. Diferentemente, *people of colour* é utilizado como uma expressão “politicamente correta” que classifica as minorias étnicas e raciais em face do caucasianismo.

que indiretamente, desvantagens e privilégios com base na raça” (p. 26). Esta perspectiva posiciona o racismo numa ótica de dominação, onde é o poder que organiza as relações raciais. O racismo institucional seria caracterizado, no seu entendimento e da doutrina dominante, pelo estabelecimento de um sistema de discriminação baseada na raça que visa a manutenção da hegemonia do grupo racial no poder. Desse modo verifica-se um predomínio e um domínio de homens brancos nas instituições públicas (legislativo, judiciário, universidades, entre outras) e privadas (v.g. direção de empresas) que dificultam, direta ou indiretamente, a ascensão de negros e/ou mulheres. Por fim, a conceção estrutural emerge porque sendo “possível falar de um racismo institucional, significa que a imposição de regras e padrões racistas por parte da instituição é de alguma maneira vinculada à ordem social que ela visa resguardar” (p. 32), dado que as instituições são reflexo e materialização de uma estrutura social que tem o racismo como componente orgânica. Nas suas palavras, “as instituições são racistas porque a sociedade é racista” (*ibidem*). Como ele resume, “o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, económicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural.” (p. 34).

Bonilla-Silva avança com uma proposta teórica que fez escola, manifesta na ideia de sistemas sociais racializados, correspondendo a “sociedades em que os níveis económico, político, social e ideológico são parcialmente estruturados pela colocação de atores em categorias raciais ou raças” (p. 469), envolvendo formas de hierarquização que determinam as relações sociais entre grupos raciais, estabelecendo com isso vantagens para a “raça” em posição superior, como melhores remunerações (a que DuBois deu o nome de “salário psicológico), acesso a melhores empregos, papéis relevantes nos sistemas políticos, maior estima social, autorização para definir fronteiras e segregações. Consequentemente, estes sistemas sociais racializados afetam as oportunidades das *people of colour*.<sup>5</sup>

Desse modo, diferentes recompensas sociais produzem uma tensão entre forças, uma para transformar a ordem racial, a outra para a manter. Isto significa que os interesses são uma orientação coletiva em vez de um projeto individual. De facto, como Bonilla-Silva menciona (p. 470), a batalha contra a escravatura não conduziu a sociedades sem “raça”, mas ao estabelecimento de sistemas raciais sociais plurais, afetando a sociedade de modo interseccional, ou seja, que a racialização acumula com a classe e o género.

Assim, sendo a “raça” e as “raças” consequência de práticas de oposição a diferentes níveis, trata-se de categorias sociais ao invés de construções biológicas, donde a categoria biológica raça desaparece, mas não o racismo enquanto prática. Como Bonilla-Silva refere, “Os atores em posições raciais não ocupam essas posições porque são de raça X ou Y, mas porque X ou Y foi socialmente definido

---

<sup>5</sup> Inúmeros trabalhos dão conta desta situação em contextos e geografias, como por exemplo Lima e Vala (2004), Lima *et. al.* (2006) e Vala (2021).

como raça” (p. 472). Como ele mesmo refere, os irlandeses em Inglaterra e os judeus na Europa foram observados como “raças”, o que significa que a “raça” não se limita a questões de pele. Além disso, segundo o autor, as categorias raciais são utilizadas para organizar as relações sociais nas sociedades. A “raça” tornou-se então um elemento independente do sistema social que afeta os atores, quer estes queiram ou não.

Em suma, Bonilla-Silva argumenta que o racismo é, de facto, um processo de racialização social que afeta todos os grupos e todos os níveis sociais, originando uma ideologia que fortalece um grupo dominante. Considerando a história da categoria “raça” como teoria e ideologia, esse grupo é “branco” (sabendo que o branco é uma construção mais do que uma referência baseada na cor da pele), donde o racismo se expressa, segundo Christian (2019, p. 171) como um sistema mundial que molda e liga diferentes geografias na supremacia global branca. Como consequência desta abordagem teórica, a globalização é vista como um sistema que assenta em pressupostos racistas marcados por uma histórica racialização global que afeta as formas nacionais de racismo e de racialização. Isto significa assumir a existência de um “global colonial” que privilegia a ontologia da dominação racial histórica e persistente (p. 181).

Contudo, podemos argumentar que este quadro coloca a “raça” e a racialização no papel central, enquanto é possível defender uma lógica de exploração global, que apesar de herdeira de uma estrutura colonial que eventualmente se reproduz, é mais indiferente à “raça” do que aos lucros. Não se ignora o papel da “raça” no processo de um sistema global de exploração, uma vez que reproduz o esquema da hierarquia e da desigualdade natural. Ainda assim, desloca-se o parâmetro de análise de “raça” para oportunidades de lucro, em que acontecimentos históricos colocaram o Sul como uma terra de oportunidades de exploração justificadas através da racialização dos povos.

Por fim, concretizando um panorama rápido da questão racial, que se encontra longe de esgotar um tema de vastíssima literatura e debate, chegamos à questão da branquitude e supremacia branca. A moldura teórica global do racismo postula, então, que todos os estados modernos são moldados por uma lógica, praxis, e interesses “brancos” (CHRISTIAN, 2019, p. 176). Este sistema que envolve pessoas, eventos e espaços, correlacionando representações mentais, é expresso num modelo de europeização racial que produz um imaginário de daltonismo (*colourblindness*). Segundo a autora (em linha com os precedentes), após a II Guerra Mundial, a Europa entrou num período de desejo de apagamento racial por si só, bem realizado no “universalismo francês”, a que podemos juntar o lusotropicalismo.

Nesta perspetiva global apresentada por Michelle Christian, a branquitude e a supremacia branca (um debate eventualmente pertinente é saber se podemos utilizar esses conceitos separadamente) são a base de todos os sistemas sociais raciais nacionais. A branquitude é a força estruturante que historicamente moldou todos os níveis sociais e prevaleceu em novos sistemas, mesmo naqueles sem corpos brancos (p. 181). Nesse sentido, a autora assume a pertinência de reivin-

dicar a validade de um processo de racialização e de consolidação de sociedades estratificadas racializadas em todo o mundo relacionadas com a supremacia dos brancos.

