

**Humor: capital estratégico,  
agência e construções identitárias  
de brasileiras residentes na Alemanha**

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades  
der Philosophie des Fachbereiches 05  
der Justus-Liebig-Universität Gießen

vorgelegt von  
Nádia dos Santos Aguiar

aus Mainz

2019

Dekan: Prof. Dr. Thomas Möbius

1. Berichterstatter: Prof. Dr. Joachim Born

2. Berichterstatterin: Prof. Dr. Teresa Pinheiro

Tag der Disputation: 16.12.2019

## **Agradecimentos**

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior por ter financiado esta pesquisa, por meio do Edital de Bolsa de Doutorado Pleno 2015.

A Justus-Liebig Universität Gießen e ao Instituto de Romanística por terem acolhidos meus projetos acadêmicos.

Ao orientador Prof. Dr. Joachim Born e à Profa. Dra. Teresa Pinheiro pelas orientações, ensinamentos e apoio.

A todos os participantes da pesquisa, especialmente às mulheres, que deram vida e corpo aos meus questionamentos.

À IMBRADIVA pelo suporte durante os últimos quatro anos, especialmente o apoio emocional.

Ao meu amigo Mathias e às amigas Sara, Thamiris, Miliena e Ananda pela compreensão e palavras de motivação, em especial à Anna por seus conselhos, correções e confiança, e à Júlia por ter sido, além de amiga, minha conexão antropológica Brasil-Alemanha.

À Helena e à Taís pelo constante incentivo e amor.

Ao Jens pela companhia na jornada.

Ao “humor” que nunca me abandonou, mesmo com tanto “trotzdem”.

## **Lista de Figuras**

Figura 1 - Categorização cultural proposta por Lewis .....	76
Figura 2 - Projetos oferecidos pela IMBRADIVA.....	104
Figura 3 - Formulário de pesquisa (parte 1) .....	122
Figura 4 - Formulário de pesquisa (parte 2) .....	123
Figura 5 - Formulário de pesquisa (parte 3) .....	124

## Lista de Tabelas

Tabela 1 - Percentual de jovens entre 18 e 24 anos no ensino superior entre 2001 e 2010 com base na cor da pele....	37
Tabela 2 - Brasileiros e brasileiras residentes na Alemanha.....	90
Tabela 3 - Lista de países europeus mais procurados pelos brasileiros e brasileiras em 2010 .....	90
Tabela 4 - Lista de países europeus mais procurados pelos brasileiros e brasileiras em 2015 .....	91
Tabela 5 - Comparativo dos dados sobre a população brasileira na Alemanha com base nos dados oficiais dos respectivos países em 2015 .....	92
Tabela 6 - Número de pedidos de visto para educação e formação profissional concedido a brasileiros e brasileiras .....	96
Tabela 7 - Número de participantes do questionário, por gênero ..	132
Tabela 8 - Número de participantes da roda de conversa, por gênero .....	133
Tabela 9 - Número de entrevistados, por idade .....	134
Tabela 10 - Número de entrevistados, por gênero .....	135
Tabela 11 - Motivos migratórios dos entrevistados e das entrevistadas .....	137
Tabela 12 - Motivos migratórios dos entrevistados, por gênero.....	138
Tabela 13 - Número de brasileiras casadas residindo na Alemanha .....	139
Tabela 14 - Tempo de moradia na Alemanha .....	141
Tabela 15 - Tempo de moradia na Alemanha, por gênero .....	141
Tabela 16 - Proficiência no alemão, por nível .....	142
Tabela 17 - Proficiência no alemão, por gênero .....	143
Tabela 18 - Uso da língua alemã no dia a dia .....	144
Tabela 19 - Uso da língua alemão no dia a dia, por gênero .....	144
Tabela 20 - Dificuldades apresentadas no enunciado cômico .....	146
Tabela 21 - Dificuldades apresentadas no enunciado cômico, por gênero .....	146

Tabela 22 - Momentos de descontração social, por espaços físicos.....	149
Tabela 23 - Momentos de descontração social, por gênero .....	150
Tabela 24 - A linguagem como impedimento para fazer amizades .	155
Tabela 25 - A linguagem como impedimento para fazer amizades, por gênero .....	156
Tabela 26 - Grupos de amigos na Alemanha.....	157
Tabela 27 - Grupo de amigos na Alemanha, por gênero dos entrevistados.....	158
Tabela 28 - A importância do humor na vida.....	173
Tabela 29 - A importância do humor na vida, por gênero .....	174
Tabela 30 - Proficiência no alemão, por nível.....	214
Tabela 31 - Motivos migratórios dos entrevistados, por gênero.....	219

## Lista de Quadros

Quadro 1 - Teoria humoral segundo Hipócrates .....	27
Quadro 2 - Elementos do ato performático .....	52
Quadro 3 - Padrão cultural - Brasil <i>versus</i> Alemanha.....	77
Quadro 4 - Objetivos da didática intercultural.....	84
Quadro 5 - Competências linguísticas no nível C1 .....	86
Quadro 6 - Situações em que o humor foi utilizado para resolver conflitos conforme relatado pelos entrevistados .....	182
Quadro 7 - Alguns adjetivos que qualificam o humor alemão, segundo os entrevistados .....	189
Quadro 8 - Adjetivos que qualificam o humor alemão, por gênero .	190

## Lista de Gráficos

Gráfico 1 - Migração brasileira à Alemanha entre 2008-2014.....	14
Gráfico 2 - Estudantes da língua alemã entre 2010 e 2015 .....	14
Gráfico 3 - Percentual de jovens entre 18 e 24 anos no ensino superior em porcentagem com base na cor da pele, entre 2001 e 2010.....	37
Gráfico 4 - Percentual de brasileiras casadas com alemães/alemãs entre 2014 e 2017 .....	41
Gráfico 5 - Principais destinos europeus na migração brasileira em 2015 .....	91
Gráfico 6 - Comparativo da população brasileira na Alemanha em 2015.....	92
Gráfico 7 - Doutores e doutoras formados no exterior entre 1970-2014.....	94
Gráfico 8 - Percentual de doutores e doutoras tituladas no exterior entre 1970 e 2014 .....	95
Gráfico 9 - Número de doutores e doutoras até 25 anos tituladas no exterior por país .....	95
Gráfico 10 - Pedido de visto para educação e formação profissional .....	96
Gráfico 11 - Participantes do questionário, por gênero .....	133
Gráfico 12 - Participantes da roda de conversa, por gênero .....	133
Gráfico 13 - Entrevistados e entrevistadas, por idade.....	134
Gráfico 14 - Entrevistados e entrevistadas por idade e gênero .....	135
Gráfico 15 - Motivos da migração.....	137
Gráfico 16 - Motivos da imigração, por gênero.....	138
Gráfico 17 - Brasileiras casadas residentes na Alemanha .....	139
Gráfico 18 - Tempo de estadia.....	141
Gráfico 19 - Tempo de residência, por gênero .....	142
Gráfico 20 - Nível do alemão .....	142
Gráfico 21 - Proficiência do alemão, por gênero .....	143
Gráfico 22 - Uso da língua alemã no cotidiano.....	144
Gráfico 23 - Uso da língua alemão no cotidiano, por gênero.....	145

Gráfico 24 - Dificuldade no entendimento do enunciado cômico, por gênero .....	147
Gráfico 25 - Momentos de descontração social .....	150
Gráfico 26 - Momentos de descontração social, por gênero .....	151
Gráfico 27 - A língua alemã como dificuldade para construir amizades .....	155
Gráfico 28 - A linguagem como impedimento para fazer amizades, por gênero .....	156
Gráfico 29 - Agrupamento de amigos na Alemanha .....	157
Gráfico 30 - Grupo de amigos, por gênero .....	158
Gráfico 31 - Humor como importante elemento do cotidiano .....	173
Gráfico 32 - A importância do humor na vida, por gênero .....	174
Gráfico 33 - Amostra dos adjetivos qualificando o humor alemão ..	190
Gráfico 34 - Categorização dos adjetivos, por gênero .....	191
Gráfico 35 - Agrupamento dos amigos na Alemanha .....	213
Gráfico 36 - Momentos de descontração social .....	213
Gráfico 37 - Dificuldade no entendimento do enunciado cômico ...	215
Gráfico 38 - Brasileiras casadas residentes na Alemanha, por modalidade .....	217
Gráfico 39 - Proporção de mestrxs e doutorxs por gênero e ano de conclusão .....	218
Gráfico 40 - Proporção de mestrxs e doutorxs por gênero e idade	218
Gráfico 41 - Motivos para imigração .....	219

## Sumário

<b>1</b>	<b>Introdução</b> .....	<b>13</b>
<b>2</b>	<b>Discussão teórica: o humor como objeto científico</b> ...	<b>25</b>
2.1	Os humores corporais .....	26
2.2	O humor enquanto objeto social .....	28
2.2.1	Contribuições linguísticas nas pesquisas sobre humor.....	31
2.2.2	Implicações políticas: uma nova forma de fazer humor .....	33
2.3	O recorte de gênero .....	38
2.4	Contribuições pós-modernas: o humor e as subjetividades .....	43
2.4.1	Performance .....	43
2.4.2	Tradução.....	52
2.4.3	Identidade cultural e experiência .....	60
2.5	Contextos transnacionais: o humor “multicultural” .....	70
2.5.1	Estudos de humor no contexto Brasil-Alemanha .....	73
2.6	Os humores brasileiros e os humores alemães.....	74
2.7	O humor: uma categoria no aprendizado da linguagem .....	82
<b>3</b>	<b>Contexto sociocultural: histórias sobre a migração feminina na Alemanha</b> .....	<b>88</b>
3.1	Iniciativa de Mulheres Brasileiras contra Discriminação e Violência - IMBRADIVA.....	98
3.2	As mulheres que procuram a instituição.....	104
3.3	As “imbradivinas” .....	106
<b>4</b>	<b>Método: uma incursão no campo etnográfico</b> .....	<b>110</b>
4.1	A antropologia como ciência .....	110
4.2	O método etnográfico e o diário de campo .....	114
4.3	Roda de conversa .....	119
4.4	Questionário <i>on-line</i> .....	120
4.5	Discussão metodológica.....	125

<b>5</b>	<b>Análise e discussão</b>	<b>132</b>
5.1	Análise demográfica	132
5.2	Humor no cotidiano alemão	140
5.2.1	A linguagem	140
5.2.2	Espaços físicos	149
5.3	Conexões subjetivas	154
5.3.1	A “frieza” alemã	164
5.3.2	“Integração cultural”	171
5.4	Estratégias cotidianas	173
5.5	Comparando o humor brasileiro e o humor alemão	183
5.6	Descrevendo o humor brasileiro e o humor alemão	186
<b>6</b>	<b>Considerações finais</b>	<b>194</b>
6.1	Brasil e Alemanha: o humor enquanto estratégia da migração e da tradução cultural	197
6.2	Humor e agência política	201
6.3	Humor e estratégias de gênero	204
6.4	Performances sociais: o humor como estratégia cotidiana	206
6.5	Humor e a tradução cultural	209
6.6	Comunidades interpretativas: o humor e sua “eficácia”	212
6.7	Migração feminina	216
6.8	Identidades fluidas: o humor como “entremeio” identitário	220
6.9	Humor: capital, agência e subjetividades	225
<b>7</b>	<b>Kurzfassung in deutscher Sprache</b>	<b>228</b>
7.1	Einleitung	228
7.2	Einführung in die Theorie	229
7.3	Brasilien und Deutschland: Humor als Migrationsstrategie und kulturelle Übersetzung	231
7.4	Humor und politische Handlungsmacht	234
7.5	Methodologie	235
7.5.1	Gesprächsrunde	235
7.5.2	Online-Fragebögen	236

<b>7.6</b>	<b>Datenanalysen</b> .....	<b>236</b>
7.6.1	Demographische Analyse .....	237
7.6.2	Humor und Gender-Strategien.....	239
7.6.3	Soziale Performance: Humor als Alltagsstrategie .....	242
7.6.4	Fluide Identitäten: Humor als "dazwischenliegende" Identität.....	244
<b>7.7</b>	<b>Fazit: Humor als strategisches Kapital, Handlungsmacht und Subjektivität</b> .....	<b>246</b>
<b>8</b>	<b>Eidesstattliche Erklärung</b> .....	<b>248</b>
	<b>Referências</b> .....	<b>249</b>

## Zusammenfassung

Diese Dissertation untersucht das Thema Humor aus einer kulturwissenschaftlichen, linguistischen und anthropologischen Perspektive. Sie diskutiert Humor als Objekt der Wissenschaft und als strategisches, performatives Kapital. Sie untersucht im Rahmen einer empirischen, qualitativen Forschung mithilfe ethnographischer Methoden, am Beispiel brasilianischer Migrantinnen in Deutschland, welche Rolle Humor in ihrem Leben spielt. Neben der Wahrnehmung dieser Brasilianerinnen über den deutschen und brasilianischen Humor, untersucht diese Forschungsarbeit, wie sie im Sinne der sozialen Performance Humor als tägliches Werkzeug nutzen: um Situationen im privaten oder beruflichen Alltag auszuhandeln, Beziehungen aufzubauen oder Konflikte zu vermeiden.

Die Herausforderung besteht aber nicht darin, Humor zu übersetzen oder gar zu verstehen, sondern zu entdecken, wie man ihn als effektives Werkzeug nutzen kann, um Beziehungen, Identität(en) und Subjektivität(en) im sozialen Kontext der Migrationsgesellschaft Deutschland zu konstruieren. Wie wird Humor eingesetzt, um fließende Identitäten zu schaffen und zu erhalten, die zum eigenen Lebensstil passen? In dieser Arbeit ist es gelungen, Beschreibungen und Relativierungen des brasilianischen und deutschen Humors zu untersuchen und zu entdecken.

Humor ist ein Integrationsprozess, der zu einer „guten Übersetzung“ der deutschen Kultur und zu einer guten Integration führt. Humor ist nicht nur eine Form des Widerstands gegen die Objektivierung von Migrant\*innen, sondern auch ein Beispiel für die agency, die Handlungsmacht, dieser Frauen. Humor wird hier als Erfindung, im Sinne von Wagner (1975), der brasilianischen und der deutschen Kultur verwendet.

# 1 Introdução

Esta pesquisa versa sobre o humor enquanto capital estratégico performático, experienciado por brasileiras que moram na Alemanha. Antes de adentrar propriamente no corpo do estudo, faremos uma breve introdução a respeito da temática, focando nos elementos que justificam sua necessidade de existência aqui, enquanto pesquisa de doutorado. O segundo capítulo versa sobre as teorias aqui utilizadas, trazendo leituras do humor pela perspectiva performática, tradutória e identitária. No terceiro capítulo há uma contextualização intercultural e explicativa sobre a IMBRADIVA - Iniciativa de Mulheres Brasileiras contra Discriminação e Violência, instituição que possibilitou acesso à comunidade de brasileiras residentes em Frankfurt e região. No seguinte capítulo, há uma discussão a respeito da metodologia utilizada, além do método etnográfico. No capítulo cinco apresentamos as análises dos dados obtidos por meio das entrevistas, questionário on-line e rodas de conversa. Nos capítulos seguintes são expostas as conclusões da tese e as referências utilizadas.

O interesse em pesquisar sobre a migração brasileira na Alemanha teve como primeiro impulso o aumento da migração nos últimos anos. Segundo dados brasileiros do Ministério de Relações Exteriores<sup>1</sup>, a migração brasileira na Alemanha cresceu em 41% nos últimos anos passando de 46.209, em 2008, para 113.716, em 2014.

Mesmo não sendo o destino líder de escolha no exterior para os brasileiros e brasileiras, o número de interessados em aprender o idioma alemão registrou um aumento de 30% em relação à última pesquisa realizada em 2010, com um total de 135.000 estudantes, segundo dados<sup>2</sup> divulgados em 2015 pelo Instituto Goethe, em parceria com o DAAD – Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico –, e pela Agência Central de Escolas Alemãs no estrangeiro.

---

<sup>1</sup> Disponível em: <https://bit.ly/2CYFBpH>. Acesso em: 30 maio 2019.

<sup>2</sup> Disponível em: <https://bit.ly/2INLCtt>. Acesso em: 29 abr. 2019

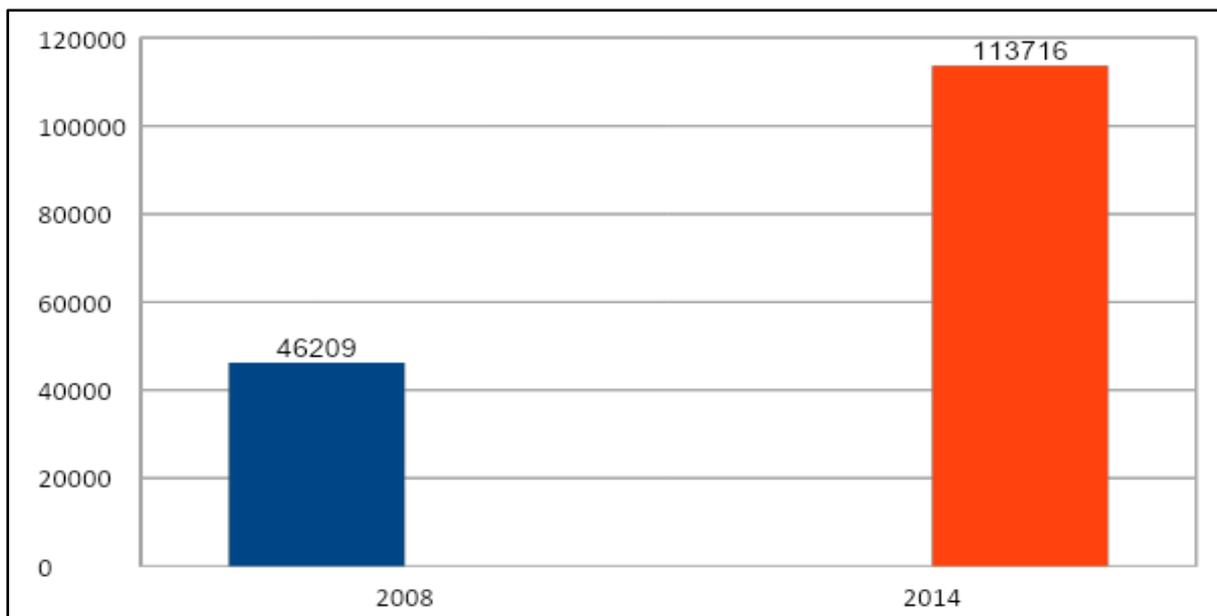


Gráfico 1 - Migração brasileira à Alemanha entre 2008-2014  
 Fonte: Ministério das Relações Exteriores (2015).

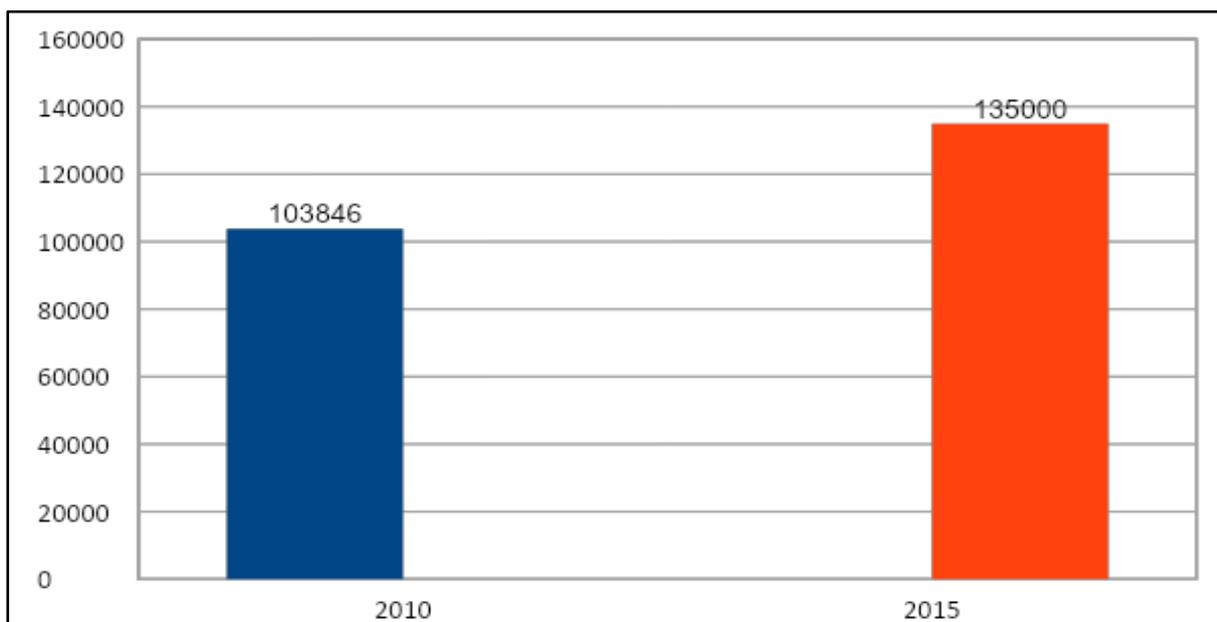


Gráfico 2 - Estudantes da língua alemã entre 2010 e 2015  
 Fonte: DAAD (2016).

A procura dos brasileiros pelo idioma alemão pode ser explicada, ao menos em parte, devido aos crescentes acordos bilaterais entre o Brasil e a Alemanha. Mas a relação entre os dois países não é nova. Segundo dados recolhidos no site do Itamaraty, nas primeiras décadas do século XX o mercado brasileiro iniciou sua relação com a indústria

alemã. Nas décadas de 60 e 70 o Brasil contou com a ajuda de capital alemão para financiar o industriário brasileiro.

A criação do moderno parque industrial do Brasil coincidiu com o início do processo de internacionalização das empresas alemãs. As cerca de 1600 empresas alemãs hoje no Brasil respondem por 8-10% do PIB industrial brasileiro. Somente no Estado de São Paulo, estão instaladas mais de 800 empresas alemãs – que geram mais de 250 mil empregos diretos –, tendo-se tornado costumeiro dizer que a cidade de São Paulo é a maior cidade industrial alemã fora da Alemanha. A Alemanha é o principal parceiro comercial do Brasil na Europa e o quarto no mundo.<sup>3</sup>

Entre 2013 e 2014 vivemos o Ano da Alemanha no Brasil, e em 2013 o Brasil foi o país convidado da Feira de Livros de Frankfurt, com o slogan: “*Brasilien – ein Land voller Stimmen*”<sup>4</sup>.

Os acordos bilaterais não contemplam apenas trocas comerciais e econômicas, mas também previdenciárias, civis e educacionais, haja vista que, por meio do programa “Ciência sem Fronteiras”, mais de 6800 bolsistas brasileiros estudaram em instituições de ensino alemãs, segundo dados publicados na página do Itamaraty (sem data de atualização).

Um dos fatores interessantes nesse processo migratório é a expressiva presença das mulheres. Se por um lado parte delas está aqui por motivos conjugais, mostraremos, no capítulo cinco, que a maioria chegou na Alemanha motivada por questões profissionais e/ou de estudos.

Dessa forma, o estudo do humor a partir da perspectiva feminina surge como oportunidade para levantar discussões inéditas acerca das relações de sociabilidade negociadas nesse espaço multicultural, problematizando o gênero feminino no humor em contexto migratório.

Estudar humor é, por si só, escolher um caminho marginal nas ciências, haja vista sua discriminação no campo científico, como veremos adiante. Além disso, problematizar o humor é propor novas

---

<sup>3</sup> Disponível em: <https://bit.ly/2RpNk6t>. Acesso em: 29 abr. 2019.

<sup>4</sup> Tradução nossa: “Brasil - um país com muitas vozes.”

narrativas e a escrita delas, além de metodologias e abordagens. Utilizar as mesmas abordagens clássicas das ciências sociais nos estudos de humor, entre elas a análise do discurso e textual, é justamente a maior crítica que Attardo (2008) e Rosas (2003) fazem para argumentar porque essa temática tem avançado tão pouco nos últimos anos. Por isso, será trabalhada aqui uma abordagem teórico-metodológica que se aporta nos estudos de performance, seguindo uma tradição pós-moderna da antropologia brasileira, a qual propõe “uma autorreflexão a respeito do trabalho de campo nos seus aspectos morais e epistemológicos” questionando a autoridade do texto antropológico e propondo “que o resultado da pesquisa não seja fruto da observação pura e simples, mas de um diálogo e de uma negociação de pontos de vista, do pesquisador e pesquisados” (Goldenberg 2011, 4).

Mas o que é humor? A definição clássica do humor, dentro das várias correntes teóricas, como a tradução e a performance, conta-nos que humor é quebra, e daí o exemplo clássico da risada que surge ao ver uma pessoa cair no meio da rua. Nossa risada seria uma resposta ao inesperado ou ao espontâneo, devido à incongruência (Kant 1790; Schopenhauer 1819) da situação.

Mas, por outro lado, se humor é quebra, ele também significa conexão. Kuipers (2006), socióloga holandesa, nos diz que mais do que delimitar fronteira entre os grupos, humor é vivenciado, na maioria das vezes, de forma proposital, criando laços de pertencimentos, unidade e sociabilidade. É uma forma de criar laços de amizade ou até mesmo de resolver conflitos, como mostra o artigo *On joking relationships*, de Radclif Brown (1940), indicando que o humor é utilizado para lidar com a rivalidade entre parentes.

Otto Julius Bierbaum, escritor e jornalista alemão, escreveu em 1909 que “Humor ist wenn man trotz lacht”<sup>5</sup>. Mas o que quer dizer esse apesar de?

---

<sup>5</sup> Tradução livre nossa: “Humor é rir apesar de.”.

Se por um lado alguns acreditam que o humor é algo muito sério para ser levado na brincadeira, por outro, o humor, enquanto temática da ciência, é visto muitas vezes como um tema “menor”.

Porém, neste estudo partimos do princípio de que o humor é um tema muito complexo para ser deixado de lado pelos estudos acadêmicos. Veremos, ao longo desta tese, que apesar de o humor ser problematizado na filosofia e no campo da linguística, como mostram os trabalhos de Raskin (1985), Moraes (2008), Filho (2012), Carmelino (2015), Ferreira (2015) e Travalia (2015), sobretudo em pesquisas relacionadas aos *scripts* dos enunciados cômicos, os estudos do humor não abarcam sua grandiosidade e não decifram seus códigos sociais e performáticos.

Além disso, a diversidade que permeia as temáticas do cômico se agigantaram com a internet e as redes sociais, não somente devido à cultura dos memes e correntes, mas também porque plataformas como YouTube deram visibilidade aos novos atores da comédia, como é o caso da Porta dos Fundos, uma produtora de vídeos de comédia com mais de 15 milhões de inscritos no YouTube.

A internet popularizou os *stand-up comedy* no Brasil, trazendo muitos comediantes que abusam do “politicamente incorreto”. “O mundo ficou chato”, era uma frase recorrente nas redes sociais, ao se comentar que agora não se pode mais fazer piada com negros, pobres, mulheres, gays ou qualquer outra minoria, sem que tais grupos se manifestem. Humoristas como Danilo Gentili e Rafinha Bastos alegam que a polícia do “politicamente correto” impede a liberdade de expressão dos humoristas.

Nesse mesmo contexto, foi possível ver o surgimento de humoristas que repensam o humor que o Brasil vem fazendo, procurando não reproduzir piadas que humilhem minorias já oprimidas. O programa Porta dos Fundos é um desses exemplos, junto com Paulo Gustavo, Fernando Caruso, Dani Calabresa, Marcelo Adnet, Luiz Miranda e Maíra Azevedo (Tia Má), sendo esta a primeira mulher negra a ter um *stand-up comedy* no Brasil.

Esse é o contexto desta pesquisa, que investiga o humor experienciado por brasileiras que vivem na Alemanha. Dentre as leituras teóricas aqui apresentadas, a questão de gênero foi aparecendo de forma latente. Apesar de o humor enquanto objeto acadêmico problematizar questões raciais, as questões de gênero avançam lentamente. Além de ter encontrado o trabalho da socióloga Kuipers (2006), o campo etnográfico em Frankfurt e região mostrou que o humor é uma ferramenta do cotidiano usada por essas mulheres para criarem seus espaços políticos.

Veremos, no decorrer deste trabalho, como as teorias do humor foram desenvolvendo-se nas ciências, problematizando os recortes de gênero. Como a pesquisa envolve contextos culturais distintos, utilizaremos as teorias de Homi Bhabha sobre a tradução cultural (1990b;1994) e Stuart Hall sobre as identidades híbridas (2003;2005) para discutir o humor enquanto mecanismo de construção e manutenção das identidades que versam sobre a experiência do ser brasileiro/brasileira e do ser alemão/alemã.

Nesse contexto de experiências *in loco*, a “perspectiva performática”, segundo Bauman (1977), surge do interesse em observar como as culturas constroem e produzem seus gêneros particulares de performance. Os resultados mostram que outros elementos são acionados, além da linguagem e da tradução, uma vez que o humor é produzido em um contexto linguístico distinto da língua materna dessas mulheres.

Para além do alemão linguístico e gramatical, tais mulheres necessitam das implicações socioculturais intrincadas na linguagem. Ao utilizar o humor como estratégia, é necessário recorrer a subterfúgios que as levem para um “entremeio” do “humor brasileiro” e do “humor alemão”. Considerando o humor como algo performático, não nos adianta trazer experiências prontas e aplicá-las sem observar as perspectivas performáticas *in loco*.

Partilhar uma mesma linguagem, conhecimentos culturais, sociais, econômicos e históricos não é garantia de que um grupo encontre

comicidade nas mesmas coisas. Segundo Rosa (2003, 8), pesquisadora da tradução no/do humor:

[...] hoje se admite que a interpretação não pode deixar de estar em função de condicionantes culturais, econômicos, sociais, ideológicos, históricos e, igualmente, por toda sorte de idiosincrasias de seus agentes.

Ora, parece que a experiência que os sujeitos carregam em si é uma fonte criadora de afinidades e conexões nesse caminho que é fazer o humor.

Marta Rosas (2003) afirma que a tradução do humor é, em muitos casos, a tradução da afinidade. O processo de tradução do humor, entre o texto de partida e o que chegada, não equivale aos significados senão as afinidades. Em alguns casos, não é tão importante o conteúdo, mas a forma como ele é negociado. Em outros momentos, a forma é deixada de lado e o conteúdo privilegiado. E quem decide o que será “traído” nesse processo tradutório são os sujeitos implicados, por isso é interessante pensar na afinidade como um mediador intercultural. O humor é, sem sombra de dúvidas, uma das temáticas mais difíceis de se traduzir. Além das palavras, significados, semântica e rima, é preciso traduzir aquilo que depois disso tudo nos faça rir. O desafio da tradução mostra que humor é mais do que conhecimento linguístico. Marta Rosas (2003) aponta que um dos problemas na tradução do humor deve-se ao fato da linguagem, pois ainda que ela seja a uma expressão social e coletiva, ela também é uma forma individual de expressão, e a autora acrescenta que “ela não possui um valor em si, mas 'em mim'” (Almeida 1999, 17) – e poderíamos acrescentar que possui um valor também na relação que eu estabeleço com o outro.

O fato de vivenciar humor em uma língua que não a sua materna, traz implicações sobre as competências culturais que essas mulheres têm e as experiências prévias que elas carregam consigo. Isso porque, entendendo que a comunicação humorística ocorre para além do conhecimento linguístico e dos códigos sociais, a pesquisa aponta

como o humor é uma estratégia performática que produz resultado “eficaz” dentro das comunidades interpretativas, nas quais há afinidade.

Mesmo que a maioria das mulheres aqui pesquisadas morem na Alemanha há mais de cinco anos, sempre haverá uma bagagem cultural que foi forjada em um contexto diferente. Algumas conexões se perdem, como, por exemplo, dividir os referenciais infantis, mas outras são criadas, como entender o sucesso televisivo de final de ano de *Dinner for One*, ou suas paródias, como o *Döner for One*. Nesse processo de identidades, a noção sobre ser brasileiro/brasileira e ser alemão/alemã são construídas nas dinâmicas e negociações que o humor cotidiano impele.

Em alguns casos, não é a palavra em si que funciona como dispositivo humorístico, mas sim a performance, isto é, como ele é feito ou o caminho que ele percorre. Para que tal dinâmica ocorra, é preciso vivenciar certa fluidez nos conceitos, ativando, vez ou outra, subterfúgios da língua brasileira e da língua alemã. Além disso, é bom dizer que não é só o “lado brasileiro” que faz tais malabarismos, mas também o “lado alemão”, uma vez que muitos sabem um outro idioma, e principalmente porque os ambientes públicos estão cada vez mais “multiculturais”, como, por exemplo, o ambiente de trabalho.

Kramsch (2011), pesquisadora da linguística aplicada, com foco no multilinguismo e no poder da linguagem, afirma que, diferentemente da competência comunicativa, os novos tempos estão requerendo outras habilidades, como a competência intercultural. Para a autora, a circulação de valores e identidades põe em xeque a eficácia da comunicação, já que a competência cultural não se resume apenas à questão da tolerância ou da empatia com os outros, mas também o entendimento de seus contextos culturais, ou ainda um entender-se a si mesmo e o outro nos termos do outro. É uma questão em olhar além das palavras e ações e dos múltiplos significados incorporados, modificando e problematizando os discursos.

[...] competence is not only a question of tolerance towards or empathy with others, of understanding them in their cultural context, or of understanding oneself and the other in terms of one another. It is also a matter of looking beyond words and actions and embracing multiple, changing and conflicting discourse worlds, in which ‘the circulation of values and identities across cultures, the inversions, even inventions of meaning, [are] often hidden behind a common illusion of effective communication. (Kramersch, Zarate & Lévy 2008, 15).

Veremos que a circulação desses valores e identidades está presente no humor como estratégia de comunicação, especialmente no ambiente de trabalho, onde, segundo as interlocutoras, há uma diferença perceptível entre a cultura brasileira do trabalho e a alemã. Mas como dito acima, a eficácia na comunicação é por vezes uma ilusão. Por um lado, a comunicação preza pela eficácia para poder acontecer, evitando ambiguidades, por outro lado, é preciso entender que a ambiguidade faz parte do humor e seus enunciados. Como ocorre então a “eficácia” no humor, entendendo que quem decide se essa interação “funcionou” ou não é o emissor e o receptor? Por isso, segundo Rosas (2003), é importante buscar as comunidades interpretativas, pois é nelas que ocorre a “comunicação eficaz”. Esta pesquisa mostrará onde as brasileiras encontram ou formam suas comunidades interpretativas e, quando elas não existem, ainda assim são encontradas estratégias no uso do humor.

A forma e a expressão dos textos que provocam o riso importam mais do que a determinação ou a intenção do mesmo conteúdo que “será sempre plural e conflitiva, substitutiva, produto de uma elaboração que fatalmente inclui as ‘impurezas’ subjetivas e objetivas de seus critérios” (Rosas 2003, 5).

A competência intercultural trabalha no sentido tradutório e identitário, o qual impele uma reflexão sobre a prática discursiva em diferentes linguagens, mas também a partir de diferentes experiências ou, nas palavras de Kramersch (2011), de diferentes “posições subjetivas”: as quais refletem práticas discursivas entre pessoas que falam diferentes línguas e ocupam posições subjetivas diferentes, e aqui elencamos duas posições subjetivas no grupo estudado: mulheres e estrangeiras.

Kuipers (2006) discute que não é difícil entender por que alguém não gosta do humor, quando nunca sai bem nas piadas que escuta. A autora cita a pesquisadora Rose Coser (1960), ao analisar que as mulheres são consideradas bem-humoradas quando riem – mas não muito alto – das piadas contadas por homens, já o homem bem-humorado é aquele que faz a piada.

A woman who has a good sense of humor is one who laughs (but not too loudly) when a man makes a witticism or tells a good joke. A man who has a sense of humor is one who is witty in his remarks and tells good jokes. The man provides; the woman receives. (Coser 1960, 55).

Segundo a antropóloga brasileira Mirian Goldenberg, no artigo *O gênero da risada*, de 2011:

Muitos pesquisadores (McGhee 1976; Leventhal & Cupchik 1976; Castell & Goldstein 1976) têm observado que contar piadas é basicamente uma atividade masculina. Já as mulheres suplantam os homens quando o que se objetiva criar é um ambiente afetivo socialmente positivo com relações mais harmoniosas entre seus integrantes. (Goldenberg 2011, 1).

Mas não seria possível criar ambientes harmoniosos e socialmente positivos por meio das piadas ou dos enunciados cômicos? A pesquisa constatou que essas mulheres utilizam o humor justamente como forma de quebrar essas definições e estereótipos.

Utilizar o humor nessas ações do cotidiano é uma forma de se recolocar, ou, como disse Darwin (1872), criar um distanciamento emocional de situações constrangedoras, irritantes, estressantes ou cansativas. É relocar-se de forma performática para algo que essas mulheres são protagonistas do momento e não meramente influenciadas pelo externo.

Para finalizar, esta pesquisa oferece um novo espectro para pensar a migração feminina brasileira na Alemanha, que não é, em sua maioria, motivada pela questão conjugal. Como veremos adiante, estatísticas mostram que essas mulheres estão cada vez mais independentes e a sua inserção no mercado de trabalho ocorre cada vez mais conscientemente. Vemos que a nova geração migratória

brasileira se sente integrada à comunidade alemã, não necessariamente por meio de um reconhecimento exterior, mas porque elas reconhecem a si mesmas como merecedoras do trabalho desempenhado na sociedade alemã. As mulheres, que historicamente sempre foram excluídas dos registros migratórios, estão reconfigurando as estatísticas, e não é diferente com as mulheres brasileiras.

Além disso, por meio do humor com recorte de gênero, partindo especialmente de uma perspectiva de agência, é possível constatar que esse empoderamento e ocupação de espaços públicos não está meramente ligado às questões econômicas e de inserção do mercado de trabalho, mas perpassa por características subjetivas e experiências pessoais.

Retomando a questão inicial de que humor é quando se ri apesar de, qual seria o “apesar” que essas mulheres experienciam? É interessante pensar que esse apesar não está na direção do: apesar de ter nossos direitos como mulheres cerceados, nós rimos, mas sim entender que, apesar de ser mulher, latina, estrangeira e muitas vezes com pouco conhecimento da língua, elas utilizam o humor como uma forma de comunicação e de poder para mudar julgamentos e posturas. Muitas delas utilizam-se do humor, ou até mesmo a falta dele, como resposta aos comentários negativos no ambiente de trabalho, mostrando-se como amigas ou respondendo a insistência das batatas nas refeições – segundo uma entrevistada. Segundo Rangé e Jablonski (1984, 135) essa seria uma forma de:

[...] lidar com situações frente às quais nos sentimos fragilizados. Essas são atitudes mágicas, sejam defensivas (exemplo: mecanismos de defesa), sejam ofensivas como é o caso do humor. Por que ofensivas? Pergunta o autor, pois representam um esforço ativo de atacar um objeto, de ressaltar suas fraquezas (exagerar incongruências), para nos fazer sentir superiores, e nesse caso eu me pergunto superiores ou resistentes? Somente quando isto é possível é que se dá o humor; senão experienciamos medo, angústia existencial, ansiedade, crises de pânico etc.

É especialmente relevante que as ciências, principalmente as sociais, deem a devida atenção às narrativas dos sujeitos, deixando de caracterizá-las como “anedotas pessoais”, fazendo uma clara separação entre o conhecimento acadêmico elitizado e as experiências corriqueiras da vida cotidiana dos nativos.

Da mesma forma, repensando as “anedotas da antropóloga” e falando especificamente sobre agências e as implicações políticas dos antropólogos e antropólogas, há um capítulo onde será analisada a metodologia utilizada, explorando especialmente meu duplo papel como “nativa” e como “antropóloga”. Durante a pesquisa, meus papéis como mulher e estrangeira misturavam-se com o papel da antropóloga no trabalho de campo e na escrita etnográfica. Por outro lado, meu papel como sócia da IMBRADIVA (Iniciativa de Mulheres Brasileiras contra Discriminação e Violência) – falaremos detalhadamente sobre a instituição no capítulo três –, instituição aqui pesquisada e representada, ora conflitava, ora colaborava com meu papel de antropóloga. Essa não é uma autoantropologia, mas é necessário fazer tal reflexão dentro da antropologia que eu acredito.

Enquanto certos dispositivos demoram a ser construídos em uma língua estrangeira, como, por exemplo, a fluidez discursiva, o humor como ferramenta da comunicação e sociabilização pode ser usado de forma política e performática, ainda que o ambiente cultural não esteja completamente decodificado, e é isso que veremos no decorrer do trabalho.

## 2 Discussão teórica: o humor como objeto científico

O humor não é um tema muito explorado nas investigações científicas, tanto nas chamadas ciências *hards*, como a matemática e a física – embora haja pesquisas significativas no ramo da ciência da computação (Hempelmann 2008) –, mas também nas ciências *softs*, como a história e as ciências sociais. De forma geral, o senso comum acredita que o riso e o risível não merecem a consideração do pensamento lógico, racional e crítico da academia. Entretanto, o humor enquanto objeto de estudo revela não apenas os tabus das sociedades (Radcliffe-Brown 1940), mas também estratégias cotidianas (Viana 2013) que permeiam dimensões políticas, sociais e econômicas desses grupos e culturas.

Pesquisar o humor é ir além do sentido cômico *per se* e investigar quais são os temas difíceis para um determinado grupo ou sociedade. O humor é, em certa medida, uma elaboração de como lidar com os eventos da vida que fogem da lógica cartesiana, comumente propagada pela economia neoliberal vigente. O humor é uma resposta inventiva à vida, a qual não conseguimos controlar.

Se por um lado o humor suaviza certos contextos sociais, por outro acaba reforçando temas delicados, como, por exemplo, as piadas racistas e machistas, as quais reforçam a violência física e verbal que grupos marginalizados já sofrem (Araújo 2016). É nesse contexto que piadas sobre estupro ocupam palcos de *stand-up comedy*, como ocorreu em uma apresentação do comediante Rafinha Bastos no ano de 2015 no Brasil. É emblemático perceber que, nesses casos, o humorista diminui sua responsabilidade – como argumenta Danilo Gentili no documentário *O Riso dos Outros* (Arantes 2012) – em resposta às manifestações, alegando que se o público riu, houve a confirmação de que a piada era boa ou inofensiva. É importante perguntar-se quem é que ri.

A divisão clássica do rir com e do rir de é um dos pilares dos estudos sobre o humor. Nessa classificação, há uma separação clara de como eu me vejo em relação ao outro. Se rio com, estou solidarizando-me com a situação contada, seja por empatia ou por ter vivido tal experiência. Por outro lado, se eu rio de, fica claro a minha “superioridade” diante do outro; superior no sentido intelectual, de esperteza ou agilidade (Platão 1978; Cícero 1942).

Assim, vemos que, em piadas que marginalizam grupos que já são marginalizados pela sociedade, o indivíduo que ri, não ri com mas ri de. Dou risada porque aquela humilhação não faz parte do meu cotidiano e porque rindo aumento a distância e o reconhecimento do outro em mim.

Os estudos do humor deixam claro o contexto daquele que fala, escuta e sobre do que se ri, o que não pode ser dissociado do ato do riso (Rosas 2003). É por esse motivo que neste trabalho o humor é entendido como um comportamento social macro, que negocia intenções com outras esferas da sociedade.

## **2.1 Os humores corporais**

Os humores, pela perspectiva médica, são líquidos que influenciam nosso comportamento biológico. Compostos por quatro líquidos, os humores foram investigados por Hipócrates (460 aC – 370 aC), considerado o pai da medicina ocidental, a fim de entender a relação entre os líquidos, nossa saúde e instabilidades. O riso era inclusive um indício dessa instabilidade do corpo. O próprio Hipócrates<sup>6</sup> certa vez foi visitar Demócrito, filósofo matemático conhecido como o “filósofo que ri”, mandado pelos vizinhos para conferir por que ele dava tanta risada. Depois de analisar o “doente”, Hipócrates concluiu que louca era a vizinhança que não sabia rir das

---

<sup>6</sup> Segundo texto de Camus. Disponível em: <http://agora-m.blogs.sapo.pt/60260.html>. Acesso em: 20 out. 2017.

mazelas cotidianas. Segundo Hipócrates, os humores corporais eram categorizados conforme exposto no Quadro 1.

Quadro 1 - Teoria humoral segundo Hipócrates

Humor	Elemento	Nome antigo	Nome moderno	Características antigas
Bílis amarela	Fogo	Colérico	Racional	Estrategista, racional, ousado
Sangue	Ar	Sanguíneo	Artesão	Otimista, sentimental e instável
Bílis negra	Terra	Melancólico	Idealista	Otimista, sentimental e instável
Fleuma	Água	Fleumático	Guardião	Sensato, trabalhador, realista

Fonte: Rezende (2009).

As ciências médicas, durante muitos anos, monopolizaram os estudos dos humores, até que filósofos e filósofas desenvolveram teorias a respeito. E é da filosofia grega que vêm as primeiras contribuições ocidentais aos estudos linguísticos do humor, como afirma Attardo (1994, 20):

[...] for example, Aristotle, in the *Rhetoric's*, anticipates the incongruity theories in a discussion of metaphors and puns. The historical importance of Platonic and Aristotelic thought in the theory of humor cannot be overstated: for example, it establishes the opposition comedy–tragedy.

Vemos que, num primeiro momento, o humor era algo médico, mas que depois transformou-se em discussões que interessaram a filosofia e a linguística. Além das teorias citadas acima, o humor foi objeto de estudo de Hobbes, que delineava o humor como uma demonstração de superioridade na *Natureza Humana*, em seu *Leviatã*, de 1651, e Schopenhauer problematizou a incongruência do humor em 1819.

São também fundamentais as contribuições de Platão (1975) e Cícero (1942), apontando o humor como algo perverso para demonstrar superioridade. Kant (1790, 130) acreditava que a incongruência do humor estava no resultado nulo de uma grande

expectativa: “Lachen ist ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts<sup>7</sup>”. A incongruência do humor também foi desenvolvida por Schopenhauer (1819), ao observar que o humor é a incongruência entre o conceito e a realidade de algo:

[...] das Lachen entsteht jedes Mal aus nichts anderem, als aus der plötzlich wahrgenommenen Inkongruenz zwischen einem Begriff und den realen Objekten, die durch ihn, in irgend einer Beziehung, gedacht worden waren, und es ist selbst eben nur der Ausdruck dieser Inkongruenz. (Schopenhauer 1819, 54).

Ao denominar o humor como algo incongruente ou nulo, percebemos o quanto o humor era visto como algo menor, talvez ainda encarado como doença ou desequilíbrio biológico. Acreditar que o humor é algo “incongruente”, sem harmonia ou certa lógica em seu anunciado, passou a ser questionado pela investigação de outras ciências, sobretudo a partir das contribuições dos estudos de tradução e performance. Seria o humor e o risível apenas uma característica perversa, atribuída a seres inferiores? Quando o humor deixou de ser um objeto de estudo meramente biológico e elementos subjetivos foram somados a essas análises, novas indagações foram reveladas.

## **2.2 O humor enquanto objeto social**

Além da filosofia, a psicologia ofereceu importantes contribuições aos estudos do humor, segundo Raskin e Ruch (2008). Para ambos, “in the current scientific/scholarly/academic rigorous study of humor, psychology has the longest history” (Raskin & Ruch 2008, 3). Uma das contribuições mais importantes vem de Freud, no livro *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, publicado em 1905, no qual o autor apresenta o humor como forma de liberar impulsos reprimidos:

---

<sup>7</sup> Tradução livre nossa: “O riso é o efeito de uma brusca mudança, transformando uma grande expectativa em nada.”.

Der Witz wird uns gestatten Lächerliches am Feind zu verwerten, das wir entgegenstehender Hindernisse wegen nicht laut oder nicht bewusst vorbringen durften, wird also wiederum Einschränkungen umgehen und unzugänglich gewordene Lustquellen eröffnen. (Freud 1905, 85).

Ao observar o riso e o humor como alternativas aos impulsos reprimidos ou inconscientes, Freud abre um novo capítulo a respeito do cômico, sobretudo a respeito da sua complexa elaboração. O riso já não é visto como uma expectativa que acaba em nada, mas sim como a abertura de fontes de prazer que de alguma forma são desautorizados pelo indivíduo ou pela sociedade. Para além das implicações na retórica, oferecida pelos filósofos, as incursões apresentadas por Freud apresentam os emaranhados processos aos quais o humor está vinculado. Além das capacidades individuais, como inclinações perversas, o humor é cada vez mais questionado enquanto entendimento social.

No século XIX, o trabalho do filósofo Henri Bergson, *Le Rire* (1900), problematizou a compreensão do riso pela compreensão da própria sociedade e da sociabilidade humana. O riso teria, para o filósofo, uma significação social. Para Bergson (1900), o riso só existe enquanto experiência humana, e o cômico só ocorre enquanto o riso é compartilhado, entendendo que esse partilhar é uma condição social, ou seja, existe uma cumplicidade grupal no riso, reforçando o caráter social dele.

Já no campo antropológico, as primeiras investidas no tema vêm de Radcliffe-Brown (1940), no artigo *On joking Relationships*, e de Mauss (1928), no trabalho intitulado *Joking relations*, que apresentam estudos das relações jocosas entre familiares de grupos africanos. Para esses autores, a relação entre os parentes não bem quistos somente era possível por meio do humor, especialmente porque somente por meio do humor é possível exteriorizar xingamentos e críticas.

Radcliffe-Brown (1940) entende por *joking relationships* uma relação entre duas pessoas onde, em certa medida, há a permissão para que um faça provocações e piadas e o outro não deve tomar as

provocações como ofensa. Há, entretanto, dois tipos de relações: as simétricas, onde as duas pessoas se provocam e fazem graça uma com a outra. Já no segundo tipo, as relações são assimétricas, ou seja; A provoca B e B aceita as provocações sem retaliações.

O autor esclarece que algumas relações, por exemplo entre genro e sogra, são em algumas comunidades tão cheias de respeito e restrições que a única forma de ter relações próximas é por meio dessas relações jocosas, já que dentro desse momento o “desrespeito” é mútuo e aceitável (Radcliffe-Brown 1940).

I once asked an Australian native why he had to avoid his mother-in-law, and his reply was ' Because she is my best friend in the world; she has given me my wife '. The mutual respect between son-in-law and parents-in-law is a mode of friendship. It prevents conflict that might arise through divergence of interest. The alternative to this relation of extreme mutual respect and restraint is the joking relationship, one, that is, of mutual disrespect and license. (Radcliffe-Brown 1940, 197).

Nesse momento de suspensão das relações de respeito que é esperada entre parentes, os sujeitos sentem-se mais livres em suas relações e enunciados, sem correrem o risco de ofender o outro e principalmente desrespeitar as obrigações e comportamentos esperadas naquele grupo social.

Da mesma forma, Mauss (1928) discutia em seu artigo *Joking relations* sobre essa relação, afirmando que ela não é exclusivamente de parentesco e afinidade, havendo uma permissão para brincar, provocar e até mesmo insultar e intimidar, em grupos sociais onde o respeito é extremamente importante. Para o autor, as relações de brincadeira são sistematicamente designadas dentro dos sistemas sociais e de parentesco, onde eles definem ocasiões e formas expressivas para exibir dimensões particulares de quem são.

Além desses trabalhos, etnólogos começaram recentemente a investir esforços nas pesquisas de humor relacionadas a grupos indígenas como exemplificam os trabalhos de Pierre Clastres (1974), Els Lagrou (2006) e Leif Grunewald (2013).

Mesmo hoje havendo tantos trabalhos sobre o humor, Victor Raskin (2008), linguista e estudioso do tema, critica a qualidade desses trabalhos, alegando que eles estão “in total ignorance of humor research as well”, criticando a metodologia até então utilizada; “Linguistics extends this approach to humor research by addressing the short verbal jokes and offering a methodology to match the text of the jokes with a description/explanation” (Raskin 2008, 6).

Por isso é preciso ir além das abordagens “clássicas” utilizadas hoje em dia, sem esquecer as perguntas norteadoras da pesquisa etnográfica trazidas por Malinowski: “o que os nativos dizem sobre o que fazem? O que realmente fazem? O que pensam a respeito do que fazem?” (Goldenberg 2011, 4).

### 2.2.1 Contribuições linguísticas nas pesquisas sobre humor

O campo linguístico é o que apresenta a maior efervescência nas pesquisas sobre o humor de forma geral. Ali concentram-se os estudos relativos às piadas como gênero linguístico e textual (Allen 2008; Graban 2008; Triezenberg 2008; Travaglia 2015; Ferreira 2015), bem como o humor produzido pelos *cartoons* e charges (Carmelino 2015; Attardo 2008; Hempelmann & Samson 2008).

Porém, a crítica que fazemos nessa pesquisa é de que a maioria dos estudos linguísticos sobre o humor se atem quase que exclusivamente ao enunciado linguístico e à análise do uso da linguagem como fio condutor, para descobrir o efeito risível do enunciado. Travaglia (1990, 78) sustenta que “o humor constitui um campo de estudos com múltiplas possibilidades para a linguística”. É nesse sentido que as piadas são priorizadas nas análises linguísticas, já que “o verbal é quem constitui a substância do risível” (Freitas 2011, 8), ou seja, é o aspecto verbal que provoca o riso.

Atualmente, a maioria das pesquisas sobre o humor abordam-no sob uma perspectiva “clássica”, concentrando-se em trabalhos que exploram o humor enquanto gênero literário, sobretudo as piadas

(Franchi 2010), por meio da teoria de *scripts* - *Semantic Script Theory of Humor* (SSTH) – proposta por Raskin (1985).

A SSTH procura dar conta da competência humorística do falante, o qual é capaz de afirmar se um texto é engraçado ou não. Para a formulação de tal teoria, Raskin analisou 32 piadas e percebeu que todos os pares de *scripts* possuíam uma relação de oposição entre si, chegando a uma classificação em três grupos: real vs. não-real, normal vs. anormal e possível vs. impossível.

Durante o processo de combinação dos *scripts* existe a possibilidade de encontrar trechos de texto que são compatíveis com mais de uma “leitura” (Barreto 2013, 7), ou seja, que se encaixam em mais de um *script*, gerando sobreposições, as quais podem ser parciais ou totais. Na sobreposição total, o texto é compatível com ambos os *scripts*; entretanto, se a sobreposição é parcial, algumas partes do texto não são compatíveis com um ou outro *script*. É por isso que a simples presença de sobreposição não é garantia da produção de humor. Portanto, a SSTH (Raskin 1985) impõe duas condições para se classificar um texto como “engraçado”:

Um texto pode ser caracterizado como um texto contendo uma piada se ambas as seguintes condições forem satisfeitas:(I) o texto é compatível, totalmente ou em parte, com dois *scripts* diferentes;(II) os dois *scripts* com os quais o texto é compatível são opostos. (Raskin 1985, 99).

Porém, se entendemos o humor como uma negociação performática, atê-la a apenas duas definições, enquanto possibilidades “eficazes”, é de certa forma reduzir a capacidade de agência e de negociação dos agentes nesses processos comunicativos. A autonomia dos sujeitos, inclusive como seres políticos, pode ser observada, com o passar dos anos, também nas pesquisas sobre humor.

### 2.2.2 Implicações políticas: uma nova forma de fazer humor

A partir da metade do século passado as pesquisas sobre o humor começaram a expandir sua abordagem teórica, assumindo o aspecto interdisciplinar. Um número cada vez maior de congressos, simpósios e publicações foram organizados desde 1976 pela *Internacional Society Humor Studies*<sup>8</sup>, entre eles o jornal *HUMOUR*, jornal da própria associação, que desde 1988 propicia um ambiente de discussão interdisciplinar, contribuindo para a diversificação na pesquisa do humor.

O humor também passou a ser explorado sob a perspectiva política – embora Bakhtin (1968) já houvesse feito isso em *Rabelais and His World*, ao escrever sobre como o carnaval era um ambiente propício ao riso, ao humor e à ironia (e também à violência), tornando os rituais cômicos uma versão extraoficial da realidade apresentada pelo Estado e pela Igreja – performática e cotidiana, para além das piadas e esquetes cômicas. Esses pontos começaram a ser relacionados às questões raciais, culturais e étnicas. O humor passou a ser visto como uma estratégia cotidiana.

O humor começou a “desvencilhar-se” dos ranços conservadores, manifestando-se de forma política nas esferas sociais e repensando sua linguagem, exemplificado no humor étnico, o qual, apesar de não apresentar um conceito teórico, pode ser pensado a partir da palavra etnia. Segundo Munanga (2003, 12):

---

<sup>8</sup> The International Society for Humor Studies (ISHS) is a scholarly and professional organization dedicated to the advancement of humor research. Many of the Society's members are university and college professors in the Arts and Humanities, Biological and Social Sciences, and Education. The Society also includes professionals in the fields of counseling, management, nursing, journalism, and theater. All of our members are interested in humor's many facets, including its role in business, entertainment, and health care as well as how humor varies according to culture, age, gender, purpose, and context. Disponível em: <http://www.humorstudies.org/index.htm?submit2=ISHS+Home>. Acesso em: 2 set. 2018.

Uma etnia é um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral comum; têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão; uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território.

É, entretanto, cada vez mais complexo analisar o que representa etnia, já que definir uma “mesma cultura” é cada vez mais volátil. Ainda que o humor étnico traga em si elementos questionadores sobre os grupos sociais, evidenciando o racismo presente em muitas piadas, tal nomenclatura – o humor étnico – acaba por ser uma categoria eurocêntrica, já que transforma as experiências do homem-branco-ocidental-hétero em universais. As piadas que versam sobre os brancos estadunidenses não estão dentro da categoria étnica, em oposição às piadas sobre os afro-americanos, mexicanos, lésbicas ou chineses.

Ainda sobre a categoria étnica, Munanga (2003) crítica o uso do termo, alegando que ele traz consigo as próprias implicações do termo raça:

Essa substituição [etnia por raça] não muda nada à realidade do racismo, pois não destrói a relação hierarquizada entre culturas diferentes que é um dos componentes do racismo. Ou seja, o racismo hoje praticado nas sociedades contemporâneas não precisa mais do conceito de raça ou da variante biológica, ele se reformula com base nos conceitos de etnia, diferença cultural ou identidade cultural, mas as vítimas de hoje são as mesmas de ontem e as raças de ontem são as etnias de hoje. O que mudou na realidade são os termos ou conceitos, mas o esquema ideológico que subentende a dominação e a exclusão ficou intato. (Munanga 2003, 12-13).

Podemos questionar o fato de o humor étnico ser não apenas sobre minorias, mas também feito pelos próprios agentes. Explico mais. Um homem branco só faz humor étnico quando apresenta piadas sobre uma comunidade negra, por exemplo. Já uma mulher negra, que sequer faz piadas sobre sua comunidade, é denominada como étnica apenas pela cor da sua pele. É também em nome do humor étnico, que muitos acreditam que negros estão legitimados a fazerem comentários racistas em suas piadas, gays serem homofóbicos e comediantes estrangeiros reproduzirem a xenofobia em seus anunciados. Como

bem foi apresentado por Munanga, os conceitos são diferentes, mas os mecanismos de “dominação e exclusão” continuam os mesmos. Inclusive oferecendo “etno” acoplado a qualquer outro saber, apenas como forma de diferenciação, e muitas vezes diminuindo os conhecimentos dos “outros.” Qual a diferença entre humor e humor étnico ou matemática e *etnomatemática*, além de uma clara divisão de poder?

