



IX CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA

Portugal, território de territórios

Sessão Semi-plenária: "Mobilidades, Identidades e Conflitos"

AS PIADAS COMO DENUNCIADORAS DE CONFLITOS IDENTITÁRIOS

PAIS, José Machado

Doutor Sociologia, Universidade de Lisboa, Instituto de Ciências Sociais,
machado.pais@ics.ulisboa.pt

Resumo

A representação do português mulherengo e parolo perpassa em muitas piadas que circulam no Brasil. A decifração do enigma que encerra esta construção imaginária convida-nos a esgravatar o passado, pois é nos enredos da historicidade que, com condimentos de humor étnico, se cozinham os ingredientes culturais dessas piadas. Veremos que o estereótipo do português - burro, explorador e sedutor - corresponde a uma categorização social que, funcionando como uma etiqueta de identificação colectiva, permite identificar o outro e, simultaneamente, quem a atribui. Contudo, hoje, as piadas dirigidas aos portugueses já não correspondem, simplesmente, a manifestações de ressentimento odioso em relação ao antigo colonizador. Elas são, sobretudo, uma forma de diversão que, todavia, não anula a diversidade.

Abstract

The representation of a Portuguese individual as a womanising oaf is commonplace in jokes in circulation in Brazil. The deciphering of the puzzle presented by this imaginary construction invites us to sift through the past, as the cultural ingredients of these jokes are cooked up in the maze of historicity, lavishly seasoned with ethnic humour. We will see how the stereotype of the Portuguese individual - dimwitted, eager to explore and lothario - corresponds to a social categorisation which, functioning as a label identifying a social group, makes it possible to identify the other and, simultaneously, the person(s) attributing it. But jokes about the Portuguese can no longer be read simply as manifestations of hateful resentment of a former coloniser. Above all, they are a form of entertainment, but one from which diversity is not eliminated.

Palavras-chave: identidades; conflitos; estereótipos; piadas; humor étnico

Keywords: identities; conflicts; stereotypes; jokes; ethnic humour

1. Eis-me participando, com muito agrado, numa mesa redonda que, na verdade, não é redonda, nem sequer retangular. É mais uma mesa pé-de-galo. Tem três pernas ou andas conceptuais: mobilidades, identidades e conflitos. A mesa não pula nem gira, tranquilizem-se os mais supersticiosos. Meu objetivo é apenas rolar algumas ideias, seguindo uma perspectiva metodológica própria. Como nos ensinou Geertz (1983), a compreensão de uma cultura assemelha-se mais a entender um provérbio, a captar uma ilusão ou a perceber uma piada do que a alcançar uma idealizada totalidade, pese embora a sua inscrição territorial. Aliás, não sei em que se possa pensar quando se fala de territórios. Para mim, o território de todos os territórios é aquele que reivindica uma temporalidade. O espaço habitado é apenas o lado visível do tempo, do que dele fazemos no seu decurso, práticas sociais.

O aceno metodológico a que atrás me referia, presente em muitas de minhas pesquisas (Pais, 2002; 2006; 2010), privilegia as minudências da vida quotidiana como reveladoras do social. Desta feita, parto de um estudo de caso para melhor observar como se articulam as três andas conceptuais em discussão (mobilidades, identidades e conflitos), propósito atizado pela descoberta das piadas como denunciadoras de conflitos identitários (Pais, 2016, pp. 247-275). O estudo de caso deriva de uma pesquisa sobre o chamado movimento das *Mães de Bragança*, surgido em 2003, para expulsar as trabalhadoras de sexo brasileiras da cidade transmontana. Como muitos se recordarão, pela sua condição de *prostitutas, sedutoras e imigrantes*, as forasteiras foram olhadas como um factor de perturbação da ordem, numa sociedade de marcado cunho tradicionalista (Pais, 2016). O que descobri foi que o confronto entre mães e putas podia ser lido como decorrente de uma oposição entre *ordem e desordem*. Mas também constatei que a imputação da desordem a factores exógenos a uma dada estrutura social de persistências tem raízes históricas. É precisamente nos enredos dessa historicidade que, com condimentos de humor étnico (Davies, 1990), se cozinham os ingredientes culturais da produção das piadas que, no Brasil, se dirigem aos portugueses.

