

DISCURSOS SIMBÓLICOS E SÍMBOLOS DISCURSIVOS: CONSIDERAÇÕES SOBRE A ETNOGRAFIA DA IDENTIDADE NACIONAL*

Jens Schneider

Embora o tema tenha sido tratado em décadas passadas por alguns dos mais prestigiosos e conhecidos antropólogos (ver Bateson 1942; Benedict 1946; Gorer 1953; Lowie 1954; Mead 1942; 1962, entre outros), a pesquisa empírica sobre nações e identidades nacionais tem tido uma vida difícil no interior da disciplina. Por algumas boas razões. A transposição imediata de conceitos elaborados no âmbito de estudos de pequenas comunidades étnicas — oriundos particularmente da Escola de Cultura e Personalidade — resultou em uma série de monografias sobre “culturas nacionais” particulares ou “caracteres nacionais” específicos, cujas generalizações e simplificações foram em larga medida repudiadas por inaceitáveis (Neiburg e Goldman 1998:68-ss.).

Em vista disso, quando voltada para as “sociedades complexas”, a pesquisa antropológica limitou-se principalmente ao estudo de minorias étnicas e/ou pequenas comunidades aldeãs. Até mesmo a antropologia urbana e a chamada *anthropology at home* (Cole 1977; Jackson 1987) permaneceram enfocando grupos pequenos e supostamente bem delimitados do ponto de vista territorial ou cultural. No que toca a grupos de maior escala e, outrossim, sociedades nacionais, formadas por milhões de membros e por uma grande complexidade e multiplicidade de “culturas”, parecia não haver uma via de acesso teórico-metodológica consistente com o “paradigma etnográfico” fundado por Malinowski, que baseia todo razoamento antropológico em pesquisa de campo e observação participante¹.

Existem, porém, incertezas em duas direções. De um lado, nações podem ser comunidades cujo grau de coesão entre os membros, a despeito de seu tamanho, é comparável ao de qualquer grupo étnico de pequena escala, ou assim considerado. Esta característica singular — a grande capacidade de mobilizar seus membros, a ponto mesmo de fazer

com que eles estejam “aptos a morrer pela nação” (Anderson 1991:7, 144) — foi o que, no início dos anos 80, motivou alguns historiadores a investigar mais de perto os meios pelos quais as nações logram tornar-se a principal referência para a constituição dos sentimentos de pertença (cf. Anderson 1991; Hobsbawm 1990; Hobsbawm e Ranger 1983; Gellner 1983; Schneider 2001a:19-32). Comunidades nacionais são fortes referências para a formação da identidade. Não é sem razão, portanto, que Benedict Anderson insiste em compreender o pertencimento nacional não como simples ideologia, mas como uma “categoria cultural básica”, tal qual o parentesco e a religião (Anderson 1991:5). Sólido argumento, aliás, para incluir as nações e as identidades nacionais sob o “olhar antropológico”.

Por outro lado, o tamanho e a densidade populacional não devem servir de argumento para a antropologia evitar o tema. Em primeiro lugar, porque existem grupos étnicos muito mais numerosos que certos Estados-nação. Segundo: nações e grupos étnicos podem transformar-se uns nos outros — muitas vezes, aliás, de maneira bastante rápida, como ilustram dramaticamente os eventos ocorridos no Leste Europeu depois de 1989. Terceiro: grupos étnicos também são “comunidades imaginadas” no sentido de Anderson (1991). Tomando a sério as conclusões de antropólogos como Fredrik Barth (1969), George Devereux (1978) e John Armstrong (1982), podemos dizer que a identidade étnica funciona basicamente como um “dispositivo de rotulagem” [*labelling device*]. Assim, a formação do grupo e da identidade são, ambos, processos que não estão necessariamente vinculados a “comportamentos culturais” específicos (Devereux 1978).

Além disso, se a cultura não é o exercício *sui generis* de um poder determinante sobre as pessoas, então ela precisa ser considerada como o produto de outra coisa: se não a replicação lógica de outros processos sociais — relações de produção, por exemplo —, então a replicação lógica da interação social ela mesma. [...] Portanto, nossas construções etnográficas e explicações antropológicas não podem derivar o comportamento dos indivíduos a partir da premissa axiomática da cultura. É precisamente essa relação entre o individual e o coletivo que deve ser reconhecida como problemática (Cohen 1994:119).

Desse modo, a análise das identidades e de seus princípios básicos de estruturação deve voltar-se antes para as *condições* e *processos* políticos e históricos da formação em si, do que para seu “conteúdo cultural”, qualquer que seja (cf. Barth 1969:15).

Da perspectiva de uma prática etnográfica que deduz as identidades e fronteiras étnicas diretamente dos comportamentos culturais observados, as nações só podem mesmo aparecer como alvo impossível para as pesquisas de campo em antropologia. Primeiro, porque quando se entende, por exemplo, “os brasileiros” ou “os alemães”, primordialmente, como *culturas* nacionais, se está produzindo um dilema empírico insolúvel, pela própria magnitude dos grupos em questão. Qualquer observação sobre “a cultura” de um desses grupos será considerada, inevitavelmente — e corretamente —, uma hipersimplificação e/ou generalização. Segundo, porque mesmo se fosse possível enviar milhares de antropólogos a campo, e se pudéssemos coletar uma quantidade maciça de dados sobre a vida cotidiana de uma gama multivariada de pessoas, tirar conclusões a respeito de uma *cultura nacional*, provavelmente, tornar-se-ia ainda mais complicado. Quanto mais perto, mais difícil de enxergar.

De fato, não há nenhuma razão para que devesse existir uma *cultura nacional*. Como já foi observado de antemão pelo filósofo francês Ernest Renan, em 1882, nem as condições territoriais e geográficas, nem os aspectos culturais (língua ou religião, por exemplo) provaram-se histórica e empiricamente necessários ou suficientes nos processos de construção nacional (Renan 1992). Todavia — cabe advertir —, negar que suas propriedades sejam condições necessárias ou suficientes não significa dizer que cultura, história e território sejam elementos ou fatores negligenciáveis na análise de certas nações. Ao contrário, eles desempenham um papel crucial no processo contínuo de “auto-imaginação” das comunidades nacionais — mas eles próprios, também, enquanto construções.

Para uma antropologia da construção da identidade nacional

Ora, dirigir o foco de nossa atenção para os *processos* de construção das diferenças envolve considerar que nações e grupos étnicos obedecem basicamente aos mesmos processos de formação. Isto nos faz ver a nação como um “subtipo” — histórica e politicamente específico — de formação étnica. Nesse sentido, a antropologia pode desempenhar um papel proeminente nos estudos interdisciplinares da identidade, sobretudo em vista de seu rico acervo de pesquisas sobre uma vasta gama de processos de formação grupal.

A análise das identidades nacionais obriga-nos a procurar — e isto é, de fato, muito interessante — o *locus* social e cultural onde a formação

identitária *realmente ocorre* — não apenas enquanto representação simbólica, mas também enquanto dispositivo extremamente poderoso para a reprodução contínua e cotidiana, entre os membros de uma dada nação, dos princípios básicos que a fundam e estruturam. Como já foi dito há pouco, a identidade é poderosa o suficiente para mobilizar rapidamente milhões de pessoas para “morrer pela nação”. Ou, pelo menos, para sentar em frente à televisão e torcer pela seleção de futebol durante uma competição internacional.

Uma vez que a nação articula sentimentos de “comunhão” [*commonness*] entre seus membros (mesmo que esta última não possa ser observada empiricamente), tal articulação deve estar intimamente associada à *mediação* ou *transmissão* das “narrativas-mestras” da nação aos seus membros. Minha hipótese é que uma parte importante dessa transmissão está na própria estrutura comum a essas narrativas, isto é, em seus elementos interindividuais, ou — seguindo Michel Foucault — *discursivos*, que realizam a tarefa, tanto no que diz respeito aos sentimentos de pertencimento, quanto às narrativas e modos de expressão². Por outras palavras, o discurso nacional não é apenas uma *expressão* de determinados sentimentos nacionais, mas também um mecanismo que *cria* a nação enquanto uma comunidade³.

De fato, como se sabe, a relação entre nação e língua é muito estreita. O idioma é a principal ferramenta de unificação cultural (cf. Anderson 1991:70-ss.), e o pertencimento de um indivíduo a uma comunidade é, na maioria das vezes, “dito” ou “declarado” em primeiro lugar (Devereux 1978:148). A língua é um equipamento comunicacional que precisa ser aprendido; é, portanto, um adequado marcador de distintividade para membros de diferentes culturas e nações. O uso do idioma em determinada sociedade é, em geral, estável o suficiente para garantir a comunicação entre várias gerações, mas é também flexível o suficiente para incorporar rapidamente mudanças históricas e/ou sociais.

Além disso, a linguagem mantém uma relação íntima com a cognição. É somente por meio da representação lingüística que o reconhecimento social e cultural da “realidade” se torna possível. Isto é válido inclusive no que concerne aos estímulos visuais que, por vezes, quando não podem ser nomeados, passam despercebidos à mente. Por outro lado, tudo aquilo que é nomeado pode ser considerado “real”, mesmo se a sua “realidade” repousa unicamente sobre o fato de ter sido nomeado, adquirindo assim significado cultural (Taylor 1987:53). Isto se aplica ainda mais propriamente àquelas características “abstratas” que não oferecem muitos “apelos sensoriais” — como é o caso da identidade nacional.

Discurso como campo etnográfico

A questão é saber, então, se é possível imaginar uma abordagem etnográfica objetiva do discurso nacional enquanto “campo de produção cultural” (Bourdieu 1993), preservando, ao mesmo tempo, algumas das “virtudes empíricas” da antropologia, tais como: observação e participação, empatia do pesquisador acompanhada simultaneamente de reflexividade crítica, entre outras⁴.