Assim, é crucial reivindicar que a branquitude se refere a um tipo de identidade racial. Além disso, podemos arriscar dizer que a branquitude é a própria identidade racial desde que a raça foi construída, tomando como referência os atavismos culturais, religiosos, económicos e sociais “brancos”. As outras “raças” gravitam em torno da “raça branca”, a origem e o fim da construção histórica e social da “raça” e da racialidade.<sup>6</sup>

Embora a branquitude se refira a um tipo de identidade racial, como Cardoso (2008, p.610) menciona, existe um consenso de que a identidade racial branca é diversa. Seguindo a literatura internacional, o autor brasileiro resume a branquitude como privilégios simbólicos, subjetivos e objetivos. Estes privilégios materiais tangíveis colaboram com a construção social e reprodução do preconceito racial, da discriminação racial e do racismo. É, igualmente, um lugar estrutural a partir do qual o sujeito branco vê os outros e a si próprio, uma posição de poder, um lugar confortável a partir do qual se pode atribuir ao outro o que não se atribui a si próprio. Por outras palavras, é um lugar de domínio que permite classificar e desclassificar os outros em atributos de preconceito. Assim, ser branco é tomado como a ausência de racialidade, é ser normal, o fenótipo e cultura ideais (p. 611).

### **1.1. A tradução da racialização em práticas, e o caso português**

Encetando-se uma aproximação sumária, releva considerar o sistemático trabalho de Vala (2021). Como refere o autor (p. 15), a norma antirracista é um fenómeno social recente, em decorrência dos acontecimentos da II Guerra Mundial, despertando a consciência para os efeitos da categoria “raça” na classificação de grupos humanos, a que os movimentos de libertação e independência das colónias europeias deram relevante contributo. À Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, viria a juntar-se a declaração da UNESCO declarando a “raça” como um mito social, dando seguimento a um conjunto de estudos que desacreditou a relação entre atributos biológicos e atributos culturais e psicológicos inerentes a supostas “raças”. Em Portugal a consciência da incompatibilidade do racismo com a democracia e os inerentes valores da liberdade e da igualdade é ainda mais recente do que no resto da Europa (p. 17), em razão do passado colonial português e do longo processo de doutrinação escolar durante a ditadura, onde “ao mesmo tempo que se aprendia a ler e a escrever, se aprendia a missão «ultramarina, cristã e redentora» de Portugal, a sua vocação para «civilizar» outros povos, legitimada pela crença na superioridade moral dos Portugueses” (p. 18-19). Apesar da descolonização em massa, Portugal perma-

---

<sup>6</sup> Ver igualmente Almeida (2019, p. 48ss).



nerceria um Estado composto até 1974, com colónias em África, cujas relações jurídicas se encontravam reguladas pelo Estatuto dos Indígenas, que vigou entre 1926 e 1961. Com efeito, somente em 1978, já em plena democracia, Portugal veicula para si a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e a Convenção Europeia dos Direitos do Homem (1953). Desse modo, as gerações até ao 25 de abril foram socializadas num ambiente de amnésia do passado negativo da história portuguesa, situação que vigora até hoje. Não é por acaso que a vigência de racismo na sociedade portuguesa permanece negada, embora nunca tenha sido tão condenada como presentemente (p. 19-20). Esta questão é, sem dúvida, nevrálgica e estrutural no quadro da memória coletiva nacional, reproduzindo mitos coloniais para além do tempo do Estado Novo. Uma boa razão para tal – que o autor não refere – poderá encontrar-se no facto de que as principais figuras do Estado desde o 25 de abril de 1974 terem sido socializadas, em grande medida, durante o regime autoritário. Talvez por essa transição democrática tardia a norma antirracista não seja consensual – “é hoje uma norma polémica sujeita a pressões sociopolíticas, num contexto global em que a própria democracia está ameaçada” (p. 20). O autor vai mais longe, tipificando a relação social com a norma antirracista em (a) rejeição, podendo ser velada ou aberta; (b) aceitação, que é uma conformidade social que não implica qualquer tomada de consciência e posição concreta, ou nas suas palavras, “identificação com os valores do universalismo e do igualitarismo em que a norma se apoia»; (c) internalização, «isto é, o cumprimento da norma decorrente da congruência entre os valores que a sustentam e os valores pessoais” (p. 21).

Ao longo da obra, Jorge Vala vai mostrando como o racismo é uma crença viva e dinâmica, que acompanha ideias nacionalistas e antimigratórias, interligando posições a favor da discriminação no acesso a emprego, no acesso à nacionalidade, separação nas escolas, zonas habitacionais, etc. (p. 70).

Ora, o racismo enquanto crença traduz-se em atitudes que vão além da violência, e que ajudam a explicar os fenómenos de insucesso escolar e laboral das populações marginalizadas. Isto porque, o racismo, ao contrário de uma crença dominante, não se resume em atitudes declaradas «antinegro», mas habita postulados sociais silenciosos, até porque a esmagadora maioria dos europeus considera errado discriminar a partir de referenciais étnicos (p. 87). Por outro lado, é comum considerar que determinados grupos humanos possuem mais atributos tidos por humanos do que outros, como por exemplo, a crença de que os negros possuem menos afeto pelos filhos. Essas ideias disseminadas correspondem a concepções racistas (culturais, biológicas, etc.) que coabitam com a crença na democracia plena e no antirracismo. Ora, ao afirmar a norma antirracista mantendo crenças racializadas, verifica-se um deslocamento do racismo biológico típico dos séculos XVIII e XIX para um racismo cultural, conforme previra Lévi-Strauss em 1950 (p. 95). O racismo cultural pressupõe que determinados grupos humanos são inaptos a imigrarem para a Europa por possuírem graus culturais inferiores, cuja fundamentação se encontra na diferença (p. 97). Nesse sentido, determina-

das culturas seriam mais civilizadas do que outras (p. 101-102), i.e., por outras palavras, o Ocidente branco, europeu e norte-americano, seria manifestamente superior e mais civilizado, uma vez que o paradigma de análise é eurocêntrico.