Além da crítica sobre a definição do humor não *mainstream* (será que não é mesmo?) como étnico, outro ponto a ser observado é o fato de que, apesar do questionamento relativo ao racismo e o preconceito cultural existirem no humor, essa abordagem não chega às questões de gêneros, como observa Gillota (2013, 8):

While humor opened up in this time period for ethnicity, the same does not necessarily hold true for gender. Even though the post– civil rights era saw a marked increase in the number of successful ethnic humorists, the overwhelming majority of these “crossover” comics were men. In fact, mainstream mass media has a long - standing history of discrimination against female humorists, for comedy is often thought of as a purely masculine realm. And this discrimination is even worse in terms of female humorists from marginalized groups. Successful white female humorists have been increasing slowly since the 1960s, [...] the number of nonwhite female humorists who have achieved any measure of mainstream success remains startlingly small even today.

A opressão contra as mulheres é um dos poucos elementos que iguala todos os países, sejam eles ricos ou pobres, hemisfério sul ou norte, ocidente ou oriente. Mesmo devido ao fato de existir um humor que problematiza as questões raciais, mulheres negras continuam sendo o “outro do outro” (Kilomba 2008), já que elas não são nem homens, nem brancas. Para conquistar seu espaço no palco, a mulher negra problematiza não apenas sua cor, mas também seu gênero. Tais críticas são pertinentes aos movimentos feministas, especialmente à primeira e à segunda onda, pois a luta por melhores condições só será possível por meio do viés de raça, classe e gênero.

Se por um lado, mesmo com a escassez já apresentada, é possível achar mulheres que pesquisam sobre o humor, o mesmo não ocorre com artistas de *stand-up comedy*. Existem poucas mulheres expoentes

na cena humorística brasileira; Tatá Werneck, Ingrid Guimarães, Dani Calabresa e Fabiana Karla ficaram famosas com seus programas na televisão e Maíra Azevedo, conhecida como Tia Má, fazem parte da nova geração de humoristas que conquistou seu espaço por meio da internet, sendo esta última a primeira mulher negra a ter um *stand-up comedy* no Brasil.

Hoje há poucas referências sólidas do “humor étnico” e de gênero que problematize o cotidiano sem marginalizar seus protagonistas. Outro elemento dificultador são os crescentes questionamentos dos conteúdos humorísticos, incentivados principalmente nos meios de comunicação, contra o “politicamente correto”, que consideram censura ou atentado à liberdade de expressão. Exemplo dessa postura é a seguinte citação de Felipe Moura publicada em 2017 na *Revista Veja*<sup>9</sup>:

[...] que os brasileiros – feios, negros, gays, ou quaisquer outros – aprendam a não cair no truque [da falta do senso de humor] enquanto é tempo. Agora que o governo pretende criar um órgão de “regulação da mídia”, já imaginou quantas queixas os militantes fariam a cada notícia desfavorável?

Não se pode esperar mudanças no humor sem que haja mudanças sociais e na própria linguagem. No Brasil, o governo do *Partido dos Trabalhadores* realizou, nos últimos 12 anos, massivos investimentos no setor da educação, como a criação de novas universidades, aumentou no número de bolsas de estudo para estudantes da universidade e da pós-graduação e reajustou o valor das bolsas de estudos. Fomentou políticas públicas de inclusão, como o Programa Bolsa Família<sup>10</sup>, e o sistema de cotas raciais<sup>11</sup> nas universidades

---

<sup>9</sup> Disponível em: <https://veja.abril.com.br/blog/felipe-moura-brasil/renato-aragao-e-danilo-gentili-contra-o-politicamente-correto/>. Acesso em: 2 ago. 2018.

<sup>10</sup> O Bolsa Família é um programa que contribui para o combate à pobreza e à desigualdade no Brasil. Criado em outubro de 2003, o programa possui três eixos principais: complemento da renda, acesso à educação, saúde e assistência social, articulação com outras políticas sociais como programas habitacionais. Disponível em: [mds.gov.br/assuntos/bolsa-familia/o-que-e](https://mds.gov.br/assuntos/bolsa-familia/o-que-e). Acesso em: 20 set. 2018.

<sup>11</sup> Disponível em: <https://guiadoestudante.abril.com.br/universidades/percentual-de-negros-nas-universidades-dobra-em-10-anos/>. Acesso em: 20 set. 2018.

públicas, os quais influenciaram na visibilidade dessas minorias. Entre 2001 e 2010 o número de jovens negros entre 18 e 24 anos nas universidades públicas passou de 10,2% para 35,8%, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) publicados em 2012<sup>12</sup>. Nesse mesmo período, o número de jovens brancos entre 18 e 24 nas universidades subiu de 39,6 % para 65,7%. A visibilidade tem feito com que questões sejam colocadas em foco, proporcionando uma diversidade maior entre os próprios comediantes.

Tabela 1 - Percentual de jovens entre 18 e 24 anos no ensino superior entre 2001 e 2010 com base na cor da pele

Jovens entre 18 e 24 anos	2001	2010
Negros	10,2%	35,8%
Branco	39,6%	65,7%

Fonte: IBGE (2012).

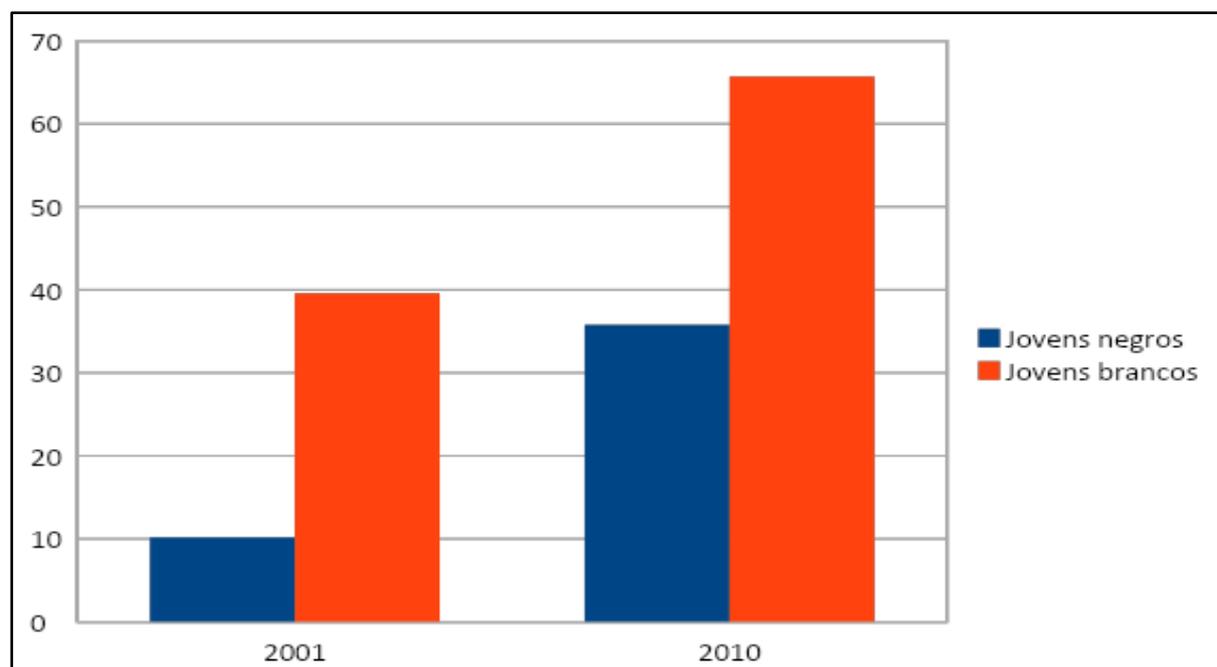


Gráfico 3 - Percentual de jovens entre 18 e 24 anos no ensino superior em porcentagem com base na cor da pele, entre 2001 e 2010

Fonte: IBGE (2012).

<sup>12</sup> Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv62715.pdf>. Acesso em: 20 set. 2018.

A internet é um importante canal na divulgação dessa diversidade, como é o caso do programa *Porta dos Fundos*, dirigido, entre outros comediantes, por Gregório Duvivier, um dos poucos do cenário atual que tem conciliado política, humor e pensamento crítico.

David Gillota (2013), professor do departamento de humanas e estudos étnicos da Universidade de Wisconsin–Platteville, nos Estados Unidos, acredita que o humor deve ser problematizado não somente por uma perspectiva orientada pelo sangue ou pela etnicidade, mas como um elemento culturalmente performativo e aberto às interpretações pessoais. O humor que é feito por homens e mulheres difere, não apenas por conta de uma segregação sexista, mas porque imbrica discussões de gênero inseridas em contextos políticos, sociais e econômicos. Tais discussões interferem nas piadas, a partir de quem as faz ou as escuta. Por isso é insensato dizer, por exemplo, que mulheres não são bem-humoradas.

### **2.3 O recorte de gênero**

Dissimuladas, loucas, mentirosas, inferiores. Esses são alguns adjetivos que as ciências têm atribuído às mulheres ao longo da história<sup>13</sup>. Embora as mulheres tenham sido notáveis em vários campos das ciências, como matemática, química, física, medicina, filosofia e astronomia, é necessário certo esforço para encontrar tais referências na própria academia.

Nos estudos do humor não é diferente. O senso comum propaga a ideia de que mulheres não gostam de piadas nem são bem-humoradas (Kuipers 2006). Entretanto, a maioria das piadas que envolvem mulheres, vinculam a elas adjetivos e situações negativas e constrangedoras. É perfeitamente compreensível reagir negativamente a esse tipo de piada, principalmente quando se é mulher.

---

<sup>13</sup> Disponível em: <https://antoniozai.wordpress.com/2011/07/02/filosofos-e-pensadores-contra-as-mulheres/>. Acesso em: 8 ago. 2018.

De forma geral, espera-se que as mulheres tenham papéis passivos no humor. Presume-se que as mulheres sejam submissas e responsivas, que riam e que não contem piadas.

Segundo Dianna Niebylski (2004), professora de teoria literária, literatura latino-americana e estudos culturais da Universidade de Illinois em Chicago, Estados Unidos, o riso e o humor escritos por mulheres revelam que o humor feminino é algo escrito com o corpo, numa clara alusão aos fluidos corporais – não é a primeira vez que os humores são associados aos líquidos biológicos –, e que são justamente essas teorias, segundo a autora, que têm oferecido alternativas para entender o humor enquanto questão de gênero.

[...] my analysis of the narratives chosen for this study borrows freely not only from several (often disparate) theories of humor and comic genres, but also from feminist theories of the body, poststructuralist theories of power, cultural theories of resistance, and other critical and theoretical frameworks that have proven useful in disentangling these trans-semiotic and somatic tactics. (Niebylski 2004, 11).

Como primeira instância que é violada ou silenciada, é cada vez maior o número de mulheres que usam seus corpos como forma de resistência. Seja na exposição dos polêmicos mamilos nas redes sociais, seja expondo abertamente questões como menstruação. O “pessoal é político”, tem ampliado suas percepções sobre a ideia do “pessoal”.

Apesar das muitas piadas que colocam as mulheres em situações constrangedoras, é necessária uma mudança de foco, sobretudo nas pesquisas e nas mídias, mostrando que existem outros trabalhos que enxergam o humor por meio da questão de gênero, em que as mulheres são protagonistas de seus enunciados cômicos (Kotthoff 2006). Além disso, é possível encontrar humoristas que levam essa problemática para seus palcos, como a humorista baiana Maíra Azevedo (Tia Má), que problematiza questões de gênero e preconceito racial e religioso.

A escassez feminina no humor também é ressonada nas pesquisas sobre humor e gênero. Se em geral não é volumosa a produção sobre

humor, menor ainda é a produção de estudos que problematizam questões de gênero. Contudo, é possível encontrar pesquisas, como a da Erika de Moraes (2008), que investigou a representação discursiva da identidade feminina em quadros humorísticos, ou ainda a dissertação da linguista Gisele Maria Franchi (2010), que fez uma análise comparativa entre as piadas de loira e das feministas, analisando a relação interdiscursiva que constitui e atravessa o posicionamento machista (nas piadas de loira) e o posicionamento feminista.

Ao contrário de tais pesquisas, o recorte desta mostra o protagonismo das mulheres em uma terra estrangeira, utilizando-se do humor como estratégia de sociabilidade e negociação, positiva ou negativa, do cotidiano. Se a maioria das pesquisas no campo da linguística exploram o humor das piadas, charges, impressões ou *stand-up comedy* e programas humorísticos (Carmelino 2015), essa pesquisa problematiza o humor que surge nas relações do cotidiano.

Direcionar o foco para esses trabalhos e apresentações não significa que mecanismos racistas e machistas vão deixar de existir, mas que é preciso mirar para a mudança em nossa sociedade e propagar alternativas que têm dado certo. Assim como Rowe (1995 apud Kuipers 2006), acredito que é possível fazer pesquisa de gênero mostrando os problemas, mas também elucidando soluções.

[...] [t]he genres of laughter have long proven elusive and difficult to theorize . . . [yet] that is no reason for feminists not to investigate these genres for what they might teach us, not only about the construction of gender within repressive social and symbolic structures, but also about how those structures might be changed. (Rowe 1995 apud Kuipers 2006, 10).

Um belo exemplo de como o humor com recorte de gênero oferece mecanismo de mudança é o *stand-up comedy Nanette*, protagonizado pela australiana Hannah Gadsby. Ela critica os *stand-up comedy* e o humor que se sustenta em rir das dores das minorias, vendo-se ela própria cansada em fazer piada de sua trajetória. Para ela, a conexão,

é um dos caminhos possíveis para o humor como crítica social, sendo respeitoso e, óbvio, engraçado.

Pesquisas sobre humor e gênero mostram não apenas o lado cômico do humor *per si*, mas como o contexto desse cômico é construído, produzido e consumido (Kuipers 2006; Rosa 2003; Carmelino 2015). Assim como o “humor étnico”, o humor de gênero serve para questionar o passado histórico das mulheres, negros, gays, oferecendo alternativas para um futuro mais igualitário.

Tal processo é uma resposta à luta e à ocupação das mulheres em vários setores sociais, ainda que esses números estejam longe de igualitários. A inserção da mulher na sociedade vem mudando, e podemos ver isso no processo migratório das brasileiras para a Alemanha.

O fluxo migratório Brasil-Alemanha sempre foi significativo. Boa parte dessa migração ocorria por motivos familiares ou sanguíneos, haja vista a migração alemã massiva para o Brasil no pós-guerra. O outro grande impulsionador das migrações está vinculado a motivos conjugais.

As últimas estatísticas alemãs sobre imigrantes no país mostram um decréscimo no número de brasileiras em situação conjugal com alemão/alemã. Em 2014, aproximadamente 36% das brasileiras estavam casadas com alemães, já em 2017 esse número caiu para 31% (Gráfico 4).

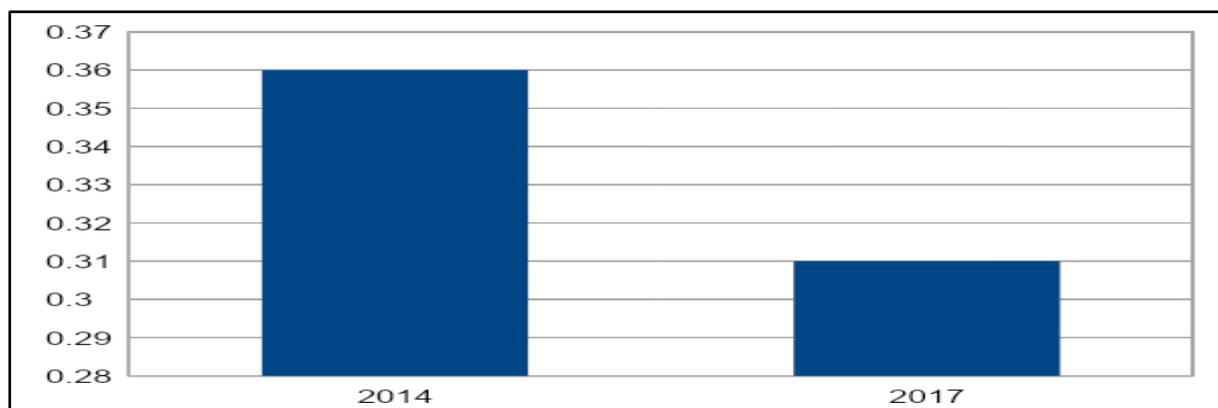


Gráfico 4 - Percentual de brasileiras casadas com alemães/alemãs entre 2014 e 2017

Fonte: Destatis (2017).

Assim sendo, dois pontos estão desmitificados neste trabalho: a falta de humor feminino e a migração apenas por motivos conjugais. A diminuição das fronteiras, a realidade da globalização, do cosmopolitismo (Appiah 2006), e o acesso à internet têm contribuído para que novas abordagens de identidade sejam construídas. Conforme Gillota (2013, 14), “in contrast to these closed and frozen cultures, cosmopolitanism offers ways for individuals to speak across traditional ethnic and cultural barriers.”

A transposição dessas barreiras não é algo fácil, mas os indivíduos possuem ferramentas para manejar as situações. O humor é uma dessas ferramentas para lidar com novos conceitos e construções; sejam elas simbólicas, cotidianas, comunicativas ou identitárias, como exemplifica Amadeu Vianna (2013), professor de linguística do Departamento de Filologia Catalã da Universidade de Lleida:

Scholars usually agree on two facts: humorous moves in conversation (a) open the current cognitive frame to a different interpretation and (b) reorient the interactional sequence and perhaps the whole communicative event according to the new information that is given. (Vianna 2013, 221).

O humor, ao contrário de ser uma expectativa que resulta em nada, oferece, segundo Vianna, novas interpretações nos discursos, reorientando a comunicação. O “nada” é substituído de acordo a demanda dos locutores.

Para Lagrou (2006), antropóloga brasileira, o humor é uma forma de expressar conhecimentos de como agir no mundo. Os processos migratórios trazem em si mundos distintos daquele vivido no seu país de origem, diferente não somente na questão da linguagem, mas também nas questões culturais, geográficas e climáticas, necessitando-se de outra forma de expressão e agência no mundo.

Sendo o humor uma forma de agir no mundo, entende-se a necessidade de pensar papéis e trajetórias por meio da questão de gênero. Será que nos dias de hoje as mulheres mantêm-se no papel do “não-humor”? Já que o humor ajuda a repensar as sociedades, em

que medida essas mulheres constroem seus espaços na migração por meio do humor?

## **2.4 Contribuições pós-modernas: o humor e as subjetividades**

Na metade do século XX o humor tornou-se objeto nas pesquisas interdisciplinares, apoiando-se em diferentes pressupostos teóricos para elucidar a relação entre humor e sociedade. Embora Attardo (1994) tenha proposto o termo *humology*, constatamos que pesquisas de/sobre humor encontram base em uma grande ciência, e posteriormente voltam suas perspectivas ao campo teórico do humor. Por ser um campo que abarca diversas correntes teóricas, é difícil delimitar o arcabouço teórico do humor.

Utilizaremos aqui as discussões da teoria da performance na antropologia e da tradução do humor em contextos híbridos, relacionando esses aspectos com a construção identitária. Por fim, apresentaremos um breve levantamento sobre o que as teorias têm a nos dizer sobre o humor alemão e brasileiro, dentro da categorização cultural de cada um deles.

Neste trabalho não há a pretensão em definir ou conceituar o termo “humor” e seu espectro. Apoiamo-nos no pressuposto da linguista Marta Rosas (2003, 136), ao dizer que “o humor escapou sempre a toda tentativa mais sistemática de definição e estudo, o que explica em parte a lentidão com que avançaram as pesquisas realizadas na área.” Além disso, quando tal definição aparecer será tomada enquanto categoria nativa, adquirindo significado conforme os discursos.

### **2.4.1 Performance**

As teorias de performance têm alavancado muitas pesquisas antropológicas. Apesar de o termo performance ter sido utilizado pela primeira vez na década de 1980, a ideia de performance surgiu como

consequência da abordagem clássica da antropologia simbólica. O interesse em explorar a performance enquanto objeto de estudo iniciou-se nas pesquisas sobre magia e ciência (Evans-Pritchard 2005; Frazer 1890; Malinowski 1935). Segundo Langdon (2006, 165):

[...] o próprio conceito de performance surgiu como consequência das preocupações teóricas atuais, indo além das teorias de antropologia simbólica clássica desenvolvidas nas décadas de 1960 e 1970, representadas principalmente pelos estudos e teorias do rito de V. Turner, C. Geertz e Lévi-Strauss. Descobrimos que há uma diversidade de conceitos que vêm utilizados neste campo interdisciplinar e que os teóricos mais influentes no Brasil são Victor Turner (1982, 1988) e seu colaborador Richard Schechner (1988, 1993, 2002), mas W. Benjamin (1985), John Austin (1975), Stanley Tambiah (1985, 1996) também são citados com frequência.

Além dos estudos sobre magia e ciência, ou a própria antropologia simbólica, mencionamos os estudos da linguística propostos por Austin e os estudos da tradução propostos por Benjamin, como alguns dos exemplos de onde os estudos de performance implicaram importantes contribuições.

Van Genep, folclorista e etnógrafo franco-holandês, publicou, em 1909, *Os ritos de passagem*, em que analisa as relações entre os rituais e o *status* social, “cuja interpretação desses eventos era feita em analogia ao teatro grego, o que justifica os motivos pelos quais Turner definiu os rituais Ndembu, nos termos de ‘drama social’” (Silva 2005, 35). Os Ndembu são uma população africana matrilinear, situada na atual Zâmbia, em que os “dramas sociais” configuravam-se como parte da sociedade, criando mecanismos em que os atores sociais se distanciavam da sociedade e refletiam de forma crítica a realidade social, tomando consciência dos conflitos, das contradições estruturais e dos problemas não resolvidos da realidade social.

Em 1987, Victor Turner aprofundou os conhecimentos propostos por Van Genep, esclarecendo que os dramas sociais são unidades harmônicas ou desarmônicas dos processos sociais que surgem em situações conflituosas. Segundo o modelo de Turner, o drama social é composto por 4 fases: 1) separação ou ruptura; 2) crise e intensificação da crise; 3) ação remediadora; e 4) reintegração,

(desfecho que pode ser trágico [levar à cisão social], ou fortalecer a estrutura).

Por meio desse tipo de análise processual, Turner demonstrou como nos momentos mais críticos da sociedade os “dramas sociais” aparecem com mais frequência, deixando clara a intrínseca relação entre ritual e conflito. O autor sugere que no processo da vida social os dramas emergem, demarcando a relação dialética entre “estrutura” (que representa a realidade cotidiana) e “antiestrutura” (momentos extraordinários, definidos pelos “dramas sociais”). Nessa dialética social a estrutura institui a antiestrutura, de modo a produzir um efeito de distanciamento reflexivo sobre si mesma; já em um segundo momento, essa mesma antiestrutura tende a contribuir para revitalização da própria estrutura social (Silva 2005, 36).

Vale lembrar que Turner iniciou sua carreira acadêmica na Inglaterra, agregando, mais tarde, perspectivas estadunidenses sobre os rituais. A noção de estrutura empregada por Turner é de “instituições especializadas mutuamente dependentes e a organização institucional de posições e de atores que elas implicam.” (Turner 1974 apud Silva 2005, 37).

Por outro lado, a antiestrutura tem relação com os momentos de liminariedade, construída pela própria sociedade para lidar com os momentos contraditórios, conflituosos ou em crise, que ameaçam a base social. No modelo de “drama social” de Turner, a “antiestrutura” carrega duas noções centrais: a *liminarietà* e o *communitas*. Inicialmente cunhado por Van Genep (1978), Turner (1974, 116-117) elucida que:

[...] os atributos de liminarietà, [...] são necessariamente ambíguos... esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede e classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. [...] exprimem-se por uma rica variedade de símbolos [...] que ritualizam as transições sociais e culturais [...] As entidades liminares [...] podem ser representadas como se nada possuíssem [...] não possuem “status”.

Percebamos que o foco norteador apontado por Turner está nas transições, sejam elas sociais ou culturais, ou melhor dizendo, na simbologia dos rituais de tais transições. Estar fora das classificações, entretanto, não é necessariamente uma atribuição ambígua, mas sim fluida e, em certa medida, criativa.

Entendidos como situações liminares, os dramas sociais emergem nesses interstícios da estrutura social, criando oportunidades nas quais os atores sociais experimentam de forma concreta o que é estar à margem da sociedade, forjando situações em que pessoas ou grupos representam, de forma simbólica, papéis que correspondem a uma inversão do *status* ou à condição que cotidianamente eles possuem no quadro hierárquico da estrutura social.

Já a noção de *communitas*, segundo Turner, surge de forma espontânea, por meio de valores ou ideais coletivos, configurando-se numa antiestrutura. A antiestrutura não significa, porém, a ausência de estrutura, mas sim uma maneira alternativa e espontânea de organização social que pode, inclusive, contribuir para a revitalização dessa organização.

Isso é o que explica a situação de liminariedade da *communitas*. Ela se situa às margens da estrutura social e consiste em “momentos extraordinários”, como os “dramas rituais”, “ritos de passagens” etc., que vêm interromper o fluxo “normal” da vida cotidiana. Segundo Turner, *communitas* tende a caracterizar-se pela efemeridade, uma vez que se este sentimento se tornar permanente poderá culminar na transformação radical da sociedade ou, o que o autor constatou ser mais frequente, ser absorvida pela “estrutura social”, no processo orientado para a institucionalização (Silva 2005, 39).

A partir do conceito de liminariedade em sociedades complexas, proposto por Van Genep, Turner desenvolveu o conceito de liminóides, que dá ênfase na dimensão da criatividade, reflexividade e ruptura temporária do fluxo da vida social, demarcados pelos eventos simbólicos e culturais (Turner 1982, 39-41). Tal deslocamento teórico-metodológico ampliou o sentido analítico e interpretativo da dimensão

simbólica nas sociedades complexas. A teoria deslocou-se dos “dramas sociais” para problematizar a “performance cultural”.

Outro grande nome nos estudos da performance, o sociólogo Erving Goffman (1982) argumenta que o “mundo social” é um “palco”, no qual os indivíduos desempenham papéis preestabelecidos socialmente. Essa “representação de papéis sociais” é orientada de acordo com a expectativa da “plateia”, cujo ator em questão encontra-se face a face, envolvendo interesses em jogo. Porém, a crítica ao trabalho de Goffman reside no fato de que para ele a noção de performance refere-se de forma exclusiva a “desempenho de papéis” dos atores sociais na vida cotidiana, como se eles estivessem meramente “representando” e não elaborando essas vivências.

De acordo com Turner (1982; 1987), para se conhecer a fundo as contradições inerentes à estrutura social é necessário um “deslocamento do olhar” para os elementos “antiestruturais”, portanto, as situações liminóides, representadas pelas performances que interrompem o fluxo da vida cotidiana, propiciam aos atores sociais a possibilidade de repensar a própria estrutura social. O humor é uma dessas situações liminóides, em que a realidade é suspensa e os atores sociais podem elaborar outros significados de acordo a suas necessidades.

Ampliando as investigações em performance para além das performances culturais, Geertz, antropólogo estadunidense, sugere uma “antropologia interpretativa”, a fim de aclarar as problemáticas do “sentido” das performances. O interesse de Geertz, segundo Silva (2005, 45):

[...] é voltado para a compreensão do significado das ações simbólicas dos atores sociais, uma vez que a noção de “cultura”, na concepção de Geertz, é definida, à luz de Weber, como uma complexa “teia de significado” tecida pelos próprios atores sociais, em busca, principalmente, de dar sentido à vida individual e coletiva.

Entender que a cultura é uma complexa “teia de significados” foge da falsa compreensão linear dos indivíduos, das sociedades e seus atores sociais. Acredita-se, ainda, que a maior contribuição no sentido

teórico e metodológico é entender que a teia complexa da cultura não é algo construído e orquestrado de fora, mas que é regida e “tecida” por seus próprios agentes sociais e que a busca pelos sentidos da vida, não são, dessa forma, estanques, mas dialogam com as demandas que vão aparecendo nas relações criadas por esses atores.

Segundo Geertz (1973), é trabalho do antropólogo desvendar ou interpretar de forma densa os significados dessa teia. Tal teia não é formada apenas pelos grandes rituais e tratados econômicos, mas também pelas pequenas particularidades. Como dito anteriormente, há várias estatísticas que refletem as relações diplomáticas e econômicas entre o Brasil e a Alemanha. Entretanto, é preciso observar quais outros “gestos” e “elementos subjetivos” fazem parte dessa relação. Azzan Jr. (1993, 46) aponta que:

Em suma, para Geertz (2001, p. 33-56), o trabalho etnográfico consiste no esforço de captar o significado, ou melhor, os significados, das “ações simbólicas” – ou performances – em determinado contexto social específico, sendo entendido que estes se inscrevem nos atos, gestos, bem como em acontecimentos aparentemente casuais. E esse empreendimento, segundo Geertz, exige a leitura, “por sobre os ombros dos nativos”, de um texto cheio de elipses, incoerências, contradições e emendas suspeitas (Dawsey, 1999, f. 43-44) – trata-se de uma “descrição densa” em que tantos os elementos da subjetividade quanto da intersubjetividade – a relação dialógica do etnógrafo com os seus interlocutores – devem estar presentes.

Se anteriormente Malinowski (1922) chamou atenção para o “sangue e o espírito” dos nativos, Geertz nos convida a uma nova percepção da descrição densa etnográfica. Não é apenas densa no sentido quantitativo, na exaustão dos dados colhidos em campo e transcritos na etnografia, é também densa no sentido relacional. Para além das questões objetivas trabalhadas em campo, as subjetividades, e até mesmo as intersubjetividades entre os etnógrafos e seus interlocutores, mesmo entre o próprio etnólogo, etnóloga e seus diversos papéis sociais, oferecem bases para uma escrita etnográfica de qualidade.

É preciso apreender o significado do texto escolhido e, entre outros pré-requisitos, impelir à antropóloga que vá do texto

(performance) ao contexto (realidade social e histórica) e vice-versa (Silva 2005, 46). O etnógrafo sendo um “leitor de textos com emendas” entra na cultura do “outro” tentando apreender essa “teia de significados” feita pelos próprios sujeitos e que dá sentido ao texto cultural, funcionando como guia de orientação para a ação e a prática no cotidiano.

Outra grande contribuição aos estudos em performance é a do antropólogo Michael Taussig (1993). Criticando o conceito universal do *communitas*, Taussig acredita que há mais do que um rito sagrado organizado, e que o caos e a desordem não podem ser relegados “às profundezas do mal”. A ideia unificadora e integral do *communitas* é criticada também pelo antropólogo Steil, que desenvolveu estudos de romarias no sertão baiano: “[...] a romaria não se faz apenas de idealização das relações sociais, mas também das diferenças e tensões entre romeiros, moradores e clero” (Silva 1996 apud Steil 2005, 48).

Richard Schechner, antropólogo e diretor teatral que reuniu questionamentos em relação ao performer e à audiência, concluiu, em suas duas obras importantes, *Between Anthropology and Theater* (1985) e *Performance Theory* (1988), que existe uma óbvia conexão entre rito e teatro, chegando a afirmar que sequer existiriam diferenças, considerando as duas categorias como performance.

Ao fazer tal afirmação, Schechener rompe com a tradição dicotômica dos rituais entre “sagrado” / “profano”, cujo precursor foi Durkheim (1912) – reconhecido pela concepção de haver uma oposição binária e dicotômica nesses eventos. Para Schechner, há um movimento *continuum* que vai do “rito” ao “teatro” e vice-versa (Schechner 1988, 120).

O *continuum*, proposto por Schechner, deixa flexível o limite dos papéis, da plateia e do performer. Segundo ele, os ritos ou rituais podem ser explicados por duas categorias: *transportation* e *transformation*. O primeiro caracteriza qualquer evento performático, independentemente dele se apresentar aos olhos do observador como “eficácia” ou “entretenimento”. Isso leva a entender, segundo Silva

(2005), que participar de uma performance implica o deslocamento para um local determinado:

[...] estar no ambiente exclusivo ou, então, penetrar os espaços reservados, físicos e simbólicos de um “mundo recriado” momentaneamente; envolver-se na experiência singular de “ser levado a algum lugar”, quando num estado de “transe”, ou o desafio (psicológico) de tornar-se “outro” sem deixar de ser a si mesmo, quando da representação cênica de um personagem qualquer. (Silva 2005, 50).

Observamos que os atos performativos elaboram nos seus participantes complexos elementos, como a criatividade, a capacidade de estar em transe – sem necessariamente estar em um – e o duplo exercício de “tornar-se outro sem deixar de ser a si mesmo”. Essa não é, entretanto, uma mera representação “teatral”, onde um *script* é mecanicamente seguido, mas sim uma incitação psicológica.

Já o termo *transformation* tem a ver com a audiência que pode ser “transportada”, assumindo outros papéis que não o da vida cotidiana. É caracterizado como um momento livre, em que não há regras de comportamento. A audiência pode rir, chorar, aplaudir, negociar ações e emoções, refletindo sobre esses momentos e os cotidianos.

É preciso lembrar que esses papéis não são estanques. A audiência pode passar pelo processo de *transformation* e o ator social pelo de *transportation*, já que, como vimos anteriormente, Schecher vê os rituais como movimentos contínuos.

Mas, além de observar o processo como um todo, Schechner (1985) ressalta que é importante observar os “fragmentos” ou “detalhes” que aparecem no contexto da performance, já que eles merecem ser considerados como elementos significativos para o empreendimento interpretativo dos fenômenos performáticos, na sua dinâmica imprevisível.

Ao ampliar as questões clássicas dos rituais, outros conjuntos de gêneros performativos encontrados “em todas as sociedades do mundo globalizado, incluindo ritual, teatro, música, dança, festas, narrativas,

esportes, movimentos sociais e políticos e encenações da vida cotidiana” (Langdon 2006, 163) podem ser analisados.

Na década de 1980, Bauman e Briggs (1990), antropólogos estadunidenses, viram a “arte verbal como parte do movimento teórico contemporâneo da interdisciplinaridade e da abordagem crítica em diálogo com a antropologia” (Langdon 2006, 163), maneira pela qual vemos o humor como ato performático.

Ainda segundo Langdon (2006), antropóloga e etnóloga radicada no Brasil, há um estranhamento ao cotidiano gerado em cada produção performática, provocando no performer e na audiência “um olhar não cotidiano”, que cria o momento no qual a experiência está em relevo. Nesse caso, o humor é um ato performático que rompe com certa sequência; seja ela semântica ou contextual trazendo em si esse “olhar não cotidiano”.

É nesse sentido que Bauman (1977) direcionou seus esforços teóricos para “identificar os gêneros particulares de performance de um grupo e de como as pessoas os constroem e produzem” (Langdon 2006, 167).

A performance enquanto ato comunicativo difere dos outros, segundo a definição de Jakobson (1960), na sua função expressiva ou “poética”. Tal função ressalta como a mensagem é passada e não propriamente o conteúdo dessa mensagem. Ou seja, como o humor é executado é mais importante do que a mensagem “gramaticalmente correta” ou contemplada de total sentido.

Quando observamos como esse humor é executado um importante elemento surge à tona: as experiências dos sujeitos envolvidos, expressas pelos mais variados meios comunicativos – não apenas as oralidades e as narrativas. O estranhamento, o não-cotidiano e a experiência em relevo são elementos essenciais que, segundo Bauman (1977), constituem um ato performático, conforme explicitado no Quadro 2.

Quadro 2 - Elementos do ato performático

1) <b>Display</b> ou a exposição do comportamento perante os outros
2) <b>A responsabilidade de competência assumida</b> pelos atores. Aqui é necessário mostrar aptidão e a técnica para falar e agir de maneira apropriada.
3) <b>A avaliação</b> . Foi uma boa performance ou não? Os participantes e a audiência devem decidir.
4) <b>Experiência em relevo</b> . As emoções e os prazeres suscitados pela performance são primordiais para a experiência.
5) <b>Keying</b> ou sinalização como metacomunicação - atos performáticos são momentos de ruptura do fluxo normal de comunicação, são momentos sinalizados (ou keyed) para estabelecer o evento da performance, para chamar atenção dos participantes à performance. Sobre esse ponto um clássico exemplo são as “chamadas” das piadas, como, por exemplo: “Você conhece aquela do...” ou “Qual a diferença...” ou ainda “Dois homens entram num bar...”. Essas chamadas dão dicas de como interpretar a mensagem, criando expectativas sobre os atos que virão. Outro exemplo é ainda o “era uma vez”, abrindo um momento de mudança do cotidiano, nesse caso com um conto de fadas.

Fonte: Langdon (1996).

Ao sintetizar esse esquema, Bauman (1990; 2000; 2003) traz para antropologia ferramentas que ressaltam “as negociações, a criatividade e a dinâmica da interação humana e atende às questões contemporâneas que tratam da experiência de estar no mundo” (Langdon 2006, 176). A performance, como um aporte teórico, permite a investigação do humor como algo criativo que extrapola o sentido da piada, dinamizando as relações humanas. Dialogando sobre estar no mundo que ora é brasileiro, ora é alemão, a “experiência de estar no mundo” é, inicialmente, uma experiência tradutória.

#### 2.4.2 Tradução

Eugene Nida foi um renomado linguista que trouxe grandes contribuições aos estudos da tradução, principalmente sobre “equivalências aproximadas”. Suas maiores contribuições estão nas problematizações das traduções da Bíblia, que, traduzida em mais de mil línguas, enfrenta grandes dificuldades de equivalência, já que uma

mesma mensagem é traduzida e modificada, a fim de fazer sentido em culturas muito distintas daquela em que o livro foi escrito. Para o autor, os problemas essenciais de equivalência na tradução, “may be conveniently treated under (1) ecology, (2) material culture, (3) social culture, (4) religious culture, and (5) linguistic culture.” (Nida 1945, 196).

É difícil falar da abundância de águas para uma população que sempre viveu no meio do deserto, ou utilizar palavras como “cidade cercada” para um grupo de aborígenes que não faz ideia do que é cercar algo em razão do direito de posse. Para Nida (1964), devido à complexidade da organização e do controle social, o tradutor é geralmente confrontado com dificuldades de interpretação e equivalência.

Segundo Nida, é impossível uma correspondência absoluta entre duas línguas. O esforço é chegar o mais possível do original, sabendo que isso não será possível em detalhes. Nida (1964, 126) citando Constance B. West (1932, 344) afirma que “whatever takes upon himself to translate contracts a debt; to discharge it, he must pay not with the same money, but the same sum”.

Os princípios de correspondência são pensados de duas maneiras: por uma tradução mais livre e outra mais rígida ou literal. Entre essas duas maneiras há um leque numeroso sobre como traduzir. Pouco se fala a respeito, mas é preciso entender que o processo de tradução é, assim como a “escrita original”, um processo criativo. Por mais idêntica que seja essa tradução ela sempre será uma produção nova.

Tais nuances nesse espectro de traduções se devem a três fatores: a natureza da mensagem; a proposta do autor e da tradução; e o tipo de audiência. Nota-se aqui que tanto nas teorias de performance como da tradução a audiência ou o leitor carregam em si grande importância.

As mensagens diferem se sua prioridade está relacionada ao conteúdo ou à forma do texto original. Schleiermacher proferiu, em 1813 na Academia Real de Ciências em Berlim, uma palestra sobre os

diferentes métodos de tradução. Embora ele concentre sua fala na tradução de uma língua à outra, especificando a diferença entre tradutor (comunicação escrita) e intérprete (comunicação oral), Schleiermacher analisa as traduções feitas dentro de uma mesma língua.

Até agora discorreremos sobre a tradução de uma “língua a outra”, mas não devemos esquecer da tradução que ocorre dentro de uma mesma língua. E não nos referimos apenas à diferença entre os dialetos e as variações de sotaques, bem como às traduções de um grupo social a outro. Universitários comunicam-se de forma diferente daqueles que não frequentaram o ensino superior. E dentro desses grupos universitários os matemáticos se diferem dos biólogos e os arquitetos dos sociólogos. Se por algum motivo esses diferentes grupos se encontram, invariavelmente ocorrerá, ainda que em momentos pontuais, traduções. Schleiermacher (2010, 38) vai além, quando questiona: “Ja sind wir nicht häufig genötigt, uns die Rede eines andern, der ganz unseres gleichen ist aber von anderer Sinnes und Gemütsart, erst zu übersetzen?”<sup>14</sup>.

O autor apresenta, ao longo do texto, diversas situações que aparecem entre o tradutor e o texto; diferenças entre humores e significados, dentro de diferentes dialetos, a tradução entre o emocional e o racional ou na tradução escrita, considerada por ele a arte das ciências.

Além do conhecimento linguístico e cultural, que propiciam o que Schleiermacher (2010, 50) chama de aproximação, e não equivalência, o autor ressalta que a linguagem, e dessa forma a tradução, está atrelada aos entornos sociais daquele que traduz. Assim sendo:

Man versteht die Rede auch als Erzeugnis der Sprache und als Äußerung ihres Geistes nur, wenn, indem man z. B. fühlt, so konnte nur ein Hellene denken und reden, so konnte nur diese Sprache in einem menschlichen Geist wirken, man zugleich fühlt, so konnte nur dieser Mann hellenisch denken und reden, so konnte nur er die Sprache

---

<sup>14</sup> Sim, não somos nós frequentemente obrigados a previamente traduzir a fala de um outro que é de nossa mesma classe, mas de sensibilidade e ânimo diferentes?

ergreifen und gestalten, so offenbart sich nur sein lebendiger Besitz des Sprachreichtums, nur ein reger Sinn für Maß und Wohlklang, nur sein denkendes und bildendes Vermögen. (Schleiermacher 2010, 50).<sup>15</sup>

É compreensível o entendimento de que os entornos sociais influenciam nas decisões tomadas pelo tradutor, mas torna-se problemático atestar que “somente” os nascidos no idioma de saída são competentes para realizar as traduções e que são os únicos a legitimar a expressão psíquica e subjetiva da língua. Não devemos esquecer que a linguagem, bem como os processos tradutórios, são, em certa medida, autônomos em suas práticas; as palavras e as traduções fazem coisas (Austin 1955).

Sendo cada tradução única, já que o traduzir não se separa das subjetividades daquele que traduz, as traduções terão sempre um quê de originalidade e criatividade. Há também a difícil decisão do tradutor sobre seu posicionamento durante o processo: priorizará os caminhos entre o escritor e o leitor original ou oferecerá o seu estranhamento à nova relação criada no processo? Schleiermacher (2010, 52) questiona:

Soll er sich vorsetzen, zwei Menschen, die so ganz voneinander getrennt sind wie sein der Sprache des Schriftstellers unkundiger Sprachgenosse und der Schriftsteller selbst, diese in ein so unmittelbares Verhältnis zu bringen, wie das eines Schriftstellers und seines ursprünglichen Lesers ist? Oder wenn er auch seinen Lesern nur dasselbe Verständnis eröffnen will und denselben Genuss, dessen er sich erfreut, dem nämlich die Spuren der Mühe aufgedrückt sind und das Gefühl des fremden beigemischt bleibt: wie kann er dieses schon, geschweige denn jenes, erreichen mit seinen Mitteln?<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Tradução livre nossa: “Compreende-se o discurso como produto da língua e como manifestação de seu espírito apenas quando, na medida em que, por exemplo, se sintam que assim apenas um grego poderia pensar e falar, que assim apenas esta língua poderia influir no espírito humano, e se sintam também que assim apenas este homem poderia pensar e falar em grego, que assim apenas ele poderia manejar e configurar a língua, que se revela assim apenas a sua posse viva da riqueza linguística, apenas um sentido regente da medida e da eufonia, apenas a sua capacidade de pensar e imaginar”.

<sup>16</sup> Tradução livre nossa: “Deveria ele se propor a estabelecer, entre dois homens tão separados um do outro, como são os que falam a sua própria língua e desconhecem a do escritor original, e o escritor mesmo, uma relação tão imediata como aquela do escritor e seu leitor original? Ou, ainda que ele queira oferecer aos seus leitores apenas o mesmo entendimento e o mesmo prazer que ele experimenta, que são a mescla da mostra dos vestígios do

O autor parece deixar claro que não é possível uma separação precisa entre aquele que traduz/escreve e aquele que lê. Os processos de língua de saída e de chegada não obedecem caminhos de via única.

Com a necessidade de um método da tradução, Schleiermacher acredita que existem dois tipos: a paráfrase – também citada por Nida (1945) – e a imitação. A primeira constituiu-se como um método encontrado nas “ciências” e que “*die Paraphrase will die Irrationalität der Sprachen bezwingen, aber nur auf mechanische Weise.*”<sup>17</sup> (Schleiermacher 2010, 52). Nesse processo, a língua e a tradução são ajustes matemáticos, em que, adicionando ou retirando certos elementos do texto, é conferido um valor igual ao do original.

Já a imitação, comum nas “belas artes”, “*die Nachbildung dagegen beugt sich unter der Irrationalität der Sprachen*”<sup>18</sup> (Schleiermacher 2010, 54), admitindo os limites entre a língua de entrada e a de saída, mas que, segundo o autor (Schleiermacher 2010, 55), [ao]

[...] soll nur ein Werk dieser Art, mit Berücksichtigung der Verschiedenheit der Sprache, der Sitten, der Bildungsweise, für seine Leser so viel möglich dasselbe sein, was das Urbild seinen ursprünglichen Lesern leistete; indem die Einerleiheit des Eindrucks gerettet werden soll, giebt man die Identität des Werkes auf.<sup>19</sup>

Mais uma vez constatamos a diferenciação entre os elementos subjetivos e “objetivos” da tradução, como algo a ser ponderado em detrimento da “igualdade da impressão”. A identidade da obra pode, em muitos casos, manter-se presente e intacta, justamente porque repassa em si a fluidez tão própria da linguagem e seus mecanismos comunicativos.

Nota-se aqui a clara divisão hierárquica entre o trabalho do tradutor, “científico” e do imitador das “belas artes”. Priorizar os

---

esforço e do sentimento do estranho: como ele pode mostrar este e esconder aquele com os meios de que dispõe?”.

<sup>17</sup> Tradução livre nossa: “[...] quer dominar a irracionalidade da língua, mas apenas de um modo mecânico.”.

<sup>18</sup> Tradução livre nossa: “[...] curva-se diante a irracionalidade das línguas.”.

<sup>19</sup> Tradução livre nossa: “[...] produzir o mais possível para seus leitores, leve-se em conta a diferença da língua, dos costumes e da cultura, o mesmo que o original para os seus leitores: ao querer salvar a igualdade da impressão, perde-se a identidade da obra.”.

pontos culturais na tradução e ser sincero quanto às limitações próprias da linguagem é ser um mero imitador? Não podemos deixar de considerar que a tradução é uma ação originária, no sentido criador. “A arte da tradução”, nas palavras de Walter Benjamin (1972), nos faz repensar sobre o que significa uma mera imitação.

O ato de traduzir nos impele a duas elaborações: a respeito da tradução *versus* imitação e a legitimidade desse processo, e a outra refere-se às boas e más traduções. Em que medida a subjetividade do bom ou ruim pode ser avaliada na tradução? Em seu texto *Die Aufgabe des Übersetzers*, Walter Benjamin (1972) argumenta que a má tradução é aquela que se limita a “servir o leitor”. Preocupado em ser o intermediário na comunicação texto-original-leitor, o tradutor, segundo Benjamin, acaba por traduzir o “inssencial”.

É importante entender se o texto original possui “tradutibilidade”, senão não há um terreno fértil que garanta essa “tradutibilidade”. Rosas (2003), no entanto, acredita que a “tradutibilidade” do texto não está no seu “original” e sim na relação, ou melhor dizendo, na afinidade entre o texto de saída e o de entrada. Ao iniciar seu artigo *Por uma teoria da tradução do humor*, Rosas (2003, 133) lança a seguinte pergunta:

Por que um enunciado consegue provocar o riso enquanto outro, quase idêntico em forma e conteúdo, não o faz? Em que consiste a diferença – esse “quase”? O que se deve ou – melhor dizendo – o que se pode fazer para que o humor “funcione” em outra língua?

Mais do que nos perguntarmos sobre o que podemos fazer para que o humor funcione em diferentes línguas, é importante observar o que entendemos por funcionar e em que medida esperamos do humor uma resposta que fuja da temida expectativa que resulta em algo nulo. Além disso, o “não-riso” nos oferece tantas respostas quanto o próprio riso.

A prática tradutória faz parte da tradução do humor, uma vez que ele é um fenômeno de extrema complexidade, caracterizado pela resistência a categorizações estanques. Essa resistência só é possível

a partir da prática, já que os pontos de partida e de chegada “estão na linguagem”, não sendo possível a sua previsão de forma absoluta.

Por isso, o contexto, assim como nos estudos de performances, tem uma grande importância nos estudos de tradução do humor. O contexto é volátil ou fluído na linguagem, por depender diretamente da interpretação do emissor, mas principalmente do receptor.

Quando levamos em conta qual a produção do sentido desses textos, leva-se em consideração, segundo Rosas (2003, 137), o

[...] contexto e sua interpretação, sua recepção, fatores que se revestem de importância fundamental nos estudos tanto do humor como da tradução. Hoje se admite que a interpretação não pode deixar de estar em função de condicionantes culturais, econômicos, sociais, ideológicos, históricos e, igualmente, por toda sorte de idiosincrasias de seus agentes.

Contexto, interpretação e idiosincrasias são, como mostra Rosas, elementos fundamentais nos estudos do humor e da tradução. Podemos até fazer um paralelo, dizendo que o humor poderia ser entendido como uma “teia de significados”, assim como proposto por Geertz (1973), onde as subjetividades dos agentes envolvidos são elementos condicionantes às interpretações, inclusive dentro dos próprios discursos, ou melhor dizendo, das estratégias interpretativas que os sujeitos utilizam no momento das suas falas.

Desse modo, ao considerarmos a tradução do humor como uma prática de negociação, essa tradução ou reescrita “será sempre plural e conflitiva, substitutiva, produto de uma elaboração que fatalmente inclui as ‘impurezas’ subjetivas e objetivas de seus critérios” (Rosas 2003, 137). São justamente esses desencontros e “impurezas” que causam o efeito humorístico do enunciado. Essa hipótese confirma que o humor não é algo *a priori*, mas que devido a vários elementos em jogo e as “competências” assumidas pelos atores em cena, constitui-se como contextualizado. O humor envolve cooperação e conflito entre os atores sociais. Acaba sendo necessário criar uma comunidade interpretativa, já que fatores contraditórios estão em jogo e nem

sempre o conhecimento compartilhado é o mesmo. Rosas (2003, 143) afirma que:

Pelo contrário, valendo-se do conhecimento compartilhado – aquilo que em inglês se diz *shared knowledge*, ou seja, um sistema de referências e interdições comum aos membros de uma determinada cultura –, o emissor elabora ou, simplesmente, veicula um discurso cujas lacunas serão preenchidas de um modo que ele pode prever com razoável segurança. Assim, o ouvinte previsível necessariamente coopera, buscando encontrar as informações que faltam em um universo de expectativas do qual tanto ele quanto o falante partilham, já que pertencem à mesma comunidade interpretativa.

Essa “comunidade interpretativa” é gerada a partir da cumplicidade entre seus atores, mas não entre o texto, já que a quebra das expectativas é o que confere o fator humorístico. Essa não é sempre uma regra, já que em muitos casos ri-se justamente por saber qual a lógica do texto. Nesses casos, é o conteúdo que dita o cômico do enunciado mais do que a sua intenção em ser cômico. Como dito anteriormente, não há um controle prévio do humor, a interação entre os atores é que determina se essa relação “funcionou” ou não.

Na tradução entre diferentes idiomas, é evidente o processo criador que a tradução tem, como aponta Rosas (2003, 150):

[...] o leitor/intérprete/tradutor deixa de ser um receptor passivo do texto estrangeiro para interferir radicalmente no processo criativo, levando em conta o horizonte cultural do idioma de chegada e “traíndo” conscientemente o texto de partida em muitos de seus aspectos linguísticos e culturais.

O trabalho de tradução do humor, feito por tradutores ou por atores sociais, é encarrado como proposta criativa, portanto transformadora, que está intrinsecamente ligada ao contexto da ação, bem como à bagagem cultural do emissor e do receptor. É interessante observar que a autora afirma que o leitor/intérprete/tradutor, “traí” o texto de forma consciente, ou seja, o emissor, e diríamos que também o receptor, não estão passivamente consumindo um enunciado, mas construindo algo que forje ou fortaleça a comunidade interpretativa em questão. Além disso, Evando Nascimento (1999, 58-59) destaca que:

O ato de tradução não diz propriamente respeito nem ao original nem ao texto traduzido, ele aparece entre um e outro. Nesse “meio” [...] em que reina, a tradução não é dotada de um ser próprio; sua “natureza”, se assim é possível dizer, ela toma de empréstimo ora ao original, ora à sua versão em outro idioma. O tradutor-intérprete (e a reversibilidade dos papéis atinge o paroxismo) está sempre no transe entre um texto e outro. Razão pela qual a possibilidade de reproposição dos signos de base que o original oferece se torna ilimitada.

A ideia do “entremeio” como proposta tradutória também pode ser entendida no pressuposto do “terceiro espaço”, oferecido por Bhabha (1990b). É nesse estado constante de passagem que a tomada de textos, inclusive os textos culturais, reverbera-se enquanto criatório de identidades. Creio ser de suma importância entender que não é uma “cópia” – seja do discurso ou da cultura –, pois como bem pontua Nascimento (1999), a tradução não relaciona-se em si mesmo quanto ao “original” ou ao “texto traduzido”, mas é em si mesmo um elemento independente, embora sua constituição seja a hibridez entre o “um e o outro”, e no caso deste trabalho, entre o Brasil e a Alemanha, e as ideias identitárias a respeito dessas culturas.

Percebe-se que, além da tradução como ato performático, a experiência dos sujeitos dita muito sobre esse processo. A própria experiência dá subsídios à criação dessa comunidade interpretativa. Mas de que forma a experiência é um elemento importante nos estudos do/sobre o humor?

#### 2.4.3 Identidade cultural e experiência

[...] as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. (Hall 2005, 7).

O trecho supracitado vem do livro *A identidade cultural da pós-modernidade*. Ao longo do livro, o autor explora questões referente às identidades culturais, avaliando se passamos por uma “crise de identidade” e aonde essa “crise” está nos levando.

A ideia de que identidades são únicas e centralizadas, e que agora, em resposta aos movimentos de globalização, têm se tornado “deslocadas ou fragmentadas” é uma forma equivocada e simplista de encarar a situação, segundo Hall (2005).

Dentre os elementos que permeiam as identidades culturais/nacionais, é necessário problematizar a invenção das tradições (Hobsbawm & Ranger 1983). O outro elemento a perceber-se é a ideia de que a unidade e a identidade nacional esteja baseada no seguinte tripé: “as memórias do passado, o desejo de viver em conjunto e a perpetuação da herança.” (Hall 2005, 58).

Esse tripé, em nome de uma cultura nacional unificada, deve ser pensado, nas palavras de Hall, como um dispositivo discursivo. Dizer-se alemão ou brasileiro não é uma afirmação biológica, mas está pautada nos discursos do que foi construído sobre o que é ser alemão e o que é ser brasileiro. Como mostra Hall (2005, 48-49):

[...] as identidades não são coisas com as quais nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação. Nós só sabemos o que significa ser “inglês” devido ao modo como a “inglesidade (englisechness) veio a ser representada – como um conjunto de significados – pela cultura nacional inglesa. [...] Uma nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos – um sistema de representação cultural.

Se entendemos que uma nação produz sentido, além de ser uma entidade política, e que ela é formada e transformada, não é realista esperar que a nação produza apenas um sentido ou um único discurso, uma vez que ela é composta por uma ampla gama de sujeitos, com histórias e posturas, inclusive políticas, diversas. Podemos nos questionar sobre como esses sentidos são produzidos, e ainda o que esses “sentidos” estão expressando e como estão sendo entendidos. E por último, é menos realista ainda acreditar que essa ideia e vivência de nação é sempre una.

Identidades surgem por meio dos dispositivos discursivos em contextos globais, sem deixar de lado as características locais, já que essa é também uma estratégia econômica. Outra problematização

importante nesses dispositivos discursivos são as massivas imigrações, e isso não é exclusivo da pós-modernidade; basta olharmos a Europa, apenas como exemplo, para identificar que a sua formação vem “essencialmente de um sangue misto” (Renan 1990, 14).

As narrativas do “eu” e do “povo”, somadas ao intenso movimento entre o global e o local, bem como à coexistência de “tradições” diferentes, resulta em híbridos culturais. Entretanto, esse não é o “desafio moderno”. O desafio é costurar ou dar forma a esse hibridismo em nome das identidades. Identidades, pois a modernidade oferece um leque de possibilidades com relação à agência e à identificação política dos sujeitos. As divisões clássicas de gênero, classe e status social continuam presentes, mas já não funcionam de forma dicotômicas e sim por meio de “interseccionalidade”. Além da dinâmica entre o global e o local, os sujeitos dessa sociedade moderna mantêm uma constante tensão entre o macro – a sociedade, e aqui ela configura-se ora como global, ora como local – e o micro – suas subjetividades enquanto indivíduo. Os movimentos sociais são um exemplo dessa “dança identitária”, pois para Hall (2005, 45):

Cada movimento apelava para a *identidade* social de seus sustentadores. Assim, o feminismo apelava às mulheres, a política sexual aos gays e lésbicas, as lutas raciais aos negros, o movimento antibelicista aos pacifistas, e assim por diante. Isso constitui o nascimento histórico do que veio a ser conhecido como a *política de identidade* – uma identidade para cada movimento.

O movimento feminista foi justamente o que trouxe à tona a politização das subjetividades, questionando a clássica divisão entre o dentro e o fora, o público e o privado; “O pessoal é político.”. Se por um lado a militância das identidades sociais trouxe avanços na conquista de direito para diferentes grupos de minorias, por outro lado há uma fragmentação das lutas, como se apenas negros lutassem contra o racismo e as mulheres contra um sistema patriarcal capitalista. E não é curioso observar que atualmente o movimento feminista, em sua quarta onda, traz para suas pautas leituras interseccionais a respeito das opressões sistêmicas do capitalismo

neoliberal. Feministas negras, como Ângela Davis (1983) e a filósofa Djamila Ribeiro (2018), apontam o quanto é importante entender o lugar de fala dos sujeitos sociais, problematizando que lutas identitárias não podem ser pensadas longe dos recortes de raça, gênero e classe, e como os privilégios, ou a falta deles, forjam as condições desses sujeitos nas sociedades. Podemos dizer que são justamente esses recortes, que salvaguardando as especificidades culturais, produzem a luta contra o capital.

As identidades já não se reduzem a limitações geográficas, mas transformam-se em identificações culturais e políticas, produzem sujeitos mais conscientes de suas ações e consequências. É importante reforçar que o conceito de identidades híbridas não busca problematizar a questão da pureza nem de suas origens e tradições. Os híbridos culturais refletem sujeitos ativos que negociam essas rupturas, a fim de preencher demandas pessoais e socioculturais.