Discursos, da mesma forma que símbolos, adquirem poder, eficácia e função por meio do contexto social em que se situam. De fato, a própria definição de discurso como um sistema formativo inter ou supra-individual, voltado para as narrativas e para a construção de significado, implica sua “imersão” [*embeddness*] em um contexto mais abrangente. O termo que vem sendo utilizado, tanto em lingüística quanto em antropologia, para descrever a relação entre discurso e contexto é ‘*intertextualidade*’. Ele se refere às conexões discursivas entre todos os tipos de “texto” e o contexto mais amplo. Assim:

[...] a análise intertextual demonstra de que maneira os textos lançam mão, seletivamente, de *ordens de discurso* — configurações específicas dentro do conjunto das práticas convencionadas (gêneros, discursos, narrativas, etc.) que estão à disposição de produtores e intérpretes de um texto em uma determinada situação social [...]. Mas a análise intertextual, concebida por Bakhtin de forma dinâmica e dialética, também mostra como os textos podem transformar esses mesmos materiais sociais e históricos; como os textos podem dar novas intensidades a determinados gêneros; e como os gêneros (discursos, narrativas, registros) podem misturar-se uns aos outros em certos textos. Nos termos de Kristeva [1986:39], trata-se da ‘inserção da história (sociedade) em um texto, e desse texto na história’ (Fairclough 1992:194-195).

Nesse sentido, portanto, os “textos” não são analisados como expressões culturais singulares, mas como *referências* para determinadas condições sociais, culturais e discursivas mais abrangentes, em cujo âmbito esses textos são produzidos (cf. Tyler 1991:86). Certamente, isto é válido também, quiçá mais ainda, no caso de enunciados orais e conversações, tomados enquanto práticas discursivas (e diferenciais) cotidianas.

Pode-se argumentar que tudo isso sempre foi assunto da antropologia; o único problema é que representações discursivas *não são* (e não precisam ser) necessariamente coerentes com outras práticas sociais. Discorrendo sobre as relações sociais, os falantes tendem a reproduzir a ar-

madura discursiva geral apenas porque isso é um *imperativo* comunicacional — caso contrário eles não se apresentariam como “*cultural intimates*” (Herzfeld 1997). Não obstante, como já disse, as construções discursivas obtêm sua força e prevalência justamente pela possibilidade de estarem *desconectadas* de determinadas práticas e circunstâncias sociais. Portanto, a representação discursiva não precisa ser a “pura reflexão” das relações sociais e das práticas cotidianas para poder desempenhar a função de princípio estruturante da percepção e da interpretação.

Vejam um exemplo. Em pesquisa de opinião realizada em dezembro de 1990, dois meses após a unificação alemã, perguntava-se aos alemães orientais o seguinte: “Em quem você pensa quando se fala em estrangeiros (*Ausländer*)?” A categoria mais mencionada em primeiro lugar foi a dos “turcos” (48%), a despeito do fato de que na época praticamente não havia turcos vivendo na recém-extinta República Democrática da Alemanha (*Die Tageszeitung*, 6/8/1991). Ao que tudo indica, a resposta não se baseou tanto na experiência cotidiana — o que teria ampliado a porcentagem de menções a “russos” ou “vietnamitas” —, mas sim em um discurso próprio à Alemanha *Ocidental*, no qual os turcos têm tido um lugar proeminente há mais de um quarto de século. Isso mostra que não é preciso haver uma *prática social* opondo e distinguindo “alemães” e “turcos” para que estes últimos venham a ocupar o papel primordial de “Outro”, inclusive na definição dos alemães do lado oriental (cf. Schneider 2001b).

Nas seções que se seguem, pretendo apresentar minhas próprias tentativas de transplantar as considerações teóricas esboçadas até aqui para o caso de dois projetos de pesquisa empírica sobre identidade nacional, na Alemanha e no Brasil.

A pesquisa no campo dos discursos nacionais alemão e brasileiro

A investigação etnográfica exige que o pesquisador esteja presente “no campo” e que escolha um determinado grupo-alvo. O “Projeto Alemão” transcorreu entre os anos de 1995 e 1996 e concentrou-se, principalmente, em Berlim, então a nova (e velha) capital da Alemanha unificada. Essa escolha, se por um lado impediu a investigação de certas diferenças regionais, por outro possibilitou um olhar bastante concentrado sobre o único espaço urbano do país onde alemães orientais e ocidentais são “obrigados” a conviver e interagir. Em comparação, o “Projeto Brasilei-

ro”, realizado de 2001 a 2003, incorporou diferenças regionais e deu mais ênfase à questão da “diversidade étnica”.

Realizar uma pesquisa antropológica no “campo da produção cultural” (Bourdieu 1993) de *discursos* sobre germanidade, brasilidade e pertencimento nacional implica, antes de tudo, assiduidade nos dois ambientes etnográficos (passei vinte meses em Berlim e dois anos no Brasil). Implica também participar de (ou assistir a) uma grande variedade de “situações discursivas”: conversas, discursos, discussões públicas, programas de TV, jornais e revistas, representações cotidianas e midiáticas de determinados eventos etc. Além disso, toda conversa que tive com amigos, colegas ou conhecidos a respeito do meu tema de pesquisa se constituiu, de fato, em valiosa fonte de dados.

Outras vezes, procurei complementar a observação e análise das “situações-padrão” de produção discursiva por meio da observação participante entre grupos sociais que me eram menos acessíveis cotidianamente. Em Berlim, por exemplo, passei duas semanas na redação de um dos maiores jornais da imprensa marrom da cidade. Passei outras cinco semanas na sede local do comitê parlamentar do Partido do Socialismo Democrático (PDS) — antigo Partido Socialista Unitário (SED) —, que governava a Alemanha Oriental. Já no Brasil, mantive contatos periódicos com representantes de diversos projetos culturais e sociais e com pessoas das mais diferentes origens e profissões. Além disso, fiz viagens a várias cidades do país (sobretudo nas regiões Norte, Nordeste, Sul e Sudeste), onde pude entrevistar jornalistas e políticos, complementando assim a rotina diária de trabalho no Rio de Janeiro — cidade onde vivi com minha família. Nos dois países fiz um acompanhamento sistemático dos meios de comunicação de massa, que resultou em farto acervo, constituído de artigos de imprensa e diversos outros documentos. Todas essas experiências de campo acabaram compondo uma imagem multifacetada das representações discursivas públicas e cotidianas, seja da “germanidade” (e da identidade alemã), seja da “brasilidade” (e da identidade brasileira) — incluindo aí as estratégias de identificação tanto no plano individual quanto coletivo.

Com base nessas experiências pude reunir um “corpo de textos” principal, na forma de entrevistas com *produtores* de discursos “públicos”, a saber, jornalistas, políticos, gente da mídia, além de representantes de movimentos sociais e artistas. Tal categoria de pessoas se caracteriza, no geral, por uma elaborada *competência discursiva*. Por esse motivo, mais do que outros grupos, essas pessoas parecem capazes de reproduzir um panorama bastante diferenciado das construções discursivas e identitárias⁵.

As entrevistas foram analisadas levando-se em especial consideração os seguintes tópicos: definições de identidade ou pertencimento; definições dos atributos “típicos” de alemães e brasileiros; geração/idade; reconstruções históricas e periodização de eventos; construções de diferenças e mecanismos de “alterização” [*othering*]. Para as análises, utilizei basicamente a técnica de *interpretação textual e intertextual* — procedimento algo semelhante à análise literária ou de textos: as entrevistas eram situadas em contextos diversos (discursivo, político, social, “circunstancial” e biográfico). O objetivo principal aí era desvelar as “ordens de discurso” (Fairclough 1992) subjacentes. Por outras palavras, relacionar as narrativas e estratégias discursivas *individuais* com as referências “intertextuais” *compartilhadas pelos indivíduos*.

Em suma, cada entrevista precisou ser “situada”: a) no *corpus* total de entrevistas; b) na armadura discursiva e sociopolítica mais geral; c) no contexto espacial e temporal em que foi realizada. A interpretação buscou revelar as referências e estruturas comuns subjacentes — resumindo-se, então, as tendências majoritárias e minoritárias, e ressaltando as principais linhas divisórias no interior de cada grupo entrevistado. Finalmente, tais tendências e linhas divisórias foram traduzidas em *posições prototípicas* e ilustradas por citações que expressam de maneira particularmente clara as características dominantes percebidas no grupo em questão.

Exemplos: *Deutsch sein* e brasilidade⁶

Brasil e Alemanha representam dois casos-modelo contrastantes no que diz respeito às suas respectivas origens, ao transcurso de suas histórias nacionais, a seus “mitos fundadores” e a seus ideais constitucionais básicos sobre cidadania e nacionalidade. Não obstante, são casos raramente comparados⁷.

O Brasil considera-se, assim como alguns outros países (Estados Unidos e Austrália, por exemplo), uma “sociedade de imigrantes”. Em consonância, as leis que regulam a cidadania no país franqueiam acesso automático à nacionalidade brasileira no caso de nascimento em território brasileiro. O princípio de *jus soli** não foi somente a forma mais lógica de integração nacional em um país que vivia (e promovia) a imigração maciça, como acabou por tornar-se parte da retórica nacionalista brasileira. Recorde-se, por exemplo, um famoso *slogan* do Estado Novo: “Quem nasce no Brasil é brasileiro ou traidor”.

Em comparação, as leis de cidadania na Alemanha dão ênfase à *ascendência*. Independente do local de nascimento, filhos de alemães têm nacionalidade alemã garantida (*jus sanguinis***). Por outro lado, o nascimento, em território germânico, de um indivíduo cujos pais não tenham nacionalidade alemã, não faculta o acesso à cidadania alemã. Foi somente de quatro anos para cá que o primeiro elemento de *jus soli* foi introduzido, passando-se a considerar automaticamente cidadão alemão qualquer descendente da *segunda geração de imigrantes* (ou seja, indivíduos que tenham pelo menos um dos pais nascidos na Alemanha), bem como os indivíduos que chegaram ao país com menos de 14 anos⁸.