Ora, o racismo encontra-se traduzido em atitudes institucionalizadas, em particular na escola e nas forças policiais<sup>7</sup>. A discriminação pela realidade étnica dos sujeitos está patente na presunção de incapacidade (logo futuro insucesso) escolar e na aptidão para a violência. Essa crença generalizada traduz-se na presunção de culpa sem culpa formada. O autor, contudo, coloca a hipótese de a violência exacerbada por parte da polícia em Portugal face a pessoas racializadas, em especial negras, ser resultado de condições pessoais e sociais associadas à criminalidade ou a fatores de ordem penal (p. 112). No caso escolar, Jorge Vala revela estudos realizados que mostram que decorrem expectativas positivas e negativas face aos alunos em função da sua condição racial *prima facie*, pelo que que diante dos indivíduos caucasianos se verifica um maior *feedback* positivo dos docentes. No caso dos alunos sobre os quais recai expectativa negativa, os racializados e imigrantes são os principais alvos, situação que gera uma maior probabilidade de insucesso escolar, tanto pelo menor investimento dos professores quanto pela ansiedade de inferiorização gerada pela ameaça do estereótipo (p. 115-16).

No quadro da empatia é alarmante o estudo que mostra que a condição étnica de uma criança é determinante na produção de empatia em situação de vítima (p. 123). Tal facto serve de mote para compreender a legitimação do racismo como produto social (p. 124), bem como a crença individualista de que cada um tem o que merece numa sociedade meritocrática<sup>8</sup>, pelo que as minorias se encontram em condição fragilizada não por razões de ordem sociológica e institucional, mas antes por incapacidade própria de galgar os degraus do sucesso.

Assim, com ênfase ao caso português, como refere o autor, a reflexão sobre o racismo é um assunto delicado e incómodo nas sociedades europeias coloniais, em especial em Portugal, uma vez que “a identidade e o orgulho nacional estão fortemente baseados na história” (p. 126), cultivando intensamente o mito de bom colonizador desde muito cedo, ganhando dimensão exacerbada com o pós-II Guerra Mundial, quando o Estado Novo precisou de lidar com as pressões anticoloniais internacionais. Para isso, foi aproveitado o lusotropicalismo de Gilberto Freyre, produzindo a ideologia da tendência genética portuguesa para a miscigenação e do catolicismo luso para o ecumenismo. Esta ideologia foi essencial para a autoestima coletiva nacional (p.127)<sup>9</sup>. Assim, um país lusotropical

---

<sup>7</sup> Sugere ver-se o inventário feito por Eddo-Lodge (2021) em Inglaterra, onde se revela a desproporção das intervenções policiais e das penas face a populações racializadas, mostrando ainda como as forças policiais são compostas, ao longo de décadas, por pessoas que detêm crenças racistas apriorísticas, situação que explica a desproporcionalidade verificada.

<sup>8</sup> Sobre este aspeto ver também Almeida (2019, p. 52-54).

<sup>9</sup> Para Zúquete (2022) esta questão identitária existencial da “portugalidade” detém vocação para fazer emergir partidos identitários nacionalistas mais radicais nos próximos anos.

como Portugal jamais poderia ser dado a produzir racismo, facto que os estudos arrolados por Vala derrogam, bem como o mais recente European Social Survey (2018/19), o qual mostra que 62% dos portugueses manifestam racismo.

## 2. Dignidade humana, o farol dos Direitos Fundamentais

Abordar o princípio da igualdade numa ótica do indivíduo em face de uma ideia de justiça social implica reconhecer que tratamos de um quadro maior designado por direitos fundamentais, cujo fundamento axial é a dignidade da pessoa humana. A dignidade da pessoa humana, ou simplesmente a dignidade humana, constitui, no entender de Gomes Canotilho e Vital Moreira (2007, p.199), a precondição da legitimação da República. Com efeito, tal nos é anunciado pelo art.º 1.º da Constituição da República Portuguesa (doravante CRP), onde se lê que “Portugal é uma República soberana, baseada na dignidade da pessoa humana e na vontade popular e empenhada na construção de uma sociedade livre, justa e solidária.” (itálico próprio). É um facto que a noção de dignidade humana detém uma forte dimensão do homem universal gerado pelo localismo globalizado da cultura ocidental (c.f. ALMEIDA, 2019, p. 18ss), que implica, por consequência, um olhar de relativismo cultural (v.g. BARBOSA RODRIGUES, 2018).<sup>10</sup> Não obstante tal condição, verifica-se que a globalização dos valores ocidentais de matriz jusnaturalista racional permite que a ideia de dignidade humana detenha um lastro fundamental, estando presente em inúmeros ordenamentos jurídicos internos e externos, podendo salientar-se a Declaração Universal dos Direitos Humanos (art.º 1.º, 22.º, 23.º/3), o n.º 2 do artigo 5.º da Convenção Americana dos Direitos Humanos, o artigo 5.º da Carta Africana dos Direitos dos Homens e dos Povos, e o artigo 2.º do Tratado da União Europeia (TUE).