Outro ponto que devemos ter cuidado, ao analisar o hibridismo cultural, é perceber que essas identidades desvinculadas de “tempo e espaço” em uma sociedade moderna, capitalista, acabam transformando-se no que Hall chama de “supermercado cultural”. O que antes era claramente definido como distinções culturais ou políticas, acabaram se tornando moeda de troca e “apropriação”, por meio das quais todas as identidades são superficialmente “traduzidas”. Tal fenômeno é chamado por Hall de “homogeneização cultural” (Hall 2005, 76).

Mas em que medida estamos realmente vivendo uma cultura homogênea? Há uma assimilação ou tradução dessa cultura do “outro”? Ao mesmo tempo em que os “supermercados culturais” estão cada vez mais acessíveis, é cada vez mais “fácil” identificar e segregar o outro, o exótico. Não esquecendo que esse outro, no recorte econômico, muitas vezes está em desvantagem. Conforme Robbins (1991, 25):

Em um processo de desencontro cultural desigual, as populações “estrangeiras” têm sido compelidas a ser os sujeitos e os subalternos do império ocidental, ao mesmo tempo em que, de forma não menos importante o Ocidente vê-se face a face com a cultura “alienígena”, e “exótica” de seu “Outro”. A globalização, à medida que dissolve as barreiras da distância, torna o encontro entre o centro colonial e a periferia colonizada imediato e intenso.

As questões de poder e hierarquias estão em relevo no desencontro cultural, conforme apontado por Robins. A Europa não se via estrangeira ao invadir, saquear e colonizar a África, a América e a Ásia. Muito pelo contrário, julgava-se dona das terras e de suas riquezas, bem como dos outros humanos que ali habitavam. Por outro lado, ela enxerga como perigosos os “estrangeiros”, principalmente aqueles vindos de regiões ora colonizadas. Não apenas como perigosos, mas também como “exóticos”. E hoje, com a globalização e a propagação da internet, as distâncias e barreiras entre as periferias colonizadas e os centros coloniais tornam esses encontros cada vez mais desiguais. Desiguais não apenas no sentido político-econômico e social, mas na ideia da representação que fazem sobre os sujeitos pertencentes a esses grupos.

Ser brasileiro e brasileira na Alemanha é um exemplo dessa conjuntura. Ao mesmo tempo que vir do Brasil traz consigo um capital imaginário sobre ser alegre, receptivo e bem-humorado, por outro, é lidar com o racismo e o preconceito de vir de um país latino-americano. A situação piora se forem mulheres negras, pois nesse caso pesa a hipersexualização da mulher brasileira.

Uma questão quanto à romantização “do outro” é que, a partir do momento que esse ‘outro’ sai desse papel, quebrando clichês e não respondendo ao imaginário local, as relações tornam-se mais imediatas, intensas e muitas vezes hostis. “‘A fantasia colonial’ sobre a periferia, mantida pelo ocidente, tende a gostar de seus nativos apenas como ‘puros’ e de seus lugares exóticos como ‘intocados’.” (Hall 2005, 80).

Quando um brasileiro ou brasileira tem postura “firme”, logo é questionado sobre a simpatia do bom humor brasileiro. Tais

comentários engessam o indivíduo na sua agência. A “fantasia colonial” pretende tirar dos sujeitos sua autonomia sobre como agir nas ações cotidianas, impelindo ideias “românticas” e homogeneizadoras sobre o que é ser brasileiro, a fim de responder as expectativas do imaginário.

Impregnar características a uma identidade alheia é uma forma de proteger a sua “imaculada” identidade. Ao definir o que o outro é, eu defino o que eu não sou; “eu sei quem ‘eu’ sou em relação com o ‘outro’ (por exemplo meu irmão) que eu não posso ser” (Hall 2005 40).

Vê-se o quão fluídos são os recortes e posicionamentos a respeito das novas identidades híbridas culturais. O sujeito não se apresenta mais com uma identidade – e ela raramente é uma identidade nacional e sim cultural –, o que ele mostra agora são identidades costuradas ao longo da sua história, de suas práticas políticas. Assim como a quarta onda do feminismo, as identidades devem ser pensadas de forma interseccionais, já que, segundo Hall (2005, 38):

[...] embora o sujeito esteja sempre partido ou dividido, ele vivencia sua própria identidade como se ela estivesse reunida e “resolvida”, ou unificada, como resultado da fantasia de si mesmo como uma “pessoa” unificada que ele formou na face do espelho.

Podemos dizer que é preciso uma incursão quase psicanalítica para entender em si mesmo essa identidade facetada e problemática. A fantasia da unicidade e certa forma da pureza do indivíduo e da sua identidade é confrontada em momentos de ruptura. A migração pode ser um bom exemplo dessa ruptura, já que é mais fácil para o estrangeiro observar, enquanto cientista (Schütz 1944), suas construções normatizadas pela zona de conforto na terra natal. Na identidade do “estrangeiro”, que vive o “entremeio” dessa cultura e daquela, o espelho com o qual ele se confronta, já não mostra mais a imagem da pessoa “unificada”. Os vários fragmentos percebidos não são obviamente todos entendidos. Alguns precisam de tradução, outros de compreensão e tempo.

Homi Bhabha, professor de inglês e literatura em Harvard, um dos grandes teóricos dos estudos pós-coloniais, apresenta a teoria da tradução cultural como uma releitura do hibridismo cultural. A preocupação com o hibridismo desse crítico pós-colonial indiano surge justamente de sua experiência como membro da “elite local de uma sociedade colonizada pelos ingleses durante dois séculos” (Souza 2004, 113).

Segundo Bhabha, uma sociedade que sofreu a experiência da colonização é uma sociedade que vive sob o signo da ironia, já que “eles viveram num contexto onde, pelo menos, dois conjuntos desiguais de valores e verdades coexistiam: o conjunto de valores da cultura colonizadora e o conjunto de valores da cultura colonizada” (Souza 2004, 114).

Não estamos elucidando neste trabalho diretamente as complicações entre uma sociedade colonizadora e seus colonizados, mas a teoria de Bhabha sobre o hibridismo nos ajuda a pensar na experiência irônica que os brasileiros e brasileiras vivem na Alemanha. E essa ironia subdivide-se em vários contextos, mas especificamente na linguagem.

Mesmo com um bom nível de alemão e inseridos no mercado de trabalho – não apenas em “subempregos”, mas em postos qualificados –, muitos brasileiros e brasileiras apresentam dificuldades em relação ao que denominamos “autoestima da linguagem”. “Nunca vou falar tão bem quanto um alemão e aos poucos vou esquecendo meu português.”, disse uma brasileira que mora na Alemanha há mais de 20 anos.

São justamente esses dois elementos, linguagem e identidade, que Bhabha observou nos textos sobre a colonização e a colônia escritos por ingleses, mas também escrito por “nativos”. Bhabha confrontava as representações dos colonos que apareciam nesses textos e, no confronto das representações, o autor observou que havia um intenso jogo para mostrar qual “era a forma mais fiel, verdadeira ou autêntica de descrever o sujeito colonial, fosse ele colonizado ou colonizador” (Souza 2004, 114). O objetivo do autor, entretanto, era entender o real elemento desse jogo: se eram as linguagens utilizadas

para representar esses sujeitos ou se era o que se entendia por sujeitos, ou seja, a questão da construção da identidade.

Bhabha concluiu que não importa se o colonizador ou o colonizado fizesse uma “imagem” sobre si ou sobre outro, em ambos os casos essas imagens seriam construídas por meio da troca de discurso entre eles, resultando em imagens e discursos híbridos.

Nos discursos sobre identidade, é frequente que um grupo defina a sua identidade, justamente por não ser como o “outro”, dando a ligeira impressão de que um grupo “sabe mais sobre o outro” do que sobre si mesmo.

Bhabha deixa claro que esses discursos intercruzados sobre as imagens nada teriam a ver com “uma representação mais autêntica ou complexa que outra” (Souza 2004, 117). Em contextos híbridos, não há possibilidade para o sujeito transcendental único, de estética neutra, resultando em conflitos e diferenças que não se resolvem. Esse sujeito é até capaz de perceber os conflitos e as diferenças inerentes, mas o que ele não pode conceber “é como ele mesmo é construído ideológica e discursivamente” (Souza 2004, 118).

Portanto, para Bhabha, a questão da representação do colonizado nas literaturas coloniais e pós-coloniais precisa ser vista no contexto de literatura como prática ou processo *discursivo* e não meramente *mimético*. Assim, poder-se-ia evitar a mera substituição de uma imagem por outra, chamando a atenção para conflitos inerentes ao próprio processo de significação e o acirramento desse conflito em contextos coloniais. (Souza 2004, 118).

Essa leitura nos leva à compreensão de que não interessa a mera substituição, se é um colono ou o colonizado que está dizendo sobre a representação do colonizado, mas sim entender o processo em que esse discurso é forjado, dando luz aos conflitos existentes nesse discurso, seja por questões culturais ou de interesse pessoal, apresentando significado aos contextos culturais descritos e oferecidos à representação do colonizado.

É óbvia a relação que o humor tem com as dinâmicas identitárias neste trabalho. O que é ser brasileiro/brasileira e o que é ser

alemã/alemão não podem ser tomados como referenciais únicos e transcendentais, tampouco podem ser julgados irrealis por se apresentarem de forma híbrida. Como supracitado, existe uma prática discursiva em jogo e não um mero mimetizar, o que problematiza os processos de significação e pertencimento entre os sujeitos e o humor por eles experienciados, e por isso eles devem ser problematizados dentro de seus próprios conflitos, sem buscar uma visão ideal do brasileiro, alemão ou das mulheres brasileiras, ou ainda uma visão certa. A questão da “integração cultural” pode ser amplamente analisada dentro desse espectro, uma vez que os discursos individuais sobre integração colocam em xeque o modelo mimetizado dela.

Lembrando da relação direta entre linguagens e identidades, Bhabha propõe uma leitura diferente de Saussure (1913), pegando conceitos apresentados de Bakhtin (1973). Para Saussure, linguista francês do século XIX, existia uma associação direta e imediata entre o signo e o significado. O signo já viria pronto e pré-interpretado, não havendo espaço para interpretações ou variações, dispensando o intérprete e o seu trabalho. Já para Bakhtin (1973), filósofo e pensador russo, os signos não eram tomados como algo abstrato mas sim como uma construção socio-histórica, a qual previa uma indireta conexão entre o significante e o significado, mediada pelos usuários da linguagem ou intérpretes, os quais estavam situados socialmente “em determinados contextos ideológicos, históricos e sociais marcados por todas as variáveis existentes nesses contextos (classe social, sexo, faixa etária, origem geográfica etc.)” (Souza 2004, 119).

Assim como Bakhtin (1992), Bhabha acredita que seja necessário o espaço para a interpretação, denominado por ele de lócus de enunciação. É nesse terceiro espaço que todo espectro contraditório e conflituoso dos elementos linguísticos e culturais interage e constitui o hibridismo.

Nesse lócus de enunciação são negociadas novas formas de linguagem, identidade e de humor. O hibridismo não oferece um claro limite das negociações. Se o entendemos como processo, ele é sempre

“conflitante, ambíguo, cheio de ruídos e mal-entendidos”, e, como disse Rosas (2003), isso é inerente a todo processo comunicativo.

É importante lembrar que, para muitas brasileiras, o discurso e seus usos são as únicas ferramentas de autonomia que elas possuem. Os discursos são uma forma constante e consistente de sobrevivência e demarcação de territórios, além de promover a manutenção e construção de identidades.

Bhabha aponta três aspectos essenciais no processo de construção de identidade em contextos coloniais que ajudam a pensar a construção identitária dessas brasileiras. Em primeiro lugar, ele afirma que é necessário existir “para um Outro”. Essa relação implica em um desejo lançado ao externo, já que se tem o desejo “em direção ao Outro” resultando na relação de desejo “com o lugar do Outro”.

Em contexto de colonização, para o autor, o colonizado deseja ocupar o lugar do colonizador e este, por sua vez, é aterrorizado pela ideia de que algum dia venha a perder o seu lugar privilegiado. Essa articulação em relação ao lugar do outro é vista por muitas brasileiras que sonham na ocupação do lugar desse outro; seja falando o idioma de forma nativa, no campo profissional e em alguns casos até naturalizando-se alemã. Por outro lado, há o alemão que se sente sufocado pela “invasão” estrangeira, que mescla aspectos linguísticos e culturais com sua “cultura pura”. Mas será que ocupar o lugar do colonizador é realmente o desejo de todo colonizado? É desejo ocupar esse papel social ou ser contemplado com os mesmos direitos e acessos? Querer ser alemão ou alemã não parece ter a mesma conotação do que falar bem alemão, como um alemão, especialmente por se perceber que aqueles que dominam a linguagem ocupam espaços na sociedade alemã e são mais “respeitados”. Souza (2004, 124) elenca que:

Para Bhabha, portanto, a identidade é construída nas fissuras, nas travessias e nas negociações que ligam o interno e o externo, o público e o privado, o psíquico e o político; veremos que essa mesma visão se aplica também as formações culturais.

Fissuras, desencontros, “entremeio”, a identidade, seja nos atos tradutórios, no humor ou nas discussões culturais, nunca é algo dado e acabado. Diríamos ainda que essas construções e negociações são vistas como experiências desses sujeitos. O hibridismo é uma experiência que ocorre entre a cultura brasileira e a alemã.

Ser (não-) brasileiro e (não-) alemão é um rearranjo da representação e da identidade, resultando na cultura como híbrida, como tradução cultural. E cultura, para Bhabha, é uma estratégia de sobrevivência transnacional e tradutória. É transnacional, pois carrega em si um emaranhado de experiências e memórias, tanto de deslocamentos quanto de origens, e tradutória porque exige uma (re)significação dos símbolos culturais tradicionais.

Como dito anteriormente, nem sempre o colonizado deseja o lugar do colonizador, mas sim os privilégios que o outro tem. A naturalização é um exemplo disso. A maioria desses sujeitos não querem ser “alemães”, enquanto categoria nacional e cultural, mas sim terem os mesmos mecanismos de liberdade e aceitação que os “nativos” gozam. Falar “como alemão” é desejar um cotidiano menos complicado, em que o estrangeiro não precise pedir “permissão” para se expressar.

## **2.5 Contextos transnacionais: o humor “multicultural”**

Antes de tudo, é preciso separar o riso nervoso, como uma reação ao desconhecido, do riso gerado por situações cômicas. É naturalmente aceitável que a primeira forma de riso apareça com maior frequência em novos contextos. Quando não há um domínio da língua ou cultura, o ato de rir aparece com uma compensação da comunicação, segundo dados obtidos nesta pesquisa, expostos no capítulo cinco.

Contudo, a possibilidade de rir num outro idioma está vinculada a um riso consciente das circunstâncias em que ele foi produzido. Afinal, é possível entender o humor de uma cultura estrangeira?

Para desvendar essa indagação, leva-se em conta que o humor, enquanto ferramenta comunicativa, carrega em si os equívocos próprios da comunicação, que também estão presentes na comunicação dos falantes de uma mesma língua materna (Schleiermacher 2010). Por um lado, temos a possibilidade de rir do equívoco linguístico, ou rir como resposta assertiva ao diálogo. Nesses casos, tanto rir do erro, como rir do acerto são risos conscientes do contexto em que eles surgiram.

Conhecer a língua é um importante requisito para o humor, mas não o único. Além dos conhecimentos culturais e sociais, compartilhados entre aqueles que produzem a comunicação, é necessário negociar essas informações, entrando em jogo o contexto e as práticas performáticas, (des)organizando o cotidiano, como aponta Vianna (2013, 221): “treating humor both as a disorganizing and a reorganizing factor, running besides everyday interaction.”.

Um fator importante nessa (des)organização é a afinidade construída entre aquele que fala e aquele que escuta. Não apenas afinidades relativas ao idioma, nacionalidade e questões culturais, mas também as afinidades subjetivas, que são de extrema importância nas trocas que envolvem enunciados cômicos (Rosas 2003).

Por isso, a afinidade é construída e negociada por esses falantes e ouvintes, o que assegura a comunicação eficaz. Não há uma regra *a priori*, principalmente devido à comunicação ser um ato performático, ficando claro que as regras são negociadas *in loco* (Langdon 1996).

Outra consideração sobre humor em contextos transnacionais diz respeito ao processo tradutório. Mesmo morando longos períodos na Alemanha, as brasileiras utilizam seu passado no Brasil como referência em várias situações e o humor é uma delas. Além do processo de aprendizagem dessa nova cultura, existirá sempre a experiência anterior – no Brasil – que funcionará como estratégia comparativa entre as situações experienciadas.

Um dos primeiros choques ou aprendizados perante a nova cultura, é a conscientização de atos que até então eram executados de forma “automatizada”, ou seja, sem necessariamente realizar

profundas reflexões a respeito das práticas cotidianas. A conscientização desses atos vem pela constatação de que eles não “funcionam” na nova sociedade (Schütz 1944). Contudo, esses atos acabam, vez ou outra, funcionando como referenciais comparativos, sinalizando aos imigrantes como agir na nova cultura.

A abordagem de Schütz (1944) leva a pensar que, ao tomar as referências da terra natal, o imigrante passa a “traduzir” suas práticas, encontrando um meio-termo entre a sua cultura “naturalizada” e a “aprendida”. As tentativas tradutórias estendem-se desde questões práticas e burocráticas, passando pelas alternativas culinárias, chegando às questões simbólicas, como o humor, haja vista os resultados desta pesquisa.

Não ocorre, porém, uma tradução de equivalência absoluta, mas o entendimento de que a tradução é algo “*closest natural equivalent of the source language message*” (Nida 1964, 166). Ao aproximar a tradução da naturalização dos códigos linguísticos, os comunicadores escolhem o que deve ser excluído nesse processo, a fim de obter uma mensagem clara e sincronizada aos seus propósitos: sejam eles estéticos, semânticos ou performativos.

É possível “rir” em outro idioma, assim como “traduzir” uma cultura. Se toda tradução, e quem sabe todo riso em outra língua, é uma traição (Wagner 1975), cabe àqueles que traduzem escolher o que será traído. Além disso, do que realmente estamos falando quando problematizamos a incongruência, os desentendimentos e a eficácia na comunicação? Falamos dos imigrantes ou dos falantes nativos? São eles que não nos entendem ou nós que não entendemos eles? Para Wagner (1975, 20), é um movimento duplo, em sentido oposto, já que “their misunderstanding of me was not the same as my misunderstanding of them”.

### 2.5.1 Estudos de humor no contexto Brasil-Alemanha

Até a finalização desta pesquisa não foi encontrado nenhum trabalho no banco nacional de teses brasileiras, nem em seu equivalente alemão que explore o humor teuto-brasileiro. Entretanto, pesquisando em buscadores *on-line* encontramos a tese de Filho (2012), um estudo comparativo entre dois programas humorísticos: o *Toma lá dá cá*, no Brasil, e o *Türkisch für Anfänger*<sup>20</sup>, na Alemanha.

A distância linguística entre o alemão e o português poderia ser uma das causas dos escassos estudos a respeito do humor nesses dois países, embora o português também seja a língua de Portugal, país integrante da União Europeia. Já na comunidade hispanófila há, pelo menos, um trabalho comparativo entre o humor espanhol e o humor alemão (Yora 2006).

Mesmo com tantos acordos entre a Alemanha e o Brasil, mostrando uma clara relação econômica amistosa entre esses países, carecemos de pesquisas que mostrem as subjetividades dessas relações.

Os questionamentos acerca do humor alemão estão presentes na própria Alemanha, em uma variedade de publicações, até mesmo em jornais populares. Muitos jornais (Welt 2011; Deutschlandfunk Kultur 2018; FAZ 2016; Huffpost 2016; Zeit 2015)<sup>21</sup> já apresentaram provocações a respeito do humor, ou melhor dizendo, da “falta de humor” do povo alemão. Nos estudos comparativos há uma grande inclinação a comparar o humor alemão com o inglês (Ruch & Carrell 1998; Kersten 2002; Davies 2004;), com o humor francês (Ruch et al. 1991) e com o humor judeu (Wisse 2013; Chase 1999). Mas há

---

<sup>20</sup> Turco para iniciantes.

<sup>21</sup> Disponíveis em: <https://www.welt.de/kultur/article13421700/Die-Deutschen-sind-die-unwitzigste-Nation.html>;  
[https://www.deutschlandfunkkultur.de/typisch-deutsch-humor-die-deutschen-lachen-sehr-laut.2857.de.html?dram:article\\_id=415430](https://www.deutschlandfunkkultur.de/typisch-deutsch-humor-die-deutschen-lachen-sehr-laut.2857.de.html?dram:article_id=415430);  
<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/deutscher-humor-muss-es-ein-bisschen-spas-4225423.html>;  
[https://www.huffingtonpost.de/2016/05/05/deutsche-humor\\_n\\_9848566.html](https://www.huffingtonpost.de/2016/05/05/deutsche-humor_n_9848566.html);  
<https://www.zeit.de/news/2018-01/31/ein-deutscher-komiker-im-mutterland-der-comedy-180131-99-872261>. Acessos em: 7 set. 2017.

trabalhos como o de Cui (2008), que compara piadas sobre família entre a cultura alemã e a cultura chinesa.

Talvez a falta de pesquisa nesse campo não indique que falte humor nessas culturas, mas que dentro dos processos de sociabilização existam outros elementos que sejam mais importantes e acabam por não priorizar – pelo menos em solo alemão – o humor como estratégia do cotidiano.

É por isso, que esta pesquisa se faz importante ao explorar a temática em questão, revelando que a falta de estudos na área não significa escassez de material ou de campo para sua análise. Argumentamos e incitamos uma maior atenção aos estudos de humor, principalmente sob a perspectiva de gênero, dentro dos processos migratórios.

## **2.6 Os humores brasileiros e os humores alemães**

A diversidade cultural de uma nação é presenciada em vários aspectos: dialetos, comidas, organizações institucionais e no humor experienciado por esses sujeitos. Nordestinos têm especificidades culturais projetadas no humor que o faz ser diferente do humor do norte do país ou do estado de Santa Catarina. Muitas vezes é possível encontrar diferenças culturais e de humor em um mesmo estado. Na Alemanha o humor também apresenta nuances ao nos deslocarmos de uma região à outra.

A bibliografia sobre estudos comparativos entre o humor brasileiro e o humor alemão é bem sucinta. Ao pesquisar na *Biblioteca Digital Brasileira de Tese e Dissertações* (BDTD) não havia nenhum estudo abordando o assunto “humor alemão”<sup>22</sup>. A mesma escassez é encontrada no DART<sup>23</sup>, site europeu de teses *on-line* no qual não foi

---

<sup>22</sup> Acesso em: 7 set. 2017.

<sup>23</sup> Acesso em: 7 set. 2017.

encontrado nenhum registro de tese com o assunto *brasilianischer Humor*<sup>24</sup> e havia apenas um estudo com o assunto *deutscher Humor*<sup>25</sup>.

Entretanto, a relação entre o humor brasileiro e alemão aparece com frequência na literatura sobre diferenças interculturais, principalmente em teorias que dialogam com o mundo *business*.

Sobre tais teorias, é preciso deixar claro que elas funcionam aqui apenas como exemplos de contra-argumento, já que elas se apresentam extremamente simplistas e homogeneizantes, quando se referem às características culturais. Tais teorias não vêm de aportes tradicionais da antropologia, sociologia ou dos estudos culturais, que procuram problematizar os indivíduos em suas idiossincrasias, e acabam funcionando como “manuais” práticos e rápidos, para ensinar grandes empresas a aplicarem seus modelos de negócio, produção e venda em locais “desconhecidos” culturalmente. Um dos modelos conhecidos é o proposto por Richard Lewis, linguista britânico que categorizou as culturas em três grupos, como mostra a Figura 1.

---

<sup>24</sup> Humor brasileiro.

<sup>25</sup> Humor alemão.

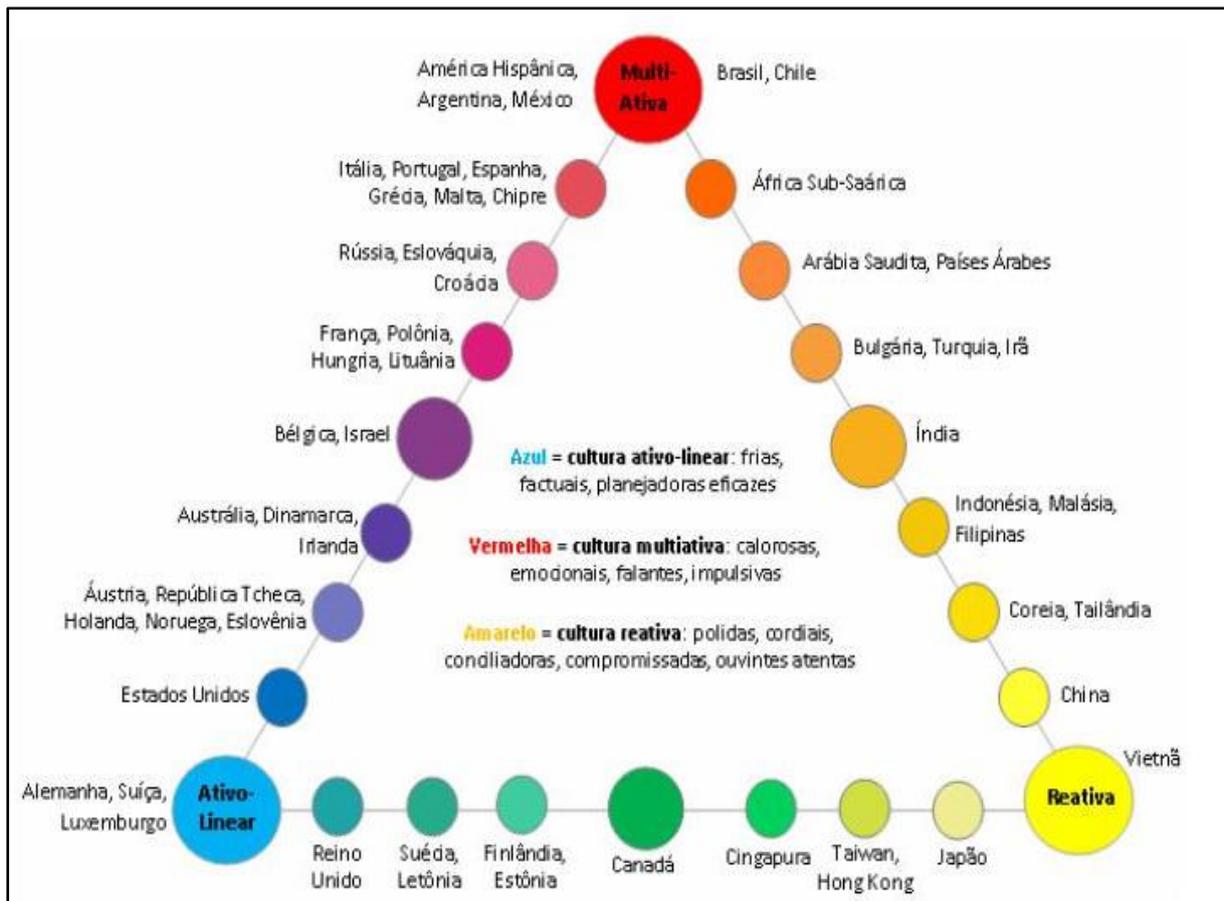


Figura 1 - Categorização cultural proposta por Lewis  
 Fonte: Filho (2012).

Outro modelo conhecido sobre transações comerciais interculturais é o do alemão Alexander Thomas (2005), o qual afirma que o *Kulturstandards*<sup>26</sup> brasileiro e o alemão estariam nos aspectos apontados no Quadro 3.

Como dito anteriormente, tais classificações e enquadramentos devem, por certo, ajudar as grandes empresas multinacionais a criarem ambientes de trabalho que minimizem as dissonâncias culturais. Todavia, “encaixotar” pessoas e grupos em nome de um único esquema cultural pode apresentar mais pontos de atrito do que de animosidade, reafirmando estereótipos em vez de amenizá-los. Como já apresentado na seção anterior, o mundo globalizado é híbrido.

<sup>26</sup> Padrões culturais.

Quadro 3 - Padrão cultural - Brasil versus Alemanha

<b>Brasil</b>	<b>Alemanha</b>
1. <i>Personenorientierung</i> – relações pessoais	1. <i>Regelorientierung</i> – orientação por regras
2. <i>Interpersonelle Harmonieorientierung</i> - harmonia interpessoal	2. <i>Organisationsbedürfnis</i> – necessidade de organização
3. <i>Kontakt und Kommunikationsfreudigkeit</i> - abertura e comunicatividade	3. <i>Interpersonale Distanzdifferenzierung</i> – distância interpessoal diferenciadora
4. <i>Hierarchieorientierung</i> - orientação pela hierarquia	4. <i>Direktheit interpersoneller Kommunikation</i> – diretividade na comunicação interpessoal
5. <i>Emotionalismus</i> – emoções	5. <i>Sachorientierung</i> – orientação prática
6. <i>Gegenwartsorientierung</i> – orientação pelo presente	6. <i>Zeitplanung</i> – planejamento do tempo
7. <i>Flexibilität</i> – flexibilidade	7. <i>Trennung von Persönlichkeits und Lebensbereich</i> – separação entre ambiente pessoal e de trabalho

Fonte: Thomas et al. (2005).

O Quadro 3 mostra vários pontos de diferença entre essas duas culturas, situando-as em polos opostos. Nosso cotidiano é permeado por clichês, que reproduzimos no dia a dia, mas muitas vezes estamos abertos a descobrir o que há além das ideias preconcebidas sobre os “outros”. O humor, ao mesmo tempo que reforça esses clichês, questiona a veracidade deles.

O humor, sendo algo tão difícil de conceituar, oferece o momento propício para a mudança de regras, invertendo a ordem, no sentido bakhtiniano (1984). Mesmo com a Alemanha supostamente priorizando uma comunicação “direta” – como mostrado no Quadro 3 –, o humor, segundo participantes desta pesquisa, não pode ser feito/contado de forma direta, pois acaba gerando constrangimentos. O trabalho etnográfico mostrou que quase nunca as narrativas dos indivíduos ressoam com esses “esquemas culturais”.

Do ponto de vista biológico, todos os seres humanos sorriem e apresentam o humor como elemento integrante da cultura. Porém, o

humor e suas ramificações apresentam diferenças de uma cultura a outra, bem como entre as “subculturas” (Hebdigde 1987). Não somente o conceito de humor muda, mas a finalidade dele também.

Neumann (2001 apud Filho 2012, 71) comparou em sua tese dois programas humorísticos, um em inglês e outro em alemão, e concluiu que, enquanto o primeiro seria impiedoso e anárquico, respondendo a uma tendência sadista e irônica, o segundo seria o humor ingênuo e moralizante, já que para esse povo o humor seria usado para restaurar a harmonia, defender ou criticar o Estado.

A diferença não estaria apenas no humor e em como ele é percebido, mas na diferente relação que esses países tiveram com a política. Segundo Filho (2012, 71):

O humor britânico, tenderia a ser sadista e irônico consigo mesmo. Sua relação com as autoridades não seria de “cima para baixo”, como no caso do alemão. Os alemães teriam durante séculos vivido em condições pouco democráticas e em fronteiras incertas – a unificação alemã se deu, a exemplo da italiana, só no final do século XIX - o que teria levado a intelectualidade de língua alemã a se refugiar em especulações filosóficas e ideais metafísicos do Estado como instância moral. O humor inglês teria se desenvolvido por sua vez em uma sociedade que já construía bem cedo estruturas democráticas e que havia desenvolvido um sentido de cidadania. Devido ao fato de a sociedade inglesa já possuir bem enraizadas as normas da sociedade, o humor podia ser visto como um elemento de liberdade individual que não atentariam contra a base da sociedade. O humor inglês seria, então, uma expressão de uma sociedade igualitária e democrática, enquanto o humor alemão seria um reflexo de uma sociedade ainda insegura quanto à sua identidade política e cultural.

A interpretação de Filho faz uma ponte direta entre humor e política, o que não é novidade, mas aponta que essa política não é aquela partidária ou do “politicamente correto”, é a política enquanto identidade e em perspectiva a política identitária do “outro”, do vizinho. Observem que por meio do conceito de política, Filho vai desemaranhando o humor a partir de ideias sobre processos democráticos, cidadania, fronteiras, unificação, liberdade. O humor é, nessa instância, um reflexo de todas essas implicações políticas e culturais.

A relação que esses elementos políticos têm com o humor é observada de forma consciente pelas participantes da pesquisa. Um exemplo é a relação entre humor e amizade – entendendo a amizade também como afinidade política. Muitas interlocutoras falam que não “confiam” em alemães que nunca saíram da Alemanha. O fato de ter visitado outros lugares e culturas configura para elas indicativo de tolerância e valorização das diferenças culturais e políticas. Nesse caso, a afinidade com alguém que já viu outras partes do mundo é bem maior do que com o morador que nunca saiu de seu *Dorf*<sup>27</sup>.

Filho (2012) considera o humor muito importante nos relacionamentos interpessoais, a ponto de ser indissociável da cordialidade (Freyre 1933) da cultura brasileira. Já Faust (2011 apud Filho 2012) afirma que *Spaß beiseite*<sup>28</sup> é uma característica importante da cultura alemã. Mas por que deixar a brincadeira ou o humor de lado?

Loriot, grande nome da comédia alemã, afirmou certa vez<sup>29</sup> que “Die Deutschen warten auf ein Signal zum Lachen.”<sup>30</sup>, o que corresponderia à categorização da sociedade low context, a qual teria dificuldade em identificar diferentes gêneros presentes em um mesmo discurso. Como saber se é humor ou uma crítica pessoal? Embora uma crítica pessoal possa ser travestida de humor, parece que a cultura alemã, segundo essa teoria, teria dificuldades em categorizar os gêneros discursivos. Podemos relacionar a “insegurança alemã” quanto à identidade política e cultural, proposta por Filho, a uma insegurança com relação aos enunciados discursivos?

Enquanto na sociedade alemã as esferas pública e privada são bem delimitadas, a casa e a rua (DaMatta 1986) do brasileiro têm uma fronteira bastante fluída. Joana, Ana e Severina, participantes da pesquisa, sequer conseguem ver o ambiente de trabalho alemão como

---

<sup>27</sup> Pequeno povoado.

<sup>28</sup> Deixar a brincadeira de lado.

<sup>29</sup> Disponível em: [http://www.focus.de/wissen/experten/stollmann/sind-die-deutschen-humorlos-die-deutschen-warten-auf-ein-signal-zum-lachen\\_id\\_3696866.html](http://www.focus.de/wissen/experten/stollmann/sind-die-deutschen-humorlos-die-deutschen-warten-auf-ein-signal-zum-lachen_id_3696866.html). Acesso em: 18 set. 2017.

<sup>30</sup> Os alemães esperam um sinal para sorrirem.

uma oportunidade em que o humor pode ser exercido. Segundo elas, o ambiente de trabalho é tão rígido que não há espaço para o espontâneo, como é o humor. Já no contexto de trabalho brasileiro, foi comentado que há sempre “o palhaço da turma”, fazendo referência àquele que tem uma postura bem-humorada no ambiente de trabalho. Filho (2012, 134) aponta ainda que:

Segundo Hofstede (1994, 2001), Lewis (2006) e Thomas (2005), a cultura alemã seria caracterizada pela separação quase cirúrgica entre o ambiente de trabalho e o pessoal. Esse fato a contrapõe diametralmente à cultura brasileira, na qual há uma grande interpenetração entre essas duas esferas.

As diferenças entre o público e o privado, entre o ambiente de trabalho e o pessoal, aparecem nas respostas das entrevistadas e das interlocutoras. Em alguns momentos as brasileiras comentam que não há uma grande diferença entre essas duas culturas. Já em outros momentos, a cultura do trabalho alemã, para elas, é um grande obstáculo para o humor no ambiente de trabalho.

Filho (2012) aponta, em seu trabalho comparativo, que na série brasileira os personagens ora trabalham em casa, ora comentam assuntos profissionais entre os familiares, e na série alemã a profissão dos personagens é conhecida, mas não problematizada nos ambientes familiares, exceto por raríssimas exceções. Há inclusive uma personagem na série alemã, Lena, que personifica a individualização e o respeito à privacidade do outro, tão bem quista na cultura alemã. De acordo a Filho (2012, 125):

Na série alemã, as relações são importantes, mas a individualidade, representada por Lena, é preponderante. Cada personagem tem em princípio seu espaço e as interações acontecem nos momentos previstos para tal: café da manhã, almoço, jantar.

Filho destaca em sua análise como o seriado personifica a característica alemã da individualidade, mostrando o quanto esse elemento é importante na cultura alemã. Obviamente que a cultura brasileira, bem como qualquer outra, também apresenta sua

característica de individualidade, mas a pesquisa aponta como é difícil para as participantes entenderem em que medida a “individualidade alemã” é invadida, sobretudo no ambiente de trabalho. É curioso observar que, embora a individualidade seja um tema importante para a comunidade alemã, algumas participantes sentem-se não respeitadas em sua individualidade, quando se apresentam como brasileiras. Elas explicam que, muitas vezes, a partir do momento que se apresentam como brasileira, alguns interlocutores alemães sentem-se no direito de fazer qualquer tipo de pergunta, ultrapassando inclusive delimitações corporais simbólicas. Tal comportamento pode ser explicado pelo clichê de que brasileiros e brasileiras seriam mais flexíveis com relação aos limites entre o privado e o público.

Porém, independentemente da mensagem que os clichês e os estereótipos carregam em si, é importante ter em mente o respeito ao próximo e aos seus limites.

As poucas teorias existentes sobre a diferença do humor entre brasileiros e alemães acabam por falar mais sobre as diferenças cotidianas culturais, do que tentar traçar uma teoria específica do humor.

O humor, no campo da realidade cotidiana, apresenta-se ora como mistério ora como eminência cultural. Se as culturas são tão distintas – como demonstrado anteriormente –, como é possível que brasileiros e alemães possam rir de piadas ou situações supostamente “engraçadas” noutra cultura? As duas culturas são realmente distintas em vários elementos, mas fazem parte de uma cultura mais ampla ligada à cultura ocidental, de modo que as sociedades brasileira e alemã apresentam, apesar de muitas diferenças, pontos em comum no que se refere à estrutura global e ao acesso dos meios de comunicação, por exemplo.

## 2.7 O humor: uma categoria no aprendizado da linguagem

O ensino de línguas é visto, na maioria dos casos, como um sistema lógico de aprendizagem, bem como a filosofia e a matemática (Filho 2012). A Europa do século XIX desenvolveu um método de aprendizagem para o grego e o latim, conhecido como Gramática-Tradução.

Esse método priorizava a compreensão da estrutura e a lógica da língua-alvo, por meio do conhecimento das suas regras, comparando-a à língua materna (Filho 2010 apud Macaire & Hosch 2001, 31). A tradução serviria apenas como elemento singular (Filho 2012 apud Leffa 1998, 231-236).

No século XIX, Wilhelm Viëtor, professor catedrático da Universidade de Marburg na Alemanha, escreveu um manifesto intitulado *Der Sprachunterricht muss umkehren*<sup>31</sup>, no qual argumentava que a língua, enquanto elemento vivo, não poderia ser aprendida, em comparação a uma língua morta, como no caso do grego e do latim. Para Viëtor, o processo de aprendizado deveria ter o menor contato possível entre a língua materna e a língua-alvo.

A Alemanha preocupou-se em aplicar um método de ensino em que os alunos dominassem o idioma estrangeiro de forma efetiva (Filho 2012, 21). A industrialização e os meios de transporte fizeram com que se comunicar com povos de outras línguas fosse uma necessidade cotidiana. Os livros didáticos incorporaram textos literários com atividades cotidianas, como exemplos práticos.

Ao longo dos anos, os países desenvolveram diferentes métodos de aprendizado de línguas estrangeiras. Elementos como a sociologia e a psicologia foram incorporados ao ensino das línguas, como no método “Audio-lingual”, um método de ensino estadunidense desenvolvido por Leonard Bloomfield e influenciado pelas ideias de Skinner.

---

<sup>31</sup> O ensino de línguas tem que mudar.

Ao longo dos anos, os métodos de aprendizagem de idiomas estrangeiros adaptaram-se às demandas sociais e culturais locais. Após a Segunda Guerra Mundial, depois do mundo globalizado, o conhecimento de outros idiomas, além de ser aprimorado, produzindo métodos em larga escala, passou a ser considerado uma “obrigação”.

No Brasil, assim como na Alemanha, houve uma preocupação com o ensino de línguas estrangeiras, preconizando uma metodologia eficaz. Mas de forma controversa, o ensino público brasileiro diminuiu as horas curriculares do ensino de língua nas escolas, passando de seis línguas estrangeiras – entre elas o alemão e o grego clássico –, na escola no século XIX, para apenas uma língua moderna, na década de 20, com uma carga horária bem menor (Filho 2012, 22).

Pesquisas no campo da pragmática trouxeram para o ensino de línguas contribuições em relação às competências comunicativas. Tais contribuições mostraram que era necessário conhecer as estruturas da língua em contextos reais de sua utilização. A preocupação em entender a língua e a sociedade em que essa língua era falada fez com que os métodos de ensino na década de 1970 passassem por reformulações. Havia também a preocupação com a interculturalidade. Para Filho (2012, 24, grifo nosso):

[...] mesmo em situações aparentemente banais como “ir à cidade fazer compras” há vários aspectos culturais que não podem ser deixados de lado: os termos Kaufhaus, Markt, besuchen, i.e., loja de departamentos, feira, visitar são eles também culturalmente marcados. **Na verdade, praticamente não haveria vocabulário não marcado culturalmente.**

É necessário, por meio de uma didática intercultural, ensinar aspectos que vão além da gramática e algumas frases prontas. Segundo Bachmann (1995), existem quatro objetivos na didática intercultural, expostos no Quadro 4.

Quadro 4 - Objetivos da didática intercultural

a) treinamento da percepção – entender que tudo que vemos é decodificado por nosso background;
b) aquisição de estratégias para compreensão – decodificando “corretamente” a cultura distinta e as quais aumentam conforme aumenta-se o contato com a língua e a sociedade em questão;
c) capacitação para a comparação de culturas, distanciando-se criticamente da sua própria visão de mundo, aceitando os outros códigos como válidos, porém sem generalizar, e
d) capacidade discursiva em situações interculturais, unindo os três objetivos anteriores.

Fonte: Bachmann (1995).

Esses preceitos estão presentes em um dos documentos mais influentes no ensino de línguas modernas das últimas décadas, o *Quadro Europeu Comum de Referência para o Ensino de Línguas – QECR* – lançado em 2001 em Portugal e na Alemanha, com o intuito de harmonizar os níveis de aprendizado, já que a União Europeia conta com 27 países e 20 idiomas. O principal objetivo do QECR (2001, 10) é:

Constatar-se-ão que o Conselho tem como preocupação melhorar a qualidade da comunicação entre europeus de diferentes contextos linguísticos e culturais, uma vez que a comunicação conduz a uma maior mobilidade e a um maior intercâmbio, favorece a compreensão recíproca e reforça a colaboração.<sup>32</sup>

O quadro de referências QECR (2001) reconhece que há vários níveis de proficiência. Não afirma mais que somente se fala um idioma apenas quando julgam que há o “domínio” dele:

[...] deste ponto de vista, a finalidade do estudo das línguas modificou-se profundamente. Não se trata já de alcançar 'mestria' em uma, duas ou mesmo em três línguas (cada uma colocada no seu lugar), tendo como modelo final o “falante nativo ideal”. Em vez disso, a finalidade passa a ser o desenvolvimento de um repertório linguístico no qual têm lugar todas as capacidades linguísticas. (QECR 2001, 22).

---

<sup>32</sup> A versão utilizada no presente estudo foi a tradução para o português europeu editada em 2001 pelas edições ASA.

O QECR define tipos de competências gerais e comunicativas. As competências comunicativas englobam a competência linguística, a competência sociolinguística e a competência pragmática. A competência linguística seria aquela comumente chamada de gramática e vocabulário, sem contexto cultural, como se pode ler:

A competência linguística inclui os conhecimentos e as capacidades lexicais, fonológicas e sintáticas, bem como outras dimensões da língua enquanto sistema, independentemente do valor sociolinguístico da sua variação e das funções pragmáticas e suas realizações. (QECR 2001, 34)

A competência sociolinguística abarca o “conhecimento da cultura” da sociedade. Não somente no sentido de *faktische Landeskunde*<sup>33</sup>, mas também no sentido de regras e convenções sociais:

As competências sociolinguísticas referem-se às condições socioculturais do uso da língua. Sensível às convenções sociais (regras de boa educação, normas que regem as relações entre gerações, sexos, classes e grupos sociais, codificação linguística de certos rituais fundamentais para o funcionamento de uma comunidade), a componente sociolinguística afeta fortemente toda a comunicação linguística entre representantes de culturas diferentes, embora os interlocutores possam não ter consciência desse facto. (QECR 2001, 35).

A competência pragmática é aquela que diz respeito às funções da língua e à construção do texto, seja ele escrito ou falado:

As competências pragmáticas dizem respeito ao uso funcional dos recursos linguísticos (produção de funções linguísticas, atos de fala) e criam um argumento ou um guião de trocas interacionais. Diz também respeito ao domínio do discurso, da coesão e da coerência, à identificação de tipos e formas de texto, à ironia e à paródia. Em relação a esta componente, mais ainda do que à componente linguística, é desnecessário acentuar o forte impacto das interações e dos ambientes culturais nos quais estas capacidades são construídas. (QECR 2001, 35).

---

<sup>33</sup> Fatos e datas importantes de um país.

Observa-se a presença do elemento ironia e da paródia como competências a serem aprendidas na língua estrangeira. Tanto a ironia como a paródia são subgêneros do humor ou do cômico. Em que medida elas podem ser aprendidas no aprendizado de uma nova linguagem?

É curioso perceber que dentro das diretrizes da adequação linguística, o humor só aparece no nível C1, considerado avançado:

É capaz de seguir filmes nos quais surja uma quantidade considerável de calão e de usos idiomáticos. É capaz de utilizar a língua flexivelmente e com eficácia para fins sociais, incluindo os usos afetivos, os humorísticos e as sutilezas. (QECR 2001, 173).

As competências linguísticas, a partir do nível C, são elencadas segundo a tabela do QECR, apresentada no Quadro 5.

Quadro 5 - Competências linguísticas no nível C1

<b>IDENTIFICAR INDÍCIOS E FAZER INFERÊNCIAS (oral e escrito)</b>
C1: É hábil no uso de indícios contextuais, gramaticais e lexicais de forma a poder inferir atitudes, humores e intenções e prever o que vem a seguir.
<b>CONVERSAÇÃO</b>
C2: É capaz de conversar à-vontade e de forma adequada sem que as limitações linguísticas ou impeçam de levar uma vida social e pessoal realizada. C1: É capaz de utilizar a língua em sociedade com flexibilidade e eficácia, incluindo um registo afetivo, sutil e humorístico.
<b>CORRESPONDÊNCIA</b>
C1: É capaz de se exprimir com clareza e correção na correspondência pessoal, utilizando a língua com flexibilidade e eficácia, incluindo um registo emotivo, sutil e humorístico.

Fonte: QECR (2001).

Entretanto, como pergunta Filho (2012, 32):

O humor só poderia então ser aprendido – e apreendido/compreendido – no nível C1? Em uma sociedade como a brasileira, que se autodefine comumente como bem-humorada, terá o estrangeiro que esperar até atingir um nível de proficiência tão alto para poder interagir corretamente com os falantes nativos?

É curioso relacionar o humor com um alto nível de conhecimento ou de “cultura” de um certo idioma. Seria o humor um dos últimos recônditos da “alta cultura”? Uma forma inconsciente de segregar aqueles que podem fazer parte ou não do humor “nativo”? Afinal de contas, o que é tão diferente entre o humor brasileiro e o humor alemão que somente os “avançados” podem compreendê-lo? Exploraremos o tema no capítulo cinco.

### 3 Contexto sociocultural: histórias sobre a migração feminina na Alemanha

O fato de haver escassos estudos sobre a migração brasileira na Alemanha (Feijó 2015) foi um dos maiores problemas no desenvolvimento desta pesquisa. Pode-se até dizer que essa é a maior lacuna, no que se refere aos estudos de imigração brasileira na Alemanha. De forma contrária, encontram-se várias referências sobre a migração alemã no Brasil. Na literatura brasileira, por exemplo, encontramos várias obras que exploram processos migratórios alemães em seus enredos, em diferentes momentos históricos: *Canaã* (Aranha 1982), *O Continente* (Veríssimo 1967), *A Ferro e Fogo* (Guimarães 1972) e *Videiras de Cristal* (Brasil 1990). Tais obras estão listadas em *A Imigração alemã na literatura brasileira: uma breve análise*, de Kuhlmann, de 2010.

Na *Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações* foram encontradas ao menos oito pesquisas sobre a migração alemã no Brasil: Ewald (2014), Ribeiro (1993), Castelluber (2014), Neto (2012), Quitzau (2011), Jochem (2002), Bezerra (2001) e John (2015), e apenas uma sobre a migração brasileira na Alemanha, de Feijó (2015). Já o banco de dissertações e teses da CAPES – *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* – conta com, pelo menos, 19 trabalhos sobre a migração alemã e nenhum sobre a migração brasileira. Na plataforma *SciELO* foram encontradas duas pesquisas sobre migração alemã no Brasil, de Droogers (2008) e de Racy e Silva (2017), e um trabalho sobre migração brasileira na Alemanha, de Bahia (2014).

Dentre as poucas pesquisadoras que têm empenhado anos de pesquisa sobre a migração brasileira na Alemanha, não podemos deixar de citar as publicações de Maria Lidola (2007; 2009; 2011; 2012; 2013; 2014). Por meio de investigações sobre noção de corpo e corporeidade de brasileiras que trabalham como depiladoras em Berlim, Lidola problematizou a vivência dessas mulheres,

desmistificando conceitos ligados à comunidade de mulheres, mostrando que há um leque complexo sobre o que é ser brasileira. Segundo Feijó (2015, 280-281, grifo do autor):

As interpretações que Lidola vem construindo sobre os processos identitários de mulheres brasileiras em Berlim tentam desatar nós dos contraditórios processos que envolvem desde a mímica (*quase o mesmo, mas não exatamente*) dos padrões da sociedade acolhedora à adesão aos estereótipos sobre o “ser brasileira”, passando pela negação dessas duas estratégias. Sobretudo, Lidola busca destacar tanto a agência dessas mulheres nos processos de integração exigidos pela sociedade alemã, como a (re)construção de mecanismos de discriminação já existentes no Brasil entre as próprias imigrantes, surgidos nas intersecções de classe e raça.

Colocar em relevo o protagonismo ou a “agência” das imigrantes brasileiras é um importante passo dentro dos estudos de migração e gênero, já que durante muito tempo a migração de mulheres era objeto de estudo à sombra da migração masculina (Assis 2007): ou migravam para acompanhar os maridos em suas novas empreitadas, ou migravam para casar.

Ao elucidar as narrativas dessas mulheres, não somente a agência se fortalece, enquanto mecanismo identitário, mas também problematiza temas como integração. Integração que vai além do permeio da sociedade alemã, analisando em que medida a integração dessas brasileiras ocorre dentro da própria comunidade. Por meio dos recortes de classe, raça e histórico de vida, é possível ver a perpetuação de discursos discriminatórios advindo de realidades vividas no Brasil. Nesses casos, as brasileiras não são vistas como um grupo homogêneo de imigrantes brasileiras, mas ainda conservam em si as características que as distinguem enquanto brasileiras.

O próprio trabalho de Feijó (2015), sobre narrativas de identidade construídas por meio do processo imigratório de brasileiros na Alemanha e em Portugal, soma-se ao trabalho de Regis (2007), Bahia (2012; 2013a), Figueiredo-Iken (2000) e Stelzig-Willutzki (2011).

Além disso, não é fácil coletar dados oficiais sobre o número de brasileiros e brasileiras imigrantes. Os dados oriundos de instituições brasileiras e alemãs sobre o número de brasileiros na Alemanha

apresentam diferenças consideráveis. Segundo o Censo do IBGE de 2010<sup>34</sup>, havia 16.637 brasileiros na Alemanha, sendo 5.719 homens e 10.918 mulheres. Em 2015, segundo estimativas do Ministério das Relações Exteriores<sup>35</sup>, esse número praticamente quintuplica, subindo para 85.272 brasileiros, mas não há informação sobre quantas mulheres e homens perpassam essa quantia.

Tabela 2 - Brasileiros e brasileiras residentes na Alemanha

2010		2015
Mulheres	Homens	Total: 85.272
10.981	5.719	
Total: 16.637		

Fonte: IBGE (2010) e Itamaraty (2015).

Em 2010, conforme ilustrado na Tabela 3, a Alemanha ocupou o sexto destino de migração brasileira na Europa, atrás de Portugal, Espanha, Itália, Reino Unido e França. Já em 2015, de acordo com a Tabela 4 e o Gráfico 5, a Alemanha era o quarto destino mais procurado, ficando atrás do Reino Unido, de Portugal e da Espanha.

Tabela 3 - Lista de países europeus mais procurados pelos brasileiros e brasileiras em 2010

Países	População
Portugal	65.969
Espanha	46.330
Itália	34.652
Reino Unido	32.270
França	17.743
Alemanha	16.637

Fonte: Itamaraty (2010).

<sup>34</sup> Disponível em: <https://goo.gl/QD5FvA>. Acesso em: 20 out. 2017.

<sup>35</sup> Disponível em: <https://goo.gl/nfrf8q> Acesso em: 20 out. 2017.

Tabela 4 - Lista de países europeus mais procurados pelos brasileiros e brasileiras em 2015

Países	População
Portugal	116.271
Espanha	86.691
Itália	72.000
Reino Unido	120.000
França	70.000
Alemanha	85.272

Fonte: Itamaraty (2015).

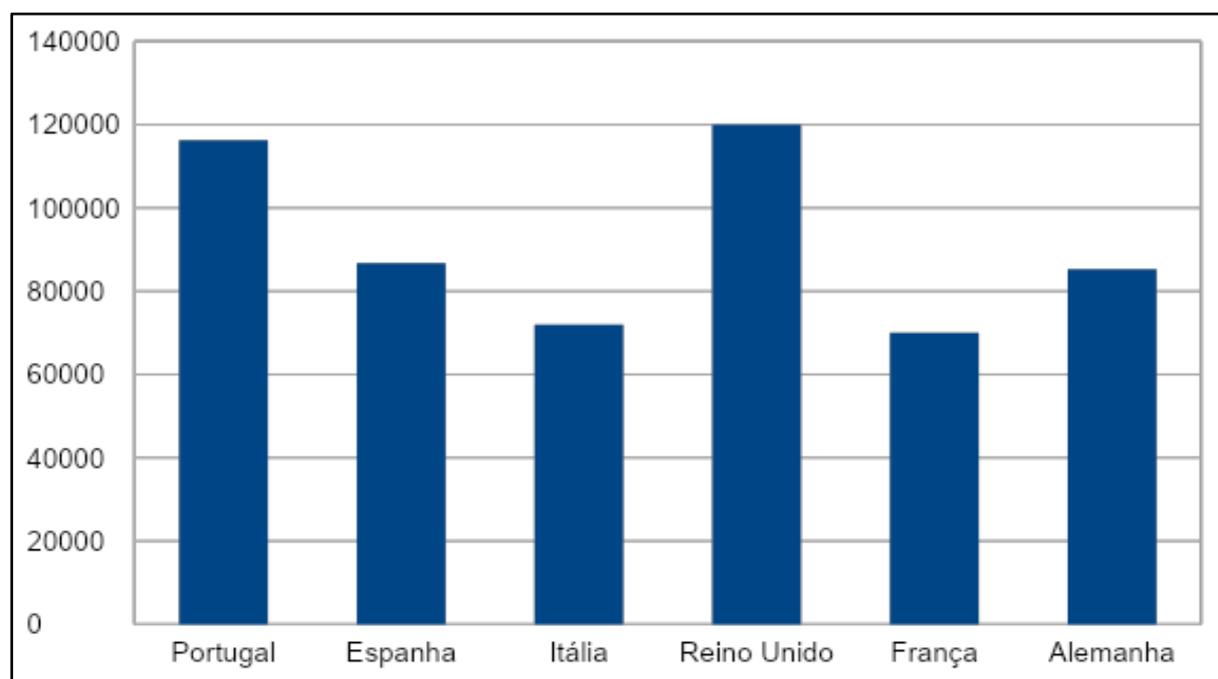


Gráfico 5 - Principais destinos europeus na migração brasileira em 2015

Fonte: Itamaraty (2015).

Porém, em 2015, segundo estatísticas<sup>36</sup> alemãs sobre a população imigrante no país, havia 10.513 brasileiros na Alemanha, sendo 5.179 homens e 5.334 mulheres, evidenciando uma discrepância de 74.759 brasileiros, quando comparamos os dados do Ministério das Relações Exteriores e o *Statistisches Bundesamt* (Instituto Federal de

<sup>36</sup> Disponível em: <https://goo.gl/9BgLJ1>. Acesso em: 20 out. 2017.

Estatísticas Alemã), acerca de quantos brasileiros estão residindo legalmente na Alemanha (Tabela 5 e Gráfico 6).

Tabela 5 - Comparativo dos dados sobre a população brasileira na Alemanha com base nos dados oficiais dos respectivos países em 2015

Alemanha	Brasil
10.513	85.272

Fonte: Itamaraty (2015) e Destatis (2015).

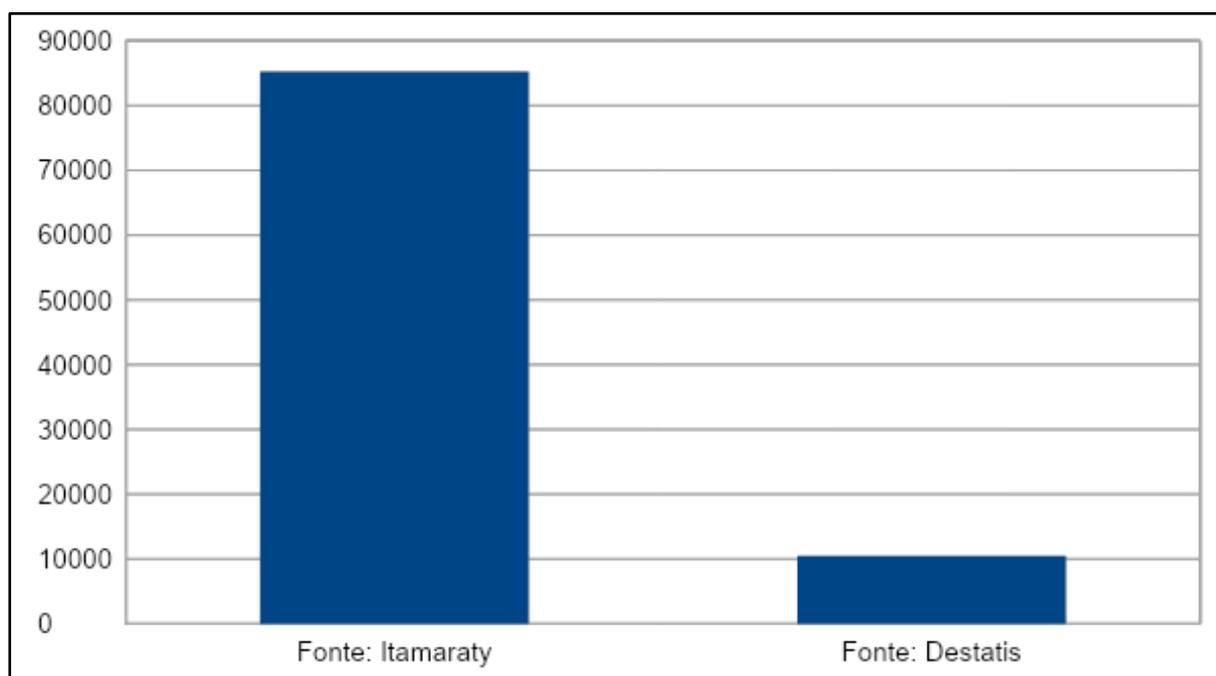


Gráfico 6 - Comparativo da população brasileira na Alemanha em 2015  
Fonte: elaborado pela autora (2019), com base em Itamaraty (2015) e Destatis (2015).