Nascimento e descendência

Conforme demonstrou John Borneman (1992) em trabalho que comparava políticas familiares na Alemanha Oriental e Ocidental do pós-1945, textos jurídicos e práticas burocrático-administrativas podem exercer profunda influência nas narrativas de construção de identidades pessoais e histórias de vida. De igual modo, as diferenças nas legislações brasileira e alemã refletem-se nos respectivos processos de autodefinição e de formação do sentido de pertencimento que ocorrem no dia-a-dia dos dois países (ver, também, Brubaker 1994). Os meus “grupos de entrevista”, aqui e lá, reproduziram predominantemente um discurso coerente com os critérios oficiais de definição da nacionalidade. De acordo com as proposições teóricas apresentadas pouco acima, pode-se dizer que a construção da identidade se compõe de três elementos: uma declaração de pertencimento; um argumento que “justifica” essa autodeclaração; e uma estratégia discursiva. Tais elementos são nitidamente discerníveis (e facilmente evocados) nas entrevistas que realizei. Começo com alguns exemplos do Brasil.

1. *Você se considera brasileira?*

— Sim.

Por que?

* *Jus soli*: direito do solo. Princípio segundo o qual a pessoa tem a nacionalidade do país onde nasceu [N. do T.].

** *Jus sanguinis*: direito do sangue. Princípio segundo o qual a pessoa herda a nacionalidade de seus pais ou ascendentes [N. do T.].

— (Pausa) Porque eu nasci aqui e me identifico com os brasileiros (Maria).

2. *Você é brasileira?*

— Sou.

Por que?

— Eu nasci no Brasil. Porque eu nasci aqui no Brasil (Júlia).

3. *Você é brasileiro?*

— Sou brasileiro.

Por que?

— (Risos) Bom, eu nasci no Brasil, obviamente, é um país bom de se viver, apesar de todas as contradições que a gente apresenta (Renato).

4. *Você é brasileiro?*

— Mineiro, uai. (risos)

Por que é brasileiro?

— Por que eu sou brasileiro? ...Por que eu sou brasileiro... (risos) Bom, naturalmente, em primeiro lugar porque eu nasci aqui, não é? Mas, mais do que isso, porque eu gosto da nossa terra (Alberto).

5. *Você é brasileiro?*

— Sou.

Por que?

— Por que eu sou brasileiro? (risos) Eu nasci aqui, só por isso. Mas eu poderia ser americano, eu poderia ser alemão, eu poderia ser africano, eu poderia ser indiano, eu poderia ser australiano, não teria o menor problema (João).

Nenhum dos entrevistados questionou o local de nascimento como critério principal de autodefinição de “brasileiro”. Este foi também o único critério auto-suficiente (cf. trechos 2 e 5). No Brasil, é muito rígida a idéia de definir o pertencimento pelo local de nascimento — no que toca tanto à identidade regional quanto local. Pessoas que nasceram em determinado lugar, mas foram criadas em outro desde a infância, normalmente indicam o primeiro como sua identidade regional. Vejamos um exemplo prototípico. Certa vez perguntei a um senhor, vendedor de queijos em Copacabana, se ele era “carioca”, ao que ele respondeu negativamente, afirmando-se “pernambucano”. Somente depois de inquirido novamente por mim, ele revelou estar vivendo no Rio de Janeiro há cinquenta anos, tendo aqui chegado aos 19. Um outro exemplo vem do obituário do violinista Isaac Stern, publicado no *Jornal do Brasil* em sua edição de 24/9/2001. O artigo dava particular ênfase ao fato de Stern ter “nascido na Ucrânia, mas [ter sido] levado ainda bebê para os Estados Unidos” — como se fosse necessário ou desejável relativizar a identidade americana do músico. Todavia, no que concerne aos aspectos estratégi-

cos, a maioria dos entrevistados acima citados procurou reforçar sua identidade brasileira e enfatizar os pontos *positivos* de ser brasileiro, adicionando outros elementos — menos “passivos” que o nascimento, a saber: raízes regionais, forte identificação com o país e seu povo etc.

Já nas entrevistas alemãs, a coisa se passa de modo bem diferente. Refletindo também os conceitos sobre cidadania contidos na legislação da Alemanha, as entrevistas mostram muitas referências à ascendência e aos vínculos com parentes (pais e avós) germânicos. Ao contrário do Brasil, porém, as leis de regulamentação da cidadania alemã foram extensamente debatidas nas últimas duas décadas ou mais. O princípio de *jus sanguinis* falha diante das demandas da realidade empírica — marcada pela imigração e pelo incremento da diversidade étnica na sociedade alemã contemporânea. Ao mesmo tempo, ele é uma reminiscência do passado nacional-socialista e de sua ideologia de “sangue e solo”. Por isso, a construção de uma germanidade baseada na ‘ascendência’ pode ser altamente problemática, sobretudo para os membros das “elites discursivas”. De sorte que as referências diretas são exceção. Porém, como não há alternativas discursivas plenamente consolidadas, é muito difícil evitar referências indiretas ou involuntárias, mesmo quando a *intenção* do discurso é exatamente o contrário. Tomemos o seguinte exemplo.

6. *Você se considera alemã?*

— Sou alemã, sou...

Por que?

— ... cidadã alemã; isto, do ponto de vista legal. Espiritualmente me vejo muito mais como européia.

Mas você se definiria como alemã apenas do ponto de vista legal?

— Eu nunca pensei muito sobre esse assunto porque nunca senti a necessidade de me identificar, enquanto pessoa, através da nação. E... o que significa ser alemão? Bom, seguramente eu tenho alguns traços característicos, qualificados, em geral, como tipicamente alemães. Isso é óbvio: sou alemã, meus pais eram alemães, meus bisavós eram alemães... Só meus tataravós não eram alemães, tinham alguma coisa a ver com a França (risos) (Gabriele).

É curioso notar que as referências culturais dessa entrevistada — uma deputada social-democrata — passaram de repente a fazer parte de sua herança *biológica*, muito embora ela estivesse tentando relativizar sua identidade alemã. A propósito, todos os entrevistados procuraram evitar o uso da ‘descendência’ como critério válido, mas não raro ele reaparecia pela “porta dos fundos”. Outro exemplo:

7. *Você se considera alemã?*

— Claro.

Por que?

— Tenho passaporte alemão; nasci perto de Colônia, que fica na Alemanha; minha mãe vem de uma família centenária da região do Reno. E meu pai, da Prússia do Leste. Mas com esse lado eu não tenho muito contato... Não sei... Não me evoca nenhum sentimento (Sabine).

A menção às origens centenárias da mãe na região do Reno, onde nasceu também nossa entrevistada (jornalista de esquerda), pode ser vista como uma referência *cultural* importante para fundamentar seu sentimento de germanidade — da mesma forma como vimos aparecer nas respostas dos entrevistados brasileiros. No entanto, esse efeito intencional é, de alguma maneira, enfraquecido pela origem paterna em um território que fez parte da Alemanha somente até o final da Segunda Grande Guerra, e que, portanto, não teve influência direta na socialização cultural local da entrevistada. Dentro da armadura discursiva dominante, é claro que sua ‘ascendência’ prussiana pelo lado paterno reforça a auto-definição de alemã. Mas ela é ao mesmo tempo problemática, como parece indicar o final evasivo da fala.

Todavia, note-se que o primeiro argumento de Sabine foi o fato de possuir *passaporte* alemão. Aliás, esse foi realmente o argumento mais frequente entre os meus entrevistados. E isso é estratégico, pois, uma vez que o passaporte transmite uma idéia meramente “administrativa” do pertencimento nacional, o argumento serve como um instrumento a mais para relativizar a importância da identidade nacional. Novamente, há aí uma ambivalência, visto que o fundamento legal mais comum para possuir um passaporte alemão é, justamente, o fato de ter nascido de pais alemães. As profundas raízes da noção de descendência no discurso dominante sobre a germanidade são ilustradas pelo fato de que a maioria dos entrevistados confirmou seu “pertencimento” alemão, quando lhes perguntei, a título de hipótese, qual seria sua identidade caso fossem filhos dos mesmos pais, mas tivessem nascido em *outro país*. Tais concepções se expressaram também no fato de que quase todos os entrevistados utilizaram ‘ascendência’ e ‘origem’ como critério principal de distinção entre “nativos” e *Ausländer* (estrangeiros), inclusive no caso de filhos e netos de imigrantes *nascidos* na Alemanha.

Em resumo, passaporte e nascimento foram os principais argumentos utilizados pelos alemães para definir a própria identidade. No entanto, diferentemente do que se vê nas entrevistas brasileiras, os entrevistados alemães quase nunca demonstraram construir uma relação *positiva*

com a nação. Ao contrário, a estratégia mais freqüente foi introduzir uma idéia de “inevitabilidade”. Vejamos alguns exemplos.

8. Eu sou alemão — por um lado, porque nasci aqui; por outro, porque cresci, fui educado e socializado aqui. Acho que é isso, antes de tudo, o que faz alguém ser alemão. Não foi uma coisa que eu pudesse decidir (Stefan).

9. Eu nasci aqui. Até onde eu e meus familiares sabemos, pelo lado materno, vivemos na Alemanha desde o século XVI. Não sei dizer por que razão eu não me sentiria alemão (Wolfgang).

10. Bem, não se pode decidir nessa matéria — você é, ou não é, certo? Quer dizer, é pelo nascimento simplesmente (Monika).

Percebe-se que a noção de descendência, apesar de problemática, sustenta a idéia de uma “inevitabilidade” do pertencimento à nacionalidade alemã. E isto é, de fato, sua principal função e intenção. Uma das construções mais fortes nessa linha aparece no seguinte trecho:

11. Você é alemão?

— Sim, isso é inevitável. Meu passaporte e minha carteira de identidade já dizem... Eu nasci aqui, o que eu posso fazer? É como se você me perguntasse: ‘você é branco?’. Sim, eu tenho a pele clara, sou branco, não posso sair de dentro da minha própria pele (Dieter).

Enquanto a maioria dos brasileiros procurou adicionar um elemento *ativo* (por exemplo, “me identifico” [1], “gosto” [4]), os entrevistados alemães tenderam a enfatizar mais a *passividade* em sua construção da germanidade. Na última citação (11), por exemplo, o entrevistado — que é jornalista e conservador — chega mesmo a afirmar, discursivamente, seu pertencimento nacional em termos de seus pré-requisitos *biológicos*, e reintroduz a noção de ascendência. Indo além, o trecho indica, embora indiretamente, que a questão da identidade alemã também apresenta componentes “racializados”, já que, na interação cotidiana, a cor da pele funciona como um “indicador visível” de origem ou descendência estrangeira — ambos os aspectos equivalem a uma *não-germanidade*.