Na perspectiva metodológica adoptada, os conflitos identitários podem revelar-se, por exemplo, na linguagem dos provérbios (Pais, 2012, pp. 75-93). Por isso se diz, por exemplo, que *De Espanha nem bom vento, nem bom casamento* (Pais, 1985). Versões regionais deste adágio abundam noutras latitudes sociais: *El viento y el varón, no es bueno de Aragón; De Jerez ni buen viento, ni buen casamiento, ni mujer que tenga asiento; De Cabra [Córdoba], ni el viento, ni el pimiento, ni el casamiento; De l'Auvergne, ni vient, ni bon vin, ni bon argent, ni bonnes gens* (Saraiva, 2002). Provérbios desta natureza inscrevem-se numa forte tradição de rejeição de casamentos exolocais. Embora a realidade tenha mudado, em Trás-os-Montes essa hostilidade ainda aparece em loas que são apregoadas, com grandes funis, nos adros das igrejas, durante as festas dos rapazes que decorrem no ciclo dos 12 dias, do Natal ao Dia dos Reis e também no Carnaval. Neste rito ancestral, um imperativo *endogâmico* determina que "quem longe vai casar ou se engana ou vai enganar". Aliás, até há bem pouco tempo, quando alguma moça era cortejada por um forasteiro, os rapazes dela conterrâneos obrigavam o pretendente a pagar-lhes rodadas de vinho, sob pena de ser atirado a um poço. Este outro rito, conhecido por *pagamento da cabrita*, tinha também em vista o desencorajamento de casamentos exolocais. Por isso também se diz: *«Amores d'além rio, não os quero nem de graça; logo dão por desculpa que o rio já se não passa»*.

O que estas crenças e ritos sugerem é que o factor perturbador da ordem é sempre exógeno à mesma (Nisbet *et al*, 1979). Daí a oposição histórica entre os de lá e os de cá, os de dentro e os de fora; os da terra e os de fora dela, os estabelecidos e os *outsiders* (Elias e Scotson, 1994). No caso do movimento das mães de Bragança, não espanta que as "brasileiras", como as mães as designavam, fossem acusadas de enfeitarem os maridos com macumbas e um diabólico chá de amarração. Culpabilizando-as remete-se o pecado para fora de portas. As identidades são construções de sentido que arrastam uma ideia de pertença ou exclusão. O confronto entre mães e sedutoras de além-mar teve uma evidente base

territorial: as mães pretendiam expulsá-las de Bragança, de Portugal: "voltem para o vosso país multicolor", reclamavam.

Não tenho teorias nem evidências empíricas que comprovem os apregoados efeitos miraculosos do chá de amarração (Pais, 2016, pp. 183-226). Mas entre os clientes das casas de alterne captei uma forte *motivação*: visitavam-se as prostitutas para que os *zecas não enferrujassem* [expressão nativa]. Pudera, foram socializados numa cultura de valorização da masculinidade. Na *festa dos rapazes*, os caretos, com chocalhos dependurados à cintura, atacam as mulheres que circulam no espaço público, chocalhando-as numa simulação de ato sexual. Em contrapartida, entre algumas trabalhadoras de sexo brasileiras circula a representação do português *trouxa* que se deixa ir no engodo de expressões carinhosas como "meu bem", "meu queridinho", "mais que tudo", etc. Eles acreditam que essas expressões carinhosas são sinceras, prova real dos seus dotes sedutores. E pagam bem, mesmo quando os seus zecas destroçam, por evidentes sinais de enferrujamento.

2. A representação do português mulherego, parolo mas não trôpego, perpassa nas conhecidas piadas de português que circulam no Brasil. No entanto, os desejos de conquista aparecem frequentemente atrofiados por constrangimentos de natureza moral. O conquistador resiste até aos limites às tentações do pecado. Exemplo:

O português veio para o Brasil deixando na terrinha a sua querida mulher. Anos depois ela viajou ao seu encontro. Na noite em que os dois se encontraram, mortos de saudade, começaram a conversar:

- Como é, Maria? Você manteve o pacto de fidelidade que nós fizemos? Quero saber, Maria, porque eu cumpri. Eu fui cem por cento fiel com você. Às vezes, quase morria de desespero. Aí não aguentava. Mas na hora H, Maria, eu me lembrava de ti e saía de cima da rapariga. E tu, Maria, como é que foi?