Resta saber por que há essa diferença tão grande entre os números oficiais fornecidos pelos respectivos países. É difícil acreditar no decréscimo de números mostrado pelas estatísticas alemãs, uma vez que entre os anos em que o *Partido dos Trabalhadores* (PT) esteve na presidência brasileira houve um aumento no fluxo migratório, principalmente motivado por bolsas de estudos concedidas pelo *Programa Ciência sem Fronteiras*<sup>37</sup>, que

<sup>37</sup> É importante lembrar que o *Programa Ciências sem Fronteiras* contempla como área de estudos apenas as Ciências Exatas, Biológicas, Médicas e as

levou, até 2013, pelo menos 6.625<sup>38</sup> estudantes brasileiros à Alemanha.

Se as estatísticas não conseguem precisar quantos brasileiros e brasileiras vivem na Alemanha, as poucas pesquisas sobre fluxos migratórios nos informam menos ainda sobre a integração e os processos de sociabilidade deles. Dessa forma, faz-se de extrema importância conhecer o lugar da narrativa desses brasileiros e brasileiras, a fim de entender o que está em jogo na integração e o que é, afinal de contas, estar/ser integrado. A escassez de dados acarreta conclusões equivocadas, como julgar que a migração feminina brasileira na Alemanha, e de forma geral para outros países, dá-se exclusivamente por conta de questões matrimoniais. Como mostra Assis (2007, 748):

Enquanto os homens são representados como aqueles que vinham em busca de trabalho, as mulheres não foram inicialmente representadas como trabalhadores imigrantes, e sim como aquelas que acompanhavam maridos e filhos. Dessa forma, nunca eram percebidas como sujeitos no processo migratório.

É importante frisar a representação das mulheres imigrantes, não as vendo apenas como “acompanhantes de maridos e filhos”, mas também questionando por que a relação entre matrimônio e passividade é vinculada ao gênero feminino. Mulheres podem, ainda que acompanhando seus maridos e filhos, construir relações de trabalho, estudos e sociabilidade independentes, para além do vínculo com a figura masculina.

Embora 55,7% das brasileiras residentes na Alemanha estejam casadas<sup>39</sup>, nos últimos anos tem crescido a migração por motivos de trabalho e de estudo entre as mulheres. Um estudo publicado em 2016 pelo Centro de Gestão e Estudos Estratégicos (CGEE)<sup>40</sup> mostra que

---

Engenharias, ficam de fora dessas estatísticas os estudantes das Ciências Humanas, Sociais e da Linguística.

<sup>38</sup> Disponível em: <https://goo.gl/9qEwfv>. Acesso em: 20 out. 2017

<sup>39</sup> Segundo dados do Instituto de Estatísticas alemã. Disponível em: <https://goo.gl/AXxr2D>. Acesso em: 20 out. 2017.

<sup>40</sup> Disponível em: <https://goo.gl/Tnshdn>. Acesso em: 20 out. 2017.

nos últimos quatro anos o número de doutorandas ultrapassou o número de doutorandos que realizaram seus estudos no exterior, como pode-se perceber no Gráfico 7.

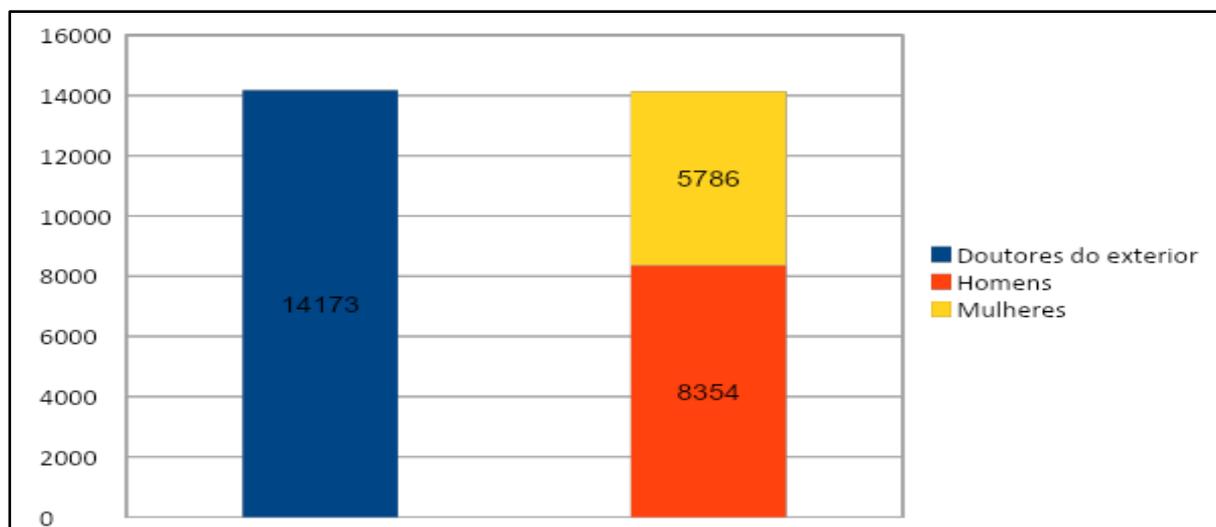


Gráfico 7 - Doutores e doutoras formados no exterior entre 1970-2014

Fonte: CGEE (2016).

Segundo o estudo (CGEE 2016, 1), 14.173 brasileiros obtiveram título de doutor fora do país entre 1970 e 2014. Desse total, 8.357 (59%) são homens e 5.786 (41%) são mulheres – ou seja, há uma predominância claramente masculina no acumulado desses 45 anos. A partir de 2012, porém, a tendência se inverte, e as mulheres passam a ser maioria, chegando a 60% do total em 2014.

Além das mulheres conquistarem seus espaços nos centros de pesquisas brasileiros, devemos considerar, ainda, que os programas de bolsa de estudos da pós-graduação oferecem licença maternidade remunerada, inicialmente de quatro meses em 2011 e seis meses em 2015. As mulheres-mães que estudam no exterior também têm direito ao auxílio, e muitas conseguem receber também os benefícios do país de estudo.

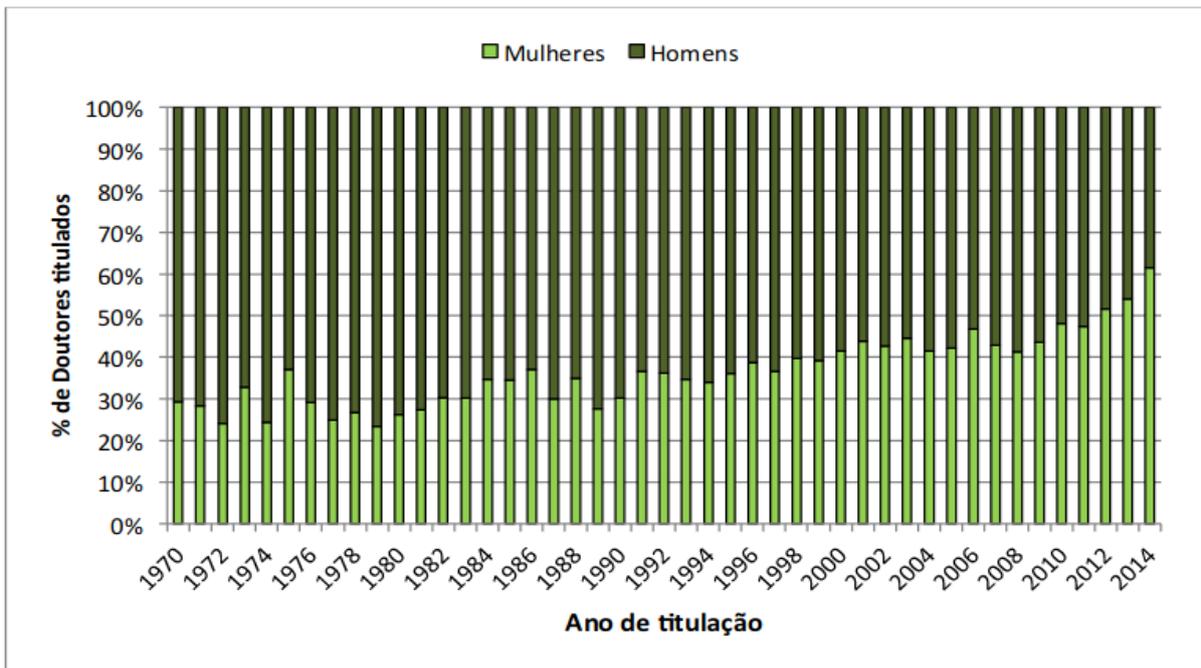


Gráfico 8 - Percentual de doutores e doutoras tituladas no exterior entre 1970 e 2014  
 Fonte: CCGE (2016).

Estados Unidos, França, Grã-Bretanha e Alemanha – esta última em terceiro lugar, com 974 doutores – foram responsáveis pela formação de 84% dos doutores brasileiros no exterior entre 1970-2014, segundo dados do CGEE, como mostra o Gráfico 9.

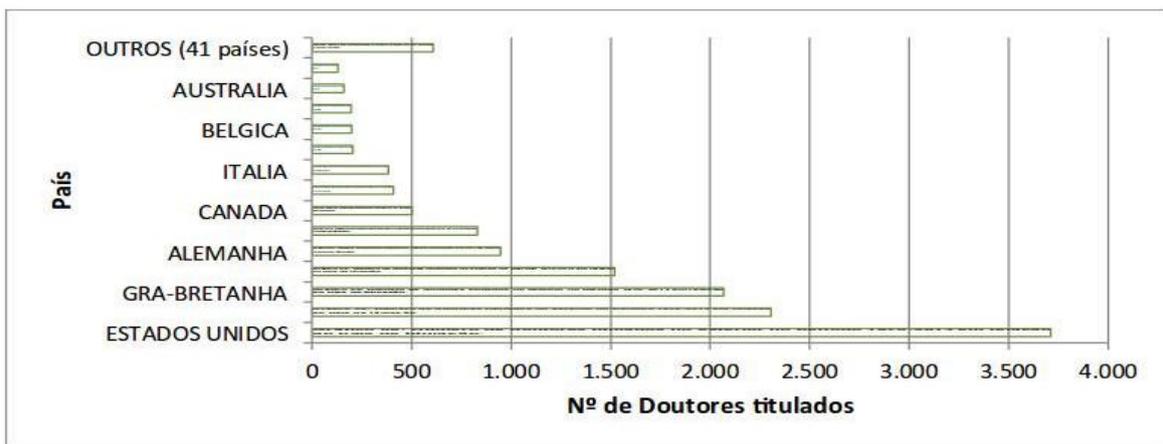


Gráfico 9 - Número de doutores e doutoras até 25 anos tituladas no exterior por país  
 Fonte: CCGE (2016).

Infelizmente, não há especificações sobre quantas mulheres fizeram doutorado na Alemanha durante esse período. É importante

salientar que esses dados são relativos ao número de doutores e doutoras, deixando de fora as mestras/mestres e alunas/alunos de graduação, bem como alunas/alunos que realizaram intercâmbio nesse período.

Observemos agora o número de pedidos de vistos referente à trabalho e estudos feitos por brasileiros e brasileiras na Alemanha. Em 2015, 4.003 brasileiros pediram visto para educação e formação profissional na Alemanha, e 5.202 em 2014, segundo dados<sup>41</sup> do *BamF Bundesamt für Migration und Flüchtlinge* – órgão federal responsável pelos imigrantes e refugiados.

Tabela 6 - Número de pedidos de visto para educação e formação profissional concedido a brasileiros e brasileiras

2014	2015
5.202	4.003

Fonte: BamF (2015).

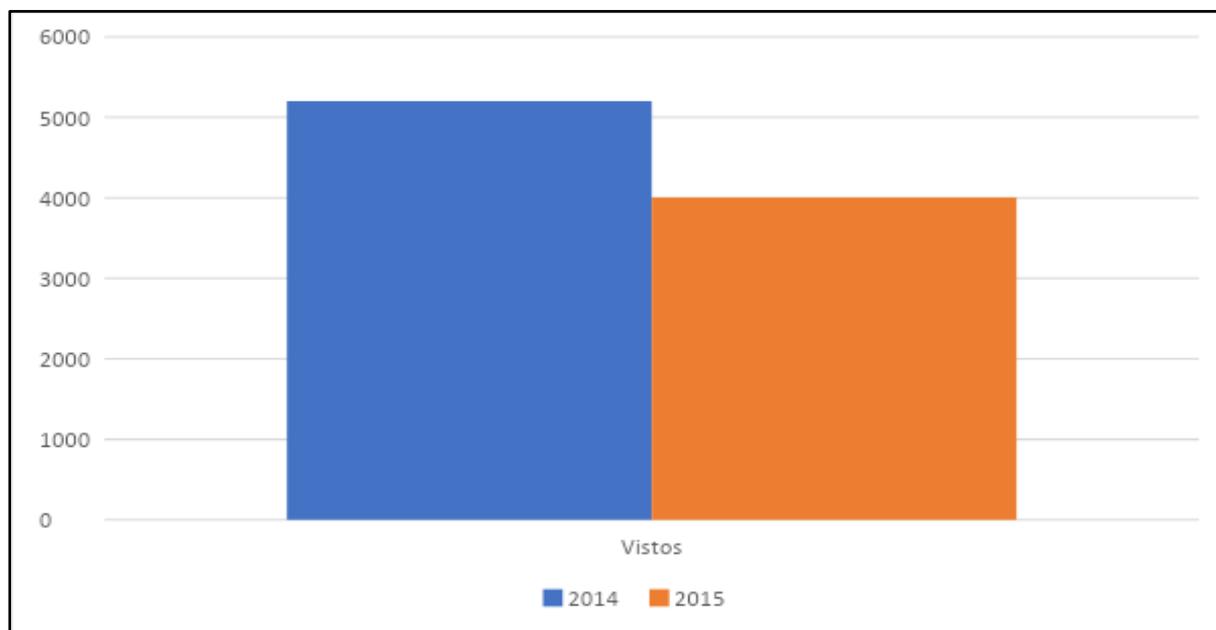


Gráfico 10 - Pedido de visto para educação e formação profissional  
Fonte: elaborado pela autora com base nos dados do BamF (2015).

<sup>41</sup> Disponível em: <https://goo.gl/p3YQzR>. Acesso em: 20 out. 2017.

Nos dados apresentados na Tabela 6 e no Gráfico 10 é possível ver uma queda nos pedidos de visto, o que coincide com o término do *Programa Ciências sem Fronteiras* para estudantes de graduação, oficialmente encerrado em 23 de julho de 2016. O cancelamento do programa para estudantes da graduação fez parte do ajuste de contas realizado pelo governo federal brasileiro. No mesmo ano, o Ministério da Educação (MEC) cortou em 47% os investimentos nas 63 universidades federais do país. Nos anos seguintes, a verba para educação foi ainda mais reduzida. Não somente universidades e alunos de graduação foram prejudicados, como estudantes da pós-graduação com tempo parcial ou integral no exterior tiveram suas bolsas reduzidas, e em agosto de 2018 foi anunciado que após agosto de 2019 todas as bolsas seriam canceladas.

É relevante a ligação da queda de visto com a diminuição dos investimentos na educação, haja vista que acessibilidade aos estudos e melhores condições de trabalho são impulsores migratórios.

Além das poucas pesquisas sobre a migração brasileira na Alemanha, as estatísticas de ambos países não nos oferecem informações concretas sobre como esses brasileiros e brasileiras vivem na Alemanha. Obviamente que não é possível abarcar todo o universo das narrativas sobre migração brasileira, mas procuraremos explorar algumas que elucidem questões a respeito das estratégias identitárias, relacionando-as ao humor cotidiano.

É nesse cenário que a instituição IMBRADIVA tornou-se uma parte importante do campo etnográfico, oferecendo um número significativo de interlocutoras que compartilharam suas experiências sobre humor, construções identitárias e integração cultural, ao longo desses quatro anos de pesquisa.

### 3.1 Iniciativa de Mulheres Brasileiras contra Discriminação e Violência - IMBRADIVA

A IMBRADIVA – Iniciativa de Mulheres Brasileiras contra Discriminação e Violência – é a única iniciativa registrada com foco em brasileiras na Alemanha, ainda que tenha ampliado suas atenções a comunidade lusófona nos últimos anos. Há outras associações de apoio à mulheres, mas essas são abertas ao universo multiétnico, como a *Xochicuicatl e.V.*, uma Associação de mulheres latino-americanas, e a *Interkulturelles Frauenzentrum S.U.S.I.*, (*Solidarisch, Unabhängig, Sozial und International*) – Centro Intercultural de Mulheres (Solidário, Independente, Social e Internacional) – com sede em Berlim<sup>42</sup>.

Fundada em 1998, a IMBRADIVA vem mudando seu foco de trabalho ao longo dos anos, principalmente em resposta ao tipo de migração feminina. Conseqüentemente, o perfil das sócias que fizeram/fazem parte da Iniciativa vem mudando ao decorrer dos anos.

Dentre as interlocutoras que estão há mais tempo na Alemanha, é frequente o relato das festas realizadas na casa de brasileiras com o propósito de juntar pessoas queridas e preservar as festividades brasileiras, principalmente para aquelas que têm filhos e filhas, como forma de repassar as tradições. E foi numa dessas festas que se iniciaram as bases da IMBRADIVA.

Por volta de 1995, em uma dessas reuniões, Lúcia Rolim contou que havia sido procurada por uma ginecologista alemã que sabia de mulheres brasileiras que estavam sendo “enganadas” e trazidas à Alemanha para prostituição. Na época havia uma agência matrimonial no Recife, capital de Pernambuco, que fazia o contato entre alemães e brasileiras interessadas em relacionamentos conjugais. Essa, porém, era uma prática de fachada. O real objetivo da agência era, segundo relatos, aliciar brasileiras como prostitutas, contra suas vontades.

---

<sup>42</sup> Disponível em: <https://goo.gl/V14iC2>. Acesso em: 20 out. 2017.

Em 1998, Lúcia e mais duas alemãs fundaram a associação IMBRADIVA e.V. (*eingetragener Verein – associação registrada*), com o intuito de terem condições jurídicas e legais para ajudarem tais mulheres. A ideia inicial era que a instituição não tivesse apenas uma sede, mas que o trabalho fosse concebido e realizado sob a forma de “centros multiplicadores, formando uma rede em toda Alemanha”, segundo nos informou uma das sócias mais antigas.

Por meio desses centros multiplicadores, percebeu-se que em diferentes estados alemães as necessidades dessas brasileiras também eram diferentes. Em Frankfurt, por exemplo, onde passou a existir um grupo de trabalho a partir de 1999, a demanda maior era dar suporte às brasileiras que estavam presas. Já no sul da Alemanha, os casos de prostituição eram as maiores demandas.

Criada como uma instituição que oferecia apoio às brasileiras em situação de risco, a IMBRADIVA passou a ser um ponto de encontro e apoio para as próprias sócias. Carla<sup>43</sup>, uma das sócias-fundadoras, disse o quanto as reuniões eram boas para se discutir e ressignificar papéis como mulher, mãe, casada. A maioria dessas mulheres, com carreiras sólidas no Brasil, tiveram que redirecionar suas carreiras, dependendo de seus companheiros alemães e das suas famílias.

Sem uma estrutura fixa, as reuniões da IMBRADIVA ocorriam na casa das sócias, em rodízio. Carla conta que essas reuniões eram momento de comida brasileira, de piadas e de muita risada. Não havia hora para acabar as reuniões e era um ambiente familiar, acolhedor. Nesse ambiente descontraído, as sócias organizavam seu plano de trabalho, que consistia em oferecer ajuda ou soluções para os problemas que afetavam as brasileiras. A proposta nunca foi de oferecer respostas padronizadas, mas realmente saber quais as necessidades dessas brasileiras recém-chegadas. “As pessoas procuravam *Beratung*.<sup>44</sup> O nosso foco sempre foi saber quais problemas as mulheres brasileiras enfrentavam e onde elas precisavam de apoio e ajuda”, explica Carla.

---

<sup>43</sup> Os nomes de todos os participantes e todas as participantes foram alterados.

<sup>44</sup> Aconselhamento.

Além das visitas ao presídio e o apoio às mulheres trazidas para prostituição forçada, a instituição conseguiu que a agência de matrimônio fosse fechada no Brasil, e uma investigação mais aprofundada levou, inclusive, à extinção de um voo, que tinha como objetivo específico o turismo sexual no Brasil. Além disso, a IMBRADIVA passou a oferecer seminários e palestras com dicas e informações a respeito da vida na Alemanha.

A associação foi crescendo e os encontros “na casa” das sócias passaram a não atender às novas responsabilidades. Até então, conta Carla, o telefone disponibilizado para realizar atendimento e aconselhamento era o telefone pessoal de uma das sócias. Com o crescimento da instituição e da sua visibilidade, as sócias passaram a receber ameaças, o que, além de comprometer o trabalho, colocava suas famílias em risco. Gal, uma antiga sócia da associação, afirmou que elas nunca tiveram medo do tipo de trabalho que desempenhavam e que o receio só existia por causa “das crianças”. Uma das soluções encontradas foi transferir, em 2002, a sede da IMBRADIVA, de Bruchsal para Frankfurt.

A sede fixada em Frankfurt aumentou o contato com o consulado brasileiro, que passou a ver a IMBRADIVA como parceira em determinados temas, como disse Carla: “Eles (o consulado) ligavam pra gente e diziam que apareceu um problema lá que só a gente podia resolver”.

A mudança para Frankfurt iniciou uma nova era para a instituição: elegeu uma nova presidente – que permaneceu por quase 10 anos na função, recebeu doações do consulado brasileiro e fez parcerias com outras ONGs. Nesse ano (2002), a instituição *AMKA – Amt für Multikulturelle Angelegenheiten* –, uma secretaria para assuntos multiculturais, convidou a IMBRADIVA para participar da parada da cultura, evento realizado anualmente, em uma demonstração de reconhecimento do trabalho desenvolvido pela associação.

A partir desse convite, as “festas de ruas” viraram o principal evento da instituição, não somente como forma de marketing e divulgação, mostrando os projetos até então desenvolvidos, mas

também na aquisição de capital para manter o escritório e os demais projetos, já que todo trabalho desenvolvido pelas sócias é feito de forma voluntária, havendo também uma anuidade paga pelas sócias.

O ano de 2003, segundo Aline, uma das sócias, foi um ano muito importante para a instituição. Iniciaram-se os projetos *PIM – Pirimpimpim* – e *BIA – Beleza, Integração & Autoestima* – os quais continuam até hoje. Além disso, no mesmo ano a associação fez uma importante parceria com o *BERAMI – Berufliche Integration* (Integração profissional) –, ampliando a oferta de palestras sobre o mercado profissional alemão.

Em 2004, por meio de uma das sócias, a IMBRADIVA teve conhecimento de um jardim de infância teuto-brasileiro na cidade de Munique, fundado em 1998. A existência desse jardim de infância fortaleceu o desejo de muitos pais e mães que gostariam de ter um ambiente bilíngue para a criação de seus filhos e filhas. Então naquele ano foi criado uma frente de trabalho para a concepção pedagógica do jardim de infância. Após anos de elaboração e dificuldades burocráticas, a *Kita Curumim* (Creche Curumim) foi inaugurada em 2009 e hoje é o projeto com maior visibilidade da instituição.

A instituição acredita que a educação e os aspectos sóciais e interculturais são a base para uma integração de sucesso na sociedade alemã. Esses são os pilares que direcionam os projetos oferecidos pela IMBRADIVA.

Atualmente, a IMBRADIVA possui os seguintes projetos<sup>45</sup>:

**Aconselhamento:** Se você precisa de algum tipo de ajuda, seja desde informações simples, como o telefone de um médico, até conselhos privados, entre em contato com a IMBRADIVA. Nós lhe ajudaremos com informações e/ou encaminharemos aos profissionais adequados a cada situação.

**BIA - Beleza Integração & Autoestima:** Este projeto tem como objetivo criar um espaço onde pessoas possam se encontrar, bater papo, fazer contatos, trocar informações e também cuidar da beleza e do bem-estar. Com o BIA, trazemos um pedacinho do Brasil à Alemanha. Além disso, acreditamos que a mulher que se sente bonita e satisfeita

---

<sup>45</sup> Informações retiradas do site da instituição. Disponível em: [www.imbradiva.org](http://www.imbradiva.org). Acesso em: 20 out. 2017.

consigo - independente dos padrões estéticos impostos pela sociedade - fica fortalecida e mais segura para agir socialmente. Esta força e segurança facilitam o processo de integração da migrante na nova sociedade. O BIA acontece no segundo domingo de cada mês\*, das 13 às 17h, na sede da IMBRADIVA. O evento conta com a participação de profissionais de beleza como manicures, pedicures, cabeleireiras, depiladoras, massagistas. O cardápio é diverso, com quitutes brasileiros, feijoada e outras atrações gastronômicas que são um mimo para o paladar.

**Creche Internacional - Kita Curumim:** O projeto Kita Curumim surgiu da necessidade das famílias de terem um espaço adequado e familiar com apoio de profissionais especializados, para cuidarem de suas crianças com confiança e tranquilidade. Desta maneira é proporcionada às famílias, em especial às mulheres migrantes, maior disponibilidade de tempo para trabalhar, estudar e aprender alemão, por exemplo. A globalização e a internacionalização da economia exigem cada vez mais dos profissionais no mercado de trabalho uma formação diversificada e o conhecimento de várias línguas. E com o objetivo de oferecer uma educação multicultural os principais pontos do nosso projeto pedagógico são:

- Educação Multilíngue: Princípio da Imersão
- Proposta pedagógica cultural: aprendizado do idioma, comemoração de festas e tradições
- Estímulo e Apoio das capacidades individuais
- Educação social
- Educação motora
- Educação melódica e rítmica
- Educação para a saúde, higiene e bem-estar
- Educação ambiental
- Recreação

**Pirlimpimpim:** Grupo Recreativo Infantil onde as crianças são incentivadas a se comunicarem em português através de atividades que proporcionam aprendizado e divertimento. As crianças têm a oportunidade de aprender sobre a cultura brasileira e a língua portuguesa, através de música, contos, festas típicas e brincadeiras lúdicas conduzidas e supervisionadas por uma equipe composta por profissionais da área de educação. O Pirlimpimpim é um importante espaço não só para crianças, mas também para os pais como forma de socialização e troca de informações sobre temas diversos.

**JVA - Visitas ao Presídio:** As voluntárias da IMBRADIVA visitam presas brasileiras do presídio em Preugesheim, Frankfurt a/M (JVA III) semanalmente com intuito de dar um apoio e oportunidade de conversar na língua natal. O trabalho não se restringe apenas às visitas às presidiárias, mas há também o contato e à ajuda aos familiares no Brasil. Estas voluntárias providenciam revistas, livros, roupas de inverno e outras coisas que sejam necessárias. Além do apoio durante o período de detenção, também auxiliamos no processo de retorno ao Brasil, por instituições parceiras alemãs e brasileiras.

**Caravana do Amor:** Visitas mensais de um grupo de aproximadamente 10 pessoas a um Lar de Idosos em Frankfurt am Main. Nosso objetivo é, através da música e da companhia, levar alegria, carinho e conforto

a senhoras e senhores da terceira idade. Acreditamos que a cultura também se manifesta na música e, através dela, conseguimos expressar sentimentos e emoções sem a necessidade do conhecimento de uma língua. Este projeto foi idealizado nos EUA pela OnG parceira The Seed of Life Foundation.

**Seminários:** A IMBRADIVA promove regularmente palestras e seminários sobre diferentes temas como direito do estrangeiro, direito de família, mulher e saúde, educação infantil bilíngue, formação profissional e mercado de trabalho. Muitos dos seminários e workshops são apoiados pelo AMKA (Amt für Multikulturelle Angelegenheiten), pelo Frauenreferat e pelo BAMF (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge).

**Trabalho em Rede:** A IMBRADIVA está conectada a ONGs na Alemanha, no Brasil e no mundo, com as quais troca informações contínuas e faz projetos sociais em parceria. São entidades que atuam em diversos setores da sociedade civil. A IMBRADIVA é sócia de algumas destas organizações como der Paritätische, Pro-família, Kooperation Brasilien – KoBra e trabalha em constante cooperação com o AMKA e o Frauenreferat - respectivamente, Departamento de Assuntos Multiculturais e Departamento da Mulher - de Frankfurt am Main.

Ao longo desses vinte anos, a instituição foi aumentando sua visibilidade e alcance, inclusive na esfera política. O atual prefeito da cidade de Frankfurt, Peter Feldmann, é patrono da instituição. Além de manter a diversidade e qualidade nos projetos oferecidos (Figura 2), a IMBRADIVA tem como objetivo transformar-se em um centro de mulheres, deixando de ser uma organização voluntária, passando a oferecer empregos remunerados.



Figura 2 - Projetos oferecidos pela IMBRADIVA

Fonte: IMBRADIVA (2019).

### 3.2 As mulheres que procuram a instituição

Durante os vinte anos de existência da IMBRADIVA, o público que fez parte da instituição, seja oferecendo serviços ou os consumindo, se transformou. A mudança do perfil dessas mulheres está intimamente ligada às mudanças migratórias, demonstradas anteriormente.

Mudanças migratórias estão sempre atreladas ao contexto político-econômico do país de origem e, por isso, não podemos desatrelar as migrações brasileiras das mudanças políticas ocorridas desde 2002.

Os doze anos de política do *Partido dos Trabalhadores* não mudaram apenas o perfil migratório na Alemanha, mas também nos outros países. Margolis (2013) mostra que o perfil econômico e a qualificação profissional dos brasileiros e das brasileiras que chegaram aos Estados Unidos da América no final da década de 1980 e início de 1990 respondiam a uma fuga em massa da classe média alta com medo da instabilidade política.

A partir de 2008, muitos brasileiros retornaram ao país por causa do crescimento econômico brasileiro e do desaceleramento da economia nos Estados Unidos da América, Irlanda, Portugal e Inglaterra (Margolis 2013, 250). Em 2010, o crescimento econômico brasileiro foi de 7,5% e, em 2012, a taxa de desemprego era de 5,8% (Margolis 2013, 265).

Nesse período a migração para o exterior mudou, sendo em sua maioria motivada por intercâmbios universitários ou por oportunidades de trabalho qualificado.

Como dito anteriormente, quem procurava o apoio do IMBRADIVA eram, em geral, mulheres que buscavam informações a respeito da vida prática na Alemanha: questões burocráticas com relação à obtenção do visto, reconhecimento de diplomas e certificados, profissionais da saúde lusófonas, informações a respeito do mercado de trabalho e cursos de língua. Outras procuravam ajuda quando sofriam episódios de violência doméstica, ou procuravam informações sobre guarda dos filhos em caso de separação.

Durante muitos anos a instituição prestou ajuda às brasileiras encarceradas. A partir de 2002, o número de detentas brasileiras foi diminuindo e, entre os anos de 2015 e meados de 2017, não havia nenhuma brasileira na penitenciária de Frankfurt. É impossível, mais uma vez, não fazer correlação com as mudanças político-econômicas brasileiras. Com a crise econômica agravada após o golpe contra a presidenta eleita, Dilma Rousseff, e o aumento da pobreza nas classes

econômicas mais baixas, a penitenciária de Frankfurt conta com 14 detentas brasileiras<sup>46</sup>.

Hoje em dia, as mulheres que procuram a instituição já possuem certo conhecimento sobre a cultura e a língua alemã. Seu público hoje é de mulheres com maior nível de escolaridade e desenvoltura social. Para Ingrid, uma das sócias da IMBRADIVA, as mulheres que procuram a instituição hoje, além de terem melhor formação educacional, são mulheres mais independentes e conscientes de suas habilidades. Samanta, outra sócia, acredita que a diferença está no fato de que antigamente a IMBRADIVA ajudava mulheres que o “homem batia” ou as mulheres que “casavam com o alemão loiro de olho azul e achavam que iriam ter vida de princesa aqui. Depois que caía a ficha e elas viam que aqui iam ter que trabalhar, limpar a casa e ganhar o dinheiro delas, elas procuram a gente.”

### **3.3 As “imbradivinas”**

A maioria das sócias, especialmente na época da fundação da IMBRADIVA, era formada por mulheres com históricos de militância social no Brasil. Grande parte dessas mulheres tinham concluído o ensino superior e tinham carreiras sólidas no Brasil, mas optaram por mudar de país e acompanhar seus companheiros.

Para muitas delas, essa mudança de país é um período de crise, pois, além da aprendizagem do novo idioma, é necessário (re)construir sua carreira. Muitos cursos de ensino superior não são reconhecidos na Alemanha e elas enfrentam a difícil decisão entre voltar estudar e continuar com a carreira/profissão brasileira ou iniciar uma nova profissão. É comum que muitas mulheres iniciem uma carreira totalmente diferente. Muitas trabalham como manicures, depiladoras ou no ramo brasileiro gastronômico.

É nesse contexto que muitas procuram outras brasileiras ou associações. O impulso inicial, segundo a maioria dos relatos, é

---

<sup>46</sup> Até o momento atual: 13 abr. 2019.

buscar um ambiente familiar e de troca. A noção de troca é muito forte nos discursos. Não somente o dar, como o receber, em uma clara alusão ao dom da dádiva, como problematizou Marcel Mauss (2013). Carol comentou que no início as brasileiras têm necessidade de ter pessoas amigas para conversar, “são mulheres que estão na mesma situação que a gente”.

Para muitas sócias, a instituição era a oportunidade em sentir-se útil em um lugar onde suas habilidades eram reconhecidas: “Eu também posso fazer.” Sentir-se útil é uma ferramenta importante em um momento no qual essas mulheres sentem-se “perdidas”, já que todos os códigos culturais, sociais e a própria linguagem estão em fase de aprendizagem.

Além de servir como espaço para discutir a construção dessa nova mulher na Alemanha, que muitas vezes se pensava apenas enquanto mãe e esposa, hoje as sócias discutem que também é possível obter conhecimento e informação longe do ambiente familiar. “Ela (cada mulher) não é só mãe, esposa, dona de casa. Ela é profissional também. Você não é só família. Você é uma pessoa também.”, comenta Samanta, sócia há pelos menos dez anos.

Já no espectro da idade das sócias, a instituição começou com mulheres na faixa dos 25 a 40 anos, mas hoje conta com sócias entre 20 e 65 anos, já que algumas sócias-fundadoras ainda fazem parte da instituição, mesmo não sendo ativas, e continuamente chegam novas sócias.

Estar em contato com sua origem e identidade é realizar práticas sociais. Além disso, muitas procuram a IMBRADIVA para “ter uma família”. Para Samanta, a IMBRADIVA “é minha família. Não tenho família de sangue aqui. Isso é um ponto em comum. De algum jeito você consegue ajudar o outro”.

Quando essas mulheres afirmam que estão buscando na IMBRADIVA uma família, é curioso perceber que a família do marido, que em muitos casos é alemã, não apareceu como uma alternativa a essa família. Mesmo que nos discursos apareça o reconhecimento e a gratidão à família do marido, pelo acolhimento e ajuda, as relações

afetivas alemãs, para as brasileiras, não aparecem no rol familiar e sim dentro da categoria “amigos”.

Segundo dados da assembleia, ocorrida em março de 2017, a IMBRADIVA conta com 51 sócias. Esse total é dividido em sócias ativas, aquelas que comparecem nas reuniões mensais e têm responsabilidade nos eventos organizados pela instituição, e as passivas, que apoiam a instituição apenas com a anuidade.

Ao longo dos anos é normal a entrada e saída de sócias, que muitas vezes fazem isso quando se desentendem com a diretoria. Por outro lado, a instituição e suas sócias demonstram maturidade nos desentendimentos com relação aos projetos, especialmente o projeto da creche, haja vista que ao discutirem educação infantil em contexto multicultural, isso acaba por misturar-se com o ideário pessoal e as posições políticas pessoais de cada uma delas. Para algumas sócias a amizade é separada das discordâncias relacionadas à instituição.

Tal comportamento destoa do clichê do brasileiro, de que não saberia separar o pessoal de profissional. A relação das sócias com seus problemas de ordem pessoal e profissional pode ser lida sob a perspectiva do hibridismo cultural proposto por Bhabha (1990). Há um terceiro espaço (Souza 2004) criado para resolver os conflitos culturais que aparecem nessa relação que mistura sociedade alemã com indivíduos brasileiros e alemães.

É importante ressaltar que tal mecanismo ocorre de maneira totalmente consciente. Essas mulheres, nos papéis de sócias, entendem quais manobras são necessárias a fim de atender as demandas da instituição e conservar uma base sólida de trabalho que não seja abalada por componentes pessoais.

A instituição encontra-se em um momento de reestruturação, seja no estatuto, na discussão de que nomenclatura usar, afirmando-se como voluntárias, ativistas e/ou feministas ou repaginando velhos projetos. Tais mudanças ocorrem, em parte, devido à mudança no perfil das sócias, mas também devido à mudança das demandas das mulheres que procuram a instituição.

A instituição foi de grande importância para esta pesquisa, principalmente em razão da diversidade de discursos e experiências advinda das sócias, obtidas nas rodas de conversas e nas conversas informais, especialmente por concentrar um número de participantes com idades mais avançadas, em comparação ao público jovem que respondeu os questionários *on-line*. A diversidade de experiências produziu uma diversidade nos discursos a respeito do humor como ferramenta de sociabilidade, apresentando diferentes versões do que é ser brasileira.

## **4 Método: uma incursão no campo etnográfico**

Antes de mais nada, é necessário enfatizar que esta é uma pesquisa de doutorado interdisciplinar, uma vez que, além dos pressupostos teóricos antropológicos aqui referendamos, a metodologia utilizada versa não apenas a respeito da antropologia clássica, mas utiliza-se de ferramentas contemporâneas, como no caso do uso do questionário *on-line*. Como o público ao qual esta tese destina-se não é exclusivamente o do universo de antropólogos e antropólogas, mas também é composto por pesquisadores dos estudos culturais e linguísticos, é conveniente fazer um apanhado histórico a respeito do método etnográfico.

Nascida em meio às necessidades coloniais para buscar informações sobre povos distantes e “primitivos” em nome da colonização, a antropologia, com pouco mais de 100 anos, continua a discutir suas diretrizes teóricas e metodológicas, o que para alguns indica inconstância e desconfiança quanto ao método científico. Por outro lado, estando em permanente debate, a antropologia mostra que é a ciência que mais se aproxima das constantes mudanças, inerentes à vida social humana (Uriarte 2012).

### **4.1 A antropologia como ciência**

Em uma época em que as navegações traziam notícias sobre os “primitivos” de além-mar, não foram os antropólogos que começaram a desenhar teorias sobre os outros, mas sim os próprios navegantes, missionários e religiosos de toda sorte. Os dados recolhidos chegavam à mesa dos nobres intelectuais locais, que escreviam livros categorizando, analisando e apresentando os “primitivos e selvagens” à sociedade europeia. Tal período, conhecido como antropologia de gabinete (Peirano 1992; 2007; Poz 2007; Pulman 2007), mostra-nos o quanto especulatória foi a primeira fase da antropologia.

Porém, devido a impasses por conta da Primeira Grande Guerra, o polonês Bronislaw Malinowski foi obrigado a permanecer três anos nas Ilhas Trobriandesas. “Imagine-se o leitor” era como ele iniciava sua monografia intitulada *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, de 1922, a qual é considerada o primeiro trabalho de campo etnográfico. Malinowski revolucionou a antropologia, não apenas por ser o primeiro a “estar lá” (Durham 1986), mas também por aprender a língua dos nativos, ampliando a comunicação pesquisador-interlocutor e diminuindo as conclusões especulatórias antes referendadas.

Segundo Eunice Durham (1986), outra grande mudança da perspectiva metodológica que o trabalho de Malinowski deu à antropologia foi que a etnografia não seria completa enquanto focasse na “carne e osso” dos nativos – ou seja, nos dados e estatísticas e esquecesse do “espírito” –, como a linguagem, as crenças. Embora a análise desses dados fosse uma leitura etnocêntrica, separando “os europeus e os selvagens”, esse foi um dos primeiros passos para entender o outro como um ser humano, embora exótico.

Depois de Malinowski, outros antropólogos e antropólogas foram a campo, consolidando as teorias e premissas antropológicas. Missionários e navegadores agora tinham seus escritos categorizados como relatos de viagens, e os antropólogos seguiam escrevendo calhamaços etnográficos, o que se configura como específico da antropologia.

Específico, porém não exclusivo. É cada vez mais comum encontrar cientistas de várias áreas, como biólogos, linguistas e historiadores, exercendo a etnografia como método. A etnografia parece estar na moda, segundo nos conta Uriarte (2012, 1):

É louvável o entusiasmo que a etnografia vem suscitando, nos últimos anos, em diversas áreas de conhecimento: se fala muito em “fazer etnografia”, adotar a “perspectiva etnográfica”, “etnografar” isto ou aquilo. Parece que todo mundo pode fazer etnografia. Até uma antropóloga, Barbara Tedlock, afirma isso ao dizer que “no mundo multicultural e rapidamente mutante de hoje, todos temos nos tornado etnógrafos” (apud Clifford 1995) [...]. Com efeito, entendida apenas como método, ela estaria acessível a qualquer pesquisador em busca de algum. Mas, precisamente o que Peirano defende é que ela não é

apenas uma metodologia ou uma prática de pesquisa, “mas a própria teoria vivida /.../ No fazer etnográfico, a teoria está, assim, de maneira óbvia, em ação, emaranhada nas evidências empíricas e nos nossos dados.” (2008:3). A teoria e a prática são inseparáveis: o fazer etnográfico é perpassado o tempo todo pela teoria.

A crítica de Peirano assemelha-se muito com à crítica feita por Alan Sokal e Jean Bricmont (1999), no livro titulado *Imposturas intelectuais*. Não é que apenas antropólogos possam fazer etnografia, nem que filósofos possam usar teoria matemática para discorrer de seus temas, mas é preciso certa profundidade no primeiro caso e uma humildade no segundo, para contextualizar e entender que no primeiro caso a antropologia não pode ser usada como uma muleta para deixar os trabalhos mais “étnicos”, nem pode ser um mecanismo de complexificar estudos, a fim de massagear o ego de seus teóricos, que uma vez não compreendidos por seus leitores, estes passam a os mitificar.

Afirmar que a etnografia é a “própria teoria vivida” significa dizer que ela está junto com as correntes teóricas. A etnografia exerce a sua “eterna juventude”, no sentido weberiano, já que está “sempre em processo de elaboração e sofisticação, sempre renovadas” (Peirano 2008, 1).

Quem é que pode fazer etnografia? Se a consideramos um método, todo e qualquer pesquisador pode utilizar-se dessa ferramenta. É por isso que Peirano (2008, 3) advoga em nome de uma etnografia que não se separe das inspirações da própria trajetória histórica antropológica:

[...] gostaria de sugerir que a (boa) etnografia de inspiração antropológica não é apenas uma metodologia e/ou uma prática de pesquisa, mas a própria teoria vivida. Uma referência teórica não apenas informa a pesquisa, mas é o par inseparável da etnografia. É o diálogo íntimo entre ambas, teoria e etnografia, que cria as condições indispensáveis para a renovação e sofisticação da disciplina - a “eterna juventude” de que falou Weber. No fazer etnográfico, a teoria está, assim, de maneira óbvia, em ação, emaranhada nas evidências empíricas e nos nossos dados. Mais: a união da etnografia e da teoria não se manifesta apenas no exercício monográfico. Ela está presente no dia a dia acadêmico, em sala de aula, nas trocas entre professor e aluno, nos debates com colegas e pares, e, especialmente, na

transformação em “fatos etnográficos” de eventos dos quais participamos ou que observamos. Desta perspectiva, etnografia não é apenas um método, mas uma forma de ver e ouvir, uma maneira de interpretar, uma perspectiva analítica, a própria teoria em ação.

A pesquisa etnográfica não é, e não pode ser entendida como algumas horas em um laboratório ou centenas de vídeos e áudios gravados e transcritos. Tampouco não são apenas as anotações no diário de campo. Não há como aportar-se nessa ideia etnocêntrica de que a autoridade do pesquisador está em meramente apresentar o registro das fontes de forma “científica e acadêmica”. Há várias anedotas entre os antropólogos a respeito da “soberania do campo”. Não é apenas o “estar lá” que garante uma boa etnografia, mas é preciso entender que esse campo etnográfico é um *continuum* de reflexão entre a antropóloga que vos escreve, o questionário *on-line*, as conversas informais, a amizade feita entre as interlocutoras e minhas próprias experiências.

Ao elencar minhas próprias experiências, este trabalho não se torna uma “autoantropologia”, mas é sincero ao admitir que não há como pesquisar humor entre brasileiras sem problematizar meu próprio lugar enquanto mulher e estrangeira. É impossível fazer antropologia e não “ser afetado” (Favret-Saada 2005).

Minhas práticas metodológicas – entrevistas informais, rodas de conversa e o questionário *on-line* – são ferramentas que procuram, antes de tudo, forjar um ambiente em que minhas interlocutoras se sintam à vontade para compartilharem suas narrativas. Mais do que achar respostas, essa etnografia propõe futuros diálogos, ratificando que aqui se apresenta uma etnografia que “não é apenas um método, mas uma forma de ver e ouvir, uma maneira de interpretar, uma perspectiva analítica, a própria teoria em ação”, refletida por mim. Enquanto muitos questionam o que os pesquisadores querem dos métodos, talvez fosse interessante entender o que os métodos querem dos pesquisadores.

## 4.2 O método etnográfico e o diário de campo

Como dito na sessão anterior, Malinowski e seu trabalho etnográfico foram importantes na construção da antropologia como ciência. Ele introduziu a ideia de que era importante estar lá, observar, participar, ter um diário de campo, escrever e descrever o máximo possível sobre o grupo pesquisado. O método etnográfico até hoje baseia-se principalmente nas monografias produzidas por meio das observações no trabalho de campo. Segundo Peirano (2008, 4), são elas que:

[...] revelam o diálogo continuamente presente entre as perspectivas teóricas dominantes, inclusive no senso comum acadêmico, e os dados novos que o pesquisador presenciou, possibilitando, com frequência, reconfiguração, questionamento, revisitação, refinamento das perspectivas teóricas iniciais.

É importante dar ênfase à palavra “diálogo”, trazida por Peirano. Ao apresentar o método etnográfico como um constante diálogo, nós antropólogas e antropólogos procuramos deixar claro que nossa intenção não é impor um conhecimento baseado na hierarquia, onde o pesquisador sabe mais do que o nativo consultado. Ao contrário, o saber de cada grupo traz, de forma conjunta, avanços para a comunidade acadêmica e para a sociedade de forma geral.

Mas a monografia é a “parte final” do trabalho antropológico. O trabalho de campo, segundo Peirano está dentro de nós – e não “lá”, como afirmou Malinowski –, pois as conclusões e questionamentos antropológicos não surgem quando estamos “em campo”, entrevistando nossos interlocutores e interlocutoras, mas sim quando entendemos que o campo está no nosso dia a dia. A ponte entre o campo e a monografia são os diários de campo. São eles, além dos formulários utilizados nesta pesquisa, que constituem o corpus dos dados aqui levantados. Peirano (2008, 6) afirma que:

O trabalho de campo se faz pelo diálogo vivo e, depois, a escrita etnográfica pretende comunicar ao leitor (e convencê-lo) de sua experiência e sua interpretação. É hora, portanto, de levar a sério a linguagem que, afinal, une etnografia e teoria de forma indelével.

É emblemático perceber que o antropólogo deve convencer quanto a sua experiência e interpretação, uma vez que ela sempre terá um recorte pessoal e diferentes antropólogos e antropólogas pesquisando um mesmo tema, em diferentes momentos, terão experiências diferentes. Mais uma vez, o trabalho etnográfico não pretende apresentar-se como uma verdade absoluta, mas como um exercício criativo e potencializador das outras muitas realidades e experiências existentes, isso dá-se não apenas na “conclusão” do trabalho escrito, mas na própria metodologia utilizada na pesquisa.

Embora muitos utilizem-se de gravadores de voz e vídeo, preferi abster-me de tais ferramentas, por acreditar que interfeririam na espontaneidade dos momentos – mesmo que a minha presença como antropóloga mude essa espontaneidade. A falta dessas ferramentas e a substituição delas pelo meu caderno de anotações, permite-me uma “observação direta sem fetichizar” (Weber 2009) as interlocutoras.

Sabendo que minha posição altera ou coloca em negociação outros valores que (não) estariam ali com a minha ausência, procuro agir o mais próximo do cotidiano dessas mulheres. A percepção e prática da etnografia, como algo performático, tem oferecido boas respostas, como mostra Peirano (2008, 7):

Se, portanto, a etnografia é ação social, é comunicação, é “performance”, então, mesmo quando pensamos que estamos apenas trocando ideias, estamos “fazendo coisas” com as palavras. [...] Muitos são os significados embutidos numa conversa. [...] na pesquisa de campo, constatamos que as palavras fazem muitas outras coisas além de nomear e designar: elas apontam, acentuam, evocam, e até criam os contextos nas quais ocorrem. De novo, Malinowski foi o primeiro antropólogo a alertar para o perigo de se pensar que a linguagem apenas duplica o processo mental. [...] Para Malinowski, a linguagem tem poder - o que ele desenvolveu especialmente ao tratar dos encantamentos.

É complexo delimitar o momento em que estamos “fazendo” campo, pois como bem mostra o trecho supracitado, estamos sempre fazendo coisas, mesmo quando não estamos empunhados com o diário de campo. Ser antropóloga não é deixarmos o jaleco pendurado na porta quando saímos do consultório. E acredito que esse é, de certa forma, um bônus na escrita etnográfica. As palavras têm poder, não apenas no ato da sua pronúncia, mas também no ato da escrita, criando os contextos em que ocorrem. Essa autonomia em formar contexto é explorada no trabalho de campo, por meio dos diferentes papéis que temos. Em campo, sou antropóloga, sócia da instituição, mulher, brasileira, imigrante. Esses papéis não somente se complementam entre si, como apresentam nova comunicação e ação social.

As palavras apontam e designam valores e ações. Tudo é performativo e negociado. Não há neutralidades nas pesquisas humanas, e encarar essa responsabilidade e agência é um importante passo no amadurecimento dos resultados obtidos. Segundo Langdon (2006, 174), é necessário

[...] o desenvolvimento de uma reflexão crítica sobre o papel do antropólogo nos eventos performáticos (Tedlock 1983a, 1986). O paradigma da performance reconhece que o antropólogo em campo está imerso na política da interação comunicativa e, assim, demanda uma constante reflexão sobre como nos posicionamos, seja na relação com nossos colaboradores, na representação de suas falas e textos, e na escrita geral dos textos etnográficos. (Evers & Toelken 2001; McDowell 2000; Langdon 1997; 2007a; 2007b; Pereira 2001).

Não é o caso de evitar as diferentes políticas de interação, às quais a antropóloga está submetida em campo e na análise, mas reconhecer esse processo e deixá-lo claro nessas mesmas abordagens. A reflexão crítica sobre o papel do antropólogo e da antropóloga apresenta-se como essa chamada à reflexão e à sinalização da existência dela nas diferentes fases do trabalho etnográfico. E uma vez que a delimitação de onde esse trabalho começa e termina é quase improvável de ser definida, o exercício de reflexão antropológica é um *continuum*.

Nesse caso, a falta de recursos que obriguem a um início – *play* – e um fim – *stop*, como nos aparelhos de gravação – favorecem o afeto pelas relações em campo, produzindo repostas e questionamentos previamente não elaborados, mantendo as reflexões, sem necessariamente um *input* específico ou um enquadramento de áudio ou vídeo. Essa ação social performática, que é o fazer em campo, produz também relações próximas e de afeto, e é justamente esse afeto que, segundo Favret-Saada (2005, 155), erroneamente é negado ou ignorado pela antropologia nas experiências humanas.

Quando o reconhecem, ou é para demonstrar que os afetos são o mero produto de uma construção cultural, e que não têm nenhuma consistência fora dessa construção, como manifesta uma abundante literatura anglo-saxã; ou é para votar o afeto ao desaparecimento, atribuindo-lhe como único destino possível o de passar para o registro da representação, como manifesta a etnologia francesa e também a psicanálise. Trabalho, ao contrário, com a hipótese de que a eficácia terapêutica, quando ela se dá, resulta de um certo trabalho realizado sobre o afeto não representado.

Vemos que, apesar de entender a antropologia enquanto ação social e relações performáticas, as afetividades envolvidas nesses processos acabam por serem negligenciadas. E, segundo Favret-Saada (2005), quando elas são reconhecidas, são pensadas apenas como produto da construção cultural, resumindo-se a uma representação escrita. Não é apenas a reflexão antropológica e nosso lado racional que deve ser incorporado em nossas análises, mas também nossos afetos e ligações emocionais que inevitavelmente aparecem nas relações sociais.

Ser afetado seria, para Favret-Saada, a resposta encontrada à observação-participante na realização da sua pesquisa sobre a feitiçaria no *Bocage*. Ela descreve (2009, 147):

Sur le terrain, mes collègues semblaient combiner deux genres de comportements: l'un, actif, un travail régulier avec des informateurs rémunérés qu'ils interrogeaient et observaient: l'autre, passif, l'assistance à des événements liés à la sorcellerie (disputes, consultations de devins...). Or le premier comportement ne peut en aucun cas être désigné par le terme de "participation" (l'informateur, par contre, semble bien "participer" au travail de l'ethnographe); et

pour ce qui est du deuxième, “participer” équivaut à essayer de se trouver là, cette participation étant le minimum exigible pour qu’une observation soit possible.<sup>47</sup>

Esse não é um trabalho sobre feitiçaria, mas decido-me ser ativa nas escritas do diário de campo, e em todos os momentos em que me encontro com essas interlocutoras, observando as indagações surgidas nas rodas de conversa – e questionários –, não me excluindo das implicações que compartilho nesse processo, como dito anteriormente. Ser afetado é a participação-observante corporificada, incluindo razão, emoção, aproximando-se cada vez mais do diálogo antropológico e a tal teoria vivida.

Gostaria de dar ênfase que o diário de campo não tem seu valor “menor” em relação às gravações de áudio ou vídeo, sendo o próprio diário uma espécie de gravador. Registrando os acontecimentos, questionamentos e reflexões surgidas em trabalho de campo. Weber (2009, 1) nos conta que o diário de campo é:

[...] um instrumento que o pesquisador se dedica a produzir dia após dia ao longo de toda a experiência etnográfica. É uma técnica que tem por base o exercício da observação direta dos comportamentos culturais de um grupo social, método que se caracteriza por uma investigação singular que teve Bronislaw Malinowski como pioneiro.

Outrossim, o diário de campo proporciona uma autorreflexão da antropóloga ao longo da sua pesquisa e ao longo da escrita, a fim de buscar ou reencontrar aspectos coletados. Não apenas as interlocutoras passam por um processo “interpretativo”, mas também a própria pesquisadora.

---

<sup>47</sup> Tradução livre nossa: “No campo, meus colegas pareciam combinar dois gêneros de comportamento: um, ativo, de trabalho regular com informantes pagos, os quais eles interrogavam e observavam; o outro, passivo, de observação de eventos ligados à feitiçaria (disputas, consultas a adivinhos...). Ora, o primeiro comportamento não pode de forma alguma ser designado pelo termo ‘participação’ (o informante, ao contrário, é quem parece ‘participar’ do trabalho do etnógrafo); e, quanto ao segundo, ‘participar’ equivale à tentativa de estar lá, sendo essa participação o mínimo necessário para que uma observação seja possível.”.

### 4.3 Roda de conversa

Além do diário de campo como aporte metodológico, outro elemento utilizado no desenvolvimento dessa pesquisa foram as rodas de conversas, as quais configuram-se como encontros, geralmente organizado em círculo ou semicírculo, não havendo hierarquia espacial. Durante o trabalho de campo, foram realizadas duas rodas de conversa: uma em julho de 2017 e a outra em março 2018, na sede da IMBRADIVA, em Frankfurt. A escolha pelas rodas de conversa, esclarecem Cruz e Melo (2004, 32), deve-se ao fato de ela

[...] permitir que os participantes expressem, concomitantemente, suas impressões, conceitos, opiniões e concepções sobre o tema proposto, assim como permite trabalhar reflexivamente as manifestações apresentadas pelo grupo.

Dessa forma, as rodas de conversas permitem que a espontaneidade e a autenticidade das narrativas sejam preservadas. Foram lançadas algumas temáticas, como as diferenças entre o humor brasileiro e o humor alemão e questões identitárias. Com as temáticas em jogo, as interlocutoras faziam seus comentários e outras complementavam ou contra argumentavam as falas. Nesse momento, minha interação/intervenção foi a menor possível. Enquanto as narrativas eram sendo expostas, eu realizava minhas anotações.

Na roda de conversa, os assuntos iam ramificando-se em temáticas que não foram previamente pensadas. Outro ponto positivo das rodas de conversas é que não há a paridade obrigatória de perguntas/respostas para cada pessoa, oferecendo uma atmosfera de descontração e dinamicidade.

Finalmente, é preciso salientar que em um grupo as respostas e reações são diversas das entrevistas informais e do questionário. A maneira grupal/social como as interlocutoras reagem aos temas, reforça o objetivo dessa pesquisa, que foi trabalhar o humor enquanto sociabilidade do cotidiano. Por ser uma dinâmica aberta, as rodas de conversas são dispositivos de abertura para novos encontros e

contatos, sendo um ótimo material teórico para (re)trabalhar reflexões levantadas em um primeiro momento.

#### **4.4 Questionário *on-line***

Essa pesquisa concentra suas análises em mulheres residentes em Frankfurt e região, a maioria delas sócias da IMBRADIVA, mas não excluiu a participação de homens, alemães e moradores de outras regiões. Esses, devido as dificuldades logísticas e à impossibilidade na organização das rodas de conversa em todos os locais onde encontrei interlocutores, participaram da pesquisa por meio de um questionário *on-line* organizado em uma plataforma do *Google Docs*, divulgado por e-mail e em redes sociais, como o *Facebook*.

O uso de plataformas *on-line* para realizar a coleta de dados mostrou-se positiva, não apenas por apresentar outras narrativas, mas também por apresentar um novo perfil de interlocutoras. Em geral, são jovens e estudantes que respondem os questionários *on-line*. Profissionalmente, estão ligadas a atividades alternativas, como, por exemplo, tatuadores/tatuadoras e artistas. O perfil presente nas rodas de conversa é de pessoas mais velhas e que estão inseridas no mercado de trabalho formal, ou em profissões consideradas “clássicas.”