Tipicidades brasileira(s) e alemã(s)

As diferenças que destacamos na construção das identidades individuais brasileira e alemã também se expressam no modo de imaginar as

respectivas comunidades nacionais como um todo. À primeira vista, paradoxalmente, a rigidez do critério brasileiro de ‘nascimento’ parece contradizer a boa integração dos imigrantes recém-chegados. Mas embora a sociedade brasileira seja, de fato, tolerante e aberta à presença de “estrangeiros”, é preciso notar que a primeira geração de imigrantes nunca perde um certo “estigma” de estrangeiro, a despeito de terem vivido às vezes quase a vida inteira no país ou até se naturalizado brasileiros. No entanto, a situação muda radicalmente com a *segunda* geração, i.e., para os filhos de imigrantes. Estes, em geral, não encontram nenhum obstáculo ao pleno reconhecimento como brasileiros. Um aspecto central aqui é o acesso ilimitado à cidadania. Outro aspecto importante é a auto-imagem do país, que se vê como uma sociedade heterogênea e tolerante com a diferença. É isto que permite conciliar a manutenção de certos “atributos étnicos” (como a religião e a língua dos pais) com a adoção inquestionável da identidade brasileira.

Em relação à questão da *diversidade* — tida como característica da identidade e da sociedade brasileiras —, convém observar que parece haver dois modelos antagônicos: o *modelo carioca* e o *modelo paulista*. O primeiro, predominante no Nordeste e no Rio de Janeiro, vale-se do discurso da *miscigenação*, construindo o “brasileiro típico” como um *indivíduo “racialmente” misturado*, cuja herança genética apresenta idealmente traços das “*três raças fundadoras*”: portugueses, africanos e indígenas. Exemplo típico desse discurso se encontra na citação a seguir:

12. — Você pode achar que eu descendo dessa ou daquela etnia, que isso pode influir na minha idéia de brasilidade. Mas, não. Ao contrário, eu tenho raízes bem profundas no Brasil. Eu sou carioca, do Rio de Janeiro, onde isso [etnia] realmente já está perdido há muito mais tempo. A colonização do Sul do Brasil veio bem mais recente, não é? Em 1840 ainda tinha gente chegando. *Você sabe algo sobre a origem da sua família?*

— É descendente de negros... de escravos. Também somos descendentes de portugueses, mas da primeira leva de portugueses, ainda no período colonial. Isso da família imperial... Alguns, de antes até. Dessa época, não é? Têm holandeses, [...] dos holandeses de 1630!

Do Nordeste?

— Do Nordeste. Parte da minha família veio do Nordeste. Meu pai era paraíba, ainda, sabe?

E a mãe, é carioca mesmo?

— Minha mãe era do interior do Rio de Janeiro. De uma família que veio do Sul, [descendente] de índios do Sul, índios charrua [...] aqui do Rio Grande,

sabe? Descendente de índios charrua com estancieiros, do tipo heróis do federalismo. Bento Gonçalves é meu antepassado.

Vocês são descendentes em linha direta de Bento Gonçalves? (risos)

— É em linha direta, sim. Eu não sou Gonçalves, mas os Gonçalves são uma coisa da família ainda, enfim... Ou seja: uma salada. (risos) É uma salada bem legal na minha família.

Acha que, nesse sentido, você é uma típica brasileira?

— Exato. Este é o brasileiro mais típico, entendeu? Aquele que está no Rio (Helena).

O trecho — assinalo de passagem que a entrevistada é uma jornalista de esquerda, do Sul do país — é de fato excepcional pela combinação de quase todos os elementos contidos no modelo “carioca” de brasilidade. Temos uma referência explícita ao Rio de Janeiro; há a questão das três raças; aparecem menções às duas regiões de especial significado na representação do Brasil como país da diversidade (Nordeste e Sul); e, finalmente, temos alusões a elementos do imaginário histórico nacional (os primeiros portugueses, a família imperial e Bento Gonçalves — “herói do federalismo”). Aliás, apesar de ter, em dado momento, utilizado o termo “salada”, o que a entrevistada quis realmente indicar é que os diferentes “ingredientes” que formam sua história familiar não são mais discerníveis, transformaram-se em uma “mistura nacional”, encarnada em sua própria pessoa⁹.

Além disso, na primeira parte da fala de Helena, nota-se um argumento explicitamente contrário ao outro modelo — “paulista” —, que vê o Brasil como uma sociedade pluriétnica ou multicultural formada por imigrantes. No modelo paulista, predominante em São Paulo e no Sul, o indivíduo é “típico” quando pertence a um (ou mais) dos “grupos étnicos” que compõem o universo cultural da imigração brasileira, ou seja, portugueses, japoneses, alemães, italianos e outros, que *permanecem discerníveis* enquanto tais (tipo *salad bowl*). São Paulo surge, então, como uma cidade mais tipicamente brasileira que o Rio de Janeiro em razão da presença forte e visível das culturas imigrantes. É esse modelo que se percebe, por exemplo, na seguinte entrevista, realizada com um jornalista televisivo de São Paulo.

13. — Eu acho que sou um típico brasileiro. Você sabe, o Brasil tem uma mistura muito grande. É difícil você ver um brasileiro que não tenha pai estrangeiro ou mãe estrangeira, muito difícil. [...] Eu tenho avós italianos, tenho inglês na minha família e sou filho de japonês. Então, carrega-se um pou-

quinho dessas culturas diferentes, principalmente na época da infância. Para você ter uma idéia: em casa, meus pais são budistas. Então, é difícil você, em São Paulo principalmente, se sentir exclusivamente dentro de uma cultura brasileira... Acaba sendo assim: pequenos países dentro de São Paulo. Mas é isso, eu acho, que é a nossa cultura... É difícil você achar alguém que não traga um pouco da Europa, da Ásia, alguma coisa desse tipo para dentro de casa. Não consigo ver, assim, famílias brasileiras quatrocentonas, não consigo ver isso ainda no Brasil.

Qual é o lugar mais brasileiro do Brasil?

— O lugar mais brasileiro? Ah, eu ficaria aqui com São Paulo mesmo, sabe? (risos), que é o lugar que aceitou todo mundo, onde há os imigrantes, onde há... Eu acho que deu um pouco certo essa mistura. Eu sou resultado dessa mistura. Eu acho que o Brasil é isso mesmo. Um pouco da identidade do mundo inteiro. Então, eu acho que São Paulo está representando bem o Brasil (Pedro)¹⁰.

Apesar de mencionar a “mistura”, e de ser ele mesmo “racialmente misturado”, não é a miscigenação o que marca e define a “brasilidade típica” no discurso de Pedro, mas sim o pertencimento aos *distintos* grupos de imigrantes. A idéia que subjaz ao modelo paulista é a *preservação* das diferenças, ao passo que o modelo carioca postula a *convergência* das diferenças originais na direção de um “amalgama” comum de identidade brasileira.

No entanto, a oposição entre esses dois modelos desaparece quando se trata dos ingredientes culturais da brasilidade. Como em qualquer construção de identidade coletiva, “imaginar” a comunidade nacional brasileira requer que se tenha uma coerência cultural mínima entre os brasileiros. Ora, isso é claramente perceptível, outra vez, no caso dos imigrantes, e, sobretudo, melhor dizendo, no que diz respeito aos critérios implícitos e explícitos (e às expectativas) dos brasileiros sobre o que define a integração ou assimilação dos imigrantes. Dois exemplos:

14. — O que faz de um imigrante, um brasileiro? Primeiro, eu acho que é escolher um time de futebol, [o time] pelo qual se vai torcer (risos)... Isso é uma coisa que vale universalmente, você se adapta às práticas locais. Então, as práticas locais são os valores, quer dizer, os valores culturais que você... Quer dizer, chega um imigrante, por exemplo, na periferia de São Paulo: ele vai começar a freqüentar os bares ali, vai tomar cerveja com os amigos, vai assistir a determinados programas de televisão, vai comentar os assuntos comuns (Henrique).

15. *O que faz de um imigrante, um brasileiro?*

Olha, eu acho que o imigrante, ele começa a se tornar brasileiro quando começa a se preocupar sinceramente com os destinos do país. E depois, quando ele assume as características mais típicas do brasileiro: gostar de futebol, gostar da música, gostar da praia. Daí, ele se torna desse jeito, ele se torna essa pessoa mais flexível, bem-humorada... eu acho que são essas características que eu sinto no brasileiro (Marcelo).

Os dois entrevistados definem e descrevem os critérios culturais para que um imigrante seja considerado “bem assimilado”. E a imagem da “brasilidade típica” acionada aí, no contexto de um discurso sobre imigrantes e imigração, é muito mais conspícua e homogênea do que sua importância normativa para os próprios “nativos”. O caso de Marcelo é revelador, pois, no momento em que ele dá sua autodefinição de brasileiro, termina por minimizar a importância daqueles mesmos critérios utilizados anteriormente. Vejamos:

16. *Você se considera um típico brasileiro?*

— (Pausa) Acho que isso é difícil de responder, mas... eu não sei, é difícil caracterizar o brasileiro típico...

Em que sentido sim, em que sentido não?

— Assim, digamos, quais são as características de um brasileiro? Ele gosta de carnaval, eu não gosto do carnaval. Gosta de futebol, eu não gosto de futebol. Gosta de praia, gosto de praia, isso sim (risos), nessa parte é verdade, eu gosto da praia... Então, se você pega o estereótipo do brasileiro, talvez eu não seja um brasileiro [...]. Mas eu também... os estereótipos geralmente estão errados, não é? (Marcelo)

Ao mesmo tempo, percebe-se que o “limiar de adaptação cultural” é consideravelmente baixo. A maioria dos “indicadores de assimilação” que foram mencionados nos trechos acima faz parte daqueles “eventos culturais coletivos” abertos à participação ampla, tais como jogar futebol, ir à praia, pular carnaval, tomar cerveja no botequim da esquina. Situações, enfim, de fácil acesso para qualquer estrangeiro ou recém-chegado.