- Bem, Manoel, tu sabes... sair de cima é muito mais fácil do que sair de baixo...

Quando o português não consegue resistir aos apelos da carne e recorre à prostituição a sua lógica é também alvo de zombaria:

Manuel chega na zona, louco por um programinha, e pergunta:

- *Quanto está a custair o coito com uma das meretrizes?*

- *Depende do tempo! diz a cafetina [proxeneta].*

- *Pois, baim... Suponhamos que chova...*

Finalmente, quando o português se atreve a ter um caso com uma amante casada o anedotário coloca-o quase sempre em maus lençóis:

Manoel estava transando com uma mulher casada, no décimo andar de um edifício, com lindas vistas. Depois de muitos beijos e abraços, já na cama, a mulher começa a gemer e desabafa:

- *Depressa Manoel... o orgasmo está vindo!*

E o que fez o português? Saiu correndo e atirou-se pela janela do apartamento.

De onde vêm estas representações sobre o português otário? Há que fazer uma arqueologia destes imaginários. Como? Viajando no tempo histórico. As piadas sobre o português constituem, na verdade, um enigma que nos convida a seguir estratégias de investigação não muito diferentes das que são levadas a cabo pelos detectives policiais. Tomemos esses esquecidos escritos de Roger Caillois (1974) sobre a novela policial. Neles faz-se uma distinção pertinente entre *novelas de aventura* e *novelas policiais*. No primeiro caso, a narração segue a ordem dos acontecimentos. Vai do antes ao depois, do prólogo ao desenlace. O desenvolvimento da intriga reproduz a sucessão dos factos, adoptando o passo

do tempo. Em contrapartida, a novela policial assemelha-se a um filme projetado para trás. O seu ponto de partida é o ponto de chegada da novela de aventura. O relato segue a ordem do descobrimento.

Esgravatando o passado para descobrirmos a razão da existência destas piadas, as fontes consultadas sugerem que o estereótipo do português «burro», «ignorante», «pão duro» terá começado a surgir no Brasil quando o trabalho escravo passou a ser substituído pelo trabalho remunerado de imigrantes europeus, de cujos contingentes faziam parte os portugueses (Feldman-Bianco, 2001; Rowland, 2003). Estas e outras representações do português imigrante aparecem reproduzidas em alguns romances da época, como *O Mulato*, de Aluísio de Azevedo (1959 [1881]), onde os portugueses são descritos como «coitados», «bestas de carga ninguém», «empregados de truz». Principalmente após a abolição da escravatura, em 1888, a emigração de portugueses para o Brasil tem a marca da pobreza.

Os mais afortunados, valendo-se de redes familiares, de amigos ou conhecidos, lá foram conseguindo um lugar de caixeiro, em algum pequeno armazém de *secos e molhados* de algum familiar ou patricio. O português passa então a incorporar dois distintos estereótipos. Ora como «explorador» e «usurpador»; ora como «galego», por alusão aos trabalhos pesados a que já estavam acostumados em Portugal (Ribeiro, 2007, p. 125). De um lado o «comerciante rico, explorador e usurário»; de outro lado o emigrante desqualificado, «burro de carga», ou «mouro de trabalho», disposto a aceitar «condições de trabalho que o brasileiro (esperto e malandro) recusaria» (Rowland, 2001: 161). Muito provavelmente - e esta é a hipótese que se avança - o ódio em relação ao primeiro tipo terá recorrido às bizarrices do segundo, como suporte de generalização do estereótipo do *português burro*.

O sentimento contra os portugueses exploradores - mas também contra os trabalhadores que concorriam no mercado de trabalho, no mercado matrimonial e no «comércio do prazer» (Menezes, 1992) - fez-se especialmente sentir no período da independência do Brasil, aquando da abdicação de D. Pedro I (Ribeiro, 2002). Mas já antes existiam claros sinais de tensão social, não só em relação aos portugueses endinheirados como também aos mulherengos. Nas agitações revolucionárias de 1710 (*Guerra dos Mascates*), os portugueses, pejorativamente apelidados de *marinheiros*, animavam, jocosamente, muitos versos populares:

Marinheiro, pé-de-chumbo
Calcanhar de frigideira
Quem te deu a confiança
De casar com brasileira (Cascudo, s/d, pp. 558-559).