Apesar de se tratar de um princípio estruturante, até mesmo axial ou supraprincípio dos direitos fundamentais, a dignidade humana não é abstrata, ela impõe ao Estado não somente o respeito rigoroso, mas igualmente um dever de proteção, por mais paradoxal que possa parecer, já que “o respeito pressupõe uma limitação à atuação das entidades públicas estaduais, a proteção exige já uma postura ativa por parte do Estado” (BOTELHO, 2017, p. 266), que Novais designar por “dever-ser” (2004, p. 51). Ainda Novais (p. 51-2) entende que o princípio da dignidade humana acarreta uma dimensão relacional entre o indivíduo e o Estado, dado que sendo elevado, no plano constitucional, a princípio supremo, obriga o Estado a conformar a sua ordem jurídica, veiculando todos os poderes do mesmo. O mesmo autor vai mais longe. Para ele, a assunção da dignidade humana como princípio supremo impõe que o Estado não possa ser visto

<sup>10</sup> Quando dos movimentos coloniais em África e nas Américas, era prática comum o sacrifício (muitas vezes voluntário) humano, quer para acompanhar o rei no além-túmulo, quer como ofertório aos deuses, facto que caso tivesse prevalecido além do colonialismo deteria uma dimensão conflituante com o basilar direito à vida dos ordenamentos jurídicos ocidentais.

como fim em si mesmo, sendo, antes, a dignidade o fim por si próprio, razão de o Estado se obrigar a tal garantir.

Novamente Botelho, entende que o princípio da dignidade da pessoa humana apresenta um significado jurídico-político, quer na dimensão individual de atributo da pessoa humana, quer na dimensão social por via da “ligação incindível com a liberdade e a igualdade” (2017, p. 266).

Nesta matéria, Jorge Miranda e António Cortês (2017) defendem que o princípio da dignidade da pessoa humana representa o “*prius incondicional de todo o Direito*” (p. 61), pelo que na sua dimensão político-jurídica impõe um dever de solidariedade/fraternidade, esta última na terminologia da Declaração Universal dos Direitos Humanos, no seu art.º 1.º (p. 62). Os autores, seguem a doutrina de que o princípio da dignidade da pessoa humana não é independente do humanismo cristão, através da semelhança entre Deus e o Homem, assunção que tomada de modo fático ou pelo menos essencialista, implica tanto um etnocentrismo que levou a ideias racistas, quanto desconsidera o contributo da laicidade social na garantia de direitos fundamentais inerentes à dignidade humana em concreto na matéria da igualdade, como por exemplo o direito ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, cujo impedimento era resultante, precisamente, de um caldo cultural de matriz religioso.

Ademais, o sujeito consagrado como portador e destinatário da garantia da dignidade humana é o pessoal e não o coletivo (*idem*, p. 64), sendo que o princípio da dignidade humana se afirma como axial de todo o sistema de direitos fundamentais (*ibidem*).

O espaço exíguo e o desdobramento da discussão, não permitem o tratamento exaustivo de cada princípio e matéria nela contido. Assim, *ad summam*, em linha com Botelho (2017), considera-se a dignidade da pessoa humana como o princípio a partir do qual são articulados os direitos fundamentais, quer os integrados no constitucionalismo português ao catálogo de direitos, liberdades e garantias, quer os relativos aos direitos económicos, sociais e culturais, afirmando-se, como o *prius incondicional de todo o Direito* e princípio axial dos referidos direitos fundamentais, na esteira de Miranda e Cortês (2017).

### **3. O princípio da igualdade na Constituição Portuguesa de 1976: um debate teórico**

O debate proposto neste ponto é instigante e padece do vício e da virtude da impossibilidade de se esgotar no espaço exíguo. O quadro conceptual ocidental, embora divergente na doutrina, detém uma materialidade consistente, a qual forma o seu *ethos* comunitário-civilizacional. Nesse sentido, os princípios estruturantes do constitucionalismo europeu, *mutatis mutandi*, veiculam uma evidente intersecionalidade. É por tal razão que o princípio da igualdade se encontra em estreita relação com o princípio da liberdade, enquanto valores intrinsecamente ociden-

tais à luz do fundamento jusnaturalista atribuído pelas revoluções liberais, e que alicerçam as sociedades ocidentais coevas. Apresentam, todavia, origem material distinta, uma vez que a igualdade se trata de uma construção nos planos sociais, políticos, económicos e jurídicos, enquanto a liberdade se quer fundante da natureza humana, ela existe *per se et ab initio*. É por isso que o princípio da igualdade não deve colidir, comprimir ou eliminar o princípio da liberdade sob pena de visar uma uniformização que derroga a natureza livre dos sujeitos. Mas, de igual modo, não deve descorar as condições específicas económicas, culturais e sociais dos indivíduos, de modo a que negando as naturais diferenças entre sujeitos o princípio da igualdade não se torne num fator de promoção de desigualdades (GARCIA, 2005, p. 11-12). Releva, então, que a igualdade se afirma como uma realidade construída, que visa atingir um patamar de justiça social. Como refere Garcia (p. 15), “cedo se tornou claro que o princípio da igualdade não traduz só o tratamento igual de situações iguais. Envolve ainda o tratamento diferenciado de situações objetivamente consideradas diferentes, na medida exata da diferença”.

Entramos, deste modo, na materialização do princípio da igualdade em sede constitucional, através do art.º 13.º da CRP. Para Gomes Canotilho e Vital Moreira (2007, p.336ss.), o princípio da igualdade opera como um dos mais estruturantes do sistema constitucional global, dividindo-se em três dimensões: (i) liberal, postulando a igualdade de todas as pessoas perante a lei, independente das suas condições de nascimento e status, (ii) democrática, a qual implica a explícita proibição de discriminação, seja positiva seja negativa, no acesso ao exercício do poder político e a cargos públicos, (iii) social, a qual implica “a eliminação das desigualdades fácticas (económicas, sociais e culturais), de forma a atingir-se a «igualdade entre os portugueses» (art.º 9.º/d)”. Trata-se, com efeito, de uma ausência de neutralidade, visando, todavia, garantir “o valor humano mais precioso, o valor que qualquer regulação social deve começar por, antes do mais, salvaguardar: a dignidade humana” (GARCIA, 2005, p. 18). Jorge Miranda e Rui Medeiros (2017) glosam o artigo constitucional de um modo detalhado. Da ótica do indivíduo, conteúdo que aqui importa, defendem que à igualdade jurídico-formal do preceito se deve integrar a noção de dignidade social inerente à dignidade da pessoa humana, em relação às “desigualdades de facto (físicas, económicas, geográficas, etc.)” donde “importa que o poder público e a sociedade civil criem ou recriem as oportunidades e as condições que a todos permitam usufruir dos mesmos direitos e cumprir os mesmos deveres” (p. 164)<sup>11</sup>. Assim, para os autores, o princípio não se esgota na “máxima de tratar igualmente o que é igual e tratar desigualmente o que é desigual”, donde seria uma fórmula vazia e assim liberal de igualdade puramente formal (p. 167). Do mesmo modo,