Na Alemanha, por sua vez, as coisas se passam de modo diferente. O “alemão típico” é associado a determinados atributos que se ancoram em traços do caráter individual ou em atitudes vagamente coletivas, tais como pontualidade, disciplina, diligência, meticulosidade. A representação desse modelo no grupo de pessoas que entrevistei varia pouquíssimo, e sua validade discursiva é quase incontestável. No caso alemão, por-

tanto, e ao contrário do caso brasileiro, parece ser mais difícil lidar com a tensão entre um modelo vigoroso, por um lado, e uma nítida discrepância etnográfica no plano dos comportamentos e preferências culturais das pessoas, por outro. É o que demonstra o trecho a seguir:

17. — ‘Tipicamente alemão’... eu não sei o que isto significa. O que é tipicamente alemão? Em geral, quando se fala de alguma coisa tipicamente alemã, isso tem uma conotação negativa. É óbvio, então, que eu não aceite nenhuma conexão com a minha própria pessoa. (risos)

Mas pode haver alguns termos considerados negativos e que, não obstante, alguém...

— Pontual... pontualidade.

Sim, isto, por exemplo.

— Eu sou bastante pontual. Mas acontece, infelizmente, que a pontualidade não é mais uma coisa tipicamente alemã. Nesse sentido, os [alemães] ocidentais, principalmente os de esquerda, bagunçaram tudo. Estão sempre atrasados, e isso vem tendo uma influência. Mas, sim... a pontualidade por exemplo (Silke).

Do ponto de vista formal, a fala de nossa entrevistada (alemã oriental, política de esquerda) é muito semelhante à do brasileiro Marcelo (acima, 15 e 16). Ambos recusam a validade dos respectivos estereótipos nacionais e, ademais, não se reconhecem neles. Ambos reproduzem, em parte, o modelo discursivo dominante sobre os supostos atributos típicos de brasileiros e alemães. Porém, ao contrário de Marcelo, Silke acaba rendendo-se à armadura discursiva. As dúvidas que ela demonstra ter sobre a validade empírica da “pontualidade” enquanto traço do caráter coletivo na Alemanha contemporânea unificada não são suficientes para questionar o modelo discursivo, e tampouco evitam que a entrevistada acabe por identificar-se e aplicar a si mesma a característica.

A dificuldade experimentada por Silke em lidar com a tensão entre a validade *discursiva* e a validade *etnográfica* do conceito tem várias causas. Historicamente, a noção alemã de *Kultur* (em oposição à concepção francesa de *civilisation*) exige uma coerência cultural maior como base de autodefinição nacional. Por isso, a noção discursiva *typisch deutsch* (“típico alemão”) é praticamente imune à mudança cultural e, além disso, largamente representada por traços de caráter individual. Outro problema surge em razão das embaraçosas referências à história alemã, muito marcada pelos fantasmas do autoritarismo e da “obediência cega”. Mesmo que as chamadas “virtudes alemãs” possam ser vistas como solo

cultural legítimo para a reconstrução do pós-guerra (*Wiederaufbau*)¹¹, elas adquirem, por outro lado, juntamente com a noção de *typisch deutsch*, uma conotação francamente negativa, como registra o depoimento de Silke (17).

A expressão *typisch deutsch* é utilizada nos dias de hoje, por exemplo, pelos alemães ocidentais quando querem ridicularizar os orientais, impingindo-lhes a pecha de serem mais parecidos com os alemães “pré-democráticos”, o que significa dizer “quadrados”, preconceituosos, intolerantes e atrasados (tudo isso, sintetizado na palavra *spießig*). Vejamos os trechos abaixo, extraídos de entrevistas com dois políticos: um de esquerda, outro de direita.

18. — Se você quiser investigar a verdadeira Alemanha, tem que visitar uma vila na RDA [Alemanha Oriental]. Lá você vai encontrar a Alemanha tal como era antes de todas essas influências norte-americanas, italianas etc. Lá tudo é muito mais autêntico; e muito mais “quadrado” [*spießig*] (risos) (Andrea).

19. — Na Alemanha Oriental as pessoas têm uma rotina muito regular. Eu não diria *spießig*, ainda que o termo fique bem perto disso. Línguas mais afiadas certamente diriam que isso é ‘tipicamente alemão’. A sociedade na RDA era muito mais ‘alemã’ que a sociedade da Alemanha Ocidental [RFA], considerando esse sentido negativo da palavra... você sabe... tem gente que usa a palavra ‘alemão’ como ofensa (Christian).

Símbolos nacionais e alterização

Com efeito, em um contexto discursivo ambivalente como esse, fica difícil estabelecer, sem ambigüidade, uma relação positiva com a “cultura alemã”. E isto não pode ser compensado, por exemplo, por meio de uma relação afetiva com os *símbolos* nacionais — bandeira, hino etc. —, justamente porque esses símbolos também levantam “suspeitas”, pelas mesmas razões históricas há pouco aludidas. Pode-se dizer que o único símbolo positivo, incontestável, da identidade alemã atual é a *Grundgesetz*: a Constituição Democrática da Alemanha Ocidental do pós-guerra.

O resultado é que a prática de identificação mais largamente consolidada entre os alemães contemporâneos vem a ser a homogeneidade discursiva de suas narrativas de identificação e alterização [*othering*]. Nelas, a ambigüidade contida na definição de germanidade é contrabalançada por uma percepção e uma definição inequívocas do que *não é* — e

de *quem não é* — alemão. Sendo assim, a imigração maciça de mão-de-obra para o país no período do pós-guerra ofereceu aos alemães uma oportunidade excelente de identificarem-se indiretamente pela oposição ao espectro negativo do *Ausländer* (estrangeiro) e do *Gastarbeiter* (trabalhador adventício), evitando, desse modo, as armadilhas de uma definição direta da germanidade.

Sob esses dois aspectos — a relação com os símbolos nacionais e os princípios fundamentais de alterização —, o Brasil representa um modelo que contrasta fortemente com o caso alemão. As referências à bandeira e ao hino brasileiro são sempre positivas, não levantando, por si, suspeitas de nacionalismo ou chauvinismo. Além disso, muitos dos traços considerados característicos ou “típicos” da cultura brasileira corriqueira, como futebol e carnaval, não são apenas práticas culturais coletivas, mas símbolos nacionais em si mesmos. Por exemplo, o simples fato de alguém “ter um time”, isto é, ser fã de um clube de futebol local, já é uma *performance* simbólica da identidade brasileira tanto quanto a celebração de uma vitória da seleção nacional na Copa do Mundo, independente de qualquer prática social ou cultural efetivamente realizada pela pessoa enquanto torcedor¹². Nesse sentido, a experiência da identidade nacional brasileira parece um projeto amplamente democrático, descomplicado e não problemático.

Essa imagem autoconfiante é reforçada pela visão dominante que se tem do lugar ocupado pelo Brasil entre os demais países do mundo. Nella, o país aparece como um “gigante” pacífico, cheio de alegria e criatividade, que não se deixa envolver em situações de guerra. As tendências nacionalistas no Brasil parecem limitar-se a um posicionamento contrário às intenções hegemônicas dos EUA e a uma certa “rivalidade esportiva” com a Argentina. De modo significativo, a “paz” também é uma “cifra” onipresente no discurso público brasileiro, e o lema “paz e amor” parece ter se tornado um símbolo nacional propriamente dito.

20. *Em que você pensa quando se fala da “paz”?*

— Um grande objetivo a ser alcançado. [...] Eu acho que é preciso batalhar pela paz, tem que brigar pela paz, tem que lutar pela paz...

Mas a esse respeito você está pensando mais no Brasil, ou no Rio, em particular...

— Eu acho que no Brasil...

...ou em nível mundial?

— Não, no nível mundial. Eu acho que o Brasil é um país pacífico. O brasileiro é pacífico, não é? Agora, você pega o exemplo da cidade, pega o Rio

de Janeiro: dá para se viver em paz? Não dá para viver em paz, por causa da violência. Agora, o cidadão carioca é pacífico, não é? Sai um movimento, uma passeata, de bandeira branca, ele vai. Ele vai para as ruas, se manifesta e tal...

Isso é parte da identidade brasileira, ser pacífico, amar a paz?

— Eu acho que o brasileiro tem uma rejeição à guerra, rejeição à briga, rejeição ao conflito, não é? Você vê que o brasileiro é pacífico... o brasileiro... um cidadão pacífico (Luca).

O caráter simbólico da cifra “paz” é expresso, simultaneamente, por sua *versatilidade contextual* — ela é utilizada para falar tanto da política e dos conflitos em âmbito mundial quanto de temas locais, como a violência das ruas — e por sua aparente imunidade contra as mais gritantes contradições. A imagem do “brasileiro pacífico” contrasta com os níveis de violência presentes em quase todos os segmentos da vida cotidiana: desde os assassinos de aluguel e o uso de armas de fogo para solucionar as contendas políticas no interior do país, até a tortura e a violência policial em delegacias e prisões; desde os efeitos catastróficos das desigualdades sociais, até a alta incidência de violência doméstica, e assim por diante. Um exemplo eloqüente dessa contradição pode ser visto na forma como o público brasileiro recebeu o filme de Michael Moore (*Tiros em Columbine*, 2002) sobre o problema dos crimes à mão armada e o fascínio pelas armas na sociedade norte-americana. O filme fez sucesso e foi bastante comentado no Brasil. No entanto, quase ninguém mencionou que, se o filme apresenta um número alarmante de mortes por arma de fogo nos EUA, esse número é cerca de quatro vezes maior no Brasil.