Robert Rowland (2002, p. 373) não se convence de que o estereótipo do *português burro* seja um produto de tensões pós-coloniais. Prefere valorizar a necessidade de afirmação de uma identidade própria, por parte do Brasil, de uma identidade nacional que se afirma através do confronto com o outro. Com efeito, é no período que marca a independência do Brasil que, num contexto de afirmação nacionalista, o carácter do português é declaradamente posto em causa, afirmando-se «a falta de probidade e zelo da maioria dos empregados públicos e a ignorância não confessada de quase todos os lusitanos» (Rowland, 2002, p. 348). Esse «carácter» era representado por marcas de «malícia», «pedantismo», «falta de humildade» e «incompetência» (Rowland, 2002, p. 350). Os discursos que instituíam, retoricamente, uma identidade nacional brasileira tinham uma razão de ser. Estava em causa «delinear um campo de diferenças no qual o Brasil pudesse reivindicar a sua individualidade» (Rowland, 2001, p. 164).

Assim sendo, o estereótipo do *português burro* - como também o do português explorador - corresponde a uma categorização social cuja existência se explica porque funciona como uma etiqueta de identificação colectiva que, ao mesmo tempo que identifica o outro, permite identificar quem a atribui. Uma hipótese de explicação das piadas dirigidas aos portugueses assenta na possibilidade de os povos subordinados pelo colonialismo sentirem necessidade de recuperar sentidos esquecidos de suas histórias perdidas e silenciadas (Fanon, 1986). Nuns versos de cordel, significativamente intitulados *Quebra de Silêncio*, perpassa todo esse

imaginário que tende a mobilizar uma nação inteira ante o colonizador, desde os tempos de Pedro Álvares Cabral. O poeta de cordel fala pela voz de uma nação:

Naquele Bendito tempo,
Em meu território inteiro,
Não tinha senhor de engenho,
Não havia cativo,
Nem meu povo conhecia
Arma de fogo e dinheiro.

Depois que Dom Manoel
Mandou me colonizar
Muito índio foi botado
À força pra trabalhar
De graça, como jumento,
Até morrer ou cansar» (Alves, 2004)

É possível estarmos perante um «ressentimento camuflado» (Kehl, 2005) que, ao contrário do ressentimento declarado, aparece associado a uma nostalgia de perdas. No ressentimento culpabiliza-se um outro por um sofrimento indesejado, «um outro a quem delegamos, em um momento anterior, o poder de decidir por nós, de modo que seja possível culpá-lo pelo que venha a fracassar» (Kehl, 2005, p. 164). Esse outro ostracizado, cuja presença torna impossível esquecer agravos passados, ajusta-se relativamente bem a quem teve a responsabilidade de trazer para o Brasil «arma de fogo e dinheiro». Se, ao jogarem-se as culpas para o outro, o ressentimento reveste de um certo prazer o lamento, as *piadas de portugueses* são fontes permanentes de um prazer que, pela sua natureza, têm o condão de ocultar o ressentimento. Citando a *Genealogia da Moral*, de Nietzsche, Rita Kehl sugere que o ressentimento corresponde a uma «moral escrava», isto porque a face imaginária do outro (poderoso) permanece, no ressentimento, associada ao poder de «proteger, premiar e punir». Estamos perante imaginários sociais que correspondem a necessidades de categorização social, requisito para a ritualização das identidades sociais. Esses imaginários surgem como elementos relevantes nos processos de diferenciação social.

O colonizador não é apenas retratado como um explorador de recursos materiais. Na Bahia, em Recife ou em Minas, *pretas docesiras* e *vendedoras de aluá* eram amantes de ricos negociantes portugueses que as vestiam de «seda e cetim» (Freyre, 1955, p. 313). Em muita literatura de cordel, aparece associada ao colonizador a imagem do *esfomeado sexual*. Quando Pedro Álvares Cabral avista novas terras, à vista chega-lhe também «muita índia boa» que o colonizador não vai deixar de aliciar. O «pão de graça», invocado como isco, retrata imaginariamente uma entre muitas outras estratégias de assédio sexual, talvez porque os portugueses continuem a deter um quase monopólio sobre as padarias de várias cidades brasileiras.

«Cabral via do navio
Do alto da sua proa
Via o monte Pascoal
E também muita índia boa
Cabral disse para os índios
Vim em nome da coroa
[...]
Foi então que o português
Começou mexer a massa
Índio via descontente
A mistura da sua raça
Na primeira padaria
Índia tinha pão de graça» (Carvalho, s/d).