Se muitos antropólogos e pesquisadoras ainda não consideram o computador e a internet como instrumentos de pesquisa, a maior parte de nossa "tribo" já utiliza com familiaridade seu computador pessoal e o acesso à Internet. Devemos tomar cuidado em não excluir as plataformas *on-line*. O importante é observar se as ferramentas *on-line* realmente oferecem oportunidades qualitativas ao desenvolvimento do trabalho de campo. Devido à imensa versatilidade, advinda não apenas da simplificação do uso dos programas, mas também das novas facilidades de acesso à rede Internet, os computadores podem e devem ser usados efetivamente para a realização de pesquisas qualitativas pelos cientistas sociais (Amaral 2010).

A pesquisa *on-line* justifica-se aqui, portanto, por apresentar uma abrangência maior geográfica, haja vista que não seria possível, por questões de tempo e financeiras, viajar pela Alemanha em busca de narrativas para o trabalho de campo, e por diversificar o perfil dos participantes, expandindo o espectro sobre identidade e migrações.

Além disso, ao acrescentar-se o uso das ferramentas *on-line*, este trabalho vale-se da metodologia de triangulação de dados, que, segundo Zappellini e Feuerschütte (2015, 241), é:

[...] como um procedimento que combina diferentes métodos de coleta de dados, distintas populações (ou amostras), diferentes perspectivas teóricas e diferentes momentos no tempo, para consolidar suas conclusões a respeito do fenômeno que está sendo investigado.

O questionário contou com 21 perguntas, divididas em três blocos: a) dados pessoais; b) questões relativas à linguagem e ao cotidiano alemão; e c) humor no cotidiano alemão. Das 21 questões, cinco eram abertas. O nome verdadeiro das participantes e dos participantes foram alterados nesta pesquisa. Os resultados serão analisados no capítulo cinco. As Figuras 3, 4 e 5 apresentam o formulário de pesquisa.

**6. Por que motivo veio para a Alemanha?**

*Mark only one oval.*

- Estudar
- Trabalhar
- Curiosidade em conhecer a cultura alemã
- Descendência alemã
- Meu companheiro/minha companheira é alemão/alemã.

**7. Em que lugar você mora?**

\_\_\_\_\_

**8. Há quanto tempo está na Alemanha?**

*Check all that apply.*

- Menos de 6 meses
- Entre 6 meses e 1 ano
- 1 ano
- Entre 1 e 5 anos
- Mais de 5 anos

**9. Quanto tempo pretende ficar?**

*Check all that apply.*

- Menos de um ano
- 1 ano
- 2 anos
- Acima de 2 anos
- Não sei se pretendo voltar

**10. Utiliza o alemão no seu dia a dia? \***

*Check all that apply.*

- Sim, mas ainda uso muito inglês
- Sim, já comunico-me inteiramente em alemão
- Não. Praticamente só falo inglês.

**11. Qual seu nível de alemão? \***

*Check all that apply.*

- A1-A2 (nível básico)
- B1-B2 (nível intermediário)
- C1-C2 (nível avançado)

Figura 3 - Formulário de pesquisa (parte 1)

Fonte: elaborado pela autora (2019).

**12. A língua alemã tem sido, ou já foi, uma barreira para fazer amizades? \****Check all that apply.*

- Sim  
 Não  
 Às vezes

**13. Em qual contexto você percebe uma maior descontração? \****Mark only one oval.*

- No trabalho  
 Na faculdade  
 Em casa  
 Nos bares, festas ou encontros informais  
 Quando estou com pessoas que compartilham minha língua materna ou minha cultura

**14. Como você agruparia seus amigos na Alemanha? \****Check all that apply.*

- Só tenho amizades com brasileiros e brasileiras  
 Tenho amigos de diferentes nacionalidades, mas não muitos alemães e alemãs  
 A maioria são alemães/alemãs  
 Não tenho muitos amigos aqui.

**15. Quanto o humor é importante na sua vida? \****Mark only one oval.*

	1	2	3	4	5	
Não muito importante	<input type="radio"/>	Tá brincando? Sem humor não há vida!				

**16. Quando um alemão ou uma alemã conta algo de engraçado e você não dá risada, é porque... \****Check all that apply.*

- Não entendi o que ele/ela quis dizer - a língua em geral  
 Entendi as palavras, mas não sei dizer qual era a graça  
 Entendi o contexto, mas aquilo não é engraçado na minha cultura  
 Entendi o contexto, na minha cultura também fazem piada desse tipo, mas eu não acho engraçado

Figura 4 - Formulário de pesquisa (parte 2)

Fonte: elaborado pela autora (2019).

**17. Acha que, depois de morar na Alemanha, você teve que adaptar seu humor? Como? \***

---

---

---

---

---

**18. Como você descreveria o humor alemão? \***

---

---

---

---

---

**19. Você acha que tem alguma semelhança entre o humor brasileiro e o alemão? Qual? Se não, porque?**

---

---

---

---

---

**20. Existe a ideia de que os brasileiros são muito alegres e acolhedores e os alemães mais fechados ou "frios". Você levou isso em consideração quando decidiu estudar ou morar na Alemanha? \***

---

---

---

---

---

**21. Conte-me uma história em que você precisou do humor para lidar com a situação - seja positiva ou negativa. \***

---

---

---

---

---

Figura 5 - Formulário de pesquisa (parte 3)

Fonte: elaborado pela autora (2019).

## 4.5 Discussão metodológica

Nesta seção, discorreremos sobre o quanto devemos entender o trabalho de campo e a escrita etnográfica como processos contínuos, performáticos, e como a prática etnográfica é, segundo Peirano, a própria teoria vivida e que por isso é difícil precisar quando nosso campo começa e termina.

Vimos o quanto ser afetado (Favret-Saada, 2005) acaba por ser uma alternativa à “observação-participante”, conhecida como a principal metodologia exercida pelas antropólogas e antropólogos. Ser afetado incorpora no trabalho de campo não apenas reflexões racionais que dialogam constantemente com os nativos ou interlocutores, mas agrega em si os afetos para além da representação escrita dos contextos culturais vivenciados no trabalho de campo. Os afetos do trabalho de campo geralmente não são reconhecidos na escrita antropológica, e quando o são, são traduzidos em “anedotas”.

A metodologia utilizada nesta pesquisa, como já mencionado antes, baseou-se em rodas de conversa, conversas informais e em um questionário *on-line*. É preciso deixar claro que a pesquisa e consequentemente o trabalho de campo não ocorreram apenas nesses momentos.

Nos quase quatro anos que resido na Alemanha, a pesquisa esteve presente no meu dia a dia. Pesquisando sobre mulheres imigrantes, acabo sendo alvo de reflexões da minha própria pesquisa, mesmo quando não quero ser “afetada”.

No período inicial do projeto de pesquisa, a ideia era pesquisar apenas estudantes, o que na época parecia ser o grupo mais fácil de ser sondado e onde obteria um maior engajamento nas pesquisas. Os resultados mostraram que mulheres, independente de um vínculo estudantil, foram quem se interessou, não apenas em responder o questionário, mas também foi o grupo que demonstrou maior interesse na pesquisa. Sendo o campo “soberano”, foi necessário mudar o foco da pesquisa.

Foi nessa primeira sondagem que conheci o grupo IMBRADIVA e, após uma conversa com a instituição, elas ofereceram ajuda e apoio a minha pesquisa, como já fizeram, em outros momentos, com outros estudantes da Justus-Liebig Universität.

A IMBRADIVA seria, nessa época, apenas um apoio a minha pesquisa, baseada principalmente nos questionários *on-line*.

Até o momento em que iniciei contato com a IMBRADIVA, a pesquisa seguia sem grandes reflexões com relação as minhas implicações pessoais, mesmo que durante a leitura das teorias aqui apresentadas um ou outro exemplo da minha experiência pessoal emergisse.

Depois desse primeiro encontro, comecei a me encontrar com certa frequência com membros da diretoria. No momento não sabia, mas a atual gestão assumiu a presidência no ano de 2015, e apresentava-se com propostas de engajamento político e feminista mais firmes. Outro ponto que me aproximou da IMBRADIVA, além das afinidades políticas com algumas sócias, foi a necessidade de ter um contato mais duradouro com mulheres. Cerca de um ano depois de conhecer a instituição, tornei-me sócia.

A pesquisa continuou, o trabalho de campo também, tanto por meio do questionário *on-line*, como por meio da roda de conversa e as conversas informais com as sócias da IMBRADIVA. Como havia um contato quase cotidiano com as sócias, era bem mais fácil retomar conversas sempre que surgia a necessidade de detalhar certas interpretações.

Essa possibilidade de “sempre voltar ao campo”, ou melhor dizendo, de nunca deixá-lo, contribuiu muito com a metodologia da pesquisa. Não fazia uma participação-observante “vazia” nos momentos em que estava na IMBRADIVA, mas tinha liberdade de refletir junto com as sócias sobre minhas indagações, e nunca esquivei das minhas “afetações” durante essas conversas.

Porém, nas rodas de conversa eu pouco interferia, deixando as interlocutoras falarem e eu ia fazendo minhas anotações no diário de campo. E, devido a essa “volta ao campo”, aproveitava esses

momentos pra fazer incursões mais livres no detalhamento das falas e interpretações.

Estar com as sócias ativas ajudou-me a fazer conexões com antigas sócias, a fim de ampliar a qualidade das narrativas sobre o humor e saber um pouco da história da instituição.

Nesse ponto, começou a se evidenciar meu papel enquanto “antropóloga-nativa”. Não é a primeira vez que antropólogos se encontram nesse papel, sendo problematizado por diversos teóricos (Maas 2015; Castro 2002; Oliveira 2008). Além disso, já não vivemos em contextos onde os nativos são as “tribos africanas”, ou os “indígenas isolados”. Os estudos antropológicos estão transformando cada vez mais “os outros” em “nós”.

Em que medida, então, surge na minha pesquisa de campo a problematização entre a sócia e a antropóloga? Como dito anteriormente, ser sócia abriu acessos até então restritos à antropóloga, como a oportunidade em conversar com sócias mais velhas ou não mais ativas.

Em um determinado encontro, as interlocutoras sentiram-se confortáveis em revelar informações para a pesquisadora, que até então eram desconhecidas pela sócia. No desenrolar da conversa, comentei sobre meu *status* de sócia da instituição e senti certo incômodo nas interlocutoras. Estava eu ali, colhendo informações a mando da IMBRADIVA?

Deixei clara minha postura, sobre não compartilhar as informações que não fossem permitidas de serem compartilhadas. Pontuei meus motivos como sócia e de que forma isso não atrapalharia minha posição enquanto pesquisadora. Meu discurso foi recebido com alívio, meu profissionalismo reconhecido.

Esse momento funcionou como chave e, a partir de então, apresentava na minha fala inicial que, além de ser pesquisadora, era sócia da instituição, mas que a segunda situação veio em decorrência da primeira, e não o oposto.

Em outra ocasião, conversando com outras interlocutoras, essas já sabendo do meu papel como sócia, utilizei-me do celular para gravar

o áudio da nossa conversa, já que marcamos a entrevista no horário do almoço e era impossível fazer notas no meu diário de campo. Em um determinado instante, uma das interlocutoras pediu que eu desligasse a gravação, pois ela não queria que a fala que viria na sequência, fosse gravada. Assim foi feito, e quando ela terminou de expor a situação, disse que eu poderia retomar com a gravação. Essa atitude levantou a questão: confiaram na sócia e desacreditaram na pesquisadora? Uma coisa estava clara, para elas meus papéis estavam definidos.

Apesar de toda a problematização que ronda o “antropólogo(a)-nativo(a)”, o que considero como mais importante é questionar quem considera o antropólogo enquanto nativo ou não. Durante meu mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina, desenvolvi uma etnografia (Aguiar 2013) sobre os Roqueiros de Cristo de Ilhéus e Itabuna, cidades do estado da Bahia. Naquela época, era participante de uma comunidade evangélica. Foi justamente por isso que conhecia as bandas que pesquisei e fui por viver em um ambiente que condenava o rock como “música do diabo”, mas que aceitava o pagode e o axé gospel, onde que iniciei minhas reflexões.

Por ter essa conexão com as comunidades religiosas, alguns pesquisadores problematizavam o fato de eu ser “um deles”. Por outro lado, quando estava em campo, meus interlocutores apontavam-me como uma “acadêmica”. Para eles, eu nunca fui “um deles”. Minha incursão na academia tinha feito, na perspectiva deles, que eu tivesse me afastado dos ensinamentos e práticas cristãs. Para meus colegas da academia, o fato de estudar uma comunidade religiosa só se dava pela explicação de que eu não tinha deixado de ser cristã.

Na época, percebi que não era, de forma alguma, uma antropóloga-nativa, uma vez que nenhum dos grupos me aceitava como tal. O que havia era uma fantasia sobre meu papel enquanto religiosa e enquanto acadêmica pensada pelos grupos opostos. O fato de pensar sobre essas implicações em campo talvez garanta meu distanciamento do papel da antropóloga nativa, já que Castro (2002, 114) aponta que:

Ainda quando antropólogo e nativo compartilham a mesma cultura, a relação de sentido entre os dois discursos diferencia tal comunidade: a relação do antropólogo com sua cultura e a do nativo com a dele não é exatamente a mesma. O que faz do nativo um nativo é a pressuposição, por parte do antropólogo, de que a relação do primeiro com sua cultura é natural, isto é, intrínseca e espontânea, e, se possível, não reflexiva; melhor ainda se for inconsciente. O nativo exprime sua cultura em seu discurso; o antropólogo também, mas, se ele pretende ser outra coisa que um nativo, deve poder exprimir sua cultura culturalmente, isto é, reflexiva, condicional e conscientemente.

Não sei se pretendia ser “outra coisa que uma nativa”, porque, vez ou outra, eu era, mas tal reflexão é inevitável. Um bom exemplo desse momento em que eu, enquanto antropóloga, via a relação “natural” que as interlocutoras tinham com a “cultura”, era quando o tema identidade e ser brasileiro(a) entrava na discussão. Exemplos como: meu marido – que é alemão – é mais brasileiro que eu, eram muito frequentes nas rodas de conversas. O contrário também acontecia com certa frequência: eu – mulher brasileira – sou mais alemã que meu marido.

Em todos esses contextos, questionava as minhas interlocutoras sobre o que é ser alemão e o que é ser brasileiro, e poucas sabiam me responder. Algumas vezes, o esclarecimento vinha travestido de respostas, tais como: já que o companheiro alemão gosta mais de arroz com feijão, que a brasileira, então ele é mais brasileiro. Ou se ele fala mais alto e gosta mais de “festas”, é mais brasileiro que a própria brasileira.

E que, se por um lado as mesmas interlocutoras reclamam que os alemães as colocam em caixas culturais e incomodam-se com as generalizações, por outro lado elas repetem os mesmos mecanismos, quando definem a si mesmas e seus companheiros como alemães e brasileiras. Da mesma forma que apontam como aspectos negativos associar uma característica pessoal, como, por exemplo, o atraso de Maria em um determinado encontro à ideia de que “todos” os brasileiros estão “sempre” atrasados, esquecem, ou, na minha “visão antropológica”, não problematizam o fato de que elas mesmas assim o fazem ao dirigirem suas críticas aos alemães e não às pessoas ou a casos de forma específica.

Essas colocações, baseadas em estereótipos e generalizações, fazem parte da condição humana que nos constitui. O fato de ser antropóloga não me exclui dessa prática, mas como diz Castro (2002, 115): “O antropólogo tem usualmente uma vantagem epistemológica sobre o nativo.”. Nossos discursos estão situados em planos distintos. E nisso pontuo aqui não apenas as interlocutoras e a antropóloga, mas também a antropóloga e a sócia Nádia.

Castro, nesse mesmo artigo de 2002, pontua que a antropóloga retém o sentido do discurso do nativo, aqui das interlocutoras. Diz ainda que o sentido do antropólogo depende obviamente do sentido do nativo, mas que é o antropólogo que “detém o sentido desse sentido”, pois sou eu quem “interpreta, traduz e introduz, textualiza e contextualiza, justifica e significa esse sentido” (Castro 2002, 115). Nesse caso, interpreto não apenas o sentido do discurso das sócias entrevistadas nessa pesquisa, mas também da própria sócia que sou.

Esse jogo de discursos e de regras, não é, para nós antropólogas, de forma alguma algo novo ou especialmente temido, mas está em sua essência na base da formação e da infinita reformulação que a antropologia é enquanto ciência. Diria também que esse exercício é próprio da nossa metodologia e, por consequência, da nossa escrita, como fiz no campo e agora a faço nessas linhas.

Em meio a todas as reflexões feitas – ou evitadas de forma proposital – ao longo dessa pesquisa, o que procurei evitar foi oferecer soluções, que meus colegas da academia achavam importantes apresentar, mas que não estavam presente nas inquietações das interlocutoras, mesmo que algumas estivessem na sócia que aqui escreve. Como bem aponta Castro, procuro, isso não quer dizer que efetivamente consiga, fazer uma antropologia que determina “os problemas postos por cada cultura, não a de achar soluções para os problemas postos pela nossa” (Castro 2002, 117). Determinar não seria exatamente a palavra que usaria, e sim “apresentar” ou, em muitos casos, não esconder os problemas expostos pelos nativos, e que para a sua maioria o antropólogo ou a cultura do antropólogo não

consegue oferecer respostas. O que, a meu ver, não é nenhum problema teórico-metodológico.

Termino essa reflexão entendendo e apresentando que durante a pesquisa a questão mais importante para mim, seguida de deixar claro minha posição dupla de antropóloga e sócia, foi a de perceber que esses são “personagens” da minha persona. Existe a personagem sócia e a personagem antropóloga. Ao entender-me como personagem, entendo-me com performática, por isso concilio diferentes contextos, discursos e habilidades.

## 5 Análise e discussão

Como forma de abranger o maior número possível de brasileiros e brasileiras residentes na Alemanha, o formulário *Do que vocês estão rindo?* foi elaborado em uma plataforma *on-line* e divulgado em diversas comunidades brasileiras existentes no *Facebook*, entre o segundo semestre de 2016 e o primeiro semestre de 2018. O questionário foi respondido por pessoas que também participaram das entrevistas informais e das rodas de conversas realizadas na IMBRADIVA. O questionário contém vinte e uma perguntas e foi respondido por cinquenta e um voluntários, sendo quarenta e dois do sexo feminino, oito do masculino e um/a\* que preferiu não se identificar.

### 5.1 Análise demográfica

A primeira questão no formulário refere-se ao sexo dos/das participantes. Essa é uma informação importante, já que a participação feminina trouxe novos rumos teóricos a pesquisa de doutorado. Em um universo de cinquenta e um participantes, 42 (82,4%) declaram-se do sexo feminino e 8 (15,7%) do masculino e um/a participante marcou a opção “prefiro não responder”. Nas entrevistas informais e nas rodas de conversa, a participação masculina foi representada por 2 pessoas, em um universo de 13 participantes.

Tabela 7 - Número de participantes do questionário, por gênero

Gênero		
Feminino	Masculino	Prefiro não dizer
42	8	1
Total: 51		

Fonte: elaborado pela autora (2019).

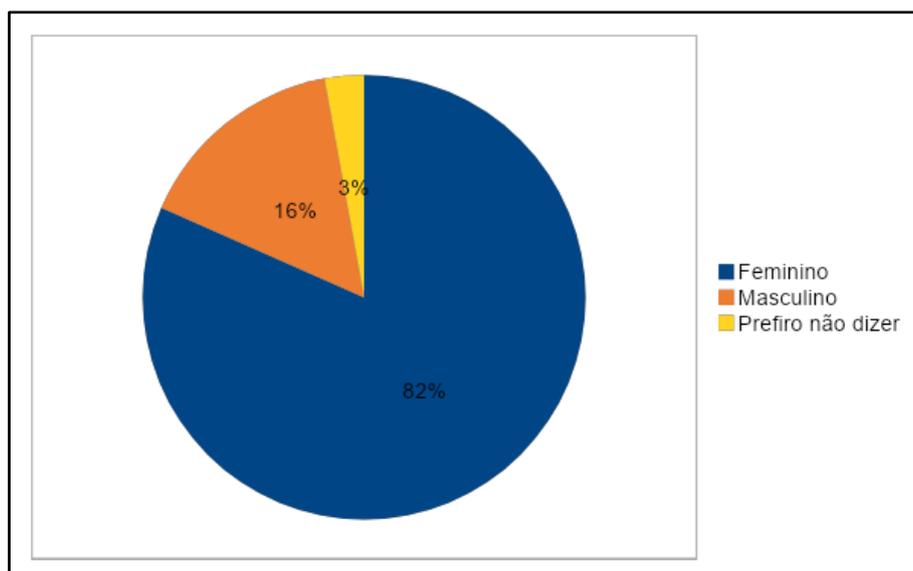


Gráfico 11 - Participantes do questionário, por gênero  
 Fonte: elaborado pela autora (2019).

Tabela 8 - Número de participantes da roda de conversa, por gênero

Gênero	
Feminino	Masculino
11	2
Total: 13	

Fonte: elaborado pela autora (2019).

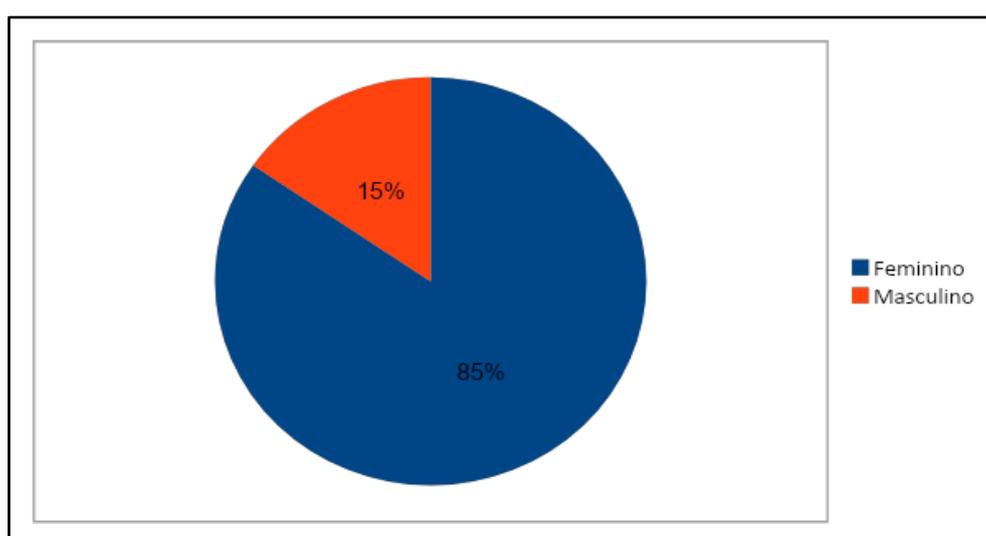


Gráfico 12 - Participantes da roda de conversa, por gênero  
 Fonte: elaborado pela autora (2019).

A participação majoritária de mulheres nesta pesquisa desmistifica a ideia de que mulheres não têm senso de humor e nem se interessariam pela temática. Segundo Kruipers (2006), há um estigma em torno das questões de humor e gênero, atrelando as mulheres a uma relação passiva ao humor, na qual, de forma geral, acredita-se que as mulheres apenas riem das piadas, mas raramente as contam, como já vimos anteriormente. Aqui, o interesse feminino em participar de uma pesquisa sobre humor coloca essa passividade em dúvida.

Com relação a faixa etária, 37,3% dos participantes têm idades entre 26 e 34 anos, 25,5% têm até 25 anos e os outros 37,3% têm acima de 35 anos.

Tabela 9 - Número de entrevistados, por idade

Idade	Número de respostas
Até 25 anos	13
Entre 26 e 34 anos	19
Acima de 35 anos	19

Fonte: elaborado pela autora (2019).

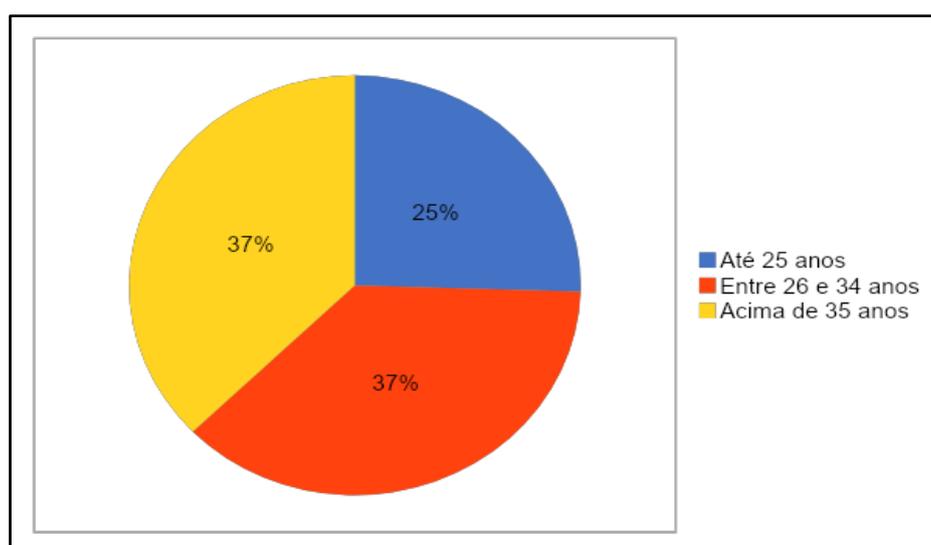


Gráfico 13 - Entrevistados e entrevistadas, por idade

Fonte: elaborado pela autora (2019).

Tabela 10 - Número de entrevistados, por gênero

Idade	Gênero		
	Feminino	Masculino	Prefiro não dizer
Até 25 anos	11	2	0
Entre 26 e 34 anos	14	5	0
Acima de 35 anos	17	1	1

Fonte: elaborado pela autora (2019).

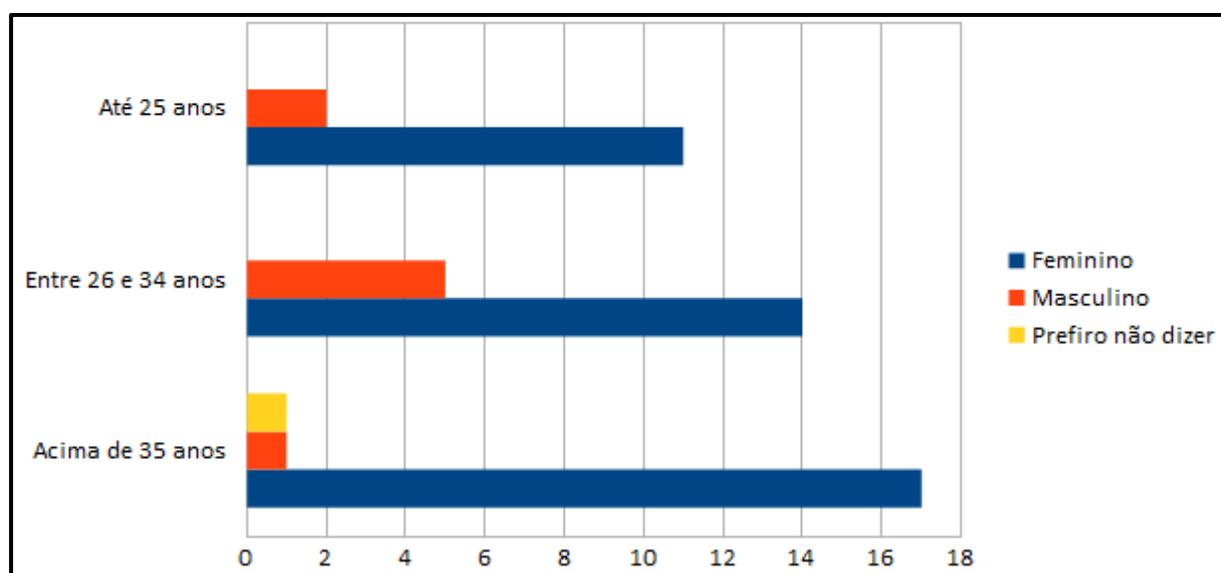


Gráfico 14 - Entrevistados e entrevistadas por idade e gênero

Fonte: elaborado pela autora (2019).

A relação entre humor e idade está vinculada ao que esses grupos denominam como engraçado e às respectivas referências, ou seja, o gosto (Kuipers 2006). As participantes com menos de 35 anos dão exemplo de humoristas famosos na internet e nas redes sociais, já os mais velhos apontam referências dos programas de televisão e *Kabarett*<sup>48</sup>.

A relação humor e idade aparece de forma nítida na temática política. Por terem vivido a ditadura militar brasileira, os interlocutores

<sup>48</sup> Esquete teatral alemã que critica ou parodia humoristicamente os acontecimentos atuais, segundo Leo Dicionário, versão *on-line*. Disponível em: <https://dict.leo.org/>. Acesso em: 15 ago. 2018.

e interlocutoras mais velha(os) fazem frequentemente referência a esse tipo de humor. Devido à situação política brasileira, em que assuntos como apologia à tortura e pedidos de volta da ditadura estão em voga, as falas dos interlocutores mais velho(as) acabam por fazer comparação entre o humor atual e o humor na época da ditadura brasileira. São os mais velhos e as mais velhas que também fazem comparação entre o humor político brasileiro e o humor político do carnaval alemão, exemplificado pelos carros de desfiles e críticas feitas aos governos, especialmente como ocorre no carnaval de Colônia. O atual cenário político brasileiro foi de alguma forma referendado na fala dos interlocutores, independentemente da idade. A relação entre política e humor não foi encontrada nas respostas dos questionários.

Com relação à formação profissional e/ou acadêmica, a pesquisa aponta uma variedade de respostas, que acredito ter relação com a plataforma *Facebook*, na qual foi feita a maior disseminação do questionário, já que ali há uma grande quantidade de estudantes. Os estudantes usam as redes sociais não somente para estarem em contato com seus amigos e familiares no Brasil – *modus operandi* também dos não estudantes –, mas também como canal de troca de informação sobre questões burocráticas com outros estudantes brasileiros no exterior.

Apesar de Kuipers (2006) apresentar em seu trabalho uma ligação entre o gosto pelo humor e a formação educacional de seus pesquisados, ela afirma que o nível educacional isolado não pode ser visto como um indicativo do “bom humor”, e esta pesquisa não encontrou relação entre o nível educacional e o humor de “boa qualidade”, até porque é problemático responder o que é um humor de “boa qualidade”. Sem contar que adjetivar as categorias, nesse caso o humor, é sempre uma questão subjetiva e, em certa medida, “moralista”. Em que medida o nível educacional influenciaria no que muitos denominam de “bom humor”? E, bom para quem?

Por outro lado, como elencado no início do capítulo três, o contexto de migração dos brasileiros e brasileiras reverbera nas

respostas sobre o humor, mas também na maneira como a experiência da migração é vivenciada em solo alemão. Os motivos para a migração são os mais diversos e os resultados obtidos por meio dos questionários são expressos a seguir.

Dos cinquenta e um participantes, quarenta e oito responderam à pergunta sobre as motivações para migrar para Alemanha. Desse total, 41,7% veio para estudar. É importante ressaltar que desse percentual 70% são mulheres e, dos que vieram a trabalho (14,6%), 62,5% são mulheres. Quando avaliamos a migração por motivos conjugais, todas as respostas são femininas.

Tabela 11 - Motivos migratórios dos entrevistados e das entrevistadas

Motivos	Número de respostas
Estudar	20
Trabalhar	8
Curiosidade em conhecer a cultura alemã	4
Descendência alemã	3
Meu companheiro/companheira é alemão/alemã	14

Fonte: elaborado pela autora (2019).

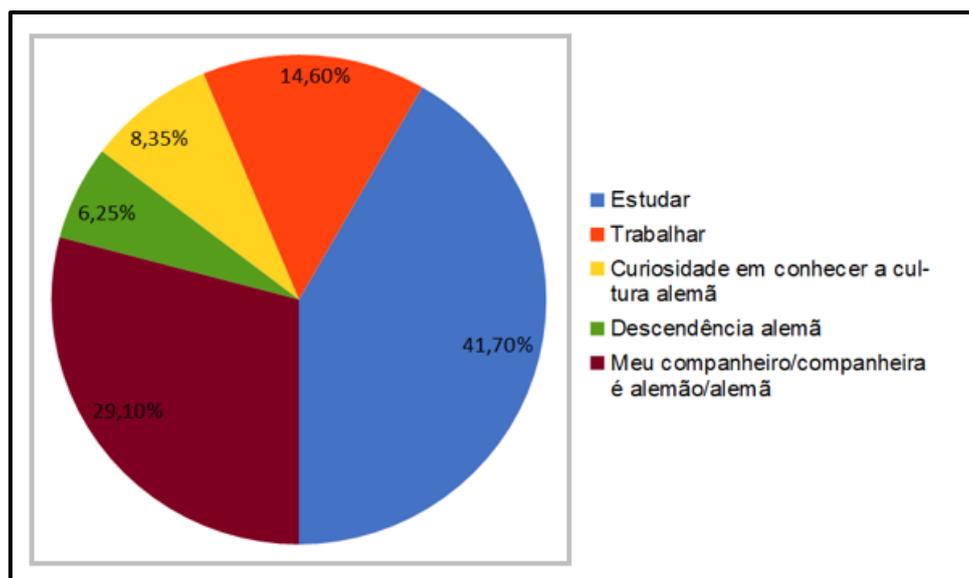


Gráfico 15 - Motivos da migração  
Fonte: elaborado pela autora (2019).

Tabela 12 - Motivos migratórios dos entrevistados, por gênero

Motivos	Gênero		
	Feminino	Masculino	Prefiro não dizer
Estudar	14	6	0
Trabalhar	5	2	1
Curiosidade em conhecer a cultura alemã	4	0	0
Descendência alemã	3	0	0
Meu companheiro/ companheira é alemão/alemã	14	0	0

Fonte: elaborado pela autora (2019).

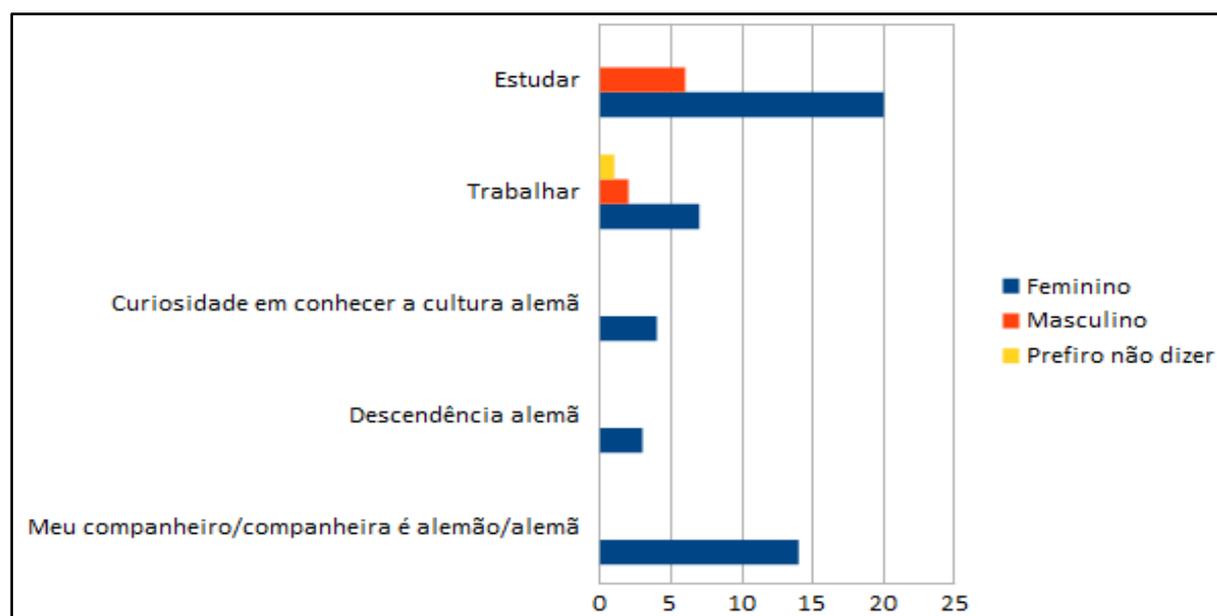


Gráfico 16 - Motivos da imigração, por gênero

Fonte: elaborado pela autora (2019).

Os dados mostram que somente mulheres vieram por motivos conjugais, mas é importante perceber que o número de mulheres que vieram trabalhar e estudar representam 56,3%. Ou seja, é evidente a constatação de que as mulheres que aqui chegam representam um

número cada vez maior de mulheres que ocupam espaços no mercado de trabalho e na universidade.

O censo alemão de 2017 mostra que das 25.465 brasileiras residentes no país, 8.964 possuem casamentos com alemães e 24 com alemãs. Tal informação pode ser considerada um reflexo das razões dos movimentos migratórios já apresentados.

Tabela 13 - Número de brasileiras casadas residindo na Alemanha

Modalidade	Total
Brasileiras casadas	25.465
Brasileiras casadas com alemães	8.964
Brasileiras casadas com alemãs	24

Fonte: Destatis (2017).

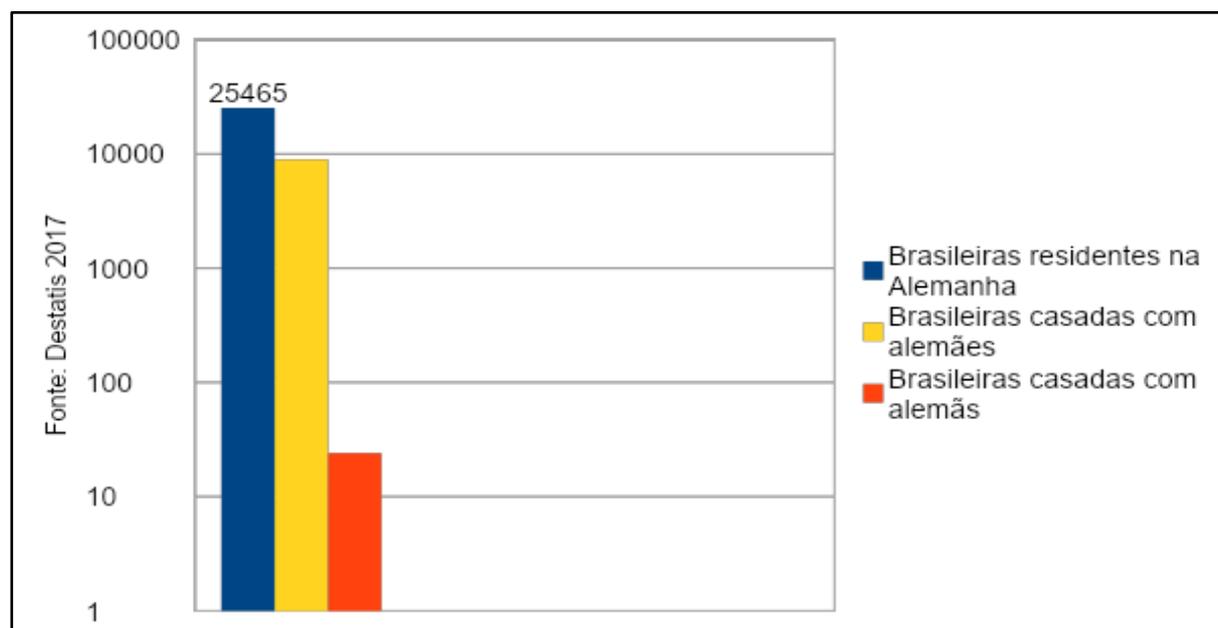


Gráfico 17 - Brasileiras casadas residentes na Alemanha

Fonte: elaborado pela autora (2019).

As mudanças do perfil das brasileiras que aqui chegam também são percebidas na própria IMBRADIVA, como já problematizado anteriormente.

A migração feminina por motivos de trabalho e estudo pode ser lida como agência dessas mulheres, conscientes sobre suas realidades. Quando observamos a resposta das participantes, sejam nos questionários, nas rodas de conversa ou nas entrevistas informais, nota-se firmeza e clareza com relação às suas subjetividades. Com isso, quero dizer que a maioria das interlocutoras tem dificuldade em aceitar, de forma passiva, o que o olhar do Outro imprime sobre a mulher brasileira.

## **5.2 Humor no cotidiano alemão**

### **5.2.1 A linguagem**

No capítulo sobre aprendizado da linguagem alemã, o humor, segundo o Quadro Europeu (QECR 2011) de idiomas, também pode ser “aprendido”. Tal habilidade seria adquirida ou experienciada a partir do nível C1, avançado. Tal nível necessitaria de, pelo menos, 800 horas de curso de alemão<sup>49</sup>. Em um primeiro momento, parece óbvia a relação entre tempo e conhecimento da língua alemã, porém, a pesquisa mostra que o tempo de estadia pouco influencia nas experiências humorísticas dos indivíduos.

O tempo de estadia foi relacionado ao humor por meio da variante “domínio do idioma”. Avaliamos que em cinco anos, tempo máximo oferecido como alternativa no questionário, os interlocutores já poderiam ser enquadrados no nível avançado do alemão, salvaguardando as idiossincrasias de cada indivíduo. Com relação ao tempo de estadia, as Tabelas 14 e 15 e os Gráficos 18 e 19 apresentam os dados coletados.

---

<sup>49</sup> Cálculos feitos com base nos cursos oferecidos pela Escola de Ensino Popular em Berlin – Volkshochschule. Disponível em: [www.vhsit.berlin.de](http://www.vhsit.berlin.de). Acesso em: 4 maio 2019.

Tabela 14 - Tempo de moradia na Alemanha

<b>Tempo</b>	<b>Número de respostas</b>
Menos de 6 meses	10
Entre 6 meses e 1 ano	4
1 ano	9
Entre 2 anos e 5 anos	18
Mais de 5 anos	10

Fonte: elaborado pela autora (2019).

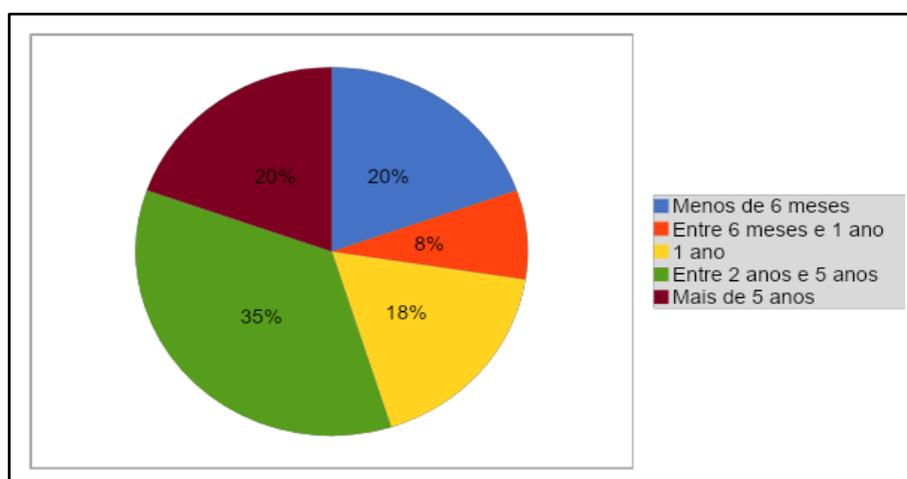


Gráfico 18 - Tempo de estadia

Fonte: elaborado pela autora (2019).

Tabela 15 - Tempo de moradia na Alemanha, por gênero

<b>Tempo</b>	<b>Gênero</b>		
	<b>Feminino</b>	<b>Masculino</b>	<b>Prefiro não dizer</b>
Menos de 6 meses	7	3	0
Entre 6 meses e 1 anos	2	2	0
1 ano	7	2	0
Entre 2 e 5 anos	18	0	0
Mais de 5 anos	8	1	1

Fonte: elaborado pela autora (2019).

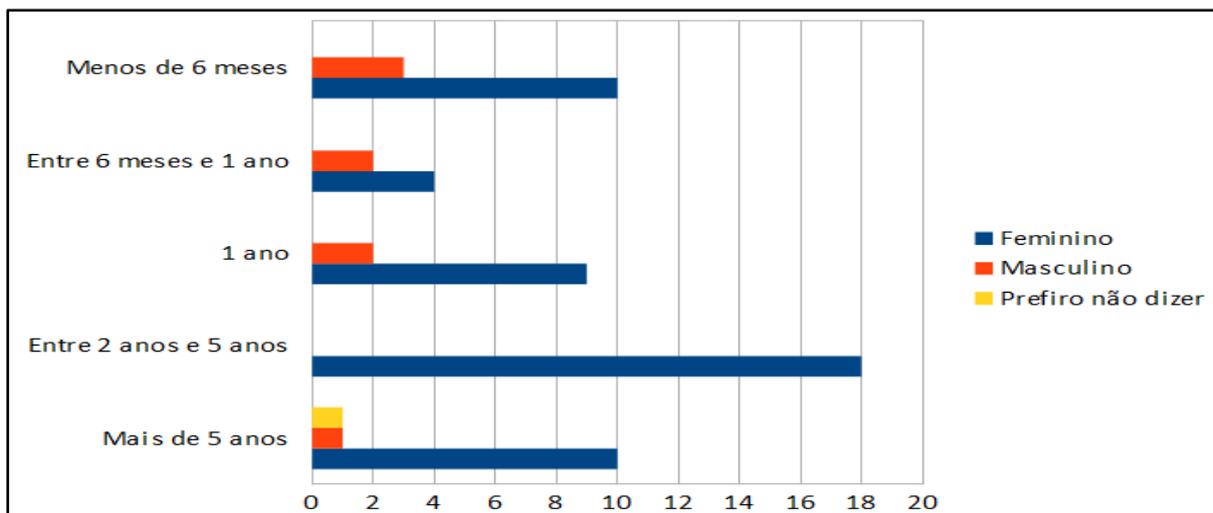


Gráfico 19 - Tempo de residência, por gênero

Fonte: elaborado pela autora (2019).

Observemos a seguir as Tabelas 16 e 17 e os Gráficos 20 e 21, com relação ao nível de proficiência do alemão segundo as respostas do questionário.

Tabela 16 - Proficiência no alemão, por nível

Nível	Número de respostas
A1-A2 (Nível básico)	12
B1-B2 (Nível intermediário)	15
C1-C2 (Nível Avançado)	24

Fonte: elaborado pela autora (2019).

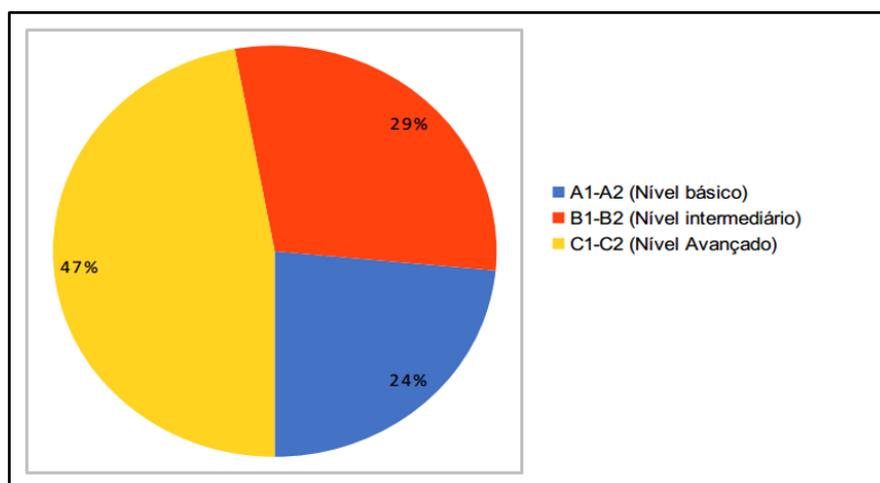


Gráfico 20 - Nível do alemão

Fonte: elaborado pela autora (2019).

Tabela 17 - Proficiência no alemão, por gênero

Nível	Gênero		
	Feminino	Masculino	Prefiro não dizer
A1-A2 (Nível básico)	9	3	0
B1-B2 (Nível intermediário)	11	3	1
C1-C2 (Nível Avançado)	22	2	0

Fonte: elaborado pela autora (2019).

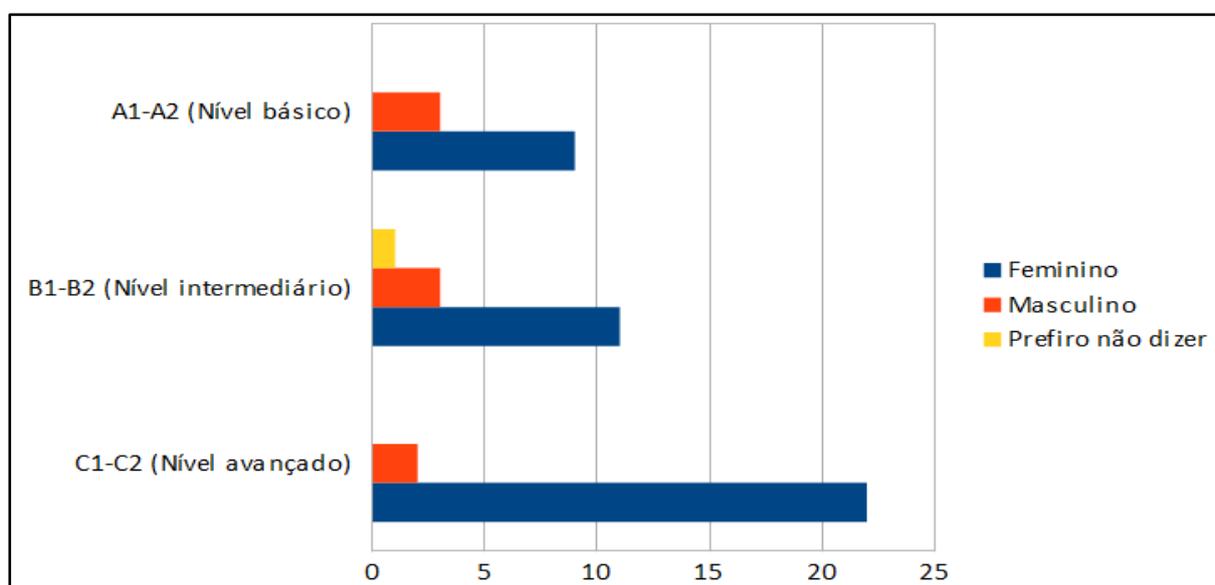


Gráfico 21 - Proficiência do alemão, por gênero

Fonte: elaborado pela autora (2019).

Observamos que quase metade da amostra (47,1%) considera-se no nível avançado do alemão, demonstrando não somente habilidades para a comunicação total na língua alemã, bem como, segundo o Quadro Europeu (QECR 2001), já adquiriram as competências relativas ao entendimento do humor alemão. No universo de 52,9% dos participantes que se comunicam inteiramente em alemão, somente 27,5% afirmam que a linguagem é um problema para entender o humor alemão.

Tabela 18 - Uso da língua alemã no dia a dia

Pergunta: Utiliza o alemão no seu dia a dia	Número de respostas
Sim, mas ainda uso muito inglês	15
Sim, já me comunico inteiramente em alemão	27
Não. Praticamente só falo inglês	9

Fonte: elaborado pela autora (2019).

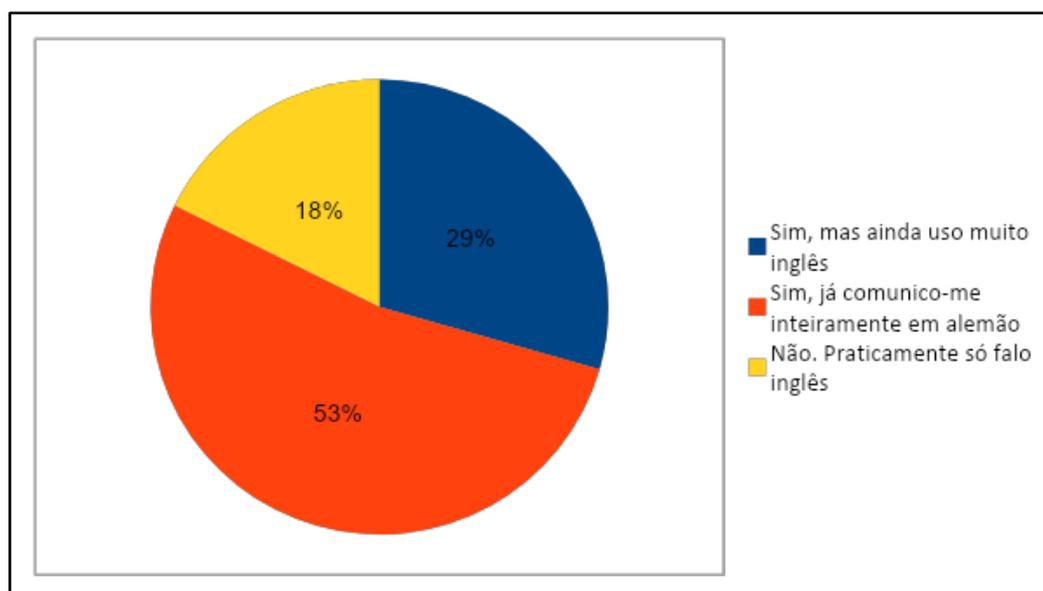


Gráfico 22 - Uso da língua alemã no cotidiano

Fonte: elaborado pela autora (2019).

Tabela 19 - Uso da língua alemão no dia a dia, por gênero

Pergunta: Utiliza o alemão no seu dia a dia	Gênero		
	Feminino	Masculino	Prefiro não dizer
Sim, mas ainda uso muito inglês	12	2	1
Sim, já me comunico inteiramente em alemão	23	4	0
Não. Praticamente só falo inglês	7	2	0

Fonte: elaborado pela autora (2019).

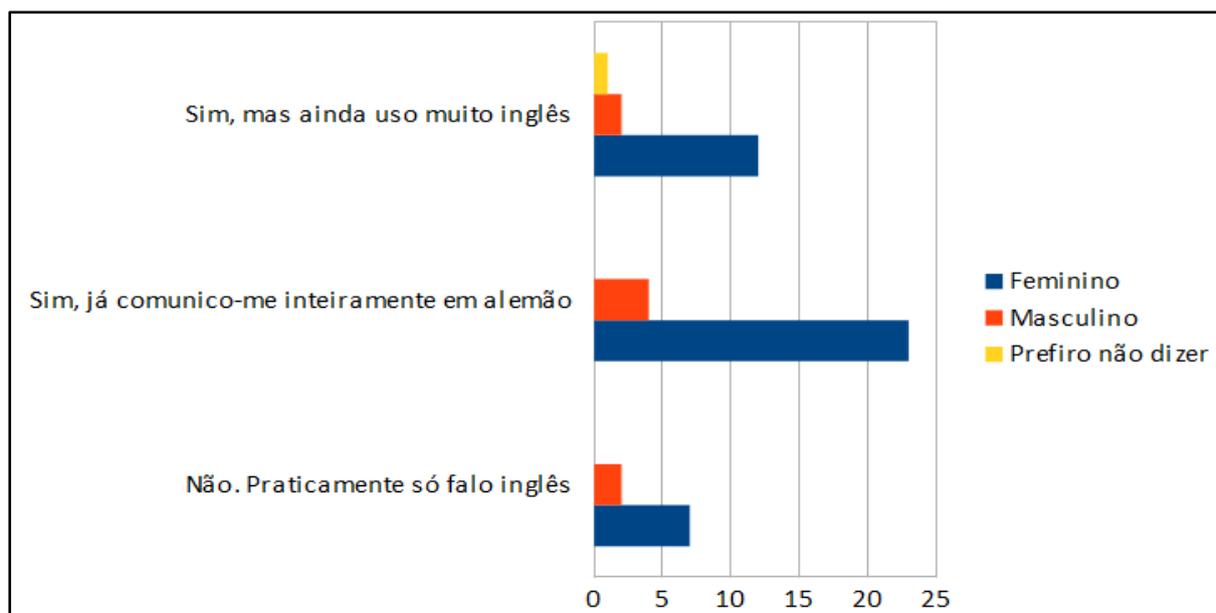


Gráfico 23 - Uso da língua alemão no cotidiano, por gênero  
 Fonte: elaborado pela autora (2019).

Esses dados nos levam a questionar até que ponto a proficiência da língua alemã é condição *sine quo non* para o entendimento/uso do humor no cotidiano dos interlocutores. Para o Quadro Europeu (QECR 2001), assim como na pesquisa da Kuipers (2006), há no humor uma clara relação entre alto nível intelectual ou de conhecimento da língua estrangeira com “bom humor”. Mas já comentamos anteriormente quão problemática é a categoria do “bom humor”.

Provavelmente seja mais coerente admitir que há diferentes níveis de entendimento de humor nos diferentes níveis intelectuais e de conhecimento da linguagem. Quando analisamos as teorias sobre o humor transnacional, a primeira dificuldade apontada é em relação ao idioma.

No entanto, quando analisamos as respostas do questionário, apenas 33,3% dos participantes relacionam a dificuldade em entender o humor alemão com a gramática alemã. Mais do que a língua, para 62,8% dos entrevistados não há sequer problemas com a linguagem e com o contexto cultural. Apenas 31,4% considerou o fator cultural como impedimento para o cômico. E somente 27,5% responderam que a dificuldade está diretamente associada ao entendimento da língua alemã de forma generalizada.

Tabela 20 - Dificuldades apresentadas no enunciado cômico

<b>Motivos</b>	<b>Número de respostas</b>
Não entendi o que ele/ela quis dizer – a língua em geral	14
Entendi as palavras, mas não sei dizer qual é a graça	17
Entendi o contexto, mas aquilo não é engraçado na minha cultura	16
Entendi o contexto, na minha cultura também fazem piada desse tipo, mas eu não acho engraçado	16

Fonte: elaborado pela autora (2019).

Tabela 21 - Dificuldades apresentadas no enunciado cômico, por gênero

<b>Motivos</b>	<b>Gênero</b>		
	<b>Feminino</b>	<b>Masculino</b>	<b>Prefiro não dizer</b>
Não entendi o que ele/ela quis dizer – a língua em geral.	9	5	0
Entendi as palavras, mas não sei dizer qual é a graça	16	1	0
Entendi o contexto, mas aquilo não é engraçado na minha cultura.	15	1	0
Entendi o contexto, na minha cultura também fazem piada desse tipo, mas eu não acho engraçado.	14	1	1

Fonte: elaborado pela autora (2019).