A questão da violência está intimamente relacionada a uma outra questão fundamental, já referida acima: os princípios de alterização presentes nos processos de formação da identidade brasileira. No caso da Alemanha, as fronteiras identitárias são traçadas, essencialmente, sobre uma divisão entre os chamados “nativos” e “estrangeiros” no interior da sociedade alemã. Este não é o padrão dominante quando enfocamos a construção da identidade brasileira — nem mesmo quando os “outros” são turistas americanos, imigrantes chineses ilegais ou, ainda, estrangeiros *stricto sensu*. Uma pista para descobrir o “Outro” brasileiro acha-se no comentário de Clóvis Rossi, colunista do jornal *Folha de S. Paulo*. Intitulado “Os netos de Bin Laden”, o artigo faz uma reflexão sobre os problemas de identidade entre descendentes de imigrantes árabes na França e sobre a suposta suscetibilidade destes últimos ao fundamentalismo islâmico. Ao final, o jornalista acena com a seguinte conclusão:

Um problema puramente francês? Não. Há os turcos na Alemanha, outros árabes ou muçulmanos ou africanos em outros países europeus, latinos nos Estados Unidos e, até, nordestinos em São Paulo. Servem todos, com as exceções de praxe, apenas para suar, não para gozar. Mais e mais levam a continuar buscando o suposto Eldorado [...]. Como o mel de Eldorado não jorra para todos, um ou outro sempre tenderá a pensar na forma Osama Bin Laden de ser como uma solução, não um problema (Clóvis Rossi, *Folha de S. Paulo*, 18/10/2001).

Levando adiante o raciocínio, seria talvez apenas uma questão de tempo para que “os nordestinos” de São Paulo começassem a formar grupos guerrilheiros do tipo “Jihad”, aterrorizando a mundana classe média paulista. A “favela”, onde vive a maioria dos nordestinos desde que chegam às grandes metrópoles do Sul e Sudeste, vira sinônimo de “confusão” e “violência”, sem necessidade de mais explicações. O elo discursivo que conecta os nordestinos (e a imigração vinda do Nordeste) às favelas e à violência é firme o bastante, e revelou-se com muita frequência nas falas de meus entrevistados, independente de viverem nesta ou naquela cidade. Eis alguns exemplos de Fortaleza, Rio de Janeiro e Brasília, respectivamente.

21. *Você tem medo da violência?*

— Eu, [sendo] de classe média, tenho. Eu, com dois filhos adolescentes, tenho. *Há favelas em Fortaleza?*

— Muitas, [...] aqui há mais de 600, não sei quantas, existem muitas favelas. *E elas representam um problema para você?*

— Representam, não é?, porque “incha” [a cidade]... é um problema social, esse “inchamento”. A cidade antes era pacífica. Às 3 horas da manhã, você ia para casa tranquilo; hoje você já tem medo. Então, hoje, você vive mais enclausurado dentro de casa, você tem medo de ir ao centro, ao teatro (Waldir).

22. — Por exemplo, as favelas no Rio de Janeiro, [isso] é porque o Norte é tão mal desenvolvido, que as pessoas migram, quer dizer, não há distribuição de renda. A violência está aí, por quê? Porque realmente não tem nada que se faça pelo povo, entendeu, assim, o povo mesmo...

Espontaneamente: em que pensa quando se fala de “favela”?

— Imigração.

Imigração? Como?

— Imigração do Norte, do Nordeste... As favelas só foram criadas por isso, elas foram criadas por causa do Norte e Nordeste. Quando você sobe a Rocinha, você vai ver, quem são os moradores de lá? São os “paraibas” [nordes-

tinus]. Este é um problema realmente de imigração que não foi resolvido, [...] não foi desenvolvido lá, o que fez com que eles viessem procurar as cidades grandes, não é?, para poder trabalhar e viver (Claudia).

23. — Esse êxodo rural aqui no Brasil é impressionante, as cidades dobram de população em poucos anos. [...] Então, esse êxodo rural traz todo o problema de desenraizamento, e depois de relacionamento de novo. Como que essas pessoas [...] vão sendo literalmente jogadas para as periferias. E daí todo o problema de violência que existe, não é?

Que existe aqui em Brasília também?

— Em Brasília também... existe sim (Alberto)¹³.

No Brasil, as fronteiras identitárias são, essencialmente, fronteiras *sociais*. E a classe média, com sua influência preponderante sobre a mídia e a agenda política, determina as clivagens principais: os pobres embaixo e as “elites” — em larga medida “imaginárias” — no topo. De fato, é interessante observar que os estereótipos mais comuns a respeito dos favelados no Brasil são muito semelhantes aos estereótipos que descrevem os *Ausländer* (estrangeiros) na Alemanha. Como são semelhantes também as práticas policiais de violenta alterização. Assim, os *discursos* sobre a identidade no Brasil centram-se na questão de classe ou outras questões sociais, enquanto a noção de identidade nacional é deixada a cargo das *representações simbólicas* — não somente símbolos oficiais do Estado, mas também o futebol, o samba e até mesmo a “paz”.

O domínio da construção social da identidade tem apoio, também, em uma outra representação freqüente sobre o Brasil, segundo a qual o país está “de costas voltadas” ao resto do continente. Dirigindo o olhar sobejamente “para dentro”, os brasileiros acabam, *ipso facto*, aguçando a capacidade de perceber as diferenças “internas”. E isto se reflete, por exemplo, na concepção de que o Brasil “são vários Brasis” (cf. Freyre 1952) — mote que faz referência à sua grande diversidade geográfica, mas também a suas imensas desigualdades sociais.

Conclusão

O que fiz até aqui foi fornecer alguns exemplos de um quadro cuja complexidade é muito maior quando completo. Além disso, para lembrar apenas de um aspecto, faltaram menções à *história*, esse relato que responde à indagação “de onde viemos?” (cf. Hobsbawm 1983:7). Todavia, parece-me que o principal problema da investigação é a relação entre a re-

apresentação *discursiva* — da germanidade ou da brasilidade — e a realização dessas identidades enquanto *prática social e cultural*. Assim, os exemplos mostram que as representações discursivas, mesmo ganhando vigor e validade em determinados contextos sociais, não estão necessariamente conectadas às práticas socioculturais correspondentes. Pode haver, inclusive, uma contradição marcante entre o que é dito e o que é feito.

Tais considerações são válidas no que concerne tanto às práticas individuais quanto coletivas. A asserção brasileira em favor da paz e do amor, por exemplo, não nos revela nada sobre o coeficiente de violência que é exercido seja pela sociedade brasileira vista como um “todo sociológico”, seja pelos indivíduos. Um bom exemplo dessa discrepância foi o pedido de “paz” pintado no terraço do principal pavilhão de uma penitenciária de São Paulo, pelos presos pertencentes ao chamado Comando Revolucionário Brasileiro do Crime, depois de terem assassinado outros sete presos de uma facção rival, em maio de 2002 (*Jornal do Brasil*, 3/5/2002). A intenção discursiva do pedido de “paz” desenhado no chão foi convencer a opinião pública de que os participantes tinham “boas razões” para perpetrar a matança, e que continuavam sendo “bons brasileiros”.

Certamente, esse tipo de “definição inconsistente” existe em toda e qualquer construção de identidade. Tome-se, por exemplo, a negação discursiva da “germanidade turca”, quero dizer, a “desnacionalização” da segunda e terceira gerações de imigrantes turcos na Alemanha. Não somente ela é uma negação inconsistente de uma dada “realidade etnográfica”, como, ademais, não impede práticas sociais e culturais em que se percebe um alto grau de integração desses imigrantes, sobretudo nas escolas e universidades.

A meu ver, essas contradições não devem ser encaradas como “falácia”, mas como fato inerente a qualquer construção de identidade e a qualquer “imaginação” de comunidade (cf. MacDonnell 1986:39-40). Pelo que pudemos apreender dos exemplos apresentados, tais contradições são, inclusive, particularmente significativas para a análise. Do ponto de vista metodológico, a “discursividade” inerente à construção da identidade fornece uma via de acesso direto aos princípios básicos dessa construção mesma. E a análise textual e de discurso serve como ferramenta já muito bem testada quando se trata de buscar “narrativas mestras” (Borneman 1992) e “formações discursivas” (Foucault 1994).

Entretanto, é claro que não se pode inferir esse tipo de formação, baseando-nos tão-somente na análise textual de um certo número de entrevistas individuais. Embora eu considere que cada membro de uma dada

coletividade é capaz de recorrer — e em certa medida é “obrigado” a fazê-lo — aos mesmos princípios básicos, uma “descrição densa” (Geertz 1973) desses princípios depende muito da *reconstrução intertextual* da relação entre um vasto conjunto de “textos” (incluindo outras entrevistas, conversas cotidianas e amostras de pronunciamentos públicos, por exemplo) e a “discursividade” de práticas sociais, eventos, símbolos, rituais etc. Aqui, um “clássico” da antropologia — a presença sistemática em campo — é particularmente relevante, pois permite agregar a “leitura” e a “decodificação” das experiências e observações do pesquisador.

Em tese, penso que o foco metodológico desenvolvido aqui deve servir na investigação de qualquer comunidade nacional — suposição que se confirmou ao compararmos os casos contrastantes de Brasil e Alemanha. Mas o caso brasileiro mostrou, além disso, que a análise do discurso nacional precisa ser complementada em outro eixo: o dos “símbolos de identidade”. Os símbolos, em si mesmos, não possuem nenhum significado específico — diferenciando-se, assim, das palavras. Eles ganham significado, exclusivamente, por via do contexto social em que estão colocados e no qual desempenham determinada função. Representações simbólicas adquirem relevância, justamente, em virtude de sua potencial “vacuidade” e “versatilidade” enquanto significantes. Assim, muitos dos elementos utilizados regularmente pelos meus entrevistados na construção da identidade brasileira — como futebol, carnaval ou “paz” — se tornam “significantes vazios”, que são preenchidos por diferentes significados, segundo os diferentes contextos de autodefinição brasileira.