Mesmo que a circulação do estereótipo do *português burro* se acentua após a independência do Brasil, a sua produção recupera a trama de conflitos coloniais que a engendraram. Gilberto Freyre (2000) lembra-nos que já no período colonial o português era alvo de piadas e nelas encontramos provavelmente o peso de um estigma incontornável – o de colonizado – que, imaginariamente, remete os libertados da colonização e os descobridores de «mundos novos» à sobrevivência de um passado evocável ou, como um mito, transposto para os descendentes dos colonizadores. O mito aparece em abundantes historietas de cordel, onde é recorrente que o português reencarne o estereótipo de «burro».

As *piadas de portugueses* permitem acentuar uma diferença de esperteza que, desta feita, joga a favor do antigo colonizado. Trata-se de uma apropriação de vantagens de que o outro (colonizador) era possuidor, através de uma inversão de papéis que confere ao antigo colonizado uma posição de explorador, na medida em que explora, com argúcia, as fraquezas do antigo colonizador, gozando delas. Em *A Nau de Ícaro*, Eduardo Lourenço é claro: «Basta ler qualquer história ou manual de literatura brasileira, qualquer ensaio sobre ‘as raízes do Brasil’, salvo exceções, para ver até que ponto existimos no discurso cultural brasileiro como o seu *negativo*. Quer dizer, não necessariamente de forma *negativa*, mas apenas simbolicamente negada para, na medida do possível, inscrever o Brasil num tempo próprio, num tempo forte, em suma, num *tempo brasileiro*» (Lourenço, 2004, p. 170). Considerando que a essência de uma nação é absorvida de forma inconsciente, é aceitável que os consensos de afiliação identitária possam ser estabelecidos na base de algum trauma histórico. O que se sugere é que os estereótipos resultam de um processo colectivo de atribuição de sentido à realidade, refletindo preconceitos sedimentados na memória colectiva. Mas as memórias sociais são também construções do presente que vão dando novos sentidos aos estereótipos herdados.

Num estudo sobre o fundamento das «identidades inconclusas no Brasil» (Bresciani, 2001, p. 424) discute-se o fundamento de três lugares-comuns que constituem o marco de um «quadro pessimista» reinante no Brasil: o meio tropical adverso, as características das raças formadoras e uma persistente alienação que os brasileiros têm de si mesmos. A paisagem deste quadro encontra-se «carregada de um sentimento negativo em relação ao colonizador», culpabilizado por ter deixado como herança «o pecado de origem» que os brasileiros carregam, «eternamente ressentidos». A hipótese do ressentimento convida-nos a questionar se estaremos perante um sentimento de «dominado», próprio de uma condição colonial ou de um processo de superação dessa condição. A interrogação justifica-se: «De que modo a passagem da colónia para a nação e a construção simbólica e ideológica da nacionalidade precisam do ressentimento para forjar um seu repertório autorrepresentativo de signos e imagens, particularmente históricos, fundados sobre a diferença ou uma pseudo diferença?» (Vecchi, 2001, p. 457).

As *piadas de portugueses* poderiam interpretar-se como expressão desse ressentimento. Mas também é possível que, hoje dia, elas contribuam para o seu apaziguamento. Na medida em que descontraem e provocam boa disposição, o português alvo das piadas tornou-se um personagem simpático e todos estão à espera de novas piadas, até mesmo alguns portugueses que, de visita ao Brasil, continuam a ser alvo de chalaça.

«O português estava voltando da viagem que fizera do Brasil. Chegando no aeroporto, seu amigo Manoel o esperava.

- E aí Joaquim, como foi de viagem?

- Muito bom...

- E o que tu mais gostou no Brasil???

- Ah, das praias, da mulherada! É uma maravilha!!!

E do que tu não gostou???

- *Ixi*, das escadas rolantes... Tu acreditas que um dia eu estava subindo e acabou a energia eléctrica...

Ei fiquei lá parado em pé por mais de 2 horas!!!

- Ê Joaquim, mas tu és burro hein!!! Por que tu não sentou???»