---

<sup>11</sup> No mesmo sentido, Garcia (2005, p. 22) defende que a dignidade é garantida, pois, através da prossecução da eliminação, então, das desigualdades fácticas, “especial tarefa imposta ao Estado”, por via de “políticas económica, fiscal ou outras”, que visam “compensar desigualdades de riqueza e rendimento que, por sua vez, se reflectem em desigualdades efectivas de exercício dos direitos fundamentais”.

consideram o catálogo de desigualdades inadmissíveis presentes ao n.º 2 do preceito meramente exemplificativo, maleável em face da consciência jurídica da sociedade (p. 172).

Diversamente, Barbosa Rodrigues (2021, p. 304ss), avança com o que entende ser um sentido rigoroso do termo, referindo-se à igualdade normativa, que designa por igualdade liberal, e um sentido “inrigoroso” do termo, que seria o da igualdade material, efetiva. Assim, em sentido diverso de Gomes Canotilho (2007 p. 430), Vieira de Andrade (2017, p. 131) e Miranda e Medeiros (2017), que entendem o termo como implicando uma dimensão de justiça social e de proteção tendo em vista a dignidade da pessoa humana, Barbosa Rodrigues entende tal interpretação como igualitarismo que depende da existência de direitos económicos, sociais e culturais, e assim de Estado Social (p. 306), opondo-se ao modelo vigente que condena veemente (2021b). Mais adianta que o princípio da igualdade tem por destinatários os poderes públicos e nunca os indivíduos, os quais seriam regidos pelo valor da liberdade. Sustenta, portanto, que a dimensão negativa do princípio da igualdade (art.º 13.º/2) visa impedir a arbitrariedade na aplicação da lei, considerando que o catálogo de proibições expressas no articulado deve ser lido de modo taxativo e não como referencial. Não é por acaso que o autor vai em sentido contrário ao defendido por Vieira de Andrade – que advoga que os Direitos Fundamentais demandam pela defesa dos direitos das minorias (étnicas, religiosas, *et. al.*) e dos direitos às diferenças (incluindo a orientação sexual) –, considerando que o princípio da igualdade não inclui quaisquer minorias, por considerar que não existem Direitos Fundamentais grupais. O autor chega a considerar os “direitos ao aborto, à eutanásia, à manipulação genética, à maternidade de substituição, ou, até mesmo, ao casamento homossexual e à adoção homossexual” como “pseudo-direitos” contrários à proeminência do jusnaturalismo (2020, p. 189).

Manifesta-se, pois, a existência de uma bifurcação doutrinária. De um lado, uma dimensão mais programática que detém um sentido de correção de assimetrias sociais, de desigualdades fáticas, através da intervenção do Estado, e que é maioritária e tendencialmente consensual na doutrina (BACELAR GOUVEIA, comunicação direta), e outro uma interpretação mais formal e estrita, presa à letra da lei e voltada à dimensão negativa de não intervenção do Estado.

De seguida será considerada a questão de uma ótica da justiça social, considerando o caso concreto do racismo.

#### **4. A aplicabilidade de uma interpretação programática ao caso concreto na ótica da justiça social**

Vem-se salientando o pilar central, o nódulo, o farol, o princípio axial dos direitos fundamentais: a dignidade humana. É ela que se entende ser a garantia mais essencial do Direito, dos ordenamentos jurídicos pátrios e internacionais.

Releva, todavia, uma diferença interpretativa em relação ao alcance que esta detém, entre uma visão mais formalista e dita liberal, adstrita à dignidade humana como garantia face ao Estado de não discriminação (negativa) nem ingerência, salvaguardando o primado da liberdade, e uma visão mais programática, que visa eliminar as desigualdades fáticas que afetam de diferentes modos os sujeitos. Garcia (2005, p. 12), argumenta, nesse tom, que “as condições singulares dos indivíduos, independentemente da razão que a todos une, exigem tratamentos diferenciados, sob pena de se criarem ou potenciarem diferenças sociais não menos injustas do que as de épocas passadas”.

Ora, estando, portanto, ligado ao primado/princípio da justiça social, o princípio da igualdade, máxime pelo articulado do n.º 2 do artigo 13.º da CRP, detém a matéria da discriminação negativa, pela letra da lei, i.e., a garantia de que o catálogo ali contido não seja violado e, eventualmente, numa interpretação mais analógica, direitos de natureza similar, entendendo-se, cada vez mais, que detém, igualmente, a discriminação positiva, haja visto o fim de eliminação de desigualdades fáticas. Como referido por Garcia (2005, p. 22), as discriminações positivas que do princípio da igualdade resultam são imposições ao Estado, através de políticas públicas. A autora salienta a delicadeza das discriminações positivas que visam compensar desigualdades de oportunidade<sup>12</sup>, implicando uma solidariedade intrageracional. Garcia vai mais longe, inscrevendo, bem, a questão da necessidade de correção de assimetrias sociais, de desigualdades fáticas que se visam compensar, num processo histórico de *longue durée*, dando como exemplo a escravatura e a desigualdade entre homens e mulheres, situações que deixaram sequelas nas estruturas sociais. Mais avança que o cerne da questão, o nódulo onde se torna delicado o problema, reside no facto de “a geração actual, reconhecendo a igualdade de todos os homens, ter de reconhecer também consensualmente que se atribuam benefícios, posições de favor, privilégios, a grupos sociais que gerações passadas discriminaram de forma tão negativa, e por tanto tempo, que ainda hoje sofrem as marcas dessa discriminação” (p. 23). Nessa linha, Gomes Canotilho e Vital Moreira (2007, p. 200), afirmam que na condição de *standard* de proteção universal que obriga a adoção de normas e convenções que visam garantir um direito internacional adequado à proteção da dignidade da pessoa humana, tanto na sua condição individual quanto coletiva (humanidade, povos, etnias). Mas Garcia vai mais longe nesta reflexão, ao associar a questão precisamente aos aspetos raciais. Coloca, ainda, questões pertinentes, salientando que por opções políticas de gerações passadas, procurando equilibrar as condições de partida de gerações futuras, são as gerações presentes afetadas por políticas de discriminação positiva, questionando, igualmente, qual o alcance destas, de modo que não violem o princípio da igualdade que as torna necessárias (p. 25).