O Brasil pode ser considerado um “caso modelo” de construção essencialmente *simbólica* de comunidade (Cohen 1985), ao passo que na Alemanha a ênfase é claramente posta no *discurso*. Por esse motivo, símbolos de todos os tipos devem adquirir proeminência maior no Brasil — a começar, evidentemente, pelos símbolos oficiais de qualquer Estado-nação: a bandeira e o hino. De fato, a bandeira brasileira pode ser vista em todo lugar, usada em qualquer ocasião, sem nenhum motivo particular. O mesmo ocorre com o hino brasileiro: ele é executado freqüentemente, e sem necessária vinculação com ocasiões e orientações políticas. As referências simbólicas à brasilidade em si também são muito comuns, mesmo quando “fora de contexto”, por assim dizer. Dou um exemplo. Quando a companhia telefônica Telemar anuncia ser “100% brasileira”, isto pode ser entendido como um apelo aos sentimentos nacionalistas, no contexto de um universo mercadológico dominado por corporações multinacionais. Mas quando esse mesmo apelo é feito por uma pequena locadora de vídeo no bairro de Copacabana, que se apresenta como “uma empre-

sa brasileira”, mesmo sabendo que 90% dos filmes oferecidos são produções norte-americanas e que não há nenhuma loja Blockbuster nas redondezas, aí sim podemos falar de uma *performance* simbólica “fora de contexto”. Certamente, isso não nos permite tirar conclusões sobre o sucesso dessa estratégia com os clientes.

Os símbolos nacionais brasileiros são fortes, o que dispensa, em alguma medida, a necessidade de o discurso público ter um “poder ubíquo”. Vejamos. Embora os grandes jornais produzidos no Rio de Janeiro e São Paulo sejam distribuídos em escala nacional, o fato é que a grande maioria da população não lê jornal algum. As transmissões de rádio, por sua vez, são fenômenos mais locais do que nacionais. A única exceção é a *Rede Globo*, cujos programas de TV têm alcance nacional, principalmente o telejornal noturno (*Jornal Nacional*) e algumas novelas. Por outro lado, a qualidade e a natureza heterogênea desses programas não concorrem realmente para produzir, no âmbito discursivo, um retrato uniforme da brasilidade. Trata-se, sobretudo, da imposição sobre o resto do país de uma certa perspectiva oriunda da alta classe média do Sudeste.

Na Alemanha, dá-se o contrário. Enquanto a relação dos entrevistados brasileiros com os símbolos nacionais oscilava do *carinho* à indiferença, para os alemães era muito mais uma oscilação entre indiferença e *rejeição*. A bandeira nacional da Alemanha quase só é vista em público durante cerimônias oficiais ou eventos esportivos. Já o ato de desfraldá-la em contextos mais privativos é visto como (e de fato significa!) expressão de nacionalismo de direita. O hino alemão também é bastante problemático — a começar pelo primeiro verso, cuja entoação pública é proibida devido ao tom excessivamente nacionalista. Por outro lado, a debilidade que os símbolos nacionais alemães manifestam na função de criar um sentido de coesão é compensada pela alta homogeneidade e onipresença do discurso público. Em seus elementos básicos, o discurso nacional alemão, surpreendentemente, apresenta variações mínimas, apesar de todas as diferenças políticas e da quantidade considerável de ótimas produções midiáticas competindo entre si (cf. Schneider 2001a:336-ss.). Nesse caso, ligeiras diferenças no uso das palavras podem ser extremamente significativas. Faz muita diferença, política e discursiva, utilizar, por exemplo, as expressões: “alemães judaicos”, “judeus-alemães” ou “alemães de religião judaica”. Fenômeno difícil de imaginar no contexto brasileiro.

No entanto, palavras também podem ser símbolos. Isto acontece naqueles casos em que as primeiras são tão versáteis e “vazias” de sentido quanto os últimos. Um bom exemplo é a palavra “paz” no contexto brasileiro. Outro exemplo pode ser a expressão “orgulho nacional”. Em al-

gumas pesquisas de opinião, perguntas do tipo “Você se sente mais orgulhoso ou mais envergonhado pelo fato de ser brasileiro?” ou “Você se orgulha de ser alemão?” foram respondidas positivamente (“orgulhoso”) por cerca de 75% a 90% dos brasileiros, ao passo que as respostas afirmativas dos alemães ficaram em torno de 45% a 55% (Datafolha/*Folha de S. Paulo*, 13/4/2003; *Spiegel*, 38:65, 1994). Note-se que esses números não devem, necessariamente, ser interpretados como *falta* de identidade nacional na Alemanha. Eles indicam tão-somente que a cifra “orgulho nacional” é também um símbolo, como a bandeira e o hino, isto é, algo politicamente contestado na Alemanha, e amplamente acolhido no Brasil.

Finalmente, também os símbolos possuem efeitos e contextos discursivos. Nesse sentido, falando especificamente de construção e política de identidade, discurso e simbolismo são mutuamente complementares. A comparação entre Brasil e Alemanha sugere que a diferença é, antes de tudo, uma questão da ênfase que se dá a este (simbolismo) ou àquele (discurso) aspecto. Na Alemanha, há fortes razões históricas e políticas para que os símbolos sejam fracos e impugnados; por outro lado, no Brasil, há boas explicações para que o simbolismo seja muito mais importante que o discurso: considere-se a extensão do país, seus tantos locais distantes, sua diversidade étnica e cultural, suas desigualdades sociais, seus altos índices de analfabetismo total ou funcional.

Outros estudos de caso poderão fornecer mais evidências empíricas sobre exemplos de ênfase no discurso, nos símbolos ou em ambos ao mesmo tempo. Entrementes, conforme já dito, a análise das formações discursivas e/ou simbólicas não deve desconsiderar a interação social, muito pelo contrário. Foi visto, por exemplo, que a autodefinição de “alemães” está baseada, fundamentalmente, na definição de certos grupos de imigrantes como “não-alemães”, a despeito do local de nascimento ou da cidadania desses imigrantes. Não obstante, há uma grande quantidade de práticas sociais solapando os discursos, tais como: casamentos e relações amorosas transculturais, crianças com dupla origem cultural, etc. Até agora, essas práticas não chegaram a alterar substancialmente as práticas *discursivas* de alterização. Apesar disso, elas são parte das estratégias individuais para lidar com a discrepância entre discurso e “realidade empírica”; são, portanto, altamente significativas.

A jovem tradição antropológica de análise de discurso, aliada à sua longa experiência no estudo de símbolos e rituais, certamente poderá dar contribuições valiosas aos esforços transdisciplinares de alcançar amplo entendimento sobre as questões de identidade em sociedades cada vez mais complexas e globalizadas. Nisso, a antropologia estará acompanhando

da, quando menos, das humanidades, da psicologia social, da sociologia e da história. O principal obstáculo — à parte alguma dose de competição em nome das fronteiras disciplinares tradicionais — parece ser a tendência ainda comum na antropologia social de procurar “culturas nacionais”, tentando descrever, por exemplo, como “são realmente” os brasileiros e alemães¹⁴.

Recebido em 1º de setembro de 2002

Aprovado em 27 de janeiro de 2004

Tradução: Cesar Gordon

Jens Schneider é professor no Instituto de Ciências Culturais da Universidade de Bremen, Alemanha. E-mail: <sfager@gmx.de>.

Notas

* Em versões preliminares deste artigo, foram valiosos os comentários que recebi dos colegas do PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, a quem sou imensamente grato, em particular: Giralda Seyferth, Federico Neiburg, Marília Facó Soares, Marcio Goldman e Gilberto Velho. Gostaria de agradecer também a Heinrich-Böll-Stiftung por apoiar o projeto de pesquisa em Berlim, e à Fundação Alemã de Pesquisa (DFG-Deutsche Forschungsgemeinschaft) que, generosamente, custeou o trabalho no Brasil.

¹ Por certo, essas considerações diferem quando vamos de uma antropologia nacional a outra. Enquanto a Alemanha tem uma longa tradição de estudar exclusivamente grupos que vivem “o mais longe possível”, a antropologia brasileira parece ter se concentrado, sobretudo, em sua *própria* sociedade. Há, inclusive, e talvez por causa disso, uma tradição “antropológica” especial de preocupação com a identidade brasileira. Contudo, também esses trabalhos (de Sérgio Buarque de Holanda a Darcy Ribeiro) se utilizam de “traços culturais” para definir a brasilidade, o que, de modo quase automático, nos leva de volta ao tipo de essencialização ontológica tão criticado nos estudos sobre “caráter nacional”. Para uma crítica a esses trabalhos no Brasil e nos Estados Unidos, ver Leite (1976); Neiburg e Goldman (1998:68-70).

² Em *A arqueologia do saber*, Foucault define o discurso como um “sistema formativo”, capaz de arranjar certos conjuntos de proposições em “princípios comuns de difusão e distribuição” (1994:156).

³ Embora os autores não tenham elaborado este ponto, o fato de a representação lingüística ocupar um papel central na imaginação comunitária — nacional e étnica — foi também manifestado, por exemplo, por Armstrong, que sugere: “Quase sempre, mecanismos de fronteira simbólica são palavras” (1982:8).

⁴ Marcus e Cushman (1982:56) criticaram a aplicação do conceito foucaultiano de ‘discurso’ porque ele negava a autonomia de autores e textos específicos. No âmbito de um projeto que definia “etnografia como texto” — passível de análise similar à da crítica literária —, é certo que a utilização do ‘discurso’ em termos espaciais e temporais mais amplos não tem grande valia para aqueles autores. Diferentemente de seu projeto, o que proponho aqui é uma etnografia da produção “textual” e cultural das identidades em um contexto histórico e societário mais abrangente.

⁵ Nas ciências sociais, “elites discursivas” não são a mesma coisa que “elites tradicionais”, visto que o acesso privilegiado às instâncias de produção pública de discurso não equivale, por exemplo, ao poder econômico e político (cf. Hall 1989:105-ss.). Teoricamente, o acesso passivo aos meios de comunicação está ao alcance de qualquer um. Mas, especialmente no Brasil, é evidente que as possibilidades sociais e econômicas de acesso não estão garantidas a todos — sobretudo, no interior do país. Nos grandes centros urbanos, por outro lado, quase a totalidade dos domicílios tem acesso à televisão e ao rádio.

⁶ Uma apresentação pormenorizada do material alemão pode ser encontrada em (Schneider 2001a; 2001b; 2002). Os resultados da pesquisa brasileira não foram ainda publicados na íntegra.

⁷ Estudos comparativos sobre o Brasil geralmente focalizam apenas o problema das “relações raciais”. Por isso, quase sempre são os Estados Unidos, mas também, em alguns trabalhos, a África do Sul (cf. Marx 1998) o caso de contraste. A Alemanha, por sua vez, é freqüentemente analisada em comparação com a França (cf. Schnapper 1996), eventualmente com os Estados Unidos, mas nunca com países da América Latina — embora me pareça que examinar os “pioneiros *criollos*” (*creole pioneers*; Anderson 1991:47-ss.) do nacionalismo europeu possa ser um terreno fértil para futuras comparações.