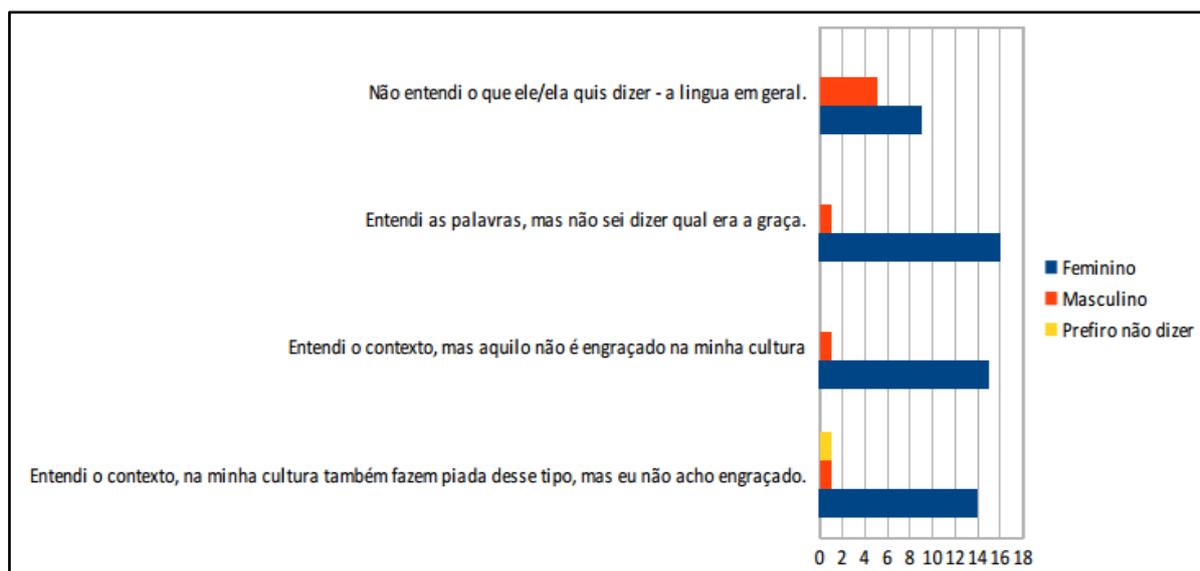


Gráfico 24 - Dificuldade no entendimento do enunciado cômico, por gênero  
 Fonte: elaborado pela autora (2019).

As respostas do questionário apontam que a dificuldade no entendimento do humor alemão não se dá em relação ao idioma, mas com as particularidades da cultura alemã, de forma mais abrangente.

Em uma das rodas de conversa, quando perguntados sobre qual a maior dificuldade nas situações cômicas protagonizada por alemães, Sabrina, que mora na Alemanha há dez anos, elencou a linguagem, mas disse que a maior dificuldade residia em aspectos sutis, principalmente nas diferenças culturais e na falta do fator “surpresa” no humor alemão. Roberto, o único participante alemão da roda de conversa, aponta que a maior dificuldade para os brasileiros entenderem o humor alemão é a falta de “paciência”. Marta, moradora de Frankfurt há, pelo menos, seis anos, aponta como maior dificuldade, o fato de os alemães não entenderem as piadas que ela traduz do português para o alemão: “não funciona, eles não entendem”.

Tais exemplos mostram a problemática relação entre conhecimento da linguagem e entendimento do humor. Nem mesmo o participante alemão relacionou o idioma e sim outro elemento cultural. Tanto a “paciência”, quanto a sutileza e o fator surpresa podem ser entendidos aqui como “as informações que faltam no universo das expectativas” (Rosas 2003, 143) da comunidade interpretativa desses

interlocutores. Tais exemplos dialogam com o argumento apresentado por Nida (1945) de que a cultura social é um dos elementos essenciais que provoca ruídos nos processos de equivalência tradutória.

Para além das palavras como elementos importantes dos processos tradutórios, os elementos “não-ditos” também devem ser considerados, como é o caso da paciência. A paciência, como forma de comunicação, difere nas duas culturas, principalmente pela cultura escrita, que aparentemente parece ter um peso maior na cultura alemã, em comparação a brasileira, onde os elementos da oralidade são mais fortes na cultura da comunicação.

A compilação dos irmãos Grimm, no século XIX, é um exemplo da preocupação em transformar a oralidade do povo em registro escrito, o que acabou influenciando profundamente a gramática e a linguagem alemã<sup>50</sup>. A tradução da Bíblia para o alemão, feita por Lutero no século XVI, e o advento da máquina de impressão em massa por tipos móveis de Gutenberg, por volta de 1439, trouxeram as experiências escritas para o cotidiano alemão.

Outro ponto que “obriga” o ouvinte brasileiro a ter “paciência”, é a própria forma gramatical da comunicação alemã, que coloca o verbo das frases subordinadas no final da sentença, obrigando o leitor a ouvir o enunciado até o final, para “entender” a mensagem. Por outro lado, a estrutura gramatical brasileira oferece dicas que garantem que antes do enunciado ser finalizado, seja possível compreender a mensagem, e assim outras pessoas vão falando ao mesmo tempo. A fala é algo coletivo, que vai sendo alimentado por todos.

De forma geral, o nível do alemão não foi um elemento estritamente correlacionado com o entendimento do “humor alemão.” Quando voltamos para a linguagem nos contextos de humor transnacional, vemos que é possível rir em outro idioma e traduzir uma cultura. Se toda tradução, e quem sabe todo riso em outra língua, é uma “traição”, cabe àqueles que traduzem escolher o que será traído, de acordo as afinidades negociadas nos devidos espaços.

---

<sup>50</sup> Disponível em: <http://www.unav.es/idiomas/alemanonline/recursos/Grimm.html>. Acesso em: 20 maio 2019.

### 5.2.2 Espaços físicos

Os espaços físicos e sociais foram investigados como locais para humor, no questionário. Partimos do pressuposto de que não somente palavras e subjetividades são elementos performáticos, mas também os lugares. O questionário sondou em quais espaços e momentos sociais havia uma maior descontração ou um ambiente mais propício a momentos cômicos/humorísticos.

Embora 37,3% dos participantes associem os momentos de descontração com o português, 41,2% experienciam a descontração em encontros informais, mostrando-nos que não há uma clara relação com nacionalidades ou linguagens específicas.

Tabela 22 - Momentos de descontração social, por espaços físicos

<b>Locais</b>	<b>Número de respostas</b>
No trabalho	4
Na faculdade	0
Em casa	7
Nos bares, festas ou encontros informais	21
Quando estou com pessoas que compartilham minha língua ou cultura	19

Fonte: elaborado pela autora (2019).

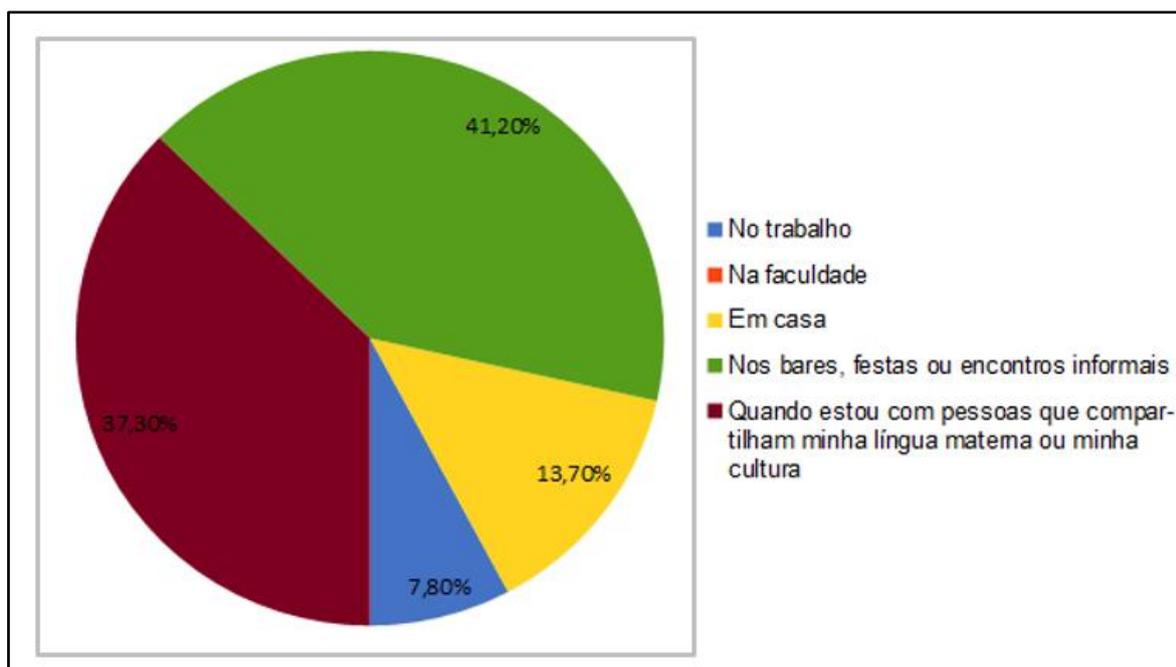


Gráfico 25 - Momentos de descontração social  
 Fonte: elaborado pela autora (2019).

Tabela 23 - Momentos de descontração social, por gênero

Locais	Gênero		
	Feminino	Masculino	Prefiro não dizer
No trabalho	3	0	1
Na faculdade	0	0	0
Em casa	7	0	0
Nos bares, festas ou encontros informais	17	4	0
Quando estou com pessoas que compartilham minha língua materna ou cultura	15	4	0

Fonte: elaborado pela autora (2019).

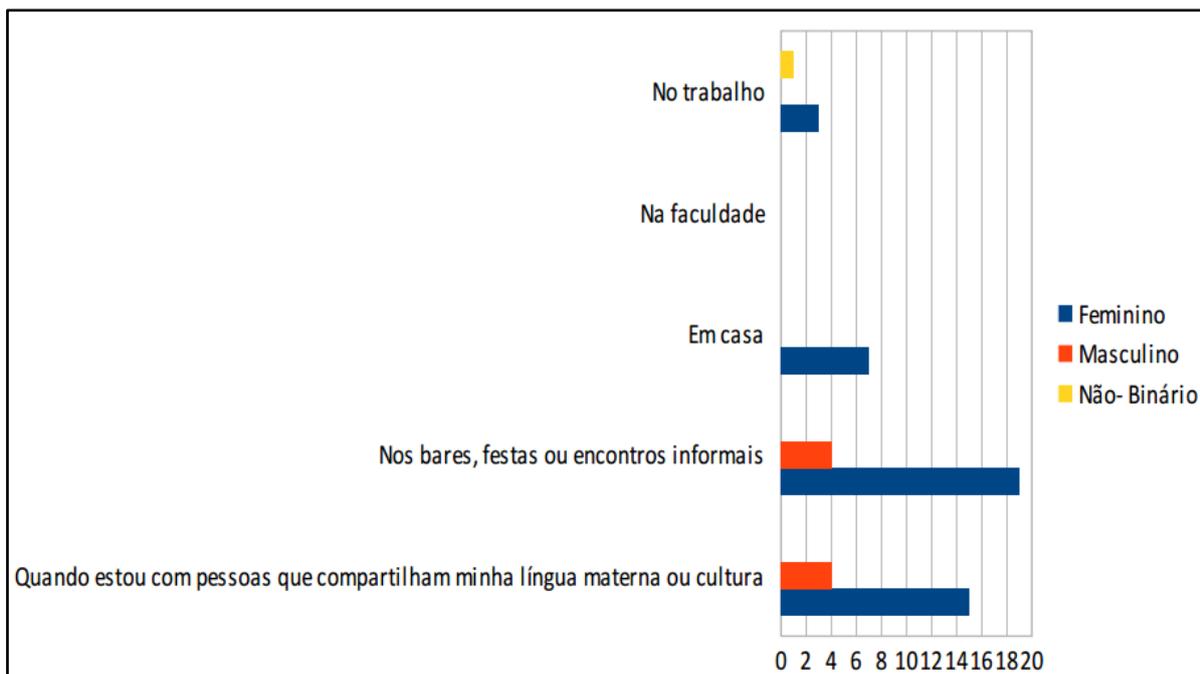


Gráfico 26 - Momentos de descontração social, por gênero

Fonte: elaborado pela autora (2019).

Exploremos agora com afincos o percentual de 7,8% dos participantes que apontam o ambiente de trabalho como local de descontração. O humor é frequentemente utilizado no ambiente de trabalho brasileiro para relativizar situações difíceis ou de *stress*, como declara Alberto, ao dizer que “aqui não se espera humor no ambiente de trabalho”, mas que, por outro lado, completa ele, “no Brasil tem sempre o ‘palhaço’ no ambiente de trabalho”.

Segundo a categorização cultural feita pelo linguista Lewis (Filho 2002), o Brasil corresponderia a uma cultura mais “calorosa e falante”, como visto anteriormente. Os participantes do questionário comentaram, entretanto, que o ambiente de trabalho alemão seria muito “estressante e sério”. Para Anabel, a falta de espontaneidade dos alemães impede que o humor seja usado no ambiente de trabalho, “eles não esperam isso [humor] [...] Você tenta resolver um conflito com humor e os alemães reagem coléricos e irritados. E aí até você conseguir explicar a situação...”. Tâmara endossa a fala de Anabel ao dizer que não espera humor no seu ambiente de trabalho. E assim como ela, Cláudia acredita que é preciso relevar os conflitos com humor, mas que no ambiente de trabalho não há espaço para ele, pois

é um ambiente “formatado, cheio de regras.”. Por trás desses discursos, parece existir a ideia de que no humor “não existem regras”, ou definição de onde ele deve ocorrer e de que maneira. O ambiente de trabalho alemão esconde em si, para essas mulheres, um terreno escorregadio, onde elas não querem apostar suas “inseguranças” com a cultura alemã.

AN: “É difícil ter humor no trabalho porque os brasileiros se mostram mais vulneráveis sem problemas. As pessoas no meu ambiente de trabalho dizem que eu sou engraçada, porque eu conto minhas dificuldades e dou risada sobre isso. Mas eu trabalho numa empresa multinacional e eu acho que isso facilita.”

LI: “O ambiente de trabalho é tenso. Com relação as piadas eu me sinto pisando em ovos. Fico sempre tomando cuidado pra não invadir o espaço do outro. Eu evito.”

Observe agora o relato de Joana, brasileira que possui um posto de gerência:

JO: “Nas minhas reuniões eu sempre deixo um tempo para as piadas, as conversas paralelas. A gente tem essa necessidade de troca. E os alemães que trabalham com a gente só ficam lá se entram nesse esquema brasileiro. Tem que ser flexível, não esquentar... ser positivo ao stress.”

Por fim, é importante comentar que ninguém escolheu, no questionário, a faculdade como ambiente de descontração. É sintomático perceber que mesmo em um ambiente considerado jovem e com pessoas de diferentes culturas, ninguém apontou esse espaço como um possível espaço de humor. Observe o relato de um professor universitário:

PA: “Quando dou aula e percebo a turma muito silenciosa e atenta, tento quebrar um pouco o gelo para eles relaxarem, então faço alguma piada em cima do que estou ensinando. Faço isso sempre na verdade.”

Nesse caso, por estar em uma posição de poder, assim como a fala da gerente anteriormente apresentada, o professor sente-se mais à vontade em fazer piadas e deixar o ambiente um pouco mais descontraído. O mesmo já não ocorre entre os funcionário(as) ou

aluno(as). Mas todos as participantes acreditam que a relação humor *versus* trabalho é outra entre alemães/estrangeiros e alemães/alemães.

Por que o ambiente de trabalho alemão é para as participantes um lugar de tamanha resistência ao humor? Seria um ambiente onde os brasileiros encontram dificuldades em reconhecer e praticar os elementos dos atos performáticos? O “pisar em ovos” é uma forma de lidar com essa comunidade interpretativa (Rosas 2003) em que faltam elementos que concretizem uma comunicação eficaz. A rigidez ou o ambiente “sério” apontado por algumas interlocutoras pode ser pensando como esse espaço que não permite uma performance mais espontânea e as experiências em relevo (Baumann 1977).

O conceito cultural sobre a divisão territorial, e principalmente simbólica, entre as esferas privadas e públicas é algo bem distinto entre as duas culturas. A expressão “pisando em ovos” representa essa falta de conhecimento. Pisar em ovos requer muito controle do próprio peso corporal para não os quebrar – o que na realidade seria impossível. Por isso é necessário caminhar bem devagar. Temendo quebrar algo no relacionamento com alemães, evita-se pisar nos pontos delicados e quebradiços. Por outro lado, isso demanda muita energia, e concluindo, a entrevistada afirmou: “eu evito.”

Em última instância estaria o ambiente de trabalho alemão demarcado como uma esfera do público, não sendo um espaço propício para o humor de esfera pessoal? Como dito anteriormente, na cultura brasileira do trabalho essa esfera não está no território público e até espera-se de antemão o “palhaço” para aliviar esse ambiente, que em geral é carregado de responsabilidades e expectativas.

Seria a dificuldade residente no fato de o ambiente de trabalho ser majoritariamente alemão e os brasileiros não terem ferramentas suficientes para lidar com esse contexto? Como visto nas respostas apresentadas, é entre aqueles que trabalham com diferentes nacionalidades que o ambiente de trabalho é elencado como mais descontraído.

Mas há também quem acredite que o humor pode ser uma importante ferramenta no ambiente de trabalho alemão. Analisemos agora uma resposta advinda do questionário que mostra uma outra versão que aquela relatada pelas interlocutoras da roda de conversa:

01: “Ao contrário do que muitos imaginam, o alemão usa o humor até mesmo no trabalho. Já utilizei, sutilmente, um pouco de humor para ajudar a criar empatia com colegas. Mas foi de maneira bastante respeitosa, e funcionou: melhorou relacionamentos e aproximou pessoas. É preciso apenas ter cautela, evitando referências pessoais e exageros.”

Usar o humor no ambiente de trabalho, como visto anteriormente, é uma prática comum no Brasil. A resposta do questionário evidencia que a respondente também utilizou essa ferramenta na Alemanha. Embora tenha feito uma tradução cultural para que o humor funcionasse no ambiente de trabalho, usando muito respeito e cautela, apesar de ela não ter deixado claro o que entende por “respeito” e “cautela”. Poderíamos ler o “respeito e a cautela” como forma de “pisar em ovos”?

É interessante perceber que nesse “esquema brasileiro” há alemães que se enquadram, ou seja, não há uma cultura estanque de trabalho seja no ambiente alemão ou no ambiente brasileiro, mas pessoas que parecem adaptar-se melhor em uma relação de trabalho ou em outra, haja vista os exemplos aqui abordados, ou seja, os indivíduos procuram suas comunidades interpretativas.

### **5.3 Conexões subjetivas**

Para Rosas (2003), a tradução do humor somente ocorre por meio da afinidade entre o emissor e o receptor da mensagem. Não apenas as relativas ao idioma, nacionalidade e questões culturais, mas as afinidades subjetivas são fundamentais nas trocas que envolvem enunciados cômicos. Por isso, é a afinidade, construída e negociada por esses falantes e ouvintes, que assegura uma comunicação eficaz ou cômica. Não há uma regra *a priori*, porque entendemos a

comunicação como performance e as regras dessa comunicação são negociadas *in loco*.

Pensando na língua alemã como canal de construção dessas afinidades, chamadas aqui também de amizades, observamos, no Gráfico 27, que a língua não é impedimento para a construção das amizades.

Há, entretanto, um paradoxo, uma vez que mesmo a língua alemã não sendo barreira para construir amizades, poucas dessas relações são feitas com alemães e alemãs.

O questionário apresentou a seguinte pergunta: “A língua alemã tem sido, ou já foi, uma barreira para fazer amizades?”. As informações apresentadas na Tabela 24 e 25 deixam claro que as amizades são construídas na língua alemã, mas não necessariamente com alemães/alemãs. As dificuldades não estão atreladas ao idioma, mas à cultura alemã do humor.

Tabela 24 - A linguagem como impedimento para fazer amizades

Respostas	Número de respostas
Sim	19
Não	21
Às vezes	13

Fonte: elaborado pela autora (2019).

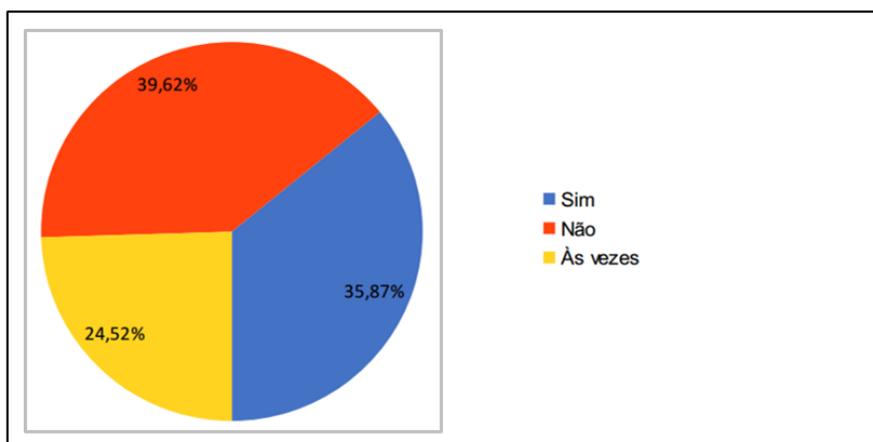


Gráfico 27 - A língua alemã como dificuldade para construir amizades

Fonte: elaborado pela autora (2019).

Tabela 25 - A linguagem como impedimento para fazer amizades, por gênero

Respostas	Gênero		
	Feminino	Masculino	Prefiro não dizer
Sim	16	3	0
Não	18	2	1
Às vezes	10	3	0

Fonte: elaborado pela autora (2019).

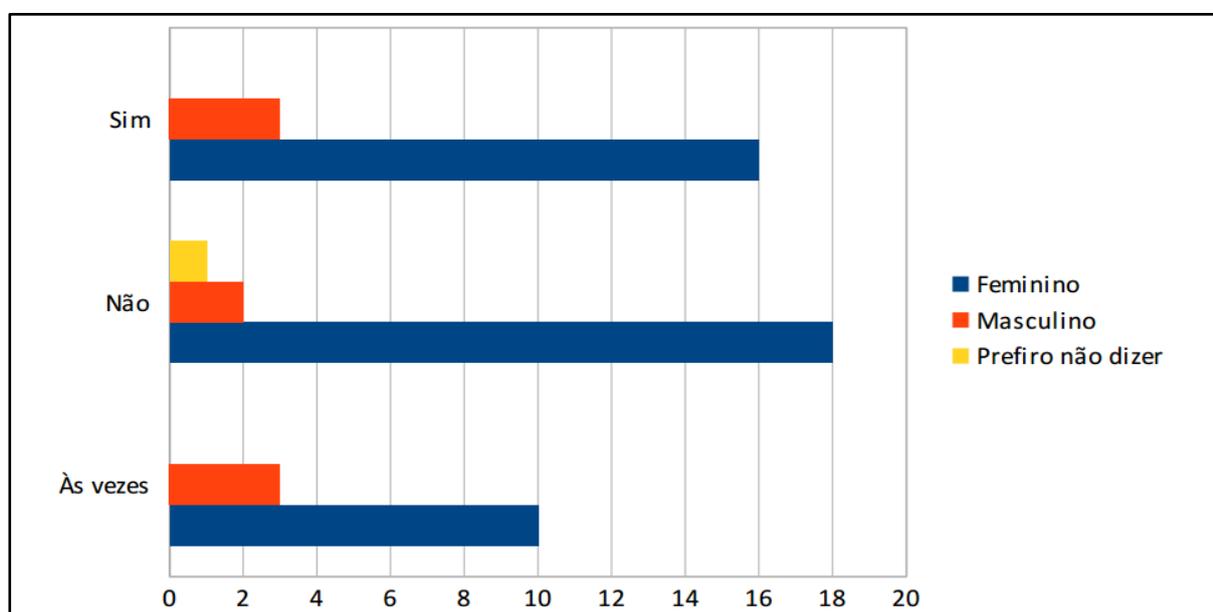


Gráfico 28 - A linguagem como impedimento para fazer amizades, por gênero

Fonte: elaborado pela autora (2019).

Na roda de conversa realizada na IMBRADIVA, algumas interlocutoras afirmam que “rir de verdade só com brasileiros” e “não rio tanto aqui.”. Qual seria o maior empecilho na formação das comunidades interpretativas (Rosas 2003) entre brasileiros e alemães? Essa comunidade existe apenas com brasileiros? De que forma o ser estrangeiro é problematizado nas relações de humor? Observem as respostas do questionário, relacionadas aos laços de amizade feita pelas brasileiras, apresentadas nas Tabelas 26 e 27.

Tabela 26 - Grupos de amigos na Alemanha

Agrupamento	Número de respostas
Só tenho amizades com brasileiros/brasileiras	1
Tenho amigos de diferentes nacionalidades, mas não muitos alemães e alemãs	33
A maioria é alemão/alemã	3
Não tenho muitos amigos aqui	14

Fonte: elaborado pela autora (2019).

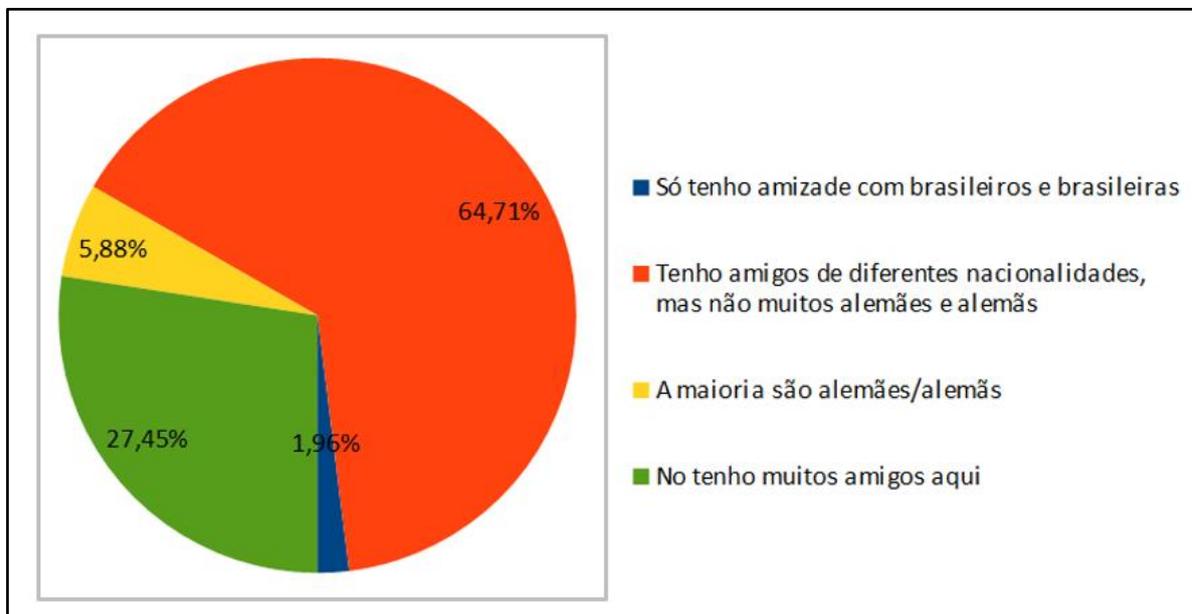


Gráfico 29 - Agrupamento de amigos na Alemanha

Fonte: elaborado pela autora (2019).

Tabela 27 - Grupo de amigos na Alemanha, por gênero dos entrevistados

Agrupamento	Gênero		
	Feminino	Masculino	Prefiro não dizer
Só tenho amizades com brasileiros e brasileiras	1	0	0
Tenho amigos de diferentes nacionalidades, mas não muito alemães e alemãs	28	4	1
A maioria são alemães/alemãs	3	0	0
Não tenho muitos amigos aqui	11	3	0

Fonte: elaborado pela autora (2019).

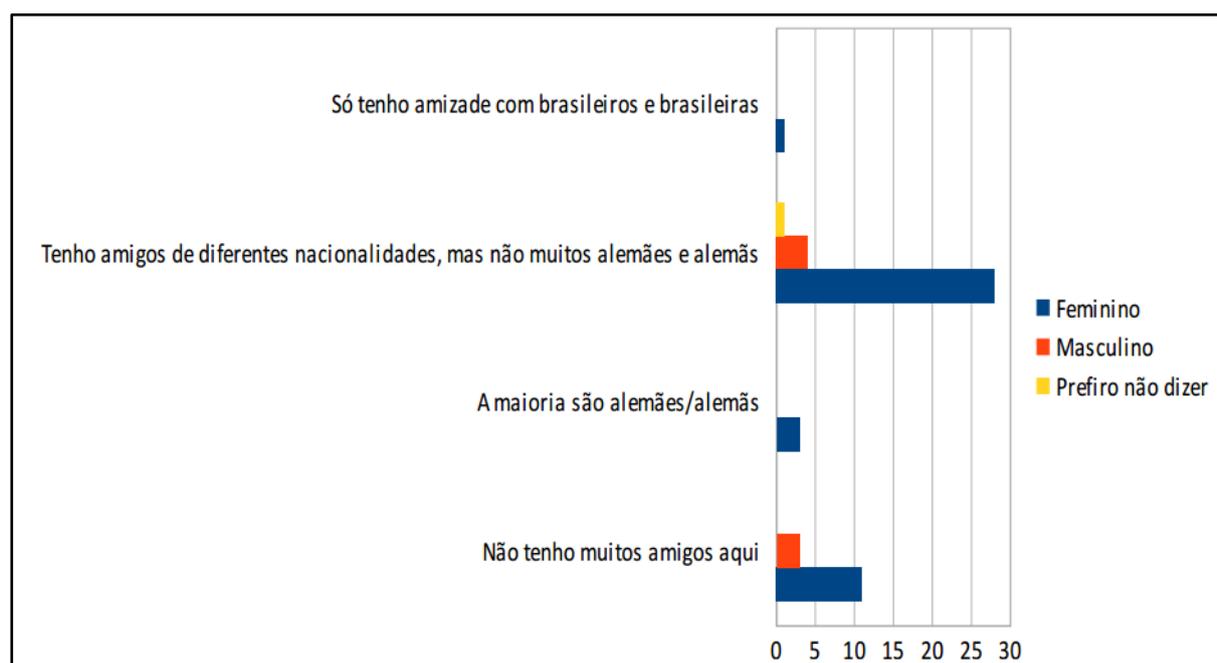


Gráfico 30 - Grupo de amigos, por gênero

Fonte: elaborado pela autora (2019).

Um dos motivos para que os amigos dos participantes dos questionários sejam de diferentes nacionalidades, pode residir no fato de que no estrangeiro os imigrantes estariam “sem família”, e buscariam nos demais imigrantes, criar laços de pertencimento fora da terra natal. Além disso, em grupos de diferentes nacionalidades é

possível procurar culturas que se aproximem das culturas brasileiras, como exemplificado anteriormente, que seria mais fácil construir relações cômicas entre os franceses e espanhóis. O “ser imigrante”, por si só, já cria reconhecimento antes mesmo que as conexões sejam feitas. O *status* do imigrante é um tema recorrente nos momentos cômicos. Seja do lado dos alemães, segundo contam as interlocutoras, que se utilizam dos clichês brasileiros para fazerem piadas, o que não é bem recebido por elas, seja entre os próprios imigrantes, o que acaba sendo um ponto controverso, como podemos ver nos seguintes depoimentos:

NO: “Não rio de piada turca porque também sou estrangeira.”

MA: “Programa de *stand-up comedy* na televisão com piadas sobre estrangeiros: aí eu me identifico.”

AN: “Meu colega alemão de trabalho que sempre conta piada, e ele conta piada nazista, de judeus, politicamente incorreta. Ele veio e disse: Aqui nessa fábrica só tem estrangeiro! E eu respondi: É isso mesmo! Até você. Você é Ossi<sup>51</sup>. Quando eu disse isso ele arregalou o olho, ficou olhando e depois foi embora. Acho que ele não gostou muito não.”

Assim, temos 3 exemplos em que se joga com o fator de ser estrangeiro: a) não “se ri dele”, por saber como é desagradável ouvir piadas sobre ser estrangeiro; ou b) ao ver as dificuldades de um outro estrangeiro, “ri-se com ele”, pois há uma afinidade nas experiências vividas; e, no último caso, c) a brasileira brinca, de forma irritada, com a ideia sobre ser estrangeiro e o seu papel nas dinâmicas sociais e econômicas na Alemanha.

Entender em que contexto esses brasileiros aproximam-se dos estrangeiros ou dos alemães, nas intersecções identitárias pode ser questionado sob a perspectiva do terceiro espaço proposto por Bhabha (1990b), onde o espectro contraditório e conflituoso dos elementos linguísticos e culturais interage constituindo o hibridismo. Ora, as

---

<sup>51</sup> Ossi é uma maneira informal e, em certa medida preconceituosa, que faz referência aos nascidos no leste alemão, antiga República Democrática Alemã.

interlocutoras sentem-se identificadas com os discursos dos “colonizados”, ora com o discurso dos “colonizadores”.

Dentro da teoria do humor, essa identificação está também relacionada com a superioridade (Platão 1978; Cícero 1942) que enxergamos no outro, como elencado nas falas supracitadas. Outro ponto teórico que relacionamos aqui são as emoções que esses momentos suscitam nas interlocutoras. A experiência em relevo (Baumann 1977) é um dos elementos constituidores das experiências performáticas, mostrando-nos que um mesmo contexto – piada sobre estrangeiros – desperta diferentes agências e relações.

O último exemplo é um dos exemplos mais interessantes a respeito de como enxergamos nossas identidades nos diferentes contextos que vivemos e como utilizamos esses dispositivos no dia a dia. Bhabha (Silva 2004) discorre que não importa se o “colonizador” ou o “colonizado” constroem uma “imagem” sobre si ou sobre outro, pois nos dois casos essa imagem é forjada pela troca de discurso entre eles, resultando em imagens e discursos híbridos. Ao mesmo tempo que o colega é alemão, aproveitando-se desse *status* para fazer piadas, ele mesmo é, em sua medida, um estrangeiro, que, segundo podemos interpretar na fala da interlocutora, não havia se enxergado como tal até o momento da contra-resposta humorística. Nesses contextos híbridos, não há possibilidade para o sujeito “único”. Ele até percebe os conflitos e as diferenças inerentes – seja por ser alemão ou *ossi* – mas, o que ele não concebe “é como ele mesmo é construído ideológica e discursivamente” (Souza 2004, 118), uma vez que esse discurso de construção é feito no (des)encontro das imagens.

O humor funciona como uma forma de organizar os papéis sociais, (des)organizando o cotidiano. O rir sobre estrangeiros ou não organiza práticas performáticas negociando os contextos. Como aponta Vianna (2013, 221): “treating humor both as a disorganizing and a reorganizing factor, running besides everyday interaction”.

Nesse último exemplo, podemos pensar, a partir dos pressupostos da tradução cultural e do hibridismo propostos por Bhabha (1990a), como a figura do europeu sente-se confortável na imagem do

“colonizador” que domina outros territórios, mas sente-se incomodado com o fato de ter tantos colegas estrangeiros. Essa “imagem do colonizador” confere a ele o direito de fazer piadas e espera que os “colonizados” permaneçam passivos, apenas rindo. É “esperado” que os estrangeiros riem das piadas inconvenientes, a fim de perpetuar a situação e garantir ao “colonizador” seu papel, seu *status* na sociedade, e podemos fazer essa mesma comparação com a expectativa de que as mulheres, como uma minoria política, apenas riem e não contem piadas (Kuipers 2006). Para Hall (2005, 80), “‘a fantasia colonial’ sobre a periferia, mantida pelo ocidente, tende a gostar de seus nativos apenas como ‘puros’ e de seus lugares exóticos como ‘intocados’”, ou pensando ainda na questão de gênero, que podem rir, mas não muito alto e muito menos que contem piadas (Kuipers 2006).

Entretanto, quando eles não permanecem “intocados”, como foi a contra-resposta da piada, isso ocasiona um abalo simbólico nas estruturas vigentes. O “colonizador” se percebe e evita reconhecer-se enquanto “colonizado”, havendo uma crise de identidade.

Essa dinâmica que pretende “congelar” os papéis sociais ao mesmo tempo que propõe certa lógica no “funcionamento da sociedade”, por outro lado causa estranhamentos. Seja quando o estrangeiro se sente perdido com a nova mecânica num novo país, a qual difere da sua terra natal (Schütz 1945), seja quando o “colonizador” observa que o “colonizado” não reage segundo a imagem esperada (Bhabha 1990a).

Ricarda relata que sente-se pressionada em muitas ocasiões a responder como uma “típica brasileira” ou à imagem que fazem de uma brasileira típica: “eu sinto uma pressão quando os alemães sabem que eu sou brasileira, porque eles cobram de mim o sorriso, o bom humor”, comenta ela ao acrescentar que se considera uma pessoa séria.

Assim como Ricarda, outras interlocutoras comentaram que, em situações constrangedoras, elas são questionadas sobre a simpatia e o bom humor brasileiro, quando respondem a essas situações com posturas firmes. Como dito anteriormente, a “fantasia colonial” tenta,

em um primeiro momento, retirar dos sujeitos sua autonomia sobre como agir nas ações cotidianas, impelindo ideias “românticas” e homogeneizadoras sobre o que é ser brasileiro, a fim de responder as expectativas do imaginário nacional brasileiro.

Se o estrangeiro está “perdido”, o nativo também. Mas será que eles estão realmente perdidos? A identidade “perdida” remete à ideia de que o indivíduo está a buscar o que perdeu, querendo ser o que era antes. Entretanto, se considerarmos que o sujeito está, ao contrário de buscar a identidade perdida, buscando novas formas de estar no mundo, elaboramos que os sujeitos estão em constante mudança e adaptação. Se as imagens de “colonizador” e “colonizado” são construídas pelos discursos produzidos a respeito deles, e se os discursos estão em constante mudança, logo as imagens e os processos identitários estão em constante adaptação.

O estreitamento das relações foi o ponto que as interlocutoras apontaram como a maior dificuldade em ter amizade com alemães e alemãs. Analise, que já mora na Alemanha há mais de cinco anos, afirma que os alemães fazem amigos geralmente na época da escola e depois não tem interesse em fazer novas amizades. Na concepção de Analise, a amizade requer, para os alemães, “muita dedicação” e eles não dispõem de muito tempo. Ela, assim como uma das participantes do questionário, compara a amizade ao casamento. “Amizade aqui é quase como um casamento”, acrescenta, comparando que no Brasil a intimidade ocorre de maneira mais rápida. Helenita complementa dizendo que para ela já é “uma luta” estar na Alemanha, haja vista as dificuldades burocráticas e idiomáticas, e que ela não quer ter que lutar para conseguir a amizade com um alemão, explicando que se a amizade flui, tudo bem, mas que ela não tem disponibilidade a criar uma amizade como se fosse um “namoro”.

Mais uma vez observamos como os grupos sociais são construídos. Em geral a procura pelos grupos de amizade baseia-se em negociações não tão “difíceis” para elas. E essa dificuldade não é só associada à cultura alemã. Observem uma das respostas vinda do questionário:

02: “O brasileiro é superficial e individualista o alemão não. Já morei em 5 cidades diferentes na Alemanha, e em todas fiz amizades com alemães, que duram até hoje. O brasileiro é de sempre mostrar que, sempre está tudo lindo e maravilhoso, e isso não é verdade. Nós somos mais sensíveis e sentimentais e sonhadores. E a maioria vivem se decepcionando. Justamente, por se mostrarem tão simpáticos e prestativos [...].”

No exemplo supracitado, a interlocutora diz que tem dificuldades em se relacionar com a própria comunidade brasileira. É verdade que algumas pesquisas apontam que brasileiros, de forma geral, não procuram seus conterrâneos no exterior, alegando que eles somente querem tirar vantagens daqueles que já estão com a vida estabilizada no estrangeiro (Margoris 2008), mas, por outro lado, ser de um mesmo país não garante por si só os laços de afetividade e partilha de uma comunidade interpretativa. Mais uma vez é importante dar ênfase no fato de que as afinidades são construídas e não dadas a priori.

A relação entre afinidade e humor torna-se cada vez mais clara. A capacidade adaptativa e tradutória do humor brasileiro/alemão existe e é uma ferramenta acessada por quase todas as participantes. A dificuldade está em construir a afinidade entre as duas culturas. Por um lado, há uma resistência em encontrar essa afinidade, como apresentado em uma das respostas, ao afirmar que não quer lutar para fazer amigos alemães. É interessante observar o uso da palavra lutar, bem como comparar o conceito de amizade com um namoro, algo que precisa ser conquistado e que envolve uma luta, quase uma analogia à guerra.

Na resposta número dois, temos várias peculiaridades. Ao contrário do senso comum presente na pesquisa, tal participante afirma que os brasileiros são mais sensíveis que os alemães, mais superficiais e individualistas. Mas a mesma participante encerra dizendo que os brasileiros e brasileiras são mais simpáticos e prestativos. Por um momento parece ser contraditório ser simpático, individualista e prestativo ao mesmo tempo. Mas são justamente essas ligações que se tornam ferramentas de negociação que permitem circulação em diferentes grupos, com diferentes objetivos. Ser

“simpático”, “individualista”, “prestativo” e “frio” são características que não necessariamente dizem respeito aos indivíduos, mas sim às experiências em relevo em determinadas situações performáticas.

### 5.3.1 A “frieza” alemã

Um dos primeiros estranhamentos ou aprendizados perante a nova cultura é a conscientização dos atos “automatizados”. Ou seja, práticas culturais que eram realizadas no cotidiano na terra natal, sem uma reflexão profunda a respeito. A conscientização desses atos, em terras estrangeiras, vem pela constatação de que eles não “funcionam” na nova sociedade (Schütz 1944). Contudo, esses atos acabam, vez ou outra funcionando como referenciais comparativos, sinalizando aos imigrantes como “agir” ou não nessa cultura.

Tomando suas referências da terra natal, o imigrante passa a “traduzir” suas práticas, tentando encontrar um meio-termo entre a sua cultura “internalizada” e a nova que deve ser “aprendida”.

Considerando os estereótipos construídos sobre a cultura brasileira, que seria uma cultura aberta e alegre, em oposição à cultura alemã fria e sem humor, o questionário fez a seguinte pergunta: “existe a ideia de que os brasileiros são muito alegres e acolhedores e os alemães mais fechados ou ‘frios’. Você levou isso em consideração quando decidiu estudar ou morar na Alemanha?”. Das cinquenta e uma respostas obtidas, apenas seis apontaram que levaram isso em consideração. Isso já nos sinaliza que existe uma elaboração cultural que relativiza esses clichês, entendendo que as relações são construídas entre pessoas e as afinidades existentes, e não o contrário.

01: “Sim, pois ouvi isto desde a faculdade (estudei Letras: alemão/português em SP). Mas a surpresa foi grande. Encontrei gente aqui de coração [sic] imenso, e sincera o que me fez questionar a ‘simpatia’ brasuca, se esta não [sic] é, muitas vezes, só fachada...”

02: “Sim, mas os alemães são apenas mais discretos.”

03: “Achei que fosse bobagem, porque minha mãe (que morou 17 anos na Alemanha) sempre dizia isso, mas eu não tinha percebido na minha infância (cresci aqui até os 10 anos de idade). Voltando 12 anos depois, reparo que isso tem bastante verdade pra mim também. Não levei isso em consideração ao mudar de volta pra cá.”

E, mesmo levando em consideração tais estereótipos, os entrevistados se mostram abertos às relações de sociabilidade quando um indivíduo chega em um novo grupo cultural, muito do que é visto nessa nova cultura é estranhado e questionado. O “novato” e a “novata” procuram encontrar parâmetros que expliquem por que esse novo grupo age de forma “estranha”, já que num primeiro momento acreditamos que o “familiar” é a norma operante. Entretanto, como diz Velho (1978), é necessário estranhar o familiar, a fim de compreender nossas próprias dinâmicas.

Esse “estranhar o familiar” fica bem colocado na primeira fala “o que me fez questionar a ‘simpatia’ brasuca”. É interessante perceber que em vez de apontar que os alemães são “frios”, de acordo com o estereótipo, essa entrevistada começa a questionar o que sua cultura entende por “simpatia” e “frieza”, relativizando os conceitos. A relativização é proposta na resposta número três, com a seguinte colocação “tem bastante verdade pra mim”, ao comparar sua vivência como uma pessoa adulta com aquela percebida enquanto criança. Mais uma vez observamos que as imagens construídas são sempre imagens advindas dos discursos (Bhabha 1990a) entre “colonizador” e “colonizado”. Mesmo aquelas que levaram o estereótipo em consideração a acabam por o relativizar.

Já no grupo dos que responderam não, são levantadas as seguintes questões:

01: “Não. Embora tenha lido, ouvido este comentário de muitas pessoas e vivenciado esta realidade, continuo gostando muito do país e dos alemães. Não costumo usar a palavra ‘frio’. Acredito que a maior diferença seja que o contato físico não é tão comum, mesmo entre os alemães. A abertura dos alemães para fazer amizades a ponto de visitar um ao outro é bastante complicada, principalmente com alemães que cresceram dentro da própria cultura. Porém, alemães que já viveram em outros países são incomparavelmente mais abertos para amizades.”

02: “Não, quando vim do Brasil havia ditadura, o machismo era ainda mais forte e na época me dei super bem. Acho que depois de velhos que os alemães perdem seu humor.”

Na primeira resposta, há uma elaboração interessante de que a “frieza” é simplesmente uma diferença relacionada ao contato físico, que a cultura alemã e a brasileira tratam de forma diferente, e finaliza com a assertiva de que o repertório cultural dos alemães, aqueles que viveram em outros países ou não, influencia nas relações cotidianas de afeto.

Já a segunda resposta associa humor e velhice, ou seja, a “frieza” relacionada a cultura está em relação com a questão da idade: “Acho que depois de velhos que os alemães perdem seu humor”. Nesse caso, não é o “clichê” cultural que se apresenta, mas sim o clichê da idade. Não é que alemães sejam frios e sim que os mais velhos perderam o humor. Aqui não fica claro, entretanto, se são os novos alemães “velhos” que não têm humor ou se dentro do círculo de amizade os alemães que foram ficando velhos, perderam o humor.

A resposta a seguir faz uma relação muito nítida entre humor e afinidade:

03: “Na verdade, é bastante semelhante ao que eu já vivenciava no sul do Brasil. Para mim foi ‘automático’, pois a cultura em termos básicos é quase a mesma. Levei muito em consideração essa semelhança, pois eu não gostaria de morar em um lugar com uma cultura que fosse tão diferente. Não trato como frieza, e sim como um comportamento mais respeitoso/profissional/cauteloso com desconhecidos e colegas, mas que ao evoluir para uma amizade muda completamente. A chave para entender o humor do alemão é, a meu ver, entrar de cabeça em sua cultura e investir nos relacionamentos. A amizade para o alemão é como um ‘namoro’, que você precisa cultivar por meio de pequenos gestos, lembranças e atividades em conjunto. Ao entender melhor a cabeça do europeu, fica bem mais fácil entrar em sintonia com seu humor e ter ótimos momentos.”

04: “Nao [sic], pois sempre fui muito bem acolhida pelos alemaes [sic]. Eles sempre mostraram um grande respeito e interesse pela cultura brasileira.”

Se até o momento elencamos respostas que expunham a questão do familiar e do estranho, a resposta número três nos apresenta um “automatismo” ao passar da cultura do sul do Brasil à cultura alemã,

embora não seja especificado qual região no sul do Brasil e na Alemanha está sendo referenciada. Para a interlocutora, a “cultura em termos básicos é quase a mesma”, mesmo que nos parágrafos seguintes ela comece a apontar algumas diferenças. Na sua perspectiva, não é que os alemães sejam “frios”, mas sim que se comportam com os desconhecidos e colegas de forma mais “respeitosa/profissional/cautelosa”. Não é a primeira vez que o termo “cautela” e seus sinônimos aparece no questionário, como já vimos anteriormente e veremos mais adiante.

A outra diferença apontada com relação ao humor alemão é a forma da sua construção. Para ela, “a chave para entender o humor alemão” é investir nos relacionamentos. Mais uma vez observamos como as questões de afinidade e amizade são importantes nesse processo da tradução do humor (Rosas 2003). Os conceitos de afinidade e amizade também podem ser entendidos na resposta número quatro, quando a interlocutora afirma que “sempre foi muito bem acolhida pelos alemães”.

As respostas supracitadas apresentam colocações conscientes da relativização de conceitos como “frieza” e “acolhimento”. Mas até que ponto essa relativização é aplicada no cotidiano? Em que medida podemos observar esse acolhimento, uma vez que poucos entrevistados afirmam ter amigos alemães?

Se a pergunta anterior versa sobre quais elementos influenciaram a decisão desses brasileiros na sua vinda para a Alemanha, a questão a seguir questiona sobre a adaptação cultural desses brasileiros e brasileiras em território alemão.

Pergunta: “Acha que depois de morar na Alemanha você teve que adaptar seu humor? Como?”.

01: “Não sei se cheguei a adaptar. Acho que o humor está muito ligado à cultura, vivência, experiência, contexto etc. Vivenciar o humor em outro país exige que vc [sic] tenha um certo conhecimento desses fatores para entender piadas, por exemplo. A partir do momento que passei a conhecer mais a cultura alemã, acho que o humor daqui passou a fazer mais sentido para mim.”

Na resposta supracitada, a interlocutora afirma que não houve adaptação no humor, ao mesmo tempo em que descreve que o humor está conectado a uma série de elementos culturais e subjetivos. Ao entender melhor a cultura alemã, o humor passou a fazer mais sentido pra ela. A dúvida da interlocutora sobre a adaptação, pode indicar que os elementos culturais alemães já não sejam tão estranhos a elas. E justamente por sentir-se confortável ou “familiar” na nova cultura, não tenha percebido seu processo de adaptação. Analisemos a seguinte resposta:

02: “Curiosamente, não. O humor alemão não difere tanto assim do que temos no sul do Brasil, e em especial na Bavária (onde as pessoas são bem mais abertas) a transição é bastante tranquila. Foi uma agradável surpresa para mim.”

Mais uma vez uma comparação entre a região da Bavária e o sul brasileiro. A entrevistada ainda afirma que os moradores da região da Bavária seriam mais abertos, mas não fica explícito se em relação ao resto da Alemanha ou ao sul do Brasil. Mesmo que interlocutoras comparem o Brasil e a Alemanha e encontrem quase nenhuma diferença, é curioso pensar em duas culturas, geograficamente tão distantes e com idiomas diferentes, serem tão parecidas. Seria essa uma estratégia da própria adaptação cultural, focar nas semelhanças, ignorando as diferenças, em nome de uma certa estabilidade, apesar do *status* de estrangeiro?

Vejamos agora algumas respostas afirmativas sobre a adaptação cultural:

01: “Vc [sic] tem de ficar mais cuidadoso com que fala.”

02: “Sim, tomando cuidado com as piadas que envolvem comportamentos culturais”.

03: “Sim, pois tenho vivenciado menos descontrações na rua. Tenho andado um pouco mais sério (naturalmente, e não por imposições culturais).”

As três falas citadas demonstram receio em suas performances. Por que esse “cuidado”? É medo de dizer algo desrespeitoso, algo que não seja compreendido, ou medo da rejeição, de não ser aceito? A terceira resposta é interessante, no sentido de apontar uma seriedade maior do indivíduo, nos ambientes públicos, mas, ainda assim, afirma que essa mudança não vem de “imposições culturais”. De onde ela viria então?

04: “Eu nunca tive problemas para entender o humor alemão. Mas muitos alemães não entendem o humor brasileiro, então algumas piadas eu deixei de fazer quando estou só com alemães.”

Tanto a resposta número três como a número quatro mostram situações onde a reciprocidade cultural parece deslocada. Temos dois cenários aqui: no primeiro há uma mudança de comportamento em resposta ao meio exterior, mas que é lido por esse sujeito de outra forma; e no segundo exemplo a interlocutora diz que nunca teve “problemas para entender o humor alemão” e sim os alemães que “não entendem o humor brasileiro”. Ora, se a comunicação – e a tradução – se dá entre receptor e emissor, o que eles estão comunicando quando percebem que os códigos emitidos são distintos? Já que a interlocutora quatro não encontra afinidade em sua comunicação, ela muda de estratégia afirmando que “algumas piadas eu deixei de fazer quando estou só com alemães”, reformulando assim sua comunidade interpretativa (Rosas 2003).

Com relação à adaptação cultural e o humor, apenas uma das participantes fez uma ligação com a linguagem:

11: “Sim. A adaptacao [sic] entretanto somente ocorre quando se conhece o idioma (C1) e a cultura muito bem. Para isso, tem que se ter paciencia [sic] e capacidade de observação [sic].”

Nesse caso, a paciência aparece mais uma vez como um elemento importante no entendimento da cultura, da linguagem e do humor. Nesse exemplo, a paciência parece ter relação com tempo e o refinamento na leitura dos códigos sociais, já que é necessário certa

“capacidade de observação”, indicando uma postura de cientista, além de ator social da sociedade.

Por um lado, vemos brasileiros que se adaptaram ao humor alemão e, por outro lado, brasileiros que procuraram grupos sociais que entendiam sua forma de humor. Esse é um ponto interessante para se pensar na integração desses grupos. Podemos dizer que brasileiros que vivem “bem” na sociedade alemã, sem ter feito amizade com alemães, mas com pessoas de outras nacionalidades, estão “integrados”?

Podemos pensar integração como um conjunto de estratégias que cada indivíduo reúne, a fim de criar um ambiente favorável para si nesse novo país. Não podemos considerar integração apenas dentro do conjunto que perpassa pelos alemães e pela cultura alemã de forma isolada.

Pensando no exemplo já mencionado, da brasileira que “de verdade só ri com brasileiros”, pode ser que, para ela, dar risada com brasileiros seja sua estratégia para equilibrar as situações do trabalho, e dos outros ambientes alemães em que circula, de forma que não se sinta “Fremd”<sup>52</sup> (Schütz 1944) na nova cultura. Reconhecer onde há conexão e afinidade, seja entre alemães e brasileiros ou outras nacionalidades, é essa maneira de experienciar o mundo de diferentes formas.

O humor é, como menciona Lagrou (2006, 84), uma forma de expressar conhecimentos sobre como agir no mundo. Nesse caso, um mundo totalmente distinto daquele vivido no Brasil, diferente não somente na questão da linguagem, mas nas questões culturais, geográficas e climáticas, necessita de uma outra forma de expressão e agência no mundo.

Podemos dizer que essa nova experiência no mundo é resultado de uma nova forma de comunicação. Uma comunicação que é negociada, com o reconhecimento dos limites desses sujeitos. Não há uma total eliminação dos elementos brasileiros em nome da

---

<sup>52</sup> Estrangeiro.

“integração”. O que vemos é a busca por um diálogo entre as culturas, que ora flexibiliza o humor, ora a afinidade.

### 5.3.2 “Integração cultural”

As teorias da performance oferecem ferramentas ao etnógrafo a fim de entender a “teia de significados” (Geertz 1973) feita pelos próprios sujeitos, a qual dá sentido a esse texto cultural, funcionando como guia de orientação para a ação e a prática no cotidiano, tentando ler esse texto cheio de rasuras e emendas.

Ao discutir sobre humor e amizade, temos informações sobre a integração desses sujeitos na sociedade alemã.

Embora a maioria das entrevistadas esteja inserida no mercado de trabalho alemão e seja casada com alemães, participando ativamente da economia e da cultura alemã, podemos considerar essa uma integração bem-sucedida? Conforme os relatos, vemos que a maioria das brasileiras se sente mais à vontade com outros brasileiros, segundo participantes das rodas de conversa, e em momentos lúdicos e espontâneos, conforme exposto no questionário *on-line*.

Primeiramente, é necessário questionar o que significa estar integrado à sociedade alemã. De forma geral, há uma leitura muito superficial sobre a complexidade que o processo de integração em uma sociedade envolve, pautando-se em pressupostos, tais como o aprendizado/domínio do idioma e a inserção do mercado de trabalho, que necessariamente não significa trabalho com bom salário. Para o grupo das mulheres entrevistadas, estar integrada tem relação com os laços sociais construídos. Ter um grupo de amigos e amigas consolidado é um elemento importante para sentir-se integrado à sociedade alemã.

As relações de afinidade, amizade e humor não são pontos negociáveis nesse processo de integração. Ou ri-se dentro dos parâmetros das entrevistadas, ou elas procuram outros grupos em que

há essa afinidade, como já vimos anteriormente. Ao que vemos a subjetividade é um elemento não aberto a concessão.

O humor como uma ferramenta performática confere elasticidade aos diferentes contextos que esses agentes experienciam. O humor é esse espaço em que as brasileiras não são estrangeiras que seguem normas e regras de uma cultura alheia, mas é o momento em que elas ditam suas próprias regras e escolhem quem pode fazer parte dessa dinâmica. O humor ressignifica a “experiência de estar no mundo” (Langdon 2006) alemão, ditando suas próprias regras e exigências. Seja não rindo, quando não se quer rir, seja respondendo piadas xenofóbicas ou racistas, em vez de oferecer a “risadinha” sem graça.

Outro viés por onde a integração pode ser pensada é em termos tradutórios, em como o estrangeiro traduz essa nova cultura para si, mecanismo também explorado em Schütz (1944). Se essa tradução obtém êxito em sua equivalência (Nida 1945), poderíamos dizer que a integração com essa nova cultura obteve sucesso.

Dessa forma, a integração cultural na Alemanha funciona como um processo de correspondência e, portanto, de tradução entre as duas culturas. Seria uma “má tradução” cultural um indicativo de não integração cultural? Walter Benjamin (1972) argumenta que a má tradução é aquela que se limita a “servir o leitor”. Preocupado em ser o intermediário na comunicação texto-original-leitor, o tradutor, segundo Benjamin, acaba por traduzir o “inssencial”.

Nessa lógica, a má integração ocorre quando os brasileiros tentam “servir o leitor”, ou seja, os alemães nos processos tradutórios da integração. Mas o que seria servir o leitor nesse processo? Seria responder de acordo aos estereótipos que a “cultura alemã” teria sobre a “cultura brasileira”? Nesse caso, a “má tradução”, aquela que não serve ao leitor, seria em paradoxo a boa tradução, uma vez que ressalta a agência dos indivíduos, criando suas próprias narrativas, em detrimento a reproduzir discursos previamente esperados.

## 5.4 Estratégias cotidianas

Este trabalho não se vale das piadas como única categoria analítica nos estudos do humor, tampouco da linguagem. O humor aqui é entendido como um comportamento social macro que negocia intenções com outras esferas da sociedade. Para ver a amplitude do humor nessas negociações, questionamos o quanto o humor é importante na vida dos participantes. Em um formato de escala linear, onde 1 equivalia ao menor grau e 5 o maior, foi feita a seguinte pergunta: “Quanto o humor é importante na sua vida?”. As respostas obtidas são apresentadas nas Tabelas 28 e 29 e nos gráficos 31 e 32.

Tabela 28 - A importância do humor na vida

Escola	Número de respostas
1 – Não muito importante	1
2	0
3	4
4	17
5 – Tá brincando? Sem humor não há vida!	29

Fonte: elaborado pela autora (2019).

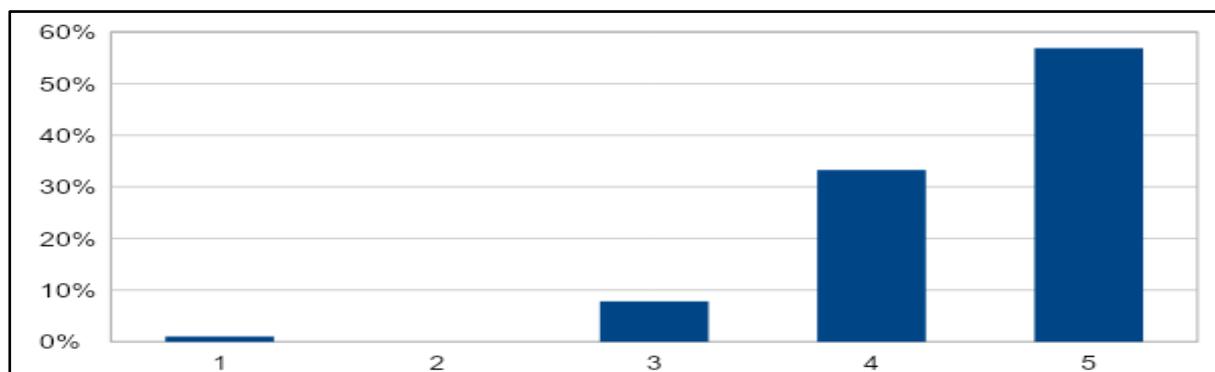


Gráfico 31 - Humor como importante elemento do cotidiano

Fonte: elaborado pela autora (2019).