Outrora dirigidas ao odioso explorador, as piadas são agora um retrato do português simpático, isto é, daquele que não se ofende e até se diverte com elas, a ponto de o estereótipo do *português burro* ser usado por alguns portugueses engenhosos na exploração de negócios rentáveis. Assim acontece com os proprietários de uma cadeia de botequins que têm feito grande sucesso comercial, designadamente na cidade do Rio de Janeiro. Não há conhecimento de tumultos provocados contra estes astutos empreendedores portugueses. Espalhados pela «cidade maravilhosa», os simpáticos botequins levam o nome de *Manoel e Joaquim*. Avisos que enfatizam o estereótipo do *português burro* informam que «A partir das 17 horas o restaurante fecha para almoço» ou «Funcionamos de domingo a domingo, inclusive às segundas». No botequim de Ipanema descobri outros simpáticos avisos: «Pedimos gentilmente aos senhores cães que conduzam os seus donos ao meio-fio [berma do passeio]». No espaço interior do botequim todos os serviços aparecem devidamente sinalizados: «Aqui se faz» [cozinha]; «Aqui se paga» [caixa]; «gajos» e «raparigas» [dísticos de *toilettes*, sendo que no Brasil, «rapariga» tem conotação de prostituta]. No «beco do xixi» do botequim da Lapa (Rio de Janeiro) vi um penico com o aviso: «Não bote o boneco para fora». Noutros vi avisos de prevenção: «Joaquim, o papel está no fim»; e de alarme: «Manoel, acabou o papel». Nas paredes destes botequins os clientes confrontam-se com máximas humorísticas de cunho bem popular: «Vale mais um bêbado na mão do que dois voando» ou «Cão que ladra e morde; homem que não bebe, fuma e joga; e mulher que experimenta uma vez... cuidado com todos os três». E como suprema estratégia de marketing lê-se: «Os nossos portugueses são mais criativos que os outros». No cardápio encontram-se especialidades portuguesas como «bolinhos de bacalhau», «batata frita ao Joaquim» ou «bacalhau à Gomes de Sá». Nos cartões de visita aparece uma caricatura que representa o protótipo do português: barrigudo e de farfalhudos bigodes; a barrigona sinalizando a paixão do português pela comida¹ e bebida; os bigodes correspondendo a um traço fisionómico de mais difícil explicação.

Sabemos que no antigo Carnaval do Rio de Janeiro aparecia um personagem mítico – o *Zé Pereira* – que representava o português típico, obeso e abigodado, tocando um bumbo (Rio, 1908). Sem dúvida que qualquer bigode identifica o portador que lhe deu vida – deixando-o crescer, aparando-o, configurando-o a uma aparência física. Essa aparência, quotidianamente trabalhada, entrelaça os fios com que se tece a identidade pessoal nas vertentes do *me* (eu íntimo) e do *I* (eu social), como diria Mead (1982). Mas lá está: o brasileiro não usa bigode? Ou será que o bigode farfalhudo aparece, sobretudo, como atributo jocosamente alegórico da identidade do «portuga»? Assim parece acontecer. O bigode farto, característico dos imigrantes lusitanos chegados ao Brasil, chega a ser satirizado no teatro popular brasileiro (Veneziano, 1991). As próprias portuguesas não escapam à carga pejorativa do bigode: *Porque é que o português tem bigode? [...] Para se parecer com a sua mãe!*

Alvos de chalaças, imitados no sotaque, no andar e nos gestos, apelidados de marinheiros, galegos e puçás, os portugueses não se eximiam de exibir os seus dotes sedutores. Os bigodes cumpriam essa função. Faceiros e sensuais, apareciam como um símbolo de virilidade, ainda que depois viessem a ser transformados num símbolo burlesco, identificador de um personagem anedótico, o português de bigodes.