Se é relevante notar que Garcia menciona especificamente as questões das populações racializadas, salienta-se, de igual modo, que Miranda e Medeiros, ao

<sup>12</sup> No mesmo sentido Miranda & Medeiros (2017, p. 173).

apresentarem o elenco de discriminações positivas necessárias, não incluem este aspeto (2017, p. 179). Por seu turno, Melo Alexandrino (2018, p. 84) integra na dimensão positiva da discriminação as políticas de quotas.

Vemos que apesar de um enfoque doutrinário na importância das discriminações positivas como eliminação de desigualdades fáticas, releva uma baixa referência e densificação em matéria racial. Não é, pois, de estranhar a posição ultraliberal de Barbosa Rodrigues (2021, p. 311-12), que considera que a discriminação positiva tem vocação para a desigualdade, concretizando que o princípio da igualdade “não inclui quaisquer minorias, pela razão, estrutural, de que não existem Direitos Fundamentais grupais, mas, tão-só, Direitos Fundamentais individuais”. No entanto, como o próprio autor honestamente menciona (p. 312), Vieira de Andrade (1981, p. 67) afirma que no quadro dos Direitos Fundamentais impera a defesa dos direitos das minorias e dos direitos às diferenças.

Como referido, Portugal detém uma memória coletiva imaginada em torno de um saldo positivo e benemérito do colonialismo, sem considerar os efeitos de destruição simbólica, cultural, humana e material de milhões de africanos escravizados. Se o lusotropicalismo operou como ideário do Estado Novo, permitindo uma legitimação das províncias ultramarinas em mãos portuguesas, em razão de um pretense sentimento coletivo de *portugalidade*, o advento da democracia não trouxe mudanças significativas nesta matéria. Em razão da tipologia de mensagem, os media tornaram-se veículos de propagação de estereótipos acerca das populações imigrantes em Portugal, favorecendo preconceitos e racismos (ROSÁRIO *et. al.*, 2011, p. 63ss.). Apesar da variada produção legislativa que visa a eliminação da desigualdade fática de natureza xenófoba e racista, permanece um caldo sociológico que favorece a imaginação de um país sem racismo, através da combinação de duas posturas ideológicas já referidas – o racismo cordial e o *colourblindness*. Esta combinação evidenciou-se aquando do debate e aprovação na Assembleia da República da vindoura lei 134/99, então na forma de propostas de lei, relativas à proibição de discriminações no exercício de direitos com base na raça, cor, nacionalidade ou origem étnica. Desse momento relevam as declarações de António Filipe, deputado do Partido Comunista Português: “Apresentamos este Projecto de Lei sem dramatismos. Portugal não é um país racista. Não temos, felizmente, no nosso país, problemas de cariz racista com a dimensão e a gravidade dos problemas que se manifestam nos Estados Unidos, na Alemanha, ou mesmo em França”<sup>13</sup>. Em 2017, aquando da revisão do diploma, o Ministro Adjunto Eduardo Cabrita declarou um Portugal tolerante, internacionalmente destacado pelo acolhimento de imigrantes e onde os conflitos são pontuais e sobretudo relacionados a comunidades específicas<sup>14</sup>. Ora, a autoimagem de acolhimento exemplar e de

---

<sup>13</sup> Disponível em <<https://pcp.pt/actpol/temas/dhumanos/a9903251.html>>.

<sup>14</sup> Disponível em <<https://debates.parlamento.pt/catalogo/r3/dar/01/13/02/070/2017-03-30/3?pgs=32-37&org=PLC&plcdf=true>>.



um país livre de racismo é contrariada pelos relatórios internacionais que evidenciam uma particular violência sobre as comunidades africanas e afrodescendentes em Portugal por parte das forças policiais<sup>15</sup>, bem como pelos dados do European Social Survey (2018-19), que mostram um país com fortes crenças racistas.

Assim, não obstante as crenças mais ou menos lusotropicalistas ou liberais de *colourblindness*, de um Portugal livre de racismo não-pontual, que inscrevem os eventos na psicologia de sujeitos concretos e não no quadro do coletivo nacional, a verdade é que a literatura especializada, aqui referida de modo não exaustivo, evidencia a existência de processos de racialização dos sujeitos que impossibilita um igual acesso a oportunidades e desnivela o sucesso social e laboral desses sujeitos. Os estudos realizados por Vala, aqui referidos, e outros por ele mencionados de modo sistemático (VALA, 2021) explicitam uma circunstância que interroga a suficiência do princípio da igualdade na dimensão meramente formal. Ora, no sentido de reverter uma diferenciação no acesso à saúde, educação, emprego, enfim, reverter as desigualdades fáticas que estão em clara interseção com a condição racial dos sujeitos, impõe-se a intervenção do Estado através de políticas públicas que promovem a discriminação positiva, como sejam as quotas raciais.