Tabela 29 - A importância do humor na vida, por gênero

Escala	Gênero		
	Feminino	Masculino	Prefiro não dizer
1 – Não muito importante	0	0	1
2	0	0	0
3	3	1	0
4	16	1	0
5 – Tá brincando? Sem humor não há vida!	23	6	0

Fonte: elaborado pela autora (2019).

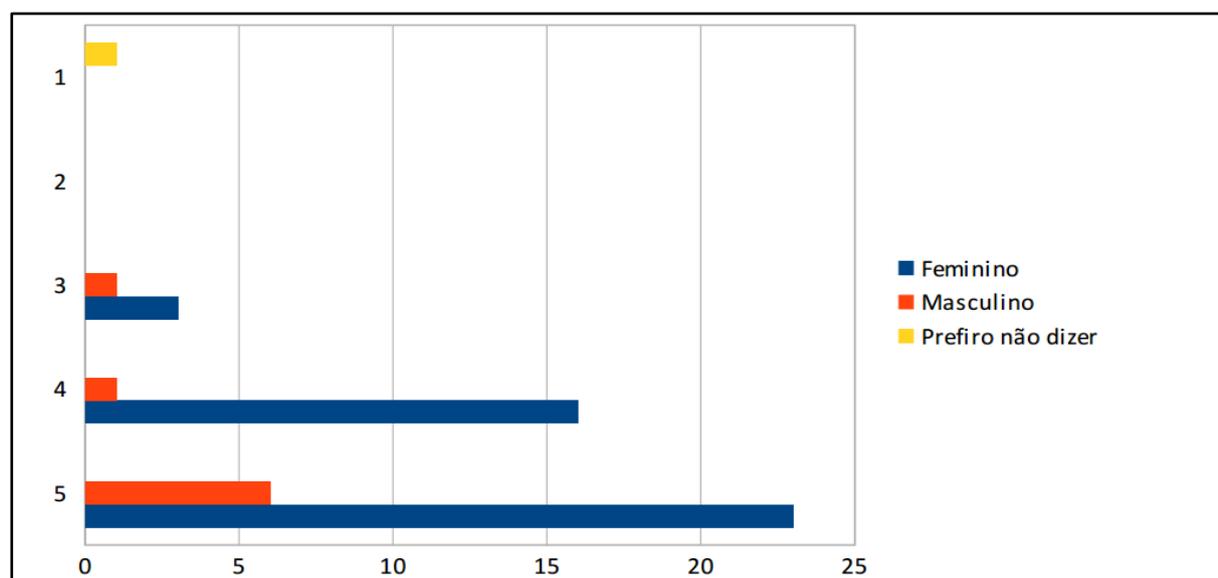


Gráfico 32 - A importância do humor na vida, por gênero

Fonte: elaborado pela autora (2019).

Mais de 50% dos participantes consideram o humor condição necessária para a vida. Nos questionários e nas rodas de conversa fica claro como há uma necessidade de encontrar ou construir momentos de humor durante o cotidiano, mesmo nas reuniões de trabalho, como exemplificou Joana, ao dizer que em suas reuniões de trabalho ela sempre reserva um tempo para as “conversas paralelas”, pois para ela os brasileiros e brasileiras têm essa necessidade de troca.

O humor, como uma ferramenta cotidiana, tem múltiplas funções; aparece em situações constrangedoras e de preconceito, como compensação para as dificuldades na língua alemã, nas situações em que há aspectos culturais desconhecidos ou difíceis de entender como a burocracia, na aceitação das diferenças culturais, como capital. Por outro lado, a sua omissão proposital também aparece como resistência, aos clichês.

A última pergunta do questionário é uma pergunta aberta, para que os entrevistados deixem uma narrativa de alguma situação em que humor foi utilizado como ferramenta do cotidiano.

Pergunta: “Conte-me uma história em que você precisou do humor para lidar com a situação, seja positiva ou seja negativa.”.

01: “Acredito que para qualquer situação em que você tenha que resolver questões burocráticas é necessário muito humor, pois certas burocracias encontradas aqui são muitas vezes bizarras. Porém, uma situação interessante foi a que vivenciei com uma professora de um curso de alemão. Como era uma aluna dedicada, resolvi ir para a aula de alemão mesmo não tendo dormido na noite passada e me sentindo mal. O que eu ouço da professora durante a aula: 'você parece que veio direto da festa para a aula'. Resolvi enfrentar a situação com bom humor, embora consideraria uma grande falta de educação no Brasil.”

No exemplo supracitado, a entrevistada responde que, de forma genérica, é necessário utilizar o humor nas situações burocráticas, e exemplifica com uma situação que não envolve burocracia, mas em outra situação seria considerado falta de educação no Brasil, segundo ela. Não sabemos se ela respondeu ou não a professora, mas podemos interpretar que, em vez de dizer que considerou a colocação da professora desrespeitosa, ela preferiu “levar a situação com bom humor”, fazendo piada de si, da professora ou da situação, já que não fica claro sua atitude. O humor foi utilizado aqui como uma estratégia para evitar o conflito. A resposta a seguir também é um exemplo de como o desconforto com o comportamento do outro, não foi exteriorizado, mas transformado em “bom humor”:

02: “A proprietária do primeiro apto q [sic] morei tinha nossas chaves e, eventualmente (principalmente quando viajavamos) ele entrava no apto, fazia limpeza, lavava louça e até mesmo colocava algumas coisas no lugar q ela entendia como certo... isso me deixava enfurecida, mas, por outro lado, parecia algo maternal... como um cuidado que ela tinha com a filha que também morava no mesmo edifício. Resolvi não me importar tanto, enxergar pelo lado bom e encarar com bom humor a situação!”

As respostas a seguir demonstram o humor como uma estratégia para contornar os conflitos linguísticos:

03: “Não lembro de nenhuma em especial. Mas acho que sempre apelo para o humor quando cometo alguma gafe linguística. Quando uso uma palavra totalmente errada e todos riem, o jeito é rir também e levar na brincadeira.”

04: “Eu precisava fazer um exame delicado e não conseguia entender se precisava de algum procedimento especial, jejum ou coisa assim... e a moça do laboratório começou a fazer mímica até eu entender... ficamos as duas fazendo mímica e a sala de espera lotada.”

05: “Inverti os verbos ‘gesehen’<sup>53</sup> com ‘gegessen’<sup>54</sup>. Quis dizer que ‘vi’ um homem lindo, mas disse que ‘comi’ um homem lindo. Quando todos riram, percebi que tinha falado algo errado.”

Em todas essas falas o humor foi utilizado como estratégia para contornar os “maus entendidos” linguísticos ou para suprir o desconhecimento do alemão, em alguma medida. Mas podemos observar que o humor não foi utilizado porque os sujeitos não tinham conhecimento da língua, mas sim porque não sabiam se expressar de forma que o receptor entendesse a mensagem, sem contar que “mal-entendimento” linguístico é algo corriqueiro dentro da própria língua materna. Notem que, no exemplo número quatro, a entrevistada tem ciência do seu erro, pois utiliza a palavra “inverti”. No exemplo número três, a outra entrevistada frisa que não conseguia entender certa especificidade no enunciado, e o exemplo dois refere-se a usar palavras em contextos “errados”. O riso funciona como um *display* (Langdon 2006) performático, informando o equívoco linguístico de forma consciente.

---

<sup>53</sup> Conjugação do verbo ver no passado.

<sup>54</sup> Conjugação do verbo comer no passado.

Nas respostas apresentadas seguir, o humor foi utilizado em um contexto que denota uma superioridade dos sujeitos, quando associam humor, poder e dinheiro:

06: “Estava no saguão de um cineclube e pedi para colocar minhas coisas no banco ao lado de um casal para que pudesse me arrumar para sair. Ainda era inverno. O homem gentilmente disse que sim, mas falou que me custaria 5 euros. Na hora respondi sorrindo que tudo bem e perguntei se ele trocava uma nota de 1000. Ele deu risada e chamou a atenção da esposa para a resposta e assim começou um breve bate papo.”

07: “Várias. Acho que a primeira situação foi mais forte e o bom humor veio do lado deles. Na entrada do aeroporto de Frankfurt, no setor de imigração da polícia federal, a policial desconfiou da minha justificativa de três meses de estadia como turista para estudar alemão (entrei sem bolsa). Então ela desconfiou, chamou outro policial para conversar (houve um suspense) e me perguntou se eu tinha dinheiro. Como saí do Brasil para ficar bastante tempo aqui, trouxe um valor alto em espécie. Quando mostrei a ela o dinheiro, ela me zoou de Goldman! Ela nem quis conferir o valor e falou para eu guardar o dinheiro. Eu estava tenso, ora! Nada de bom humor. Quero ver entrar desse jeito com pouca grana, sem trabalho nem nada!”

Como dito anteriormente, alguns pensadores associavam o humor à esperteza e à agilidade (Hobbes 1650; Cícero 1942; Platão 1978). As respostas supracitas demonstram como o dinheiro transformou-se em uma estratégia humorística para sair de uma situação “submissa”: seja por estar na submissão daquele que tem o poder temporário de seus pertences, seja naquele que tem o poder de emitir o visto de entrada. O humor é também uma estratégia para sair de situações constrangedoras, seja envolvendo racismo ou para brincar com estereótipos sobre a cultura brasileira.

08: “Houve várias situações [sic] nas quais me senti incômoda com o jeito como se referiram à minha cor de pele, e eu respondi com humor para lidar com isso.”

09: “Quando alemães fazem certas piadinhas que, muitas vezes, são inconvenientes, preciso dar aquela risadinha só para ser simpática.”

10: “Falei com ironia que brincava com cobras venenosas na rua quando criança no Brasil e os alemães pensavam que eu estava falando sério.”

Nas respostas número oito e dez podemos ver o fator superioridade sendo usado para resolver uma situação constrangedora. Vemos que, nesses dois contextos, o humor é usado de forma ativa. Já na resposta nove percebe-se um quê de passividade perante o desconforto, já que a entrevistada afirma que ri “só para ser simpática”. Como já visto anteriormente, o humor também é usado como forma de manter o *status quo* da situação e nem sempre é usado como forma de quebra de paradigma na *communitas* (Turner 1987).

Entretanto, a maior surpresa apontada nas respostas abertas deve-se ao fato de que, apesar de muitas interlocutoras e entrevistadas terem afirmado a dificuldade de utilizar o humor no ambiente de trabalho alemão, em oposição ao ambiente de trabalho brasileiro, muitos afirmam, no questionário, que usaram o humor justamente como uma ferramenta para criar empatia, resolver conflitos no ambiente de trabalho ou até mesmo para obter ou manter o emprego.

11: “Ao contrário do que muitos imaginam, o alemão usa o humor até mesmo no trabalho. Já utilizei, sutilmente, um pouco de humor para ajudar a criar empatia com colegas. Mas foi de maneira bastante respeitosa, e funcionou: melhorou relacionamentos e aproximou pessoas. É preciso apenas ter cautela, evitando referências pessoais e exageros. Há alemães mais intransigentes, outros mais abertos, tal como há brasileiros com diferentes tipos de humor (ou com nenhum!). A diferença é que o alemão é mais sutil ao demonstrar sua personalidade e humor no ambiente de trabalho, portanto invista nos pequenos gestos para conseguir abertura. O primeiro passo é parar de procurar apenas diferenças, e se focar nos valores, gosto e hobbies que possuem em comum.”

12: “Normalmente, quando meus colegas estão sérios ou tensos, um pouco de humor ajuda. Converso com eles até achar ‘espaço’ para um pouco de humor. Sinto que eles fazem o mesmo comigo.”

13: “Entrevista de emprego. Sempre sorrindo e alegre, passei boas impressões para o ambiente de trabalho.”

14: “Situações onde algum cliente mais exigente, se mostrava mal-humorado e ríspido. Com alguns sorrisos e bom humor conseguia fazer a situação mudar completamente e o cliente, antes fechado, ia embora supercontente.”

Tanto no exemplo de número treze quanto no de número catorze, o humor é usado para obter algo; seja o emprego, seja uma postura mais amistosa do cliente e, quem sabe, uma venda. No exemplo número catorze podemos ver o humor como uma clara postura em diferenciar-se do outro. Já que não sou como “o outro”, “mal-humorado e ríspido”, mostro meus “sorrisos e o bom humor.” Seria esse um exemplo que podemos enquadrar no humor como um mecanismo para mostrar superioridade?

Vejam mais um exemplo onde o bom humor foi utilizado como estratégia para sair de uma situação difícil:

15: “Polícia me para de bike as 3 da manhã, eu um tanto alta de vinho, só o humor e ironia me libertou de perder a carteira de motorista ali. Eles riram e me deixaram ir.”

Em comparação ao Brasil, que tem o programa de tolerância zero com relação ao consumo de bebidas alcoólicas antes de dirigir, a Alemanha tem tolerância de até 0,5 por mililitro. Acima dessa dose, quando diagnosticado pela polícia, o motorista e demais participantes no automóvel, têm suas carteiras de habilitação apreendidas. A diferença reside no fato de que, se a pessoa alcoolizada estiver andando de bicicleta, a sua carteira de habilitação também é apreendida. Esse fato é um tanto quanto engraçado, salvo a lógica de que pessoas em bicicleta também causam acidentes.

O exemplo número quinze fala sobre essa situação: “só o humor e a ironia me libertou de perder a carteira de motorista ali”. A resposta não dá maiores detalhes, mas podemos perceber aqui certo indicativo de *status*. A resposta faz referência ao vinho como a bebida que deixou a entrevistada bêbada. Estar bêbada de vinho denotaria certo *status* social. A outra marcação é que, num contexto de alcoolismo, onde os policiais riram e a deixaram ir embora, deve ter ocorrido um diálogo elaborado, a ponto de tirar esses elementos de uma classe de profissionais que não são conhecidas pelo senso comum como risonhos e compreensivos.

Podemos especular que essa mulher, mesmo alcoolizada, conhecia essas regras e soube utilizar suas narrativas e o bom humor, como ela mesma disse, para resolver essa situação.

16: “Uma coisa comum aos alemães que conheci é a dificuldade de lidar com imprevistos (provavelmente porque ocorrem em menor quantidade, não sei, só acho). Um caso em que na organização de um evento alguém deixou de enviar um documento a secretária do meu local de estudos ficou baratinada. Eu liguei pra pessoa em questão e corri atrás do caso, ajudando a resolver o problema.”

17: “Várias vezes, quando o clima fica tenso, eu sempre levo isso para o humor e sempre tem uma parte das pessoas que ri. As que não riem têm problema de entender qualquer tipo de humor.”

18: “Eu trabalho na gastronomia, sem humor meus dias estariam todos perdidos!”

Não há uma relação direta entre gastronomia e o uso do humor, mas podemos subentender as dificuldades em administrar os desejos dos clientes e os imprevistos tão peculiares da culinária. Nesse exemplo, o humor, foi utilizado no trabalho, não diretamente relacionado aos colegas de trabalho, mas como se a manutenção do trabalho, nessa área, somente fosse possível com a presença do bom humor. Os outros exemplos também são indicativos do uso do humor como forma de aliviar ou “resolver problemas”, ligados à imprevisível espontaneidade cotidiana.

E no exemplo 17 novamente encontramos a colocação de que se os demais não entendem o “meu tipo” de humor, “tem problema de entender qualquer tipo de humor”. Essas posturas foram minorias nas respostas do questionário e nas rodas de conversa, mas é interessante questionar por que tais interlocutoras acreditam que apenas o outro lado não é capaz de entender piadas, sem se problematizar nesse processo. Ou, uma vez que não há ressonância enquanto comunidade afetiva, não há implicação desse “brasileiro/brasileira” nesse processo, e por isso não é sequer pensada uma relação?

19: “Quando dou aula e percebo a turma muito silenciosa e atenta, tento quebrar um pouco o gelo para eles relaxarem, então faço alguma piada em cima do que estou ensinando. Faço isso sempre na verdade.”

No exemplo supracitado, é curioso perceber como o humor é utilizado para “quebrar o gelo”, e nessa fala o gelo é entendido como silêncio e concentração excessiva, o estar atento, como é mencionado. Não seria natural esperar que durante uma aula os alunos estejam atentos e em silêncio? Podemos questionar se o humor utilizado responderia a um desconforto próprio do professor, e não da audiência propriamente. Mostrar a competência assumida, nesse caso enquanto professor e professor estrangeiro, é um dos elementos importantes nas performances. Qual competência o professor estaria por demonstrar, em sala de aula ao fazer piada sobre sua própria aula para quebrar o gelo entre os alunos? São competências assumidas para a plateia ou para si mesmo?

Como vemos nos exemplos supracitados, o humor foi utilizado de diversas formas como estratégia cotidiana na resolução de conflitos. Em nenhum momento, mesmo com as discrepâncias entre o humor brasileiro e o humor alemão, vivendo em relações híbridas culturais e linguísticas, parece haver uma “crise de identidade” entre as mulheres participantes. Há uma consciência das identidades e, para evitar a “crise”, há a busca por caminhos em que essas identidades e necessidades sejam experienciadas sem drásticas mudanças em relação à cultura de origem.

A partir dos estudos de Hall (2005), vemos os discursos e as construções das narrativas do “eu” e “deles”, somados ao intenso movimento entre o global e o local e à coexistência entre pessoas de “tradições” diferentes. O “desafio moderno” dessas brasileiras é costurar o hibridismo em nome das identidades como produtos. As identidades já não reduzem os indivíduos àquela ou dessa nação, mas ao transformarem-se em identificações culturais e políticas, produzem sujeitos conscientes de suas ações e consequências.

O desafio não é traduzir o humor ou sequer entendê-lo, mas sim descobrir como utilizá-lo enquanto ferramenta eficaz que negocia relações, objetivos e subjetividades dessas brasileiras no solo alemão.

O Quadro 6 apresenta de forma resumida alguns dos contextos onde o humor é utilizado como forma de negociação, segundo

respostas do questionário. A maioria dos contextos envolve questões sociais, desde as mais emblemáticas, como lidar com a polícia, até questões banais e corriqueiras, como fazer compras no supermercado. A questão do trabalho e dos impasses linguísticos também é mencionada. A única opção que não está necessariamente ligada a uma relação entre brasileiras e alemães é a questão da saudade do Brasil e dos familiares.

Quadro 6 - Situações em que o humor foi utilizado para resolver conflitos conforme relatado pelos entrevistados

<b>Situações elencadas pelos entrevistados</b>
<p>“Stress no supermercado”</p> <p>Ambiente de trabalho</p> <p>Culinária alemã</p> <p>Em conversar com autoridades oficiais, como a polícia</p> <p>Entrevista de emprego</p> <p>Estreitar relações entre os colegas de trabalho</p> <p>Evitar o “stress” alemão perante eventos “imprevistos”</p> <p>Gafes linguísticas</p> <p>Iniciar conversa com pessoas estranhas</p> <p>Ironizar os estereótipos brasileiros</p> <p>Lidar com as saudades do Brasil</p> <p>Quando é necessário usar a linguagem corporal para comunicar-se</p> <p>Enfrentamento de questões como racismo</p> <p>Resolver questões burocráticas</p> <p>Situações estressantes com os vizinhos</p>

Fonte: elaborado pela autora (2019).

Para aliviar a saudade e as dificuldades, alguns apoiam-se nas ironias do cotidiano, para criar vínculos com os que ficaram em terras brasileiras. Na descrição em específico desse relato, a entrevistada afirma que enquanto estava escrevendo palavras bem-humoradas para contornar as saudades de seu pai, chorava. Essa tristeza foi “escondida” pelas paredes do mundo virtual. O humor é, mas uma vez,

uma estratégia que pode não apenas mostrar muitos elementos, mas também invisibilizá-los.

## 5.5 Comparando o humor brasileiro e o humor alemão

Os questionamentos acerca do humor alemão estão presentes em uma variedade de publicações, até mesmo em jornais populares. Praticamente todo jornal alemão em alguma edição apresentou uma entrevista ou provocações a respeito do humor, ou melhor dizendo, da “falta de humor” do povo alemão, como dito anteriormente.

Se as relações humorísticas com pessoas vindas da Espanha ou França são mais fáceis, por conta da língua latina em comum, quais seriam as diferenças ou semelhanças entre o humor brasileiro e o humor alemão? Dos cinquenta e um participantes, quarenta e sete responderam a seguinte pergunta: “Você acha que tem alguma semelhança entre o humor brasileiro e o alemão? Qual? Se não, por quê?”. A seguir apresentamos algumas das respostas:

01: “Algo que me impressionou muito foi esta questão supramencionada. No meu convívio, muitos alemães enfrentam situações ruins com um bom humor, rindo ou fazendo piada da própria desgraça. É a famosa frase: rir para não chorar. Porém, a frequência em que você encontra alemães com esta característica é bastante pequena em relação aos brasileiros, claro.”

02: “Não. Acho que o humor brasileiro explora muito o neologismo e a criatividade.”

03: “Bem, o que não gosto no Brasil são as piadas com sexo. Há muito e as detesto. Mas no momento sinto o humor aqui muito fraco”

04: “Sim, há muitas semelhanças em relação à região de onde vim no Brasil. É um humor em geral um pouco mais respeitoso e contido, mas que aflora fácil quando há confiança entre as pessoas. Em muitos aspectos lembra o humor que temos no Brasil, no interior do sul (em especial em SC).”

05: “Eu diria que o humor alemão é compatível com humores brasileiros mais ácidos ou sarcásticos.”

06: “Não, brasileiros são mais prestativos e estão sempre de bom humor.”

07: “Nao [sic]. Acho que os brasileiros fazem determinadas brincadeiras com as quais os alemaes nao estao [sic] acostumados, através de ironias, por exemplo. No geral acho que para entender piadas alemas [sic] você precisa entender o contexto em que elas se inserem (determinadas piadas fazem sentido em determinados grupos de amigos, mas nao [sic] em outros, por exemplo).”

08: “Absolutamente não. Já o humor inglês se parece com o brasileiro.”

09: “Não há semelhança, brasileiros se divertem com qualquer coisa e os alemães não acham graça de muita coisa!”

10: “Acho que eles ficam mais animados quando sabem que sou brasileira e querem ser 'divertidos' também.”

11: “Em comparacao [sic] ao humor alemao [sic] no dia-dia, eu diria que o humor brasileiro é mais ‘naive’ enquanto o alemao [sic] é muitas vezes sarcástico...”

12: “Talvez haja, principalmente quando vejo shows de stand-up comedy, no entanto diariamente percebo que a frequência para que haja alguma brincadeira é muito menor do que no Brasil e está relacionada ao tipo de relação, por exemplo, em encontros casuais no Brasil em qual um vendedor faz alguma graça para cativar seu cliente, nunca presenciei na Alemanha algo do tipo. Entre amigos e familiares as pessoas são mais livres, portanto, bem semelhante a cultura brasileira.”

13: “Sim... a impressão que tenho é que, talvez por conta da globalização, o humor deixou de ser algo tão delimitado/definido pela região. Às vezes acho que meu humor é um pouco bobo comparado com o dos alemães..., mas não acontece com muita frequência. “

14: “Não, se muda a língua/cultura, muda o humor. Além do que brasileiro faz piada com todos, e os alemães só com conhecidos.”

Percebemos que apenas duas interlocutoras encontram semelhanças entre o humor brasileiro e o humor alemão, mesmo apontando certas diferenças. Quero chamar atenção para o fato de uma dessas semelhanças estar novamente associada à questão geográfica brasileira, nesse caso o humor alemão assemelhar-se-ia ao humor que encontramos no interior do sul de Santa Catarina.

Já a resposta número treze versa sobre um humor que, agora globalizado, não teria tantas características particulares. Ainda assim, há um certo exercício entre a cultura global e o local (Hall 2005), já que ela consegue perceber diferenças entre seu humor e o humor alemão.

As demais respostas apontam mais diferenças do que semelhanças. Na resposta número sete, vemos uma relativização do conhecimento do contexto para entender as piadas alemãs. Sabemos, entretanto, que o mesmo ocorre no português, pois é necessário conhecer o contexto em que a piada foi feita para se entender o humor embutido (Schleiermacher 2010).

A resposta número dez mostra uma relação entre humor e os estereótipos criados sobre a cultura brasileira. Nota-se que a palavra “divertido” encontra-se entre aspas. A própria interlocutora, ao designar tal sinal, problematiza o divertido, principalmente na combinação divertida-brasileira. Ao mesmo tempo que vir do Brasil traz consigo um capital imaginário sobre ser alegre, receptivo e bem-humorado, por outro é preciso lidar com o racismo e o preconceito de vir de um país latino-americano. A situação piora se forem mulheres e negras. Nesse caso, pousa a hipersexualização da mulher brasileira negra, resquício do colonialismo, como mostra a história de Saartjie Baartman.

Sarah or Saartjie, Baartman, called the Hottertot Venus, was a khoisan woman born in 1788 in Kaffraria, in the interior of Cape Colony in South Africa. She is an important figure in African Diasporan history because her body would be used by european anatomists to judge the stages of western evolution, by forming conclusions about black womens’s body and sexuality. (Davies 2008, 137).

Saartjie Baartman não foi apenas comprada, escravizada e totalmente desrespeitada enquanto ser humano e mulher, como também foi utilizada para fundar as bases das discussões sobre raça. Segundo Damasceno (2008, 1):

[...] seu caso toma importância, à medida que Georges Cuvier, seu “preceptor”, foi o cientista que protocolou, segundo Lilian Schwartz (1993) o termo raça na ciência moderna. Foi pelo corpo de Sarah que nasceu o conceito moderno de raça.

Os europeus consideraram Saartjie como uma mulher tipicamente africana e as características usadas para defini-la “foram incorporadas pelo imaginário social sendo constantemente reutilizadas, ainda que

sob outras formas, para representar as mulheres negras” (Sena 2015, n.p.).

A associação entre humor brasileiro e sexo também foi feita durante a roda de conversa. Dorotéia comenta que, em geral, quando começa a haver uma proximidade entre as brasileiras, elas percebem o surgimento de piadas sobre sexo e sobre o corpo, afirmando que “o humor brasileiro começa abaixo do umbigo”.

Por meio das respostas apresentadas anteriormente, foi possível ver um leque de relativizações sobre o humor brasileiro e o humor alemão. Enquanto algumas interlocutoras afirmam que o humor alemão é “fraco” e que “não acham graça de muita coisa”, outras afirmam que ele pode ser comparado ao humor “ácido e sarcástico” brasileiro. Se por um lado os brasileiros são “criativos” e fazem piadas com todo mundo, por outro os alemães seriam respeitosos, contidos e só fariam piadas com conhecidos. De forma geral, são apontadas mais diferenças do que semelhanças, e perguntamo-nos se isso pode ser vinculado ao fato de se ter poucos amigos alemães. Semelhanças são sinônimos das afinidades, como já proposto anteriormente.

## **5.6 Descrevendo o humor brasileiro e o humor alemão**

Em estudos comparativos é fácil encontrar diferenças, muito mais do que semelhanças, entre cultura e humor. Mas como as interlocutoras definem o humor alemão? O questionário propôs a seguinte pergunta, como um exercício para refletir as características que formam, segundo elas, o humor alemão: “Como você descreveria o humor alemão?”. Algumas respostas apresentadas foram as seguintes:

01: “Convivo com pessoas relativamente bem-humoradas, porém acho que o humor alemão varia muito durante o dia e principalmente de acordo com as estações. Vejo que um dia de sol pode fazer muita diferença para o humor de um alemão. Convivo com pessoas muito humoradas e com pessoas bem mal-humoradas e acredito que não existe uma regra geral quando falamos de humor alemão, depende mais da pessoa e de como ela encara o dia a dia e os problemas que

aparecem. Na minha área costumo dizer que precisamos saber lidar com frustrações, pois muitas vezes experimentos não saem como esperado e isso, no ambiente de trabalho, pode influenciar muito no humor. Alguns alemães costumam ser como muitos brasileiros, fazem piada da própria 'desgraça'. Outros, já não tem a mesmo "jogo de cintura" para lidar com tais situações."

02: "É um humor mais inocente. Não há muita apelação para sexo, por exemplo."

03: "Fraco e às vezes estranho. Curto muito os programas de humor com política, tipo heute-show, aí são bons"

04: "Normal: algumas vezes bobo, outras vezes bastante inteligente. Varia muito com a região também. Sempre recomendo evitar a generalização sob o termo 'alemão', pois a cultura deles muda bastante de uma região para outra (tal como ocorre no Brasil também). É uma cultura cuja diversidade muitos não antecipam, e às vezes nem chegam a conhecer, por diversos motivos."

05: "Eu acho graça muitas vezes, mas vejo que é muito diferente do humor brasileiro."

06: "Direto e respeitoso."

07: "Engraçado, porém muito disciplinado. Parece que eles têm hora certa para mudar de humor."

08: "Difícil descrever superficialmente. Às vezes nao [sic] encontro sentido em determinadas piadas, as vezes acho mais inteligente que o brasileiro, mas as vezes também não."

09: "E tao [sic] bom quanto o nosso, e [sic] outra cultura e, para entendê-la, tem que estar muito, muito integrado, saber bem o idioma, cultura e respeita-los [sic], como eles são!"

10: "Morno."

11: "Extremos: ou sarcástico [sic] demais ou muito bobinho."

12: "Sem humor, nem bom nem mal."

13: "Mais leve que o brasileiro (as piadas que ouço costumam ser menos preconceituosas), e menos ácido que o americano ou o britânico (que são os que, fora o brasileiro, tenho mais contato)."

14: "Muitas vezes irônico e, como disse, acima 'humor negro'."

15: "No meu círculo de contatos eu diria que eles são mais críticos e profundos, ou seja, eles usam muito da ironia e tratam muitos temas políticos em seu humor. Não há quase brincadeiras sexualizadas e nunca me senti humilhada, como muitas vezes me sentia no Brasil.

16: "Humor alemão [sic] ou é extremamente ingênuo (equivalente às piadas utilizadas pelos nossos avós no Brasil) ou 'pesado/ofensivo'."

17: “Muito racional - jogos de palavra são bastante utilizados. Mas também muito bobo, quando se vê o que passa de ‘engraçado’ na TV...”

18: “Um humor que envolve a piada em si, mas os dialetos reforçam [sic] o motivo para dar risada. Eles tomam o cuidado de não fazer piada com o politicamente correto.”

Curioso observar a resposta número seis, ao afirmar que o humor alemão é “direto”. Nas rodas de conversa, muitas interlocutoras diziam que evitavam fazer piadas com alemães pois eles demonstram-se sensíveis às piadas de forma geral, levando para o lado pessoal de uma maneira muito negativa e, por isso, elas “pisavam em ovos”, expressão já trabalhada anteriormente. Elas alegam que a comunicação alemã é direta em vários aspectos da vida cotidiana, mas não no humor. Para essas mulheres, é difícil conhecer os limites no humor alemão, ou entender essa comunidade interpretativa (Rosas 2003), identificando quando a esfera pessoal é invadida. Outro exemplo em que fica clara a questão da comunidade interpretativa e o humor é quando os alemães usam jogos de palavra, exemplificado na fala número dezessete, nesse caso há uma dificuldade maior no entendimento, como apresentado por Luanda em uma das rodas de conversa.

Há uma certa concordância entre os entrevistados quando o tema é o “humor alemão”. Muitos concordam que se trata de um humor “extremo”: ou muito bobo ou muito sarcástico; e duas respostas no questionário afirmam que o humor alemão não tem graça nenhuma. E a resposta número nove apresenta a importância de “estar muito, muito integrado, saber bem o idioma, cultura e respeita-los [sic], como eles são!”. Vejamos que não é preciso estar integrado, senão “muito, muito” integrado, acompanhado do conhecimento da língua e do respeito a como os alemães são, embora não seja explicado o que seria a tal integração e o respeito.

Quadro 7 - Alguns adjetivos que qualificam o humor alemão, segundo os entrevistados

<b>O humor alemão</b>	
<b>Características positivas</b>	<b>Características negativas</b>
Crítico	Ácido
Direto	Água com açúcar
Discreto	Bobo
Elaborado	Circunspecto
Engraçado	Disciplinado
Humor político	Esquisito
Inteligente	Estranho
Leve	Exótico
Menos ácido	Falta jogo de cintura
Não humilhante	Formal
Não preconceituoso	Fraco
Profundo	Frio
Rebuscado	Incompreensível
Refinado	Instabilidade sazonal
Respeitoso	Irônico
Sarcástico	Morno
Seletivo	Muito racional
Sem apelação sexual	Muito sem graça
	Nulo
	Ofensivo
	Pesado
	Péssimo
	Rude
	Seco
	Sem humor
	Sério

Fonte: elaborado pela autora (2019).

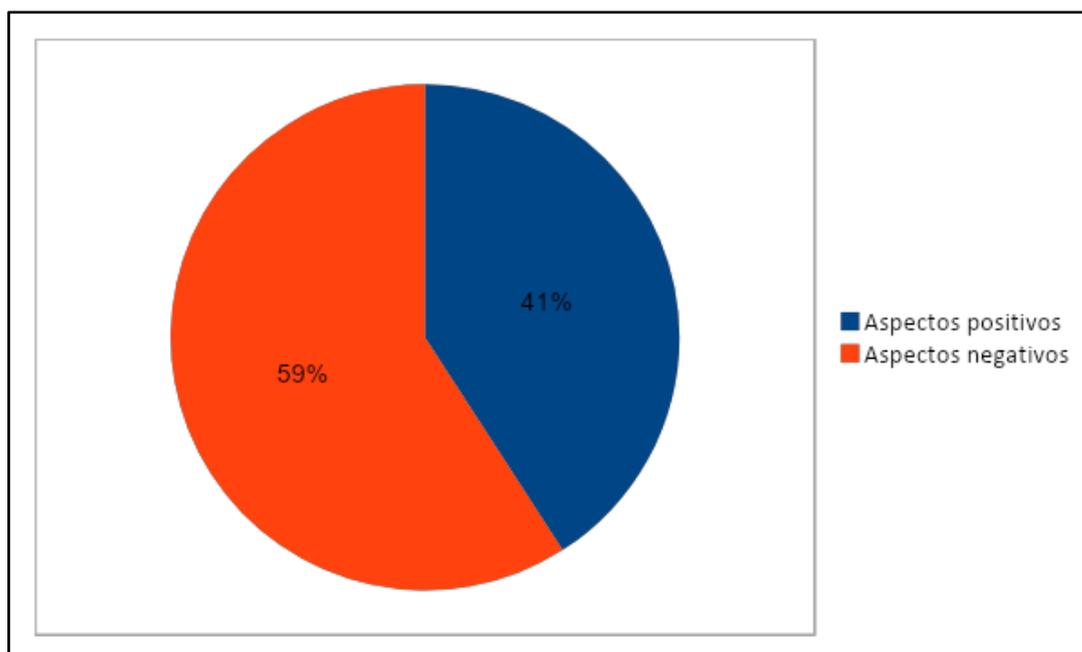


Gráfico 33 - Amostra dos adjetivos qualificando o humor alemão  
 Fonte: elaborado pela autora (2019).

Quadro 8 - Adjetivos que qualificam o humor alemão, por gênero

<b>O humor alemão</b>
<b>Características descritas pelo gênero feminino</b>
<p>“Preto” – Ácido – Água com açúcar – Bobo – Crítico – Cuidadoso – Direto – Discreto – Elaborado – Engraçado – Esquisito – Estranho – Exótico – Extremamente ingênuo – Formal – Incompreensível – Inexistente – Inocente – Inteligente – Irônico – Limitado - Mais leve – Mais sério – Meio frio – Menos ácido – Menos preconceituoso – Morno – Muito racional – Não humilhante – Não muito engraçado – Não sei descrever – Não tem – Negro – Nem bem nem mal – Nulo – Ofensivo – Pesado – Político – Profundo – Rebuscado – Refinado – Relativo – Respeitoso – Sarcástico – Sazonal – Seco – Seletivo – Sem apelação sexual – Sem graça – Tão bom igual ao brasileiro.</p>
<b>Características descritas pelo gênero masculino</b>
<p>Bastante inteligente – Bobo – Circunspecto – Desconhecido – Disciplinado – Divertido – Engraçado – Sarcástico – Sério</p>
<b>Características descritas pelo gênero prefiro não dizer</b>
<p>Rude</p>

Fonte: elaborado pela autora (2019).

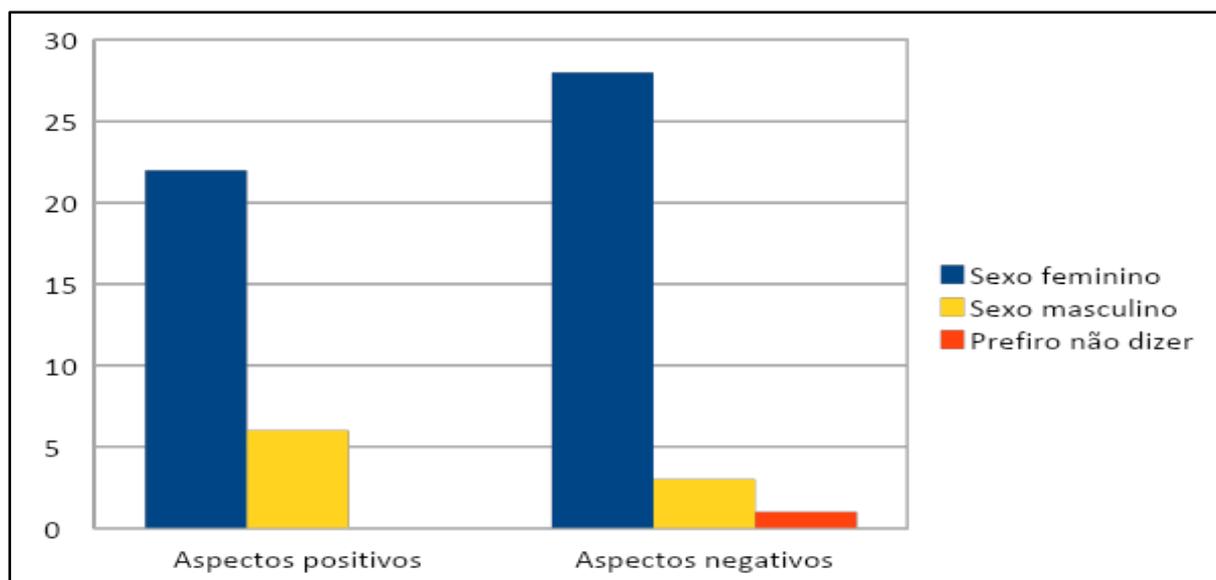


Gráfico 34 - Categorização dos adjetivos, por gênero

Fonte: elaborado pela autora (2019).

Mais uma vez vemos que os sujeitos desta pesquisa tentam, de alguma forma, relativizar os conceitos sobre a cultura alemã, ora generalizando o que é humor, ora respeitando e compreendendo as idiossincrasias, mesmo que a maioria dos aspectos apresentados sejam negativos, como mostram os Quadros 7 e 8 e os Gráficos 33 e 34.

É curioso perceber que a maioria das qualificações negativas são apontadas pelas mulheres. Poderíamos aqui cair mais uma vez no clichê de as mulheres serem mal-humoradas, de não saberem reconhecer ou entender as piadas. Entretanto, observamos que essas qualificações têm a ver com o humor que elas ouvem, e essas são situações onde, como visto anteriormente, há contextos propícios a ouvir piadas com conotações sexuais ou raciais. Mas, com base nas respostas femininas, não é muito grande a diferença entre os enunciados positivos e negativos.

A avaliação, seja do desempenho cômico ou da piada, é um dos elementos necessários da performance (Baumann 1977). Nota-se, porém, que a experiência em relevo nem sempre é vista nas respostas que analisamos anteriormente. O engajamento nem sempre é atingido, seja pela questão da afinidade, como vemos no exemplo dezesseis e

onze. Mas, em outros casos, é justamente um comportamento que difere da cultura brasileira que provoca a experiência em relevo, como nos mostra o exemplo quinze, ao afirmar que a entrevistada não se sente humilhada, “como muitas vezes me sentia no Brasil”.

Essa comparação entre o humor brasileiro e o humor alemão aparece em relação ao tempo de permanência na Alemanha, que problematiza a identidade dessas brasileiras. Não somente nas relações intrapessoais das brasileiras que moram na Alemanha, ou em Frankfurt especificamente, mas também em relação à família que ainda reside no Brasil.

Esses “estranhamentos” com membros da família brasileira refletem, sobretudo, nas reuniões familiares com as anedotas machistas ou homofóbicas. Em muitos casos, questões relativas à política e à realidade social/econômica brasileira não podem, segundo os familiares brasileiros, serem discutidas por alguém que mora longe há tanto tempo.

Em uma das rodas de conversa, Analise comenta que seu ex-marido observava que nas festas brasileiras as pessoas apenas riem e contam piadas, e concluiu dizendo que “agora que eu moro já há tantos anos aqui, quando eu vou pro Brasil me incomoda só ficar ouvindo piadas.”.

Depois do período da “crise de identidade” (Schütz 1945), as brasileiras e brasileiros conseguem elaborar novas formas de vivências que dialoguem de forma eficaz com as culturas alemãs. Mas também precisam, anos depois visitando o Brasil, encontrar ferramentas que funcionem na cultura brasileira. Essa brasileira que visita sua terra natal depois de tantos anos morando aqui, precisa lidar com essa “brasilidade híbrida”.

Como dito anteriormente, o imigrante, tomando suas referências da terra natal, passa a “traduzir” suas práticas, tentando encontrar um meio-termo entre a sua cultura internalizada e a nova, que deve ser aprendida. As tentativas tradutórias estendem-se desde questões práticas, burocráticas, passando pelos temperos e alternativas culinárias, chegando a questões simbólicas como o humor.

Dessa forma, a análise de dados elucidada o humor como uma estratégia feminina, híbrida e performática no cotidiano alemão e, por vezes brasileiro, das brasileiras aqui participantes.

## 6 Considerações finais

Ao longo deste estudo foi feita uma incursão teórica sobre as diversas facetas e contextos do humor, como abordagem científica, psicológica, social e cultural. Vimos que, para as abordagens clássicas da filosofia, o humor era visto como uma característica menor da personalidade humana, sendo frequentemente atribuída a uma doença ou desequilíbrio biológico, por meio dos estudos dos humores medicinais propostos por Hipócrates.

O humor também foi observado como algo negativo por Platão e Cícero. Para esses filósofos, o humor era percebido como algo perverso para demonstrar superioridade. Ou seja, mais uma vez a ligação de que o humor, ou é uma enfermidade que atinge os homens, no sentido físico, ou é uma enfermidade de caráter, como o caso de acreditar que o humor é uma manifestação perversa da humanidade. Filósofos como Schopenhauer (1819) e Kant (1790) argumentaram que o humor era algo incongruente, dando ênfase à falta de lógica, elemento bem quisto nos discursos intelectuais, sobretudo advindos de uma lógica matemática. Dessa forma, ao afirmar o humor enquanto algo incongruente, sem lógica e menor, afirmava-se a característica da “não normalidade” dos que exercem o humor. Aliás, não devemos esquecer que na época da Idade Média o bobo da corte era um sujeito marginalizado.

O humor visto como doença e lido sob o viés da falta da ordem, da harmonia ou da lógica passou a ser questionado, ao longo dos anos, sob a perspectiva de outras ciências, entre elas a psicanálise, a linguística e a própria filosofia.

Em 1900, com a publicação de *Le rire: essai sur la signification du comique*, Henri Bergson observou o riso e o cômico como elementos interpretativos da sociedade e da sociabilidade humana. Podemos dizer que esse é um marco dentro dos estudos sobre o humor, já que o riso e o enunciado cômico passam a ser vistos como significantes sociais.

Outro marco extremamente significativo nos estudos sobre o humor foi a publicação de *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, em 1905. Com tal publicação, Freud lança luz sobre o humor enquanto um fenômeno da psique humana. O humor passa a ser visto como uma elaboração psíquica do inconsciente em resposta às demandas de prazer reprimidas nos indivíduos.

Nessa mudança de perspectiva, o humor foi pouco a pouco sendo considerado um aspecto relevante para o entendimento da sociedade e dos indivíduos. Essa relevância foi percebida nos estudos linguísticos, que passaram a problematizar as características linguísticas e culturais presentes nas piadas, seguindo os estudos iniciais de Freud.

As piadas estiveram quase sempre presentes nos estudos de linguística e humor, e a maior contribuição nesse sentido vem de Raskin, que em 1985 propôs uma teoria de *script* – *Semantic Script Theory of Humor* (SSTH) –, analisando os elementos nas piadas que resultavam em riso ou não. Apesar de desenvolver uma teoria analítica das piadas, o próprio Raskin (2008) critica o fato de que as pesquisas atuais continuam a explorar, quase que de forma exclusiva, as piadas.

A grande crítica que o próprio Raskin faz às abordagens linguísticas sobre o humor é que, ao analisarmos apenas o fio condutor do enunciado cômico, estamos buscando os resultados da eficácia da comunicação, mas tal elaboração acaba por excluir os enunciados cômicos ou o humor que não corresponderia à eficácia e acabaria “dando errado”.

O outro recorte linguístico dos estudos do humor analisa os enunciados cômicos enquanto gênero textual, atendo-se à forma como a linguagem foi utilizada, a fim de produzir enunciados cômicos. (Attardo 2001; Attardo 2008; Allen 2008; Graban 2008; Triezenberg 2008; Travaglia 2015; Ferreira 2015). Dentro dessas análises, é frequente também a análise textual de imagens humorísticas, tais como *cartoon* e *charges* (Carmelino 2015; Attardo 2008; Hempelmann & Samson 2008).

Além das análises por meio da teoria dos *scripts*, as piadas começaram a ser pesquisadas por meio de recortes culturais. Trabalhos como de Bolacio (2012), *Humor contrastivo – Brasil e Alemanha: análise de séries televisivas de uma perspectiva intercultural*; de Cui (2008), *Deutscher und Chinesischer Humor: eine kontrastive Studie zu deutschen und chinesischen ethnischen und Familienwitzen*; de López (2012), *Lachen, Humor, Komik: Eine systematische Interkulturalitätanalyse. Deutsch und Spanisch*; de Madeleine (2006), *Kulturspezifischer Humor. Deutsche und spanische Charakteristika*; de Ruch (1991), *Cross-national comparison of humor categories: France and Germany. Humor*; de Araújo (2016), *Racismo e humor: o impacto de piadas nas expressões de racismo*; de Hans-Hermann & Hans-Wilhelm (2015), *Ausgelacht DDR-Witze aus den Geheimakten des BND*; e de Wisse (2013), *No Joke. Making Jewish Humor* são exemplos clássicos dos estudos comparativos, a fim de observar nas piadas as diferenças culturais e as formas com que essas diferentes culturas e sujeitos lidam com o riso e o humor.

Dentro do recorte multicultural, questões de gêneros começaram a ser contempladas, seja nos estudos que analisam as piadas machistas e misóginas, como de Franchi (2010), Goldstein (2003) e Goldenberg & Jablonski (2011), sejam nos estudos que analisam o humor como vivência de gênero, como mostram os trabalhos de Kotthoff (2006), Moraes (2008), Niebylski (2004) e Rowe (1995). O riso é um exemplo de como o cômico é recebido e interpretado de formas diferentes por meio da leitura de gênero. Kuipers (2006) problematiza, como já vimos anteriormente, o fato de esperar-se que mulheres riam mais baixo do que os homens. Tal problematização é tão atual que em abril de 2018 Azadê Peşmen, colunista do jornal alemão *Die Zeit*<sup>55</sup>, publicou um texto onde relatava sua experiência de ter sido expulsa de um restaurante porque o garçom achou que sua risada estava alta demais.

---

<sup>55</sup> Disponível em: <https://www.zeit.de/kultur/2018-04/sexismus-lautes-lachen-frauen-10nach8>. Acesso em: 20 maio 2019.

Desse modo, vemos que, se por um lado a produção sobre humor dos estudos linguísticos é ampla, ainda que criticada por sua abordagem metodológica, o humor ainda é um campo tímido dentro das ciências humanas e sociais. Além das publicações feitas por meio das discussões da psicologia, podemos citar poucos autores que dedicaram parte das suas pesquisas ao humor. Na antropologia, temos os trabalhos de Mauss (1928) e Radcliffe-Brown (1940), e contribuições contemporâneas de Pierre Clastres (1974), Lévi-Strauss (1991), Els Lagrou (2006) e Leif Grunewald (2013), que tem analisado o humor, especificamente a risada, na cosmologia indígena.

Ao longo dos anos, as pesquisas sobre humor elucidaram outras demandas investigativas, como, por exemplo, as discussões relativas à globalização e os processos de identidade cultural.

Mesmo com um número crescente de trabalhos, ainda não há estudos suficientes, relacionados à variedade na abordagem entre o humor brasileiro e o humor alemão. No desenvolvimento desta pesquisa, foi encontrado um único trabalho (Filho 2012) que analisa tais culturas. Essa escassez dá-se tanto na comunidade acadêmica brasileira, como na alemã. Esta pesquisa teve como um dos objetivos diminuir essa lacuna.

## **6.1 Brasil e Alemanha: o humor enquanto estratégia da migração e da tradução cultural**

Vimos, ao longo desta tese, que o clichê do alemão “sem humor” é um tema frequente nos meios de comunicação alemães (Welt 2011; Deutschlandfunk Kultur 2018; FAZ 2016; Huffpost 2016; Zeit 2015), mas, por outro lado, esse estereótipo é questionado nos estudos comparativos, principalmente quando comparados ao humor inglês (Ruch & Carrell 1998; Kersten 2002; Davies 2004), adjetivado como sadista e irônico (Filho 2012; Neumann 2001).

Além das comparações com o humor inglês, encontramos trabalhos que comparam o humor alemão com o vizinho francês (Ruch et al. 1991) e com o humor judeu (Wisse 2013; Chase 1999). Há

também pesquisas que problematizam as diferenças entre as antigas Alemanhas – oriental e ocidental, como exemplifica o trabalho de Hans-Hermann e Hans-Wilhelm (2015). Pesquisas que fogem um pouco dessa corrente são os trabalhos de Cui (2008), que compara piadas sobre família entre a cultura alemã e a cultura chinesa, e de Yoran (2006), que aponta as especificidades culturais entre alemães e espanhóis.

Voltando à relação Brasil-Alemanha, são extremamente escassas as informações sobre as relações socioculturais entre essas nações, especialmente a partir da ótica brasileira. Há significativos estudos sobre a migração alemã no Brasil, seja a partir de uma perspectiva literária (Aranha 1982; Verissimo 1967; Guimarães 1972; Brasil 1990; Kuhlmann 2010; Seyferth 1999), seja em estudos universitários (Ewald 2014; Ribeiro 1993; Castelluber 2014; Neto 2012; Quitzau 2011; Jochem 2002; Bezerra 2001; John 2015; Feijó 2015; Droogers 2008; Racy & Silva 2017). Sobre a migração brasileira na Alemanha, os esforços se concentram quase em totalidade nos trabalhos de Bahia (2013; 2014) e principalmente nos estudos da antropóloga Lidola (2007; 2009; 2011; 2013; 2014), além do trabalho já citado de Filho (2012).

Nesse sentido, o estudo de Filho (2012) é um divisor de águas, pois é um dos primeiros que problematiza um aspecto sócio-cultural entre Brasil e Alemanha, aportando-se especificamente em contextos humorísticos. Ainda assim, faltam estudos que observem o humor entre Brasil e Alemanha por meio da perspectiva cotidiana, onde os sujeitos da pesquisa estejam inseridos no contexto social de integração.

O próprio critério da integração é relativamente desconhecido nas pesquisas de migração brasileira na Alemanha, pois são poucos os registros das narrativas a respeito desses brasileiros e brasileiras. Não há, até o momento, uma teoria que contemple especificamente tal migração. Na maioria dos casos, pesquisadores buscam nas teorias migratórias de outros países, como para os Estados Unidos (Margoris

2016) e Portugal (Feijó 2015), e tentam fazer um paralelo sobre as questões específicas dos brasileiros que moram na Alemanha.

Se a grande primeira dificuldade é encontrar dados oficiais sobre a presença dos brasileiros na Alemanha, a segunda é perceber onde esses brasileiros estão. Há uma tendência de que os brasileiros imigrantes não mantenham contato com a comunidade brasileira no estrangeiro (Margoris 2016) e, de igual forma, não há também uma identificação com a comunidade latina. A inserção, enquanto pesquisadora, em espaços de presença brasileira na Alemanha é demorada, pois é necessário tempo até adquirir a confiança dos sujeitos da pesquisa, para o desenvolvimento dela. Essa foi uma das razões pela qual esta pesquisa utilizou recursos *on-line* no trabalho de campo.

As várias dificuldades sobre a migração brasileira na Alemanha, somam-se aos percalços inerentes aos estudos do humor, que extrapolam as análises linguísticas dos enunciados cômicos. A escassez teórica é ainda maior quando procuramos recortes de gênero que mostram o protagonismo feminino em tal temática.

A importância deste trabalho dá-se por apresentar um estudo que reúne uma análise do humor como estratégia ativa de brasileiras imigrantes da Alemanha. Pela primeira vez, aspectos como ser mulher, migrante e “bom humor” foram problematizados numa pesquisa que apresenta mudanças com relação ao motivo migratório feminino. Faz-se necessário refazer o discurso a respeito da migração matrimonial, bem como redirecionar o foco teórico-metodológico quando se for estudar mulheres e enunciados cômicos.

Redirecionar o foco não significou apenas utilizar novos teóricos, mas problematizar conceitos clássicos, como a questão da eficácia na comunicação, uma vez que a pesquisa se aporta em teóricos da tradução para discorrer que o humor é uma tradução cultural, seja ela feita dentro da cultura ou de uma cultura para outra.

Quando problematizamos o humor como tradução cultural, surgem questionamentos a respeito das expertises desses brasileiros e brasileiras sobre o humor alemão. Quando não há “eficácia” na

comunicação, a tendência é argumentar que os aprendizes da nova língua são os que não entendem as ferramentas linguísticas. Raramente se questiona se o desentendimento se dá entre os nativos.

A discussão sobre a dominância de um idioma estrangeiro e o sucesso da integração desse estrangeiro perpassa pelas habilidades de aprendizado, e o humor é, nesse processo, um ponto considerado importante, mas que, segundo o Quadro Europeu (QECR 2001), somente é atingido quando se atinge um nível avançado da linguagem. Questionamos se o humor seria realmente um elemento “elevado” dentro das capacidades intelectuais, e se o humor seria um aprendizado que somente é atingido quando se chega ao nível nativo.

Na discussão sobre integração, domínio da nova linguagem aprendida e em como a tradução da cultura e do humor ocorrem nos processos de comunicação, é necessário problematizar que vivemos em um contexto de globalização, sociedades híbridas e processos identitários.

Ao questionar a eficácia da comunicação, é necessário repensar essas variáveis e reformular o que até então tem-se entendido como eficaz, principalmente em relação aos enunciados cômicos. Vimos que, para Rosas (2003), o humor não é o fator decisivo e delimitador na “eficácia da comunicação humorística”, mas a afinidade. É a afinidade que impulsiona o humor, especialmente no processo da tradução cultural entre as imagens que os discursos sobre ser alemão e ser brasileiro constroem.

Se por um tempo o humor foi entendido como “incongruente ou nulo”, é perigoso relacionar o humor ao conhecimento “culto” ou avançado de uma sociedade. Tanto um como outro pensamento acabam por dicotomizar a ideia de humor, fazendo-nos acreditar que ele está presente enquanto característica perversa, ou o conhecido “humor de mal gosto”, ou enquanto elaboração intelectual elitizada, o chamado “humor de bom gosto” ou “inteligente.”

Vimos que o humor como um fenômeno cotidiano passou a ser elucidado, especialmente pelos estudos de tradução e performance,

expandindo-se para os aspectos interdisciplinares, focando especialmente na agência dos sujeitos.

Por isso ratifico que seria ambíguo associar que as problematizações aqui feitas ocorrem apenas em função do nível educacional dos participantes. Tais associações tornam-se equivocadas, primeiro porque não foi feito um estudo comparativo entre humor e nível de escolaridade, e segundo porque, como aponta Kuiper (2006), o que determina a relação entre os sujeitos e o humor são as bagagens sociais vistas de forma conjunta e não separada.

Nesse sentido, entendemos que os falantes não são apenas capazes de reconhecer os enunciados, como propôs Raskin e a teoria dos *scripts*, mas também de modificar os enunciados em nome das necessidades específicas suas.

## 6.2 Humor e agência política

Essa nova guinada nos estudos teve a grande contribuição da *Internacional Society Humor Studies*<sup>56</sup>, fundada em 1976, e que desde 1988 propicia discussões interdisciplinares, contribuindo para a diversificação teórico-metodológica do humor.

Podemos dizer que nessa fase os aspectos políticos são problematizados de forma intensa, especialmente nos estudos interdisciplinares, embora o humor já tenha sido analisado por meio da perspectiva política, tendo como seu maior expoente Bakhtin, que analisou o carnaval como um momento de descontração, onde o humor, o riso e a ironia eram utilizados na construção de realidades que

---

<sup>56</sup> “The International Society for Humor Studies (ISHS) is a scholarly and professional organization dedicated to the advancement of humor research. Many of the Society's members are university and college professors in the Arts and Humanities, Biological and Social Sciences, and Education. The Society also includes professionals in the fields of counseling, management, nursing, journalism, and theater. All of our members are interested in humor's many facets, including its role in business, entertainment, and health care as well as how humor varies according to culture, age, gender, purpose, and context.”. Disponível em: <http://www.humorstudies.org/index.htm?submit2=ISHS+Home>. Acesso em: 2 set. 2018.

contrapunham o cotidiano controlado e organizado pela Igreja e pelo Estado.

O humor ganha aqui não apenas o viés político, no sentido da política do Estado, mas dialoga com dimensões raciais e culturais. Finalmente, o humor começa a ser observado como uma característica cotidiana, que não se limita às piadas – que forçam uma quebra do cotidiano, nem apenas como uma válvula de escape dos impulsos sexuais.

Esse momento é propício, como já foi dito antes, à presença cada vez mais de estudos comparativos do humor. Se por um lado muitos acabam tematizando “exótico” e étnico, outros trabalhos começam a debater como o humor étnico é usado como mecanismo de manutenção do *status quo* racista e preconceituoso.

Inicialmente, aqui coube uma crítica à nomenclatura étnica. Nesse conceito está presente uma lógica de pensamento colonial, em que se assume que brancos, europeus, heterossexuais têm um discurso e uma história universal, todos os demais grupos que não estão contemplados nessa construção social são vistos como étnicos. Assim sendo, piada feita sobre homens brancos não está inserida na categoria do humor étnico ou multicultural. Nessa categoria estão grupos como negros, gays, lésbicas, latinos, orientais e judeus.

Se queremos repensar o humor e a forma como ele é feito, é necessário questionar as categorias que são apresentadas quando discutimos os sujeitos das pesquisas.