3. Concluindo. Os preconceitos de natureza étnica que, no Brasil, estimulam as piadas que se dirigem aos portugueses, aparecem sedimentados na memória colectiva, podendo variar de sentido, no decurso do tempo. É certo que as situações sociais oferecem os contextos culturais que permitem entender uma piada. Esses contextos funcionam como uma espécie de licença de permissão à circulação da piada e do próprio riso por ela provocada (Douglas, 1975, pp. 90-116). Porque rimos de uma piada? No riso há a emissão para o exterior de um sentimento interior que ocorre como uma denúncia. Porém, no caso das anedotas que resultam de enfrentamentos identitários, como é o caso das que no Brasil têm por alvo os portugueses, as denúncias não se explicam apenas por circunstâncias contextuais, convocam também razões históricas. Vimos que as piadas dirigidas aos portugueses, quando nos primeiros tempos começaram a circular no Brasil, antes e imediatamente após a independência, podem ser lidas como uma resistência cultural (Scott, 1990; Johansson e Vinthagen, 2016) ao poderio colonialista. Essa resistência, fez aliás uso de uma herança cultural

- a língua portuguesa - para, com jocosidade linguística (Gal, 1995), se erigir o estereótipo imaginário do colonizador. Contudo, as piadas não identificam apenas os que delas são alvo. Identificam, sobretudo, os que ativam a sua circulação. Em sua origem, as piadas dirigidas ao colonialista explorador ajudaram, em certa medida, à construção imaginária de uma visão estereotipada em relação aos portugueses. No avesso desse simulacro - a esperteza do explorador anulada pela sua burrice - encontramos outra realidade: a construção de uma comunidade imaginada (Anderson, 1991), onde a condição de brasileiro não podia confinar-se a um estatuto de subalternidade ou inferioridade. As piadas dirigidas aos portugueses permitiram inverter, em certa medida, a representação das relações de poder entre colonizadores e colonizados, uns e outros, nós e eles. A submissão colonizadora deu lugar a uma sublimação identitária. Contudo, embora em sua origem essas piadas tenham surgido como uma epifania do sentimento nacionalista brasileiro, elas perderam o fervor patriótico original, embora sobrevivam ancoradas ao estereótipo do português otário. Hoje, as piadas dirigidas aos portugueses já não podem ser lidas, simplesmente, como uma manifestação de ressentimento odioso em relação ao antigo colonizador. Elas são, sobretudo, uma forma de diversão que, todavia, não anula a diversidade. O que faz mudar a diversidade em que se acolhem diferentes identidades? O tempo, certamente. E como dar conta das transformações que ocorrem no decurso do tempo? Sem dúvida que observando os diferentes territórios da existência social. Se o espaço é o lado visível do tempo, então devemos olhar o espaço para ver as marcas que nele deixa o tempo.

Referências

- Alves, José Ribamar (2004). *Quebra de Silêncio*. Mossoró: Editora Queima-Bucha.
- Anderson, Benedict (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Azevedo, Aluísio (1959 [1881]). *O Mulato*. São Paulo: Martins.
- Bresciani, Stella (2001). "Identidades Inconclusas no Brasil do Século XX – Fundamentos de um Lugar-Comum". In Stella Bresciani, e Márcia Naxara (Org.), *Memória (res)sentimento*. Campinas: Editora Unicamp, pp.405-430.
- Caillois, Roger (1974). *Approches de l'Imaginaire*. Paris: Éditions Gallimar.
- Cascudo, Luís da Câmara (s/d). *Dicionário do Folclore Brasileiro* (10ª edição). Rio de Janeiro: Edicuro Publicações.
- Davies, Christie (1990). *Ethnic Humor around the World: A Comparative Analysis*. Bloomington: Indiana University Press.
- Elias, Norbert e Scotson, John L (1994). *The Established and the Outsiders*. Londres: Sage.
- Fanon, Frantz (1986). *Black Skin, White Masks*. Londres: Pluto.
- Feldman-Bianco, Bela (2001). "Portugueses no Brasil, brasileiros em Portugal. Antigas rotas, novos trânsitos e as construções de semelhanças e diferença". In Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro (Org.), *Entre o Ser e o Estar. Raízes. Percursos e Discursos de Identidade* (143-184). Porto: Afrontamento.
- Freyre, Gilberto (1955 [1933]). *Casa-Grande & Senzala*. 30ª ed. Rio de Janeiro: Record.
- Freyre, Gilberto (2000 [1971]). *Novo Mundo nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Furtado de Carvalho, José (s/d). *O Monstro do Lago Ness e o Burro do Português*. Fortaleza: s/ed.
- Gal, Susan (1995). Language and the 'Arts of Resistance', *Cultural Anthropology*. vol. 10, nº 3, Agosto, pp. 407-424.
- Geertz, Clifford (1983). *Local Knowledge*. Nova Iorque: Basic Books.