Em termos concretos, reconhecer que existe racismo estrutural na sociedade portuguesa, ainda que detendo uma dimensão de invisibilidade<sup>16</sup> ou cordialidade, que impõe limitações económicas, laborais, educacionais, entre outras, aos sujeitos racializados, factos que afetam a sua dignidade e assim questionam a garantia axial dos direitos fundamentais, implica admitir a necessidade de políticas públicas que eliminem tais desigualdades fáticas. Tais condições materiais induzem uma interpretação necessariamente programática do *princípio da igualdade*, na especialidade de discriminação positiva, evidenciando, ainda, que existem direitos grupais, pela justa medida em que existem condições efetivas de discriminação negativa histórica que impõe a discriminação positiva, mormente através de políticas públicas como quotas no ensino, nas empresas e outras políticas de acompanhamento continuado a sujeitos racializados que visem a inserção laboral ativa.

Ou seja, verifica-se a disposição *iuris tantum* de tratar o diferente como diferente, garantindo, pois, uma verdadeira justiça social, através de uma aceitação de solidariedade intergeracional com desvantagens para a geração presente, com todas as divergências doutrinárias que tal possa, e bem, suscitar.

---

<sup>15</sup> relatório do Comité Anti-Tortura (CPT) do Conselho da Europa e «Relatório Ford» (Comissão de Inquérito sobre o Racismo e a Xenofobia, do Parlamento Europeu).

<sup>16</sup> O conceito de invisibilidade diz respeito à condição de marginalidade económica, social e muitas vezes geográfica de minorias étnico-raciais, a qual conduz os sujeitos estigmatizados a uma situação de invisíveis aos olhos do grupo dominante (v.g., Tomás (2012) e Faria (2017)).

## Conclusão

Os Direitos Fundamentais integram uma ótica de unidade de sentido do Direito Constitucional que assenta a sua fundamentalidade na dignidade da pessoa humana, princípio axial da ordem jurídica superior nacional e das convenções internacionais de Direitos Humanos. Essa unidade de sentido permite que os princípios estruturantes do constitucionalismo se revelem interseccionais, i.e., dependentes uns dos outros.

Neste artigo, partindo de uma abordagem concreta do racismo na sociedade portuguesa, pretendeu-se não apenas oferecer um quadro teórico para o problema, como tratá-lo de harmonia com o princípio da igualdade, explicitando a relevância de uma interpretação programática do articulado do n.º 2 do art.º 13 do texto constitucional português. Implicou-se, portanto, a partir da constatação de assimetrias sociais estruturantes no caso de sujeitos racializados, a necessidade de uma leitura que inclua uma dimensão de discriminação positiva no sentido de eliminar tais desigualdades fáticas, através da ação do Estado e por meio de políticas públicas. Se a dignidade humana é o “dever-ser” do Estado, ela só se realiza por ações concretas, o que implica rejeitar uma visão liberal do princípio da igualdade meramente formal e negativa, que veicula a não-intervenção do Estado e o *laissez-faire*. *A contrario*, a verdadeira igualdade só se realiza no plano da desigualdade positiva que elimine a desigualdade de partida, ainda que tal implique desvantagens para a geração presente, visando garantir a igualdade possível (e limitada de modo a que não se torne igualitarista) vindoura. Vale reconhecer a dimensão problemática que este tipo de opções acarreta, como seja a de que a justiça social para os historicamente marginalizados é feita à custa de sujeitos presentes que não são diretamente responsáveis pela situação concreta dos sujeitos racializados. Naturalmente que neste quadro impõe-se o recurso ao princípio da proporcionalidade, de modo a garantir que a justiça social dos injustiçados não elimine a garantia de justiça social mínima daqueles que são, à falta de outro termo, inrigorosamente, “privilegiados”.

Em suma, verifica-se que o princípio da igualdade, visando uma real garantia de dignidade humana e de justiça social, implica ser tratado como detendo uma dimensão programática de tratar o diferente como diferente, de modo fático, o que em rigor implica a existência, ainda que transitória, de direitos fundamentais grupais, numa ótica de discriminação positiva.

## Bibliografia

- ALMEIDA, **Sílvio**. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- BARBOSA RODRIGUES, **Luís**. *Manual de Direitos Fundamentais e de Direitos Humanos*. Lisboa: Universidade Lusíada de Lisboa, 2021.
- BARBOSA RODRIGUES, **Luís**. *O que são os Direitos Sociais?*. Polis 2(4), 2021b, pp. 63-72.
- BARBOSA RODRIGUES, **Luís**. *Nótula crítica sobre a hodierna involução dos Direitos*

*Fundamentais e dos Direitos Humanos*. Lusíada. Direito 23/24, 2020, pp. 187-194.

**BARBOSA RODRIGUES, Luís.** *Universalismo versus relativismo: a declaração universal dos direitos do homem e o islão*. Lusíada. Direito 19, 2018, pp. 43-55.

**BENEDICT, Ruth F.** *Race and Racism*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1959.

**BOBBIO, Norberto.** *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

**BONILLA-SILVA, Eduardo.** *Rethinking racism: Toward a structural interpretation*. American sociological review, 1997, pp. 465-480.

**BOTELHO, Catarina Santos.** *A dignidade da pessoa humana–Direito subjetivo ou princípio axial?*. Revista Jurídica Portucalense 21, 2017, pp. 256-282.

**CARDOSO, Lourenço.** *Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista*. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud 8 (1), 2010, pp. 607-630.

**CASTELO, Claudia.** *O modo português de estar no mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. In “O Mundo Continuará a girar”. CITCEM-Publicações, Braga: Universidade do Minho, 2012.

**CHAVES, Viviane Alves.** *O conceito de lusotropicalismo e sua apropriação pelo Estado Novo Português, História intelectual e dos conceitos*. In “A historicidade e suas múltiplas escalas: Europa, América, África”. Marçal de Menezes Paredes & Fabrício Antônio Antunes Soares, Rio Grande do Sul: Acervus Editora, 2020.

**CHRISTIAN, Michelle.** *A global critical race and racism framework: Racial entanglements and deep and malleable whiteness*. Sociology of Race and Ethnicity 5(2), 2019, pp. 169-185.