As problematizações referentes ao termo humor étnico não se limitam a sua nomenclatura, mas perpassam por aqueles que o fazem e sobre o que eles falam. Como vimos anteriormente, o humor étnico, especialmente nos Estados Unidos, era uma ferramenta usada para reproduzir discursos racistas e excludentes, numa relação em que os brancos estadunidenses estavam em condições melhores do que os afro-americanos. Devemos destacar, usando o mesmo exemplo, que comediantes negros usavam tal ferramenta, no chamado “humor autodepreciativo”. O humor autodepreciativo seria menos problemático, se as mesmas piadas fossem proferidas por brancos? Comediantes

negros têm a permissão de fazerem piadas ofensivas contra os negros apenas porque a sua cor da pele lhes daria a legitimação?

Tal questionamento foi chegando aos palcos, especialmente dos *stand-up comedy*, e a nova geração de humoristas que representam minorias estão utilizando seus espaços de humor como palco político na desconstrução de preconceitos que durante muito tempo foram perpetuados pelo “humor étnico”. Um exemplo desse novo movimento é Hanna Gadsby, que problematiza o fato de ter que transformar as experiências em que sofreu lesbofobia em anedotas engraçadas. Outro exemplo é W. Kamau Bell, que utiliza o humor para gerar desconforto não nas minorias, mas naqueles que praticam o racismo e a homofobia.

É importante perceber que, como disse Gilllota (2013), se por um lado há um questionamento sobre o uso do humor para combater as piadas racistas, tal movimento com relação às piadas sexistas e machistas ainda é bem pequeno, “While humor opened up in this time period for ethnicity, the same does not necessarily hold true for gender” (Gilllota 2013, 8).

Gilllota (2003) esclarece que o humor deve ser problematizado como elemento culturalmente performativo e aberto às interpretações pessoais. Dessa forma, o humor feito por homens e por mulheres difere, porque imbrica discussões de gênero inseridas em contextos políticos, sociais e econômicos.

No Brasil, principalmente nos últimos anos, em que políticas públicas sociais garantiram à população negra e periférica acesso à educação de qualidade, melhores oportunidades de emprego e moradia, a presença desses sujeitos tornou-se cada vez mais forte nos espaços públicos. A presença nos espaços públicos e políticos, impulsionou de forma positiva a ocupação dos espaços subjetivos, onde elementos, como autocuidado, beleza e autoestima, são discutidos sob a perspectiva desses grupos: mulheres negras, lésbicas, periféricas.

Temas, como a representatividade, passaram a ocupar a agenda desses movimentos sociais, e o fato de termos Maíra Azevedo como a

primeira negra a ter um *stand-up comedy* no Brasil é uma importante conquista.

Maíra Azevedo representa um grupo social – mulher e negra – que historicamente é visto e descrito “a partir de sua boa aparência, seu caráter meigo ou serviçal” (Schwartz 1987, 134), e vê-la no palco do seu próprio show, utilizando o humor para questionar uma sociedade machista e racista é um exemplo de como as mulheres estão utilizando o humor como capital na obtenção de espaços e reconhecimento.

### **6.3 Humor e estratégias de gênero**

É importante que mulheres estejam em todos os espaços, e disso as ciências não estão excluídas. A presença de mulher em pesquisas sobre o humor é de extrema importância, bem como ter mulheres como objeto de estudo, realizando estudos que abordem a agência desses grupos, que mostrem como elas têm buscado alternativas que não reproduzem uma forma autodepreciativa, masculina e branca do humor.

Como já apresentado por Kuipers (2006), o senso comum difunde a ideia de que mulheres não sabem lidar com o humor, com situações cômicas. Porém, quando observamos que a maioria das piadas vinculam mulheres a situações constrangedoras, é compreensível a ojeriza a tais situações. Percebemos, ao longo da pesquisa, que tais mulheres não evitam em si o humor, mas sim as atitudes machistas e/ou racistas, como mostra o seguinte exemplo, respondido no questionário *on-line*:

“Houve várias situações [sic] nas quais me senti incômoda com o jeito como se referiram à minha cor de pele, e eu respondi com humor para lidar com isso.”

“Quando alemães fazem certas piadinhas que, muitas vezes, são inconvenientes, preciso dar aquela risadinha só para ser simpática.”

O que observamos ao longo do trabalho de campo é que o “mau humor” ou a falta de humor feminino é uma estratégia de resistência

em relação a esse clichê. Assim como apresentado por Lagrou (2006, 84), o humor sendo uma forma de manifestar e expressar conhecimento de como agir no mundo, a forma como mostramos ou não o humor é uma estratégia dessa agência. Tal agência e comunicação por meio do humor não se refere exclusivamente às questões de gêneros, mas também à situação da mulher imigrante.

Justamente por serem conhecidas pelos clichês de estarem sempre alegres, com um sorriso no rosto, muitas brasileiras utilizam essa estratégia somente quando se sentem confortáveis, e não simplesmente para corresponder à expectativa social, como observado no seguinte relato: “eu sinto uma pressão quando os alemães sabem que eu sou brasileira, porque eles cobram de mim o sorriso, o bom humor”. O humor funciona também como balizador sobre estar no mundo e como queremos nos apresentar a esse mundo. Mesmo que o humor estrangeiro seja uma linguagem que pode ser aprendida, cabe aos sujeitos a elaboração desse aprendizado.

Os movimentos migratórios imbricam em si mundos distintos do experienciado na terra natal. Essas experiências se referem à linguagem, bem como aos elementos culturais, geográficos e econômicos. Dessa forma, são requeridas novas formas de expressão, elaboração e ação dessa agência no novo mundo.

A pesquisa apresentou, como vimos na análise dos dados no capítulo anterior, como um número considerado de participantes, tanto no formulário *on-line*, como nas rodas de conversa, encontra dificuldade em se adequar ao ambiente de trabalho alemão e suas demandas. Ainda assim, foi possível observar como o humor, justamente enquanto manifestação do agir no mundo, adequa-se aos agentes das situações, como mostram os seguintes exemplos:

01: “Ao contrário do que muitos imaginam, o alemão usa o humor até mesmo no trabalho. Já utilizei, sutilmente, um pouco de humor para ajudar a criar empatia com colegas. Mas foi de maneira bastante respeitosa, e funcionou: melhorou relacionamentos e aproximou pessoas. É preciso apenas ter cautela, evitando referências pessoais e exageros.”

LI: “O ambiente de trabalho é tenso. Com relação as piadas eu me sinto pisando em ovos. Fico sempre tomando cuidado pra não invadir o espaço do outro. Eu evito.”

Esse é um exemplo em que a pesquisa aponta os equívocos da generalização. Se por um lado existe o clichê do brasileiro e brasileira bem-humorados, por outro lado há a ideia de que o ambiente de trabalho alemão seria um ambiente de regras e distanciamento entre o pessoal e o profissional, não oferecendo espaço para o humor. Os dois exemplos supracitados relativizam tais enunciados, mostrando o quão são importante pesquisas que mostrem a agência dos sujeitos, quando se refere aos enunciados cômicos, não sendo simplesmente falantes que estão “seguindo” determinados *scripts*.

É ainda de extrema importância relativizar que determinados comportamentos e experiências vão além dos recortes de gêneros, dialogando diretamente com a subjetividade dos agentes. Como observar esses fenômenos que duplamente dialogam com as características da sociedade e do coletivo, sem excluir as especificidades dos indivíduos?

#### **6.4 Performances sociais: o humor como estratégia cotidiana**

Os estudos sobre performance apresentaram novas perspectivas acerca dos comportamentos sociais ritualizados na/pela sociedade. Inicialmente, a antropologia simbólica procurava esclarecer e esquematizar os ritos humanos, especialmente os de passagem, como propôs o livro de Van Genep, em 1909. Turner (1987) acreditava, porém, que os ritos tinham relações com os *status* sociais, pois para ele os ritos eram “dramas sociais” que se configuravam em unidades harmônicas ou desarmônicas dos processos sociais em situações de conflitos. Turner preconizava que nos “dramas sociais” os atores sociais se distanciavam e refletiam de forma crítica sobre a realidade social. Esse distanciamento garantia aos atores sociais a tomada da consciência dos conflitos e problemas.

A crítica ao trabalho de Turner reside no fato de o autor apresentar o drama social apenas enquanto rito sacralizado e organizado: as *communitas*. Ou seja, que esses momentos de distanciamento e contraposição à estrutura social vigente, por isso denominados de antiestrutura, ocorreriam por meio de quatro passos: separação ou ruptura; crise e intensificação da crise; ação remediadora; e reintegração.

Um exemplo desse processo, quando analisamos o humor, é como as brasileiras lidam com o humor brasileiro, especialmente com os enunciados cômicos, depois de morarem um longo tempo na Alemanha. Por se apresentar diferente, há um primeiro momento de rompimento com o humor vivenciado na Alemanha, tal crise se intensifica, acompanhado de outros elementos culturais, identitários. Pouco depois, há uma tentativa consciente ou não em buscar parâmetros entre o humor vivenciado na Alemanha e o humor vivenciado no Brasil. Por fim, há um redirecionamento ou reintegração entre esses dois universos cômicos. A reintegração não significa necessariamente uma total “assimilação”. Pode ser a desistência em “contar piadas”, como mencionou uma das entrevistadas, porque os “alemães não vão entender mesmo”. Por outro lado, a reintegração pode ocorrer com o questionamento das piadas que são ouvidas no retorno dessas brasileiras ao Brasil.

O que podemos assimilar da teoria de Turner sobre os dramas sociais é que esses momentos liminóides, entre a estrutura e a antiestrutura, ou seja, esse movimento de distanciamento são os impulsos criativos, de experimentação e de reflexo da vivência dos sujeitos. Nesses momentos, segundo Turner (1982, 39-41), é que ocorre a ênfase dos aspectos da criatividade, reflexão e ruptura temporária do fluxo da vida social.

Por outro lado, tal criatividade e momentos de ruptura não se dão apenas de forma organizada e sacralizada. O caos e a desordem são elementos extremamente importantes nesse processo, além de colocarmos em questão o que é, afinal de contas, separar os ritos em sagrados e profanos?

É por esse caminho que Taussig (1993) critica a ideia universalizante e a organização dos ritos proposta por Turner. Tais discursos, justamente com Schechner (1985; 1988), quebram de forma definitiva as discussões dos ritos e dramas dentro da antropologia simbólica e iniciam, dentro dos estudos do teatro e da performance, uma expansão nas investigações de tais temas.

Os estudos de performance impulsionaram o foco investigativo para o *continuum*. As performances culturais passam a ser problematizadas como um *continuum* entre “público e plateia”, e os papéis desempenhados.

Os estudos de performance fundamentam, neste trabalho, o argumento de que mais importante do que identificar quem é o falante e o receptor nos anúncios cômicos, é necessário saber como esses atores sociais “performam” e como os papéis entre plateia, público, humor brasileiro e humor alemão são negociados. Essas ações foram aqui vistas como “encenações da vida cotidiana” (Langdon 2006, 163).

Não somente os ritos são considerados performáticos, mas também a arte verbal. Isso posto, deixamos claro, ao longo do trabalho, como o humor é entendido como uma leitura performática resultante do estranhamento gerado no cotidiano.

O humor seria esse ato verbal performático que traz o estranhamento de situações que tomamos como “dadas” durante o nosso cotidiano. Um bom exemplo desse estranhamento das categorias que utilizamos de forma automatizada no nosso cotidiano, é o seguinte:

AN: “Meu colega alemão de trabalho que sempre conta piada, e ele conta piada nazista, de judeus, politicamente incorreta. Ele veio e disse: Aqui nessa fábrica só tem estrangeiro! E eu respondi: É isso mesmo! Até você. Você é Ossi<sup>57</sup>. Quando eu disse isso ele arregalou o olho, ficou olhando e depois foi embora. Acho que ele não gostou muito não.”

---

<sup>57</sup> Ossi é uma maneira informal e, em certa medida preconceituosa, que faz referência aos nascidos no leste alemão, antiga República Democrática Alemã.

A palavra *ossi*, nesse exemplo, tem a propriedade de um *Keying*, ou seja, a sinalização performática da ruptura do fluxo normal de comunicação. Esse momento estabelece a performance como evento, chamando a atenção dos participantes para esse novo momento que se iniciará. Um clássico exemplo dessa sinalização são as “chamadas” das piadas, como, por exemplo: “Você conhece aquela do...” ou “Qual a diferença...” ou ainda “Dois homens entram num bar...”. Tais enunciados marcam essa quebra na performance da comunicação verbal e provocam estranhamento nos ouvintes, provocando reflexões sobre o que é dito e sobre as relações subjetivas dos enunciados apresentados.

Dessa maneira, vemos como o humor ressalta, nessa quebra performática, “as negociações, a criatividade e a dinâmica da interação humana e atende às questões contemporâneas que tratam da experiência de estar no mundo” (Langdon 2006, 176). Essas experiências são traduzidas nessas situações que conflitam entre as subjetividades dessas mulheres e o que é esperado delas. Essa experiência, no caso do contexto da pesquisa, perpassa sempre por um processo tradutório.

Vimos que existe uma tradução em nível linguístico, como o humor brasileiro é traduzido para a realidade alemã e, da mesma forma, como o humor alemão é traduzido para a experiência brasileira, mas, por outro lado, há nesse processo traduções pertinentes às subjetividades das brasileiras no cotidiano alemão.

## **6.5 Humor e a tradução cultural**

Em que medida este estudo tratou as teorias sobre tradução no diálogo com os resultados? Assim como afirma Nida (1945), os processos tradutórios correspondem a “equivalências aproximadas”, uma vez que, segundo o autor, devido às complexidades relativas à organização e ao controle social presentes nos textos e nas sociedades desses diferentes textos, o tradutor é, dessa maneira,

confrontado com as dificuldades da interpretação e da equivalência textual. O autor esclarece ainda que toda tradução é, em relação ao texto original, um débito. Para compensar esse débito, o tradutor deve pagar um certo preço, que nunca é pago na mesma moeda, porém no mesmo valor.

Nida apresenta duas teorias com relação à equivalência: a livre e a literal. A primeira compreende melhor os fenômenos acerca do humor como ferramenta tradutória, pois, nesse caso, a equivalência é considerada em si um processo criativo, onde três elementos são problematizados: a natureza da mensagem, a proposta do autor e o tipo da audiência. Neste último ponto há uma estreita relação com os estudos da performance, como observado anteriormente.

Assim como nas teorias da performance, o tipo da audiência também é importante na tradução, pois há uma necessidade em tal conhecimento, para saber quais pontos serão negociados e quais ferramentas serão usadas. No seguinte exemplo, observamos como a interlocutora, dependendo da reação da sua “audiência”, sente-se livre para sorrir ou não: “eu sinto uma pressão quando os alemães sabem que eu sou brasileira, porque eles cobram de mim o sorriso, o bom humor”.

Nida deixa claro que a tradução ocorre em contextos e não entre linguagens. Assim como a performance entende que as negociações ocorrem entre sujeitos e suas subjetividades.

Essa negociação entre contextos e subjetividades foi percebida, durante o trabalho de campo, como uma questão importante na tradução do humor, que por vezes funciona como provocação. Vejamos no seguinte exemplo:

“Falei com ironia que brincava com cobras venenosas na rua quando criança no Brasil e os alemães pensavam que eu estava falando sério.”

No exemplo supracitado, vemos como a interlocutora se utilizou da ironia como forma de lidar com um contexto de estereótipos e clichês a respeito do Brasil. Em outras situações, podemos imaginar

que a interlocutora desmentiria a situação, ou quem sabe apelasse para o exagero. O enunciado é traduzido e contextualizado para atender às demandas dos falantes desse contexto e as suas expectativas e objetivos.

Quando avaliamos a equivalência no humor e as negociações pertinentes ao contexto inseridos, a linguagem é, obviamente, o primeiro elemento a ser negociado. Na fala apresentada a seguir temos dois pontos a serem observados. A seguinte fala coloca que os alemães que têm problema em entender o humor brasileiro, mas a interlocutora não tem dificuldades em compreender o humor alemão. Podemos nos questionar aqui sobre em que medida essa relação não é bilateral. Será que o não entendimento do “nosso” humor não indicaria, em certa medida, o não entendimento do humor “deles”? Outro ponto a ser observado é que, não encontrando uma ferramenta em que a negociação fosse positiva para os dois grupos, a interlocutora afirma que deixou de fazer certas piadas, quando o grupo no qual ela está é composto apenas por alemães. E gostaria de frisar que o caso não é de que ela tenha deixado completamente os enunciados cômicos, mas podemos interpretar que ela mantém apenas aqueles em que sente que a mensagem será entendida.

“Eu nunca tive problemas para entender o humor alemão. Mas muitos alemães não entendem o humor brasileiro, então algumas piadas eu deixei de fazer quando estou só com alemães.”

O exemplo supracitado dialoga com os pressupostos benjaminianos (1972), ao discorrer que uma tradução ruim é justamente aquela que se limita a “servir o leitor”. O fato de a interlocutora se abdicar de certas piadas seria um exemplo desse “serviço”? Ou seria uma opção consciente da negociação dos contextos? Seria essa uma tentativa de evitar a situação da intraduzibilidade?

A tradutibilidade do texto não está, para Rosas (2003), no original, mas sim na relação, na afinidade construída ou existente entre o texto de saída e o de chegada, ou seja, entre os interlocutores. Rosa

argumenta que é essa afinidade que garante a “eficácia da comunicação”. Por meio dessa leitura, e utilizando a fala citada, esses alemães apontados pela interlocutora não entendem o humor brasileiro? Podemos dizer que, nesse caso, a “eficácia da comunicação” não foi obtida?

## **6.6 Comunidades interpretativas: o humor e sua “eficácia”**

A tradução e o humor são práticas de negociação. Essa negociação é que produz a eficácia na comunicação, que ocorre geralmente dentro da comunidade interpretativa (Rosas 2003, 143). Por comunidade interpretativa, entende-se que, ao compartilhar um sistema de referências e conhecimentos, os membros dessa determinada cultura ou grupo elaboraram mecanismos onde o discurso preenche as possíveis lacunas do “desentendimento”, a ponto de haver certa segurança para que a comunicação ocorra. O ouvinte, junto com o falante, ajuda nessa troca, encontrando elementos no seu universo de expectativas e subjetividades que preencham as possíveis lacunas que ele e o falante compartilham. Essa alternativa, a busca nas subjetividades para suprir a falta do sistema de referência, somente ocorre, pois ambos partilham da mesma comunidade interpretativa. Ou seja, mesmo que não se possa compartilhar todas as referências, os indivíduos de uma mesma comunidade interpretativa encontram recursos para suprir os silêncios eventuais.

Essa “comunidade interpretativa” é gerada a partir da cumplicidade entre seus atores, mas não entre o texto, já que a quebra das expectativas é o que confere o fator humorístico. Essa não é sempre uma regra, já que em muitos casos se ri justamente por saber qual a lógica do texto. É o conteúdo que dita o cômico do enunciado, muito mais que a sua intenção em ser cômico. Como dito anteriormente, não há um controle prévio do humor, a interação entre os atores é que determina se essa relação “funcionou” ou não.

O trabalho de campo mostrou que as comunidades interpretativas em torno do humor não seguem necessariamente um agrupamento cultural ou linguístico. Esse ponto esteve em relevo quando cruzamos as informações referentes à amizade, humor e questões culturais. Especialmente quando percebemos que esse grupo de amigos são compostos por diferentes nacionalidades, como pode ser visto no Gráfico 35.

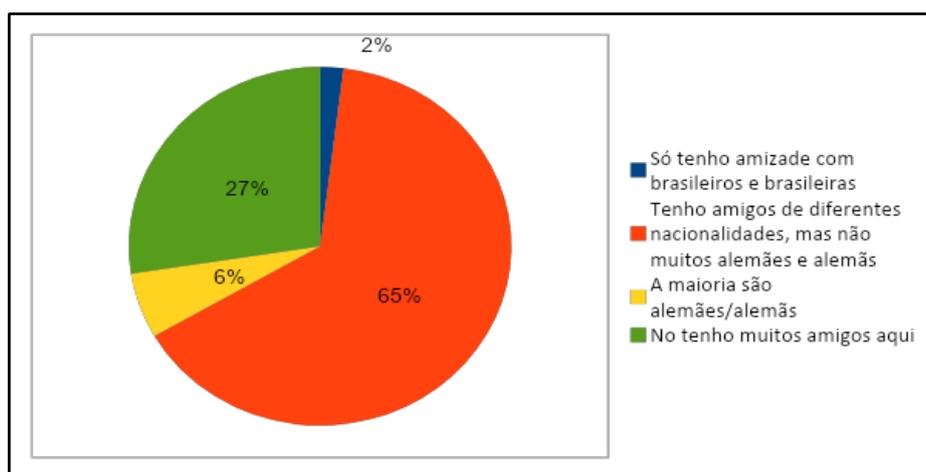


Gráfico 35 - Agrupamento dos amigos na Alemanha  
Fonte: elaborado pela autora (2019).

Essa diversidade da comunidade interpretativa também pode ser observada quando avaliamos os locais considerados pelas participantes como os momentos propícios para o humor.

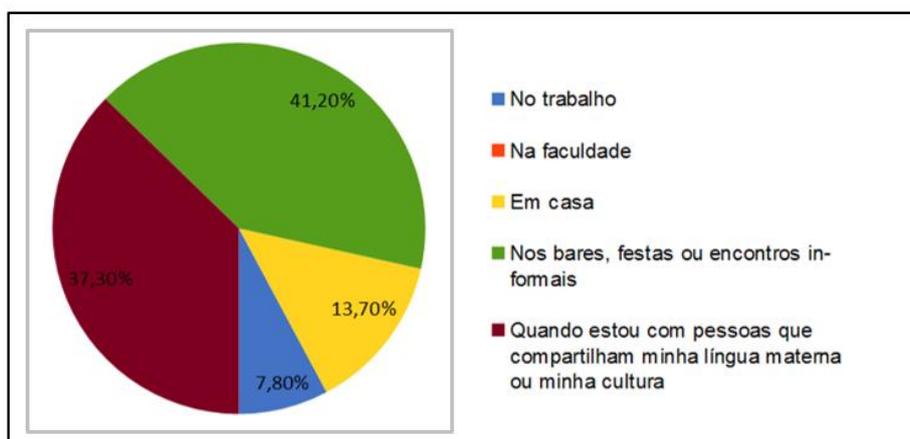


Gráfico 36 - Momentos de descontração social  
Fonte: elaborado pela autora (2019).

Com base nos percentuais de repostas apresentadas no Gráfico 36, não há uma identificação imediata entre os espaços de descontração e a nacionalidade. O espaço físico, aqui exemplificado, é em si mesmo um exemplo dessa comunidade interpretativa. Não se esperam momentos de descontração no ambiente de trabalho, onde a comunidade interpretativa desses espaços é quase sempre aquela que não preza pela descontração, e sim pela organização e pelo cumprimento das tarefas.

Por último, podemos ver a relação que há entre o humor e a linguagem nessas comunidades interpretativas, e podemos dizer que os enunciados de humor obtiveram sua eficácia comunicativa. Podemos observar, por meio das respostas (Tabela 30), que os interlocutores não encontram grandes dificuldades na expressão cotidiana no idioma alemão.

Tabela 30 - Proficiência no alemão, por nível

<b>Nível</b>	<b>Número de respostas</b>
A1-A2 (Nível básico)	12
B1-B2 (Nível intermediário)	15
C1-C2 (Nível Avançado)	24

Fonte: elaborado pela autora (2019).

Observemos agora a relação entre o entendimento do enunciado cômico e a sua ligação com as dificuldades linguísticas (Gráfico 37), embora a maioria dos entrevistados tenha bons conhecimentos da língua alemã, segundo as repostas apresentadas na Tabela 30.

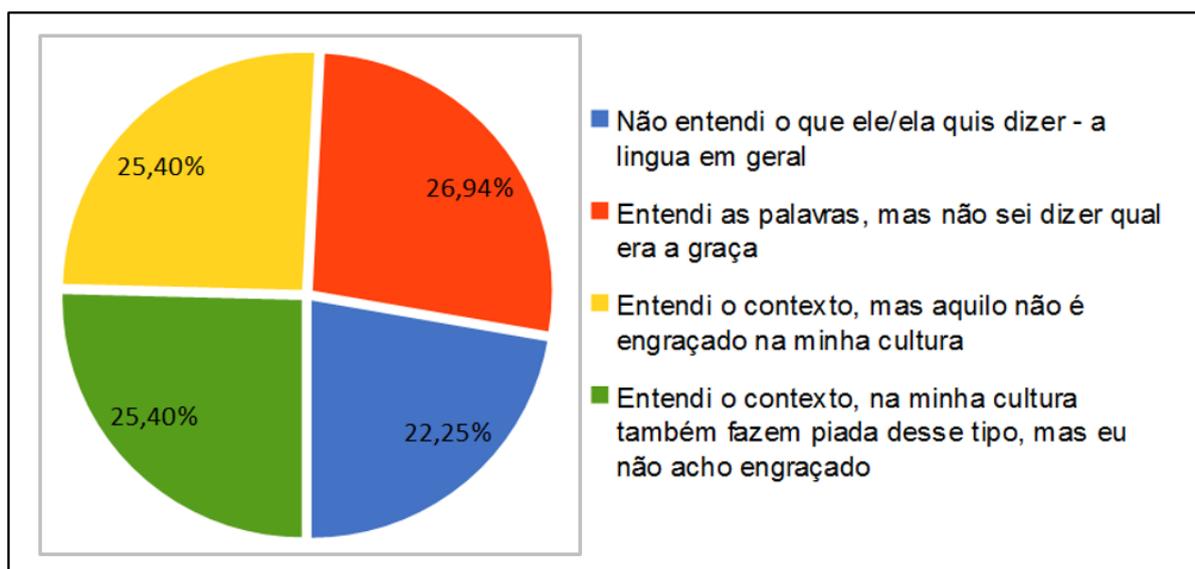


Gráfico 37 - Dificuldade no entendimento do enunciado cômico  
 Fonte: elaborado pela autora (2019).

Vemos que a questão, em um primeiro momento, não se refere ao conhecimento da língua alemã, mas sim ao entendimento dos contextos.

Podemos comprovar que as comunidades interpretativas compartilham referências que vão além das questões da linguagem e dos códigos sociais. Sempre tendo em mente que os processos tradutórios que ocorrem nessas comunidades são processos criativos, e essa pode ser a chave para elucidar alguns questionamentos. Assim, como dito por Rosas, nas comunidades interpretativas é necessário haver uma cumplicidade entre os atores sociais e não em relação ao texto. A negociação existente é entre os atos sociais, quando ocorrem os atos performáticos. Para Rosa (2003, 150), essa cumplicidade entre os atores produz uma “traição” consciente dessas referências, colocando em relevo a criatividade na tradução.

Certa vez, estava em uma festa em que o público era composto por brasileiros e alemães. Em um determinado momento da festa foi possível observar que a maioria das pessoas que estava na pista de dança era formada por brasileiros e brasileiras. Uma das brasileiras presentes foi até a mesa de som e colocou a canção “Ai se eu te pego”, de Michel Teló, que durante os anos de 2012 e 2013 ficou

especialmente famosa no exterior. Ao colocar a canção, a brasileira comentou que agora esperava que todos os alemães voltassem para a pista de dança, e assim foi feito.

Esse é um exemplo de como a comunidade interpretativa, e nesse caso o que poderíamos chamar de “musicalidade eficaz”, somente foi possível por meio dessa negociação e dessa traição consciente. Mesmo sem entender a letra, e independente das peculiares musicais de cada participante, a música em questão contemplava as lacunas de referência entre essas duas culturas.

É necessário criar um “meio no trânsito tradutório”. Evandro Nascimento (1999, 58-59) argumenta que:

O ato de tradução não diz propriamente respeito nem ao original nem ao texto traduzido, ele aparece entre um e outro. Nesse “meio” [...] em que reina, a tradução não é dotada de um ser próprio; sua “natureza”, se assim é possível dizer, ela toma de empréstimo ora ao original, ora à sua versão em outro idioma. O tradutor-intérprete (e a reversibilidade dos papéis atinge o paroxismo) está sempre no transe entre um texto e outro. Razão pela qual a possibilidade de reproposição dos signos de base que o original oferece se torna ilimitada.

Procurar “meios nos trânsitos” têm se tornado uma decisão cotidiana em um mundo que cada vez se apresenta mais globalizado. As identidades culturais ora se misturam, ora deixam claro suas diferenças, impelindo-nos a aprender a usar mecanismos de comunicação entre grupos que pouco ou quase nenhum sistema de referência compartilham.

O meio do trânsito tradutório está no humor, no momento em que ele se torna capital. Onde as brasileiras percebem que ele tem valor, seja social ou cultural, há uma tentativa cada vez maior em realizar essa traição consciente.

## **6.7 Migração feminina**

Transformar o humor em capital é trazer para o cotidiano o poder da agência, ato que carrega em si certa dificuldade para quem é estrangeiro, especialmente para mulheres, que, em se tratando do

contexto migratório, sequer eram contabilizadas em tempos passados (Assis 2007).

Os tempos mostram, e a presente pesquisa confirma, que as mulheres já não migram apenas por motivos conjugais, mas também em nome dos próprios objetivos profissionais. Em 2017, apenas 31% das brasileiras residentes na Alemanha eram casadas, segundo estatísticas alemãs (Gráfico 38).

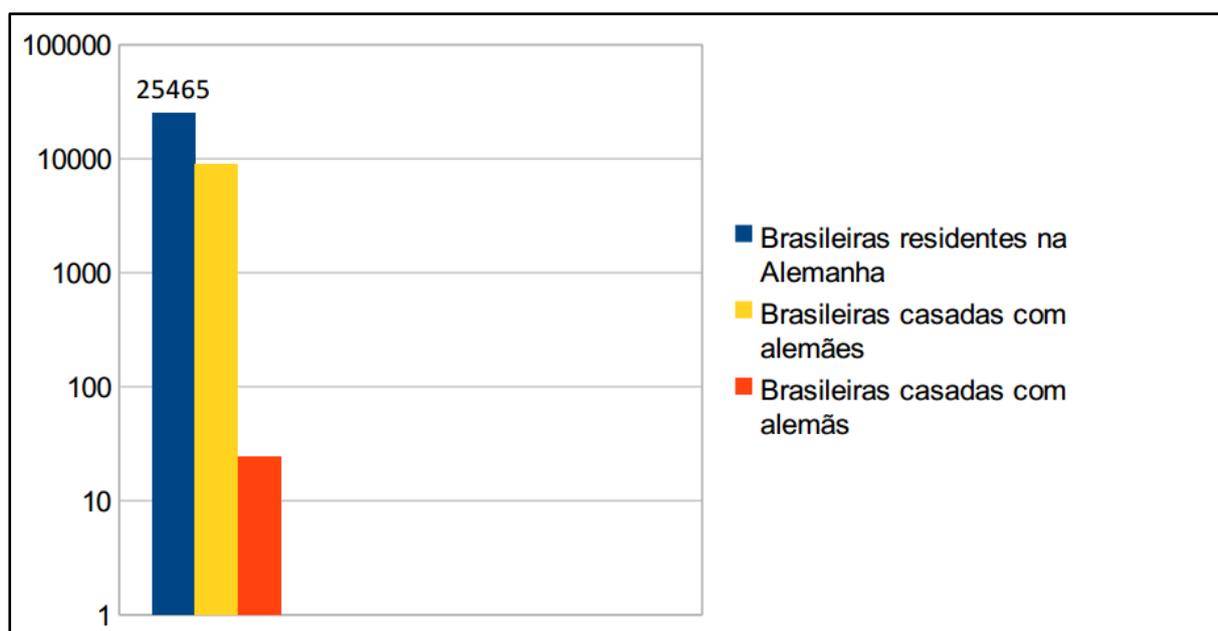


Gráfico 38 - Brasileiras casadas residentes na Alemanha, por modalidade  
Fonte: elaborado pela autora (2019).

Além disso, no Gráfico 39, publicado pelo site Nexo<sup>58</sup> com informações retiradas da plataforma Lattes em 2016, podemos ver como o número de mulheres que estão fazendo doutorado tem aumentado ao longo dos anos.

<sup>58</sup> Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/grafico/2018/05/23/Qual-o-g%C3%A3nero-e-a-idade-de-mestres-e-doutores-no-Brasil>. Acesso em: 20 maio 2019.

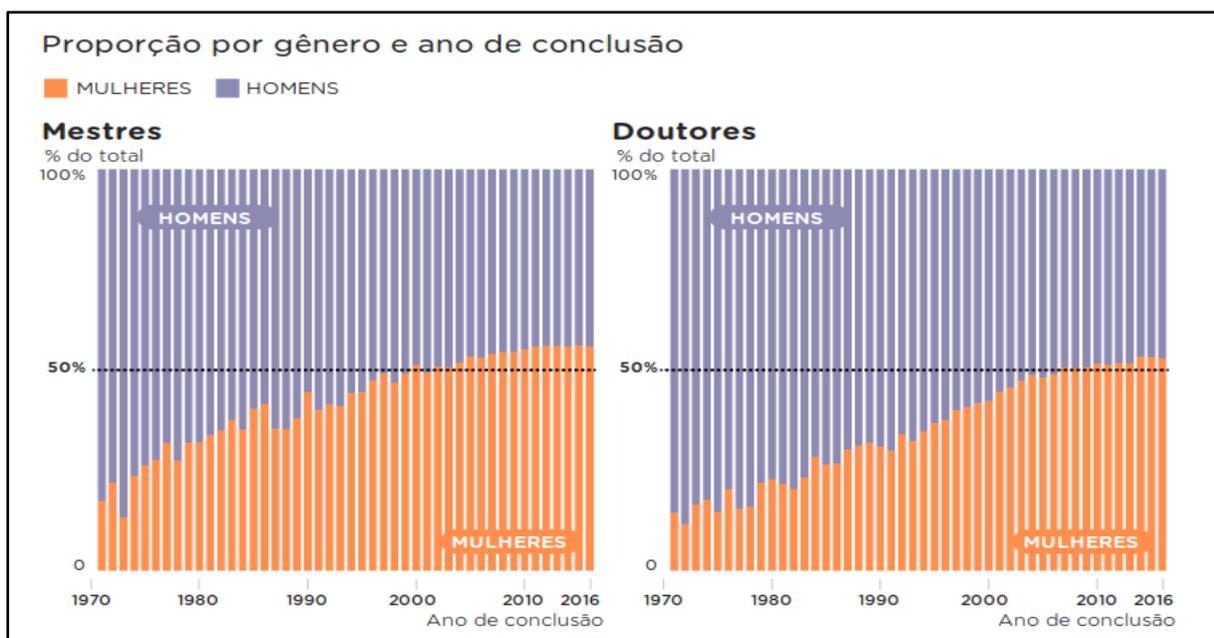


Gráfico 39 - Proporção de mestrxs e doutorxs por gênero e ano de conclusão

Fonte: Nexo (2018).

Essa diferença também é perceptível quando avaliamos o Gráfico 40, que apresenta a idade dos doutores.

Além disso, a pesquisa mostra que a maioria das brasileiras vieram por motivos de estudos e/ou trabalho.

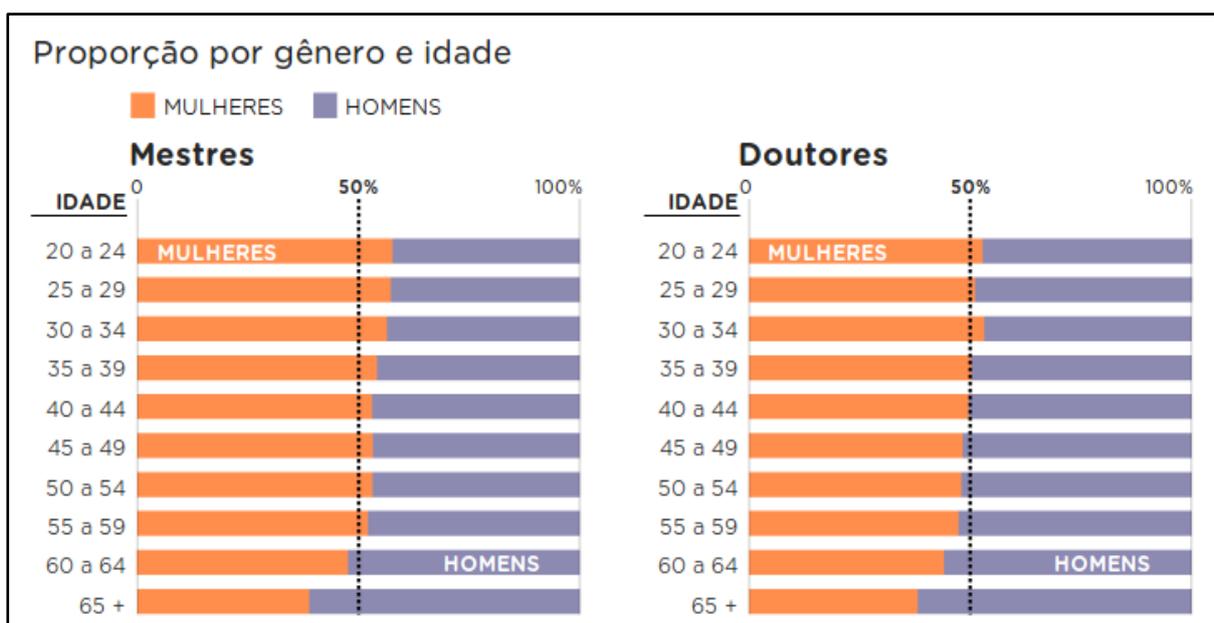


Gráfico 40 - Proporção de mestrxs e doutorxs por gênero e idade

Fonte: Nexo (2018).

Tabela 31 - Motivos migratórios dos entrevistados, por gênero

Motivos	Gênero		
	Feminino	Masculino	Prefiro não dizer
Estudar	14	6	0
Trabalhar	5	2	1
Curiosidade em conhecer a cultura alemã	4	0	0
Descendência alemã	3	0	0
Meu companheiro/companheira é alemão/alemã	14	0	0

Fonte: elaborado pela autora (2019).

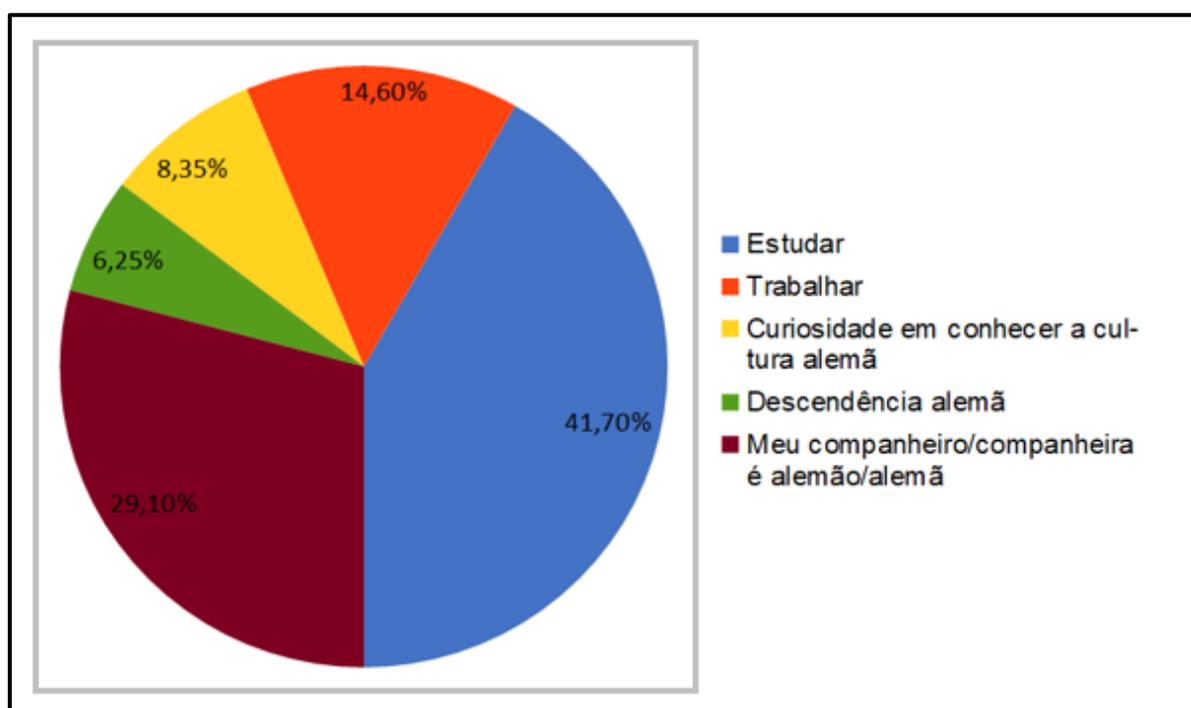


Gráfico 41 - Motivos para imigração

Fonte: elaborado pela autora (2019).

Elementos como agência, subjetividade e independência são observados de forma nítida nas brasileiras que participaram desta pesquisa, inclusive quando questões como identidade aparecem.

## 6.8 Identidades fluidas: o humor como “entremeio” identitário

A latência dos processos identitários já não é explicada por meio das delimitações geográficas, uma vez que a internet e as novas formas de comunicações relativizam tais fronteiras, ainda que estejamos vivendo sérios problemas com relação ao direito de migração, especialmente na Europa. Podemos inclusive questionar a forma como lidamos com os processos identitários, uma vez que vivenciamos os paradoxos relativos a essas questões.

Se por um lado há o fortalecimento de mensagens com relação às fronteiras físicas e geográficas, como mostram os atuais temas sobre o *Brexit*, a construção do muro entre o México e os Estados Unidos, os conflitos na faixa de Gaza e o controle entre a Alemanha e a Áustria ou Dinamarca, por outro lado temos a forte presença do discurso e a fluidez dos processos identitários impulsionadas especialmente pelas discussões políticas e pelos movimentos sociais.

A própria identidade cultural carrega em si suas problematizações já que para uns fortalece os movimentos sobre representatividade, ocupação dos espaços públicos e participação social, e para outros enfraquece as chamadas “pautas clássicas”, que versam sobre melhores condições de vida, trabalho e acesso à educação e saúde. Resta aqui, entretanto, o questionamento: Quem é realmente contemplado nas pautas clássicas? Quais grupos e necessidades são realmente solucionados nas pautas clássicas? Essa é, se não tomarmos cautela, uma tentativa de minimizar demandas históricas, como aquelas reivindicadas, sobretudo pelo feminismo negro, como foi na primeira onda do movimento feminista.

As teorias alçadas sobre o hibridismo cultural e a fluidez identitária trazem em seu cerne a ruptura dos discursos acerca da pureza, salientando os processos multiculturais. Vivenciamos múltiplas culturas, múltiplos territórios, múltiplas subjetividades.

As discussões sobre hibridismo e identidades culturais são, muitas vezes, apropriadas pelos discursos neoliberalistas, que

apresentam um mundo livre de “desigualdades” e onde as culturas acabam virando produtos mercadológicos, disponíveis nos grandes centros. Os discursos econômicos se apossam de discursos referentes à “crise do estrangeiro”, oferecendo, em contrapartida, paliativos que geram um ciclo de consumos. Isso ocorre desde a ofertas de roupas “étnicas” e tratamentos capilares, até experiências de “imersão cultural”, onde os valores pessoais são esvaziados em nome da produtividade dos produtos oferecidos.

Essas identidades esvaziadas de valor subjetivo, de tempo, de espaço e existentes como mercadoria do capitalismo acabaram se transformando no que Hall denominou “supermercado cultural”. Para ele, as distinções culturais ou políticas se tornaram moeda de troca e “apropriação”, gerando identidades que são vagamente “traduzidas”.

Retomar os próprios discursos pessoais sobre a crise do estrangeiro e a crise de identidade é, como vimos anteriormente, uma atitude que empodera a agência dos indivíduos. Além disso, como provoca Young (2005, 5):

[...] hoje, as identidades que se declaram móveis e múltiplas, podem ser indicação, não de desapropriação e fluidez social, mas antes de uma nova estabilidade, segurança de si e quietismo. A fixidez da identidade só é buscada em momentos de instabilidade e ruptura, de conflito e mudança. [...] a heterogeneidade, o intercâmbio cultural e a diversidade se tornaram agora a identidade autoconsciente da sociedade moderna.

Vemos perfeitamente a “fixidez da identidade” nesses discursos políticos que querem construir muros separando povos e demarcando de forma extremamente arbitrária os territórios. Esse discurso é, como vimos, a possível sinalização de momentos de instabilidade. Por outro lado, é justamente a diversidade intercultural que é entendida enquanto identidade construída e, por isso, consciente dos indivíduos.

A consciência da diversidade cultural entre a cultura brasileira e a cultura alemã dá segurança suficiente a essas mulheres que sabem utilizar as ferramentas subjetivas como capital para negociar contextos que lhe confirmam resultados positivos, seja na inserção do mercado de

trabalho alemão, seja nas relações de socialidade, como é o caso das amizades.

A fluidez das identidades pode ser exemplificada quando praticamente nenhuma das participantes da pesquisa sabe responder o que é ser brasileira ou ser alemã. Porém, a maioria desses conceitos são utilizados de forma bastante frequente, principalmente na comparação com os respectivos companheiros. Para algumas entrevistadas, era assumido que ser brasileiro ou brasileira é gostar de festas, falar alto, comer feijão com certa regularidade e gostar de dançar. Da mesma forma, houve momento em que algumas brasileiras se autodenominavam alemães, por terem perdido certos aspectos da espontaneidade, como aparecer para visitar um amigo ou amiga sem ter combinado previamente.

Outro ponto interessante a respeito da discussão sobre nacionalidade é quando brasileiras que já possuem passaporte alemão colocam a seguinte questão: “O que é ser alemã? Porque o passaporte eu tenho.”. A fluidez das nacionalidades está presente de forma consciente no cotidiano dessas brasileiras. Durante o trabalho de campo, em nenhum momento apareceram respostas que inclinassem a uma crise dessa identidade e uma falta completa de pertencimento. Ao contrário, em nome desses processos conscientes, as brasileiras que participaram da pesquisa sabem onde e como procurar suas comunidades interpretativas, a fim de forjarem conexões subjetivas, especialmente quando falamos sobre humor.

Há uma prática discursiva nesses espaços que problematiza o desenvolvimento dos significados e do pertencimento entre os indivíduos e o humor experienciado por eles. A questão da “integração cultural” é analisada dentro desse espectro, uma vez que os discursos individuais sobre integração colocam em xeque o seu modelo automatizado.

O “hibridismo” permite um riso consciente independente, ainda que não sempre, das dificuldades ou instabilidades postas pelo alemão aprendido. E é consciente não necessariamente porque responde a um entendimento completo da gramática ou do contexto ali embutido, mas

sim porque é consciente em seu propósito, seja ele criar laços ou reescrever situações constrangedoras.

Como visto anteriormente, se a má tradução é aquela que serve ao leitor, a boa tradução serviria a quem? Ao contexto, aos interlocutores e suas subjetividades? Seria o riso o resultado da traição na tradução do humor? Seria essa “traição” um processo criativo?

Quando a interlocutora coloca que os alemães não entendem as piadas brasileiras, são eles que não nos entendem ou nós que não os entendemos? Roy Wagner (1975, 20) esclarece que esse é um movimento bilateral, no qual “their misunderstanding of me was not the same as my misunderstanding of them”.

Se, como Wagner, tomamos como dados os desentendimentos culturais, resta observar o que fazemos com esses desentendimentos que ressoam em nossas comunidades interpretativas.

Em certa medida, quando observamos as relações econômicas entre Brasil e Alemanha, podemos até dizer que esses países já compartilham uma certa comunidade interpretativa. A migração alemã no Brasil pode também ser vista como uma migração eficaz. Inclusive podemos nos questionar se a presença em maior número dos imigrantes alemães no sul do Brasil foi uma escolha consciente, ao buscarem os imigrantes um sistema de referência que não fosse tão distinto daquele vivido no continente europeu ou não.

A pesquisa demarca bem, por meio das respostas dos questionários e do trabalho de campo, que as trocas humorísticas, sejam elas cotidianas ou por meio de piadas, entre brasileiras e alemães estão em um permanente movimento de choque e adaptação, típico da tradução cultural que, segundo Hall (2003, 74), “nunca se complementa mas permanece em sua indecidibilidade”.

O humor, nessa tradução cultural cotidiana, divide-se entre mistério e imanência cultural. Nesse sentido, o humor é mais do que um mero aprendizado, dentro do pacote da nova linguagem adquirida. É a própria elaboração sobre estar no mundo alemão. É a tradução, mas também inventivos processos sobre como “se integrar” na

sociedade alemã e na sociedade brasileira, uma vez que esse trânsito cultural se renova a cada contato com o Brasil. Dado que as identidades fluidas são processos conscientes, essa consciência está sendo ativada e reelaborada conforme os contextos sociais vão sendo atualizados.

Ante à crise do estrangeiro, ou nesse caso da estrangeira, entende-se que negociar essa “diferença do outro” com o outro revela que não temos controle e sequer total conhecimento dos nossos sistemas de significado e significação. O movimento de se encontrar nas narrativas brasileiras e alemãs oferece a oportunidade no humor de, em vez de procurar concordâncias ou servir ao leitor em relação aos estereótipos, forjar relações de afinidades ou evitar situações desconfortantes.

“Quando alemães fazem certas piadinhas que, muitas vezes, são inconvenientes, preciso dar aquela risadinha só para ser simpática.”

Nessa resposta, que é feminina, podemos questionar em que medida a agência aqui aparece, como motivador para não entrar em conflitos e situações ainda mais constrangedoras ou se, a “risadinha”, vem como uma resposta que se adéqua ao esperado pelo senso comum. Negociar identidades e traduzi-las, especialmente por meio do humor, é entrar no “entremeio”, no terceiro espaço (Souza 2004), criado para elucidar os conflitos culturais que aparecem nessas relações cotidianas. É nesse terceiro espaço que a diversidade contraditória e conflituosa dos elementos linguísticos e culturais interatuam e forjam o hibridismo.

A própria metodologia é, em suas devidas proporções, entendida nesta pesquisa como um espaço de “meio-termo”, entre os interlocutores, a antropóloga e as teorias aqui utilizadas. Como problematizado anteriormente, meu papel, ora como pesquisadora, ora como sócia da IMBRADIVA, ora como mulher imigrante, contribuiu para ampliar as interpretações aqui apresentadas.

O “entremeio” também foi pensado no uso de diferentes ferramentas para o levantamento dos dados, a triangulação. Entende-se por triangulação “um procedimento que combina diferentes métodos de coleta de dados, distintas populações (ou amostras), diferentes perspectivas teóricas e diferentes momentos no tempo, para consolidar suas conclusões a respeito do fenômeno que está sendo investigado” (Zappellini & Feuerschütte 2015, 1).

Nos trabalhos antropológicos e nas etnografias, relacionar as informações obtidas em campo, com diferentes tipos de narrativas, como, por exemplo, entrevistas suplementares e pesquisa bibliográfica, são exemplos da triangulação.

Dessa forma, o uso de formulários *on-line* não se apresentou problemático, mas foi um elemento agregador na qualidade do material etnográfico, apresentando diversidade com relação ao público participante das rodas de conversa e das entrevistas informais.

A minha própria fluidez entre as identidades de antropóloga, sócia e imigrante me garantiram, e ao meu trabalho, certa estabilidade, no sentido de que a relação entre choque e adaptação das vivências e discursos forneceu ferramentas para um contínuo movimento que busca não ser diluído nos processos de globalização.

Vemos que os discursos e as construções das narrativas do “eu” e “deles”, somam-se ao intenso movimento entre o global e o local e na coexistência de “tradições” diferentes. O “desafio moderno” dessas brasileiras é costurar o hibridismo em nome das suas identidades e intenções, as quais estão em constantes transformações culturais e políticas.

## **6.9 Humor: capital, agência e subjetividades**

O desafio não é traduzir o humor ou sequer entendê-lo, mas sim descobrir como utilizá-lo enquanto ferramenta eficaz que negocia relações, objetivos e subjetividades. É manter fluídas identidades que colaborem com um estilo que vida confortável para as próprias. Por

meio da presente pesquisa, foi possível ver um leque de relativizações sobre o humor brasileiro e o humor alemão.

As narrativas aqui contempladas apresentam a relativização de seus próprios conceitos a respeito da cultura e da sociedade alemã, em movimentos que tentam respeitar e compreender as idiossincrasias.

Isso ocorre porque para elas não é efetivamente importante se distinguir de forma sistemática. O que importa é construir uma comunidade que ofereça espaços de acolhimento e respeito às agências de cada uma.

O humor é um processo de integração que resulta em uma “boa tradução” da cultura alemã e, portanto, em uma boa integração. Boa, não porque tais mulheres aprendem a se comunicar em alemão ou porque estão inseridas economicamente nos espaços, mas porque, conscientemente, essas mulheres não estão a “serviço do leitor” (Benjamin 1972), oferecendo imagem de brasileiras sorridentes e simpáticas a qualquer momento.

O humor é uma prática da resistência em nome da objetificação das estrangeiras. O humor é usado como invenção, no sentido wagneriano, da própria cultura brasileira, mas também da cultura alemã.

Mesmo com certas dificuldades linguísticas, a pesquisa mostrou que o nível de domínio do idioma alemão não é o elemento que mais dificulta o humor entre brasileiros/brasileiras e alemãs/alemães. Mais importante são as conexões subjetivas, as quais mostram o valor das relações, mas também como o humor enquanto elemento performático apresenta-se como um aspecto antiestrutural (Turner 1974), já que provoca no sujeito um distanciamento reflexivo sobre si mesmo, nesse caso enquanto estrangeiro. Em muitos casos, oferece um “olhar não cotidiano” (Langdon 2006), como podemos ver no exemplo sobre o colega de trabalho do leste alemão ter se assustado ao ser colocado no grupo de “estrangeiros.”

Essa quebra, esse “olhar não cotidiano” traz à tona questões sobre a identidade dessas brasileiras. É dessa forma que o humor se

mostra como uma ferramenta para “brincar” com os estereótipos da cultura brasileira e do papel que se espera dessas mulheres na sociedade alemã. Não vemos brasileiras em “crise de identidade” (Schütz 1945) mas mulheres que elaboraram novas identidades.

A pesquisa também mostrou que o tempo de residência não atua diretamente na influência do idioma. O tempo é elaborado por essas mulheres enquanto mecanismo de estratégia cotidiana e de vivência, nas negociações, como capital. Mesmo sem o nível C1, é possível perceber que as brasileiras são capazes de utilizar a língua e seus desdobramentos sociais e culturais em sociedade, com certa flexibilidade e eficácia, incluindo registros afetivos e humorísticos.

O tempo de permanência dá autorização e firmeza em utilizar o humor enquanto capital tradutório que “não serve” ao leitor. Depois de adquirir segurança com relação à mobilidade social e financeira, para além da desenvoltura na comunicação verbal, o tempo garante um capital de conhecimento e negociação, que é trocado com as brasileiras que estão há menos tempo na Alemanha, e dá a liberdade de cada vez mais se utilizarem dessa integração e tradução enquanto processo pessoal criativo.

O que a pesquisa conclui é que estamos ultrapassando a ideia de que mulheres não são bem-humoradas e que, embora a sociedade ainda espere mulheres passivas que apenas riam e não muito alto das piadas, essas brasileiras mostram que elas fazem as piadas, riem no volume que querem e, mais do que tudo, só o fazem quando acham por melhor fazerem. Mais do que questionar a percepção dessas brasileiras sobre o humor alemão ou brasileiro, a pesquisa investigou como elas se valem do humor como uma ferramenta cotidiana para negociar, construir relações ou evitar conflitos.

Concluimos esta tese de doutorado ressaltando a sua relevância dentro dos estudos sobre migração feminina brasileira na Alemanha e sobre o humor, por meio da perspectiva intercultural, esclarecendo como o humor é uma importante ferramenta estratégica dentro dos processos de pertencimento e agência, além de emancipação econômica, política e social.

## **7 Kurzfassung in deutscher Sprache**

### **Humor: strategisches Kapital, Handlungsmacht und Identitätskonstruktionen von Brasilianerinnen in Deutschland**

#### **7.1 Einleitung**

In der Einleitung werden, nach einem Überblick über die aktuelle Situation der deutsch-brasilianischen Beziehungen, verschiedene Definitionen und Aspekte des Humors einführend diskutiert, um den Kontext dieser Forschungsarbeit zu skizzieren.

Nach der Einleitung werden im zweiten Kapitel die theoretischen Grundlagen besprochen, die historischen und aktuellen Forschungsdiskussionen über Humor verschiedener Ansätze und Disziplinen werden dargestellt. In diesem Abschnitt mache ich die Beiträge neuerer, interdisziplinärer Perspektiven deutlich, insbesondere von Theorien zu Übersetzung, Performance und kultureller Identität. Weiterhin wird ein Überblick über den aktuellen Forschungsstand zu deutsch-brasilianischem Humor in Brasilien und Deutschland gegeben.

Das dritte Kapitel behandelt die Migration von Brasilien nach Deutschland, beschreibt den institutionellen Hintergrund und den soziokulturellen Kontext der empirischen Forschung.

Der vierte ist der methodologische Teil, wo die ethnographischen Methoden diskutiert werden sowie die anderen empirischen Werkzeuge, wie „Roda de Conversas“ (Gesprächsrunden) und Online-Fragebögen. Im fünften Kapitel werden die empirischen Daten dargestellt und die Ergebnisse diskutiert. Dann folgt im Fazit die Diskussion der Ergebnisse der Dissertation unter Berücksichtigung der theoretischen und empirischen Aspekte.

## 7.2 Einführung in die Theorie

Während meiner Arbeit habe ich mich intensiv mit unterschiedlichen Perspektiven und Theorien über Humor als linguistischem, psychologischem, sozialem und kulturellem Ansatz, beschäftigt. Es wird gezeigt, dass der klassische, philosophische Ansatz Humor als eine negative Eigenschaft der menschlichen Persönlichkeit behandelt hat. Humor wurde öfter als Krankheit oder biologisches Ungleichgewicht, wie bei Hippokrates (um 460 – 370 v. Chr.) beschrieben.

Der Humor wurde sowohl von Platon (428-347 v. Chr.) als auch von Cicero (106-73 v. Chr.) als ein negatives Element gesehen. Viele Philosoph\*innen nahmen Humor als etwas Perverses wahr, um Superiorität zu zeigen. In dieser Perspektive ist Humor eine Erkrankung, die den Menschen sowohl körperlich als auch charakterlich betrifft. Philosophen wie Schopenhauer (1819) und Kant (1790) argumentieren, dass Humor inkongruent und unlogisch sei.

Auf diese Weise betonen die Philosophen die „Nicht-Normalität“ des Humors. Der Humor als Krankheit wurde im Laufe der Jahre in anderen wissenschaftlichen Bereichen in Frage gestellt. Beispiele dieser Ansätze finden sich in der Psychoanalyse, Linguistik und Philosophie.

1900 beobachtete Henri Bergson in *Le Rire: Essai sur la Signification du Comique* Lachen und Komödie als interpretative Elemente der Gesellschaft und der menschlichen Geselligkeit. Wir können behaupten, dass dies ein Meilenstein innerhalb der Studien über Humor ist, da Lachen und komische Äußerungen beginnen, als soziale Merkmale angesehen zu werden.

Ein weiterer wichtiger Meilenstein in der Erforschung des Humors war die Veröffentlichung von *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* im Jahr 1905. Freud untersucht in