- Johansson, Anna e Stellan Vinthagen (2016). Dimensions of Everyday Resistance: An Analytical Framework, *Critical Sociology*, Maio, vol. 42, pp. 417-435.
- Kehl, Maria Rita (2005). O ressentimento camuflado da sociedade brasileira, *Novos Estudos*, n.º 71 (2005), pp. 163-180.
- Lourenço, Eduardo, *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem de Lusofonia* (Lisboa: Gradiva, 2004), p. 170.
- Mary Douglas (1975). “Jokes”. In Mary Douglas, *Implicit Meanings*. Londres: Routledge, pp. 90-116.
- Mead, George Herbert, *Espírito, Persona y Sociedad* (1982 [1949]). Barcelona: Ediciones Paidós.
- Medeiros de Menezes, Lená (1992). *Os Estrangeiros e o Comércio do Prazer nas Ruas do Rio de Janeiro (1890-1930)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Nisbet, Robert, Thomas Kuhn, e Lynn White (1979). *Cambio Social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pais, José Machado (1985). De Espanha nem bom vento, nem bom casamento: Sobre o enigma sociológico de um provérbio português, *Análise Social*, Vol. XXI, 86, pp. 229-243.
- Pais, José Machado (2002). *Sociologia da Vida Quotidiana. Teorias, Métodos e Estudos de Caso*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais
- Pais, José Machado (2006). *Nos Rastos da Solidão. Deambulações Sociológicas. (3ª edição)*. Berlin: GD Publishing/ Edições Machado.
- Pais, José Machado (2010). *Lufa-Lufa Quotidiana: Ensaio sobre Cidade, Cultura e Vida Urbana*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Pais, José Machado (2012). “Provérbios: a sabedoria popular em causa”. In: José Machado Pais, *Sexualidade e Afectos Juvenis*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Pais, José Machado (2016). *Enredos Sexuais, Tradição e Mudança: as Mães, os Zecas e as Sedutoras de Além-mar*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Ribeiro, Glayds Sabina (2007). O Imigrante e a Imigração Portuguesa no Acervo da Justiça Federal Do Rio De Janeiro (1890-1930), *Revista População e Sociedade*, n.º 14-15, parte I, pp. 121-142.
- Ribeiro, Glayds Sabina (2014[2002]). “Redefinindo os conflitos antilusitanos na Corte do Rio de Janeiro do Primeiro Reinado e do início da Regência: a liberdade e a construção de uma identidade nacional”. In Cristiana Bastos, Miguel Vale de Almeida, e Bela Feldman-Bianco (Org.), *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, pp. 343-371.
- Rio, João do (Pseudónimo de Paulo Barreto) (1908). *A Alma Encantadora das Ruas*. Paris: Garnier.
- Rowland, Robert (2001). Manuéis e Joaquins: a Cultura Brasileira e os Portugueses, *Etnográfica*, vol. V, n.º 1 (2001), pp. 157-172.
- Rowland, Robert (2014[2002]). “A cultura brasileira e os portugueses”. In Cristiana Bastos, Miguel Vale de Almeida, e Bela Feldman-Bianco (Org.), *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, pp. 373-383.
- Rowland, Robert (203). “Velhos e novos Brasis”. In Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (Org.), *História da Expansão Portuguesa*, vol. IV. Lisboa: Círculo dos Leitores, pp.303-374.
- Saraiva, Arnaldo (2001). “De Espanha nem bom vento...” In Ramos, Luís A. Oliveira; Ribeiro, Jorge Martins & Polónia, Amélia (coord.), *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*, Vol. 2, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 383-385.

Scott, James C. (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hiddens Transcripts*. New Haven e Londres: Yale University Press.

Vecchi, Roberto (2001) “A insustentável leveza do passado que não passa: sentimento e ressentimento do tempo dentro e fora do cânone modernista”. In Stella Bresciani, e Márcia Naxara (Org.) *Memória (res)sentimento*. Campinas: Editora Unicamp, pp. 457-469.

Veneziano, Nayde (1991). *O Teatro da Revista no Brasil. Dramaturgia e Convenções*. São Paulo: UEC.

¹ Várias anedotas o testemunham. Um português vai ao médico: «*Dr. o que faço pra emagrecer?* Mova a cabeça da esquerda pra direita e da direita pra esquerda. *Quantas vezes?* Sempre que lhe oferecerem comida».