**COSTA PINTO, João Alberto da.** *Gilberto Freyre e o lusotropicalismo como ideologia do colonialismo português (1951–1974)*. Revista UFG 11(6), 2009, pp. 145-160.

**DE SOUSA, Vítor.** *As marcas do luso-tropicalismo nas intervenções do Presidente da República*. Revista Ciências Humanas 14(2), 2021, pp. 10-23.

**EDDO-LODGE, Reni.** *Why I’m no longer talking to white people about race*. Bloomsbury Publishing, 2020.

**FARIA, Gisele Curi de.** *Invisibilidade do racismo no Brasil: nas práticas escolares, culturais e sociais da discriminação racial (Pós Lei 10.639)*. Universidade Federal de Goiás. Dissertação de Mestrado (História), Universidade Federal de Goiás, 2017.

**FERREIRA DIAS, João.** “Chuta que é macumba”: o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras. Sankofa 22, 2019, pp. 39-62.

**GARCIA, Maria Glória F. P. D.** *Estudos sobre o princípio da igualdade*. Coimbra: Almedina, 2005.

**GOMES CANOTILHO, José Joaquim.** *Direito constitucional e teoria da constituição* (7ª ed.). Coimbra: Almedina, 2007.

**GOMES CANOTILHO, José Joaquim; MOREIRA, Vital.** *Constituição da República portuguesa anotada, vol. I e II*. Coimbra: Coimbra Editora, 2007.

**GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo.** *A democracia racial revisitada*. Afro-Ásia 60, 2019, pp. 9-44.

**GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo.** *Depois da democracia racial*. Tempo social 18, 2006, pp. 269-287.

**LETOURNEAU, Charles.** *L’Évolution religieuse: dans les diverses races humaines*, Paris: Vigot Frères, 1898.

**LIMA, Marcus Eugênio O., et al.** *Normas sociais e preconceito: o impacto da igualdade e da competição no preconceito automático contra os negros*. Psicologia: reflexão e crítica 19, 2006, pp. 309-319.

**LIMA, Marcus Eugênio O.; VALA, Jorge.** *Sucesso social, branqueamento e racismo*. Psicologia: teoria e pesquisa 20, 2004, pp. 11-19.

**LOURENÇO, Eduardo.** *O labirinto da saudade: psicanálise do destino português*. Lisboa:

Dom Quixote, 1992.

**MARTINS, Moisés de Lemos.** *Lusofonia e luso-tropicalismo: Equívocos e possibilidades de dois conceitos hiper-identitários*. Publicado em 2004. Disponível em [http://repositorium.uminho.pt/bitstream/1822/1075/1/mmartins\\_LusotropiLusofonia\\_2004.pdf](http://repositorium.uminho.pt/bitstream/1822/1075/1/mmartins_LusotropiLusofonia_2004.pdf). Acesso em 25/06/2022.

**MATORY, James Lorand.** *The fetish revisited: Marx, Freud, and the gods Black people make*. Durham: Duke University Press, 2018.

**MIRANDA, Jorge; CORTÊS, António.** *Princípios Fundamentais*. In *Constituição da República Portuguesa anotada. Volume I*. Jorge Miranda e Rui Medeiros (eds.). Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2017.

**MIRANDA, Jorge; MEDEIROS, Rui.** *Artigo 13.º*. In *Constituição da República Portuguesa anotada. Volume I*. Jorge Miranda e Rui Medeiros (eds.). Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2017.

**NOVAIS, José Reis.** *Os princípios constitucionais estruturantes da República Portuguesa*. Coimbra: Coimbra Editora, 2004.

**RIBEIRO, Rita.** *Portugal, a Europa e o império: contorções identitárias*. In “*Actas do X Congresso Luso-Afro-Brasileiro – Sociedades desiguais e paradigmas em confronto. Vol. VII Desigualdades, Estado e sistemas políticos*”, 2009.

**ROSÁRIO, Edite; SANTOS, Tiago; LIMA, Sílvia.** *Discursos do racismo em Portugal: Essencialismo e inferiorização nas trocas coloquiais sobre categorias minoritárias*. Lisboa: Observatório da Imigração, ACIDI, IP, 2011.

**SALES JR, Ronaldo.** *Democracia racial: o não-dito racista*. Tempo social 18, 2006, pp. 229-258.

**SCHAEFER, Richard T.** *Racial and Ethnic Groups*. Illinois and London: Scott, Foresman/Little, Brown Higher Education, 1990.

**TOMÁS, Júlia.** *A invisibilidade social, uma construção teórica*. Colóquio “Crise das Socializações”. Braga, 2012, pp. 1-12. Disponível em [https://www.researchgate.net/profile/Julia-Tomas/publication/228333133\\_A\\_invisibilidade\\_social\\_uma\\_construcao\\_teorica/links/0fcfd4ff9604f657c000000/A-invisibilidade-social-uma-construcao-teorica.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Julia-Tomas/publication/228333133_A_invisibilidade_social_uma_construcao_teorica/links/0fcfd4ff9604f657c000000/A-invisibilidade-social-uma-construcao-teorica.pdf). Acesso em 27/06/2022.

**TRIAUD, Jean-Louis.** *Lieux de mémoire et passés composes*. In “*Histoire d’Afrique: les enjeux de mémoire*”, Jean Paul Chrétien & Jean-Louis Triaud, Paris: Karthala éditions, 1999.

**TURRA, Cleusa; VENTURI, Gustavo.** *Racismo cordial*. São Paulo: Ática, 1995.

**VALA, Jorge.** *Racismo, Hoje: Portugal em Contexto Europeu*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2021.

**VALE DE ALMEIDA, Miguel.** *Um mar da cor da terra: raça, cultura e política da identidade*. Oeiras: Celta, 2000.

**ANDRADE, José Carlos Vieira de.** *Os direitos fundamentais na Constituição Portuguesa de 1976*. Coimbra: Almedina, 2017.

**ZÚQUETE, José Pedro.** *Populismo: lá fora e cá dentro*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2022.