⁸ Atualmente, as crianças nascidas na Alemanha, cujos pais sejam imigrantes de segunda geração, têm direito automático à cidadania, mas com a restrição de que a medida só é válida até os 23 anos de idade, já que a legislação não permite a dupla cidadania. Passada esta idade, a pessoa precisa decidir se irá manter a cidadania alemã ou optar pela nacionalidade de seus pais (e avós).

⁹ Faço essa observação pensando na distinção norte-americana entre os modelos de *salad bowl* e *melting pot*. No *salad bowl*, os ingredientes ficam juntos,

mas ainda discerníveis; no *melting pot*, isso não ocorre: cria-se algo novo, um amálgama, a partir dos ingredientes iniciais. No trecho da entrevista citado, a idéia que ressalta é muito mais a do *melting pot*, já que se fala de uma mistura *interna* aos indivíduos, apesar do termo utilizado ter sido “salada”.

¹⁰ Ver, também, a apresentação de São Paulo no *site* oficial do estado na internet. O texto de abertura traz o seguinte: “Falar do Estado de São Paulo é sempre no superlativo. É o Estado com a maior população, o maior parque industrial, a maior produção econômica, o maior registro de imigrantes e, como também não poderia deixar de ser, com toda a complexidade do Estado mais cosmopolita da América do Sul” (<http://www.saopaulo.sp.gov.br/saopaulo/index.htm>).

¹¹ Em 1978, Jürgen Habermas questionava as constantes referências a essas supostas “virtudes alemãs”, observando que características como pontualidade, diligência e que tais são “virtudes secundárias”, úteis também — como foi sucessivamente observado — na gerência de campos de concentração, por exemplo (1984:13).

¹² Isso vale particularmente para as mulheres. Quase todas as minhas entrevistadas afirmaram “ter um time”, mas raríssimas vezes vão aos estádios de futebol e assistem muito pouco às partidas transmitidas pela televisão. É significativo que a Copa do Mundo de Futebol seja vista habitualmente como uma “festa nacional”, a despeito do sucesso ou do fracasso da seleção brasileira. Fenômeno semelhante acontece com o desfile das Escolas de Samba do Grupo Especial do Rio de Janeiro, que vem se tornando, cada vez mais, um evento de relevância nacional (principalmente depois que a *Rede Globo* assegurou a transmissão regular dos desfiles em âmbito nacional). Hoje, por todo o país, “ter” uma escola de samba favorita no Rio e acompanhar o desfile pela televisão faz parte da identidade brasileira.

¹³ Outro bom exemplo sai de uma declaração de José Graziano, ministro da Segurança Alimentar e do Combate à Fome do governo Lula. Em momento de rara franqueza (para um político ou representante do poder público, em geral), Graziano estabeleceu uma relação direta entre a violência urbana e a migração de nordestinos para os estados do Sul e Sudeste (cf. *O Globo*, 16/4/2003).

¹⁴ Para citar somente dois exemplos desse tipo de descrição antropológica “ontologizante”, justamente sobre os dois casos apresentados aqui, ver *O que faz o Brasil, Brasil?*, de Roberto DaMatta (1984), e *Typisch deutsch*, de Hermann Bausinger (2000).

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Benedict. 1991. *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. New York: Verso.
- ARMSTRONG, John A. 1982. *Nations before nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- BARTH, Fredrik. 1969. "Introduction". In: F. Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- BATESON, Gregory. 1942. "Morale and National Character". In: G. B. Watson (ed.), *Civilian Morale*. New York: Houghton Mifflin.
- BAUSINGER, Hermann. 2000. *Typisch deutsch. Wie deutsch sind die Deutschen?* München: Beck.
- BENEDICT, Ruth. 1946. *The chrysanthemum and the sword: patterns of Japanese culture*. New York: Houghton Mifflin.
- BORNEMAN, John. 1992. *Belonging in the two Berlins: kin, state, nation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, Pierre. 1993. *The field of cultural production: essays on art and literature*. New York: Columbia University Press.
- BRUBAKER, Rogers. 1994. *Citizenship and nationhood in France and Germany*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- COHEN, Anthony P. 1985. *The symbolic construction of community*. Chichester: Ellis Horwood.
- . 1994. *Self consciousness. An alternative anthropology of identity*. London/New York: Routledge.
- COLE, John W. 1977. "Anthropology comes part-way home: community studies in Europe". *Annual Review of Anthropology*, 6:349-378.
- DAMATTA, Roberto. 1984. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco.
- DEVEREUX, George. 1978. *Ethnopsychanalysis. Psychoanalysis and anthropology as complementary frames of reference*. Berkeley: University of California Press.
- FAIRCLOUGH, Norman. 1992. "Discourse and text: linguistic and intertextual analysis within discourse analysis". *Discourse & Society*, 3:193-217.
- FOUCAULT, Michel. 1994. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- FREYRE, Gilberto. 1952. *Brazis, Brasil e Brasília: sugestões em torno de problemas brasileiros de unidade e diversidade e das relações de alguns deles com problemas gerais de pluralismo étnico e cultural*. Lisboa: Ed. Livros do Brasil.
- GEERTZ, Clifford. 1973. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- GELLNER, Ernest. 1983. *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell.
- GORER, Geoffrey. 1953. "National character: theory and practice". In: M. Mead e R. Métraux (eds.), *The study of culture at a distance*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 57-82.
- HABERMAS, Jürgen (ed.). 1984. *Observations on 'the spiritual situation of the age': contemporary German perspectives*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- HALL, Stuart. 1989. *Ausgewählte Schriften: Ideologie, Kultur, Medien, Neue Rechte, Rassismus*. Hamburg: Argument.

- HERZFELD, Michael. 1997. *Cultural intimacy. Social poetics in the nation-state*. New York/London: Routledge.
- HOBSBAWM, Eric J. 1983. "Introduction: inventing traditions". In: E. J. Hobsbawm e T. Ranger (eds.), *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 1-14.
- . 1990. *Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- e RANGER, Terence (eds.). 1983. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JACKSON, Anthony (ed.). 1987. *Anthropology at home*. London: Tavistock.
- KRISTEVA, Julia. 1986. "Word, dialogue and novel". In: T. Moi (ed.), *The Kristeva reader*. Oxford: Blackwell.
- LEITE, Dante Moreira. 1976. *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. São Paulo: Pioneira.
- LOWIE, Robert H. 1954. *Toward understanding Germany*. Chicago: Chicago University Press.
- MACDONNELL, Diane. 1986. *Theories of discourse: an introduction*. Oxford: Blackwell.
- MARCUS, George E. e CUSHMAN, Dick. 1982. "Ethnographies as texts". *Annual Review of Anthropology*, 11: 25-69.
- MARX, Anthony W. 1998. *Making race and nation: a comparison of South Africa, the United States, and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MEAD, Margaret. 1942. *And keep your powder dry: an anthropologist looks at America*. New York: Morrow.
- . 1962. "National character". In: S. Tax (ed.), *Anthropology today*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 396-421.
- NEIBURG, Federico e GOLDMAN, Marcio. 1998. "Anthropology and politics in studies of national character". *Cultural Anthropology*, 13(1): 56-81.
- RENAN, Ernest. 1992. *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris: Press Pocket
- SCHNAPPER, Dominique. 1996. "Das Denken über die Nation aus dem deutsch-französischen Modell befreien", Vortrag beim Forschungssseminar "Um die Geschichte... konstruiert sich die Nation". Centre Marc Bloch, Berlin, 14-15. Januar.
- SCHNEIDER, Jens. 2001a. *Deutsch sein. Das Eigene, das Fremde und die Vergangenheit im Selbstbild des vereinten Deutschland*. Frankfurt /M.: Campus.
- . 2001b. "Talking German: othering strategies in public and everyday discourses". *Gazette*, 63(4):351-363.
- . 2002. "Discourses of exclusion: dominant self-definitions and 'the other' in German society". *Journal of the Society for the Anthropology of Europe*, 2(3):13-21.
- TAYLOR, Charles. 1987. "Interpretation and the science of man". In: P. Rabinow e W. Sullivan (eds.), *Interpretative social science: a second look*. Berkeley: University of California Press. pp. 33-81.
- TYLER, Stephen A. 1991. *Das Unausprechliche: Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt* München: Beck.

Resumo

Partindo da ênfase recente que a teoria das nações vem dando ao caráter “imaginado” ou “construído” da comunidade nacional, este artigo procura estabelecer pontes com a teoria antropológica e analisar as implicações desse movimento para uma antropologia das identidades étnicas e nacionais. Em particular, seguindo a boa tradição empírica da disciplina, procura-se avaliar essas considerações teóricas tendo em vista possíveis desenvolvimentos da etnografia da formação e das políticas de identidade em contextos nacionais. Nesse sentido, é aqui esboçado o projeto de uma “antropologia do discurso”, exemplificada com materiais oriundos de pesquisas sobre identidade nacional na Alemanha e no Brasil. A análise desses dois casos conduz à proposição de uma distinção teórica entre construção da identidade nacional *centrada no discurso* (Alemanha) e *centrada nos símbolos* (Brasil).

Palavras-chave Alemanha; Brasil; Identidade nacional; Discurso; Metodologia

Abstract

Starting from the recent emphasis that nation theory has been giving to the “imagined” and/or “constructed” character of the national community, the paper looks for connections with anthropological theory and analyses the implications for anthropology’s perspective on national and ethnic identities. In particular, following the traditionally strong empirical orientation of the discipline, it also interprets these theoretical assumptions bearing in mind possible developments in ethnographic research regarding the formation and politics of identity in national settings. In this context, the paper sketches the concept of a “discourse anthropology” – with examples from research on national identity in Germany and Brazil. The analysis of these two cases leads to a theoretical distinction between discourse-centred (Germany) and symbol-centred (Brazil) constructions of national identity.

Key words Germany; Brazil; National identity; Discourse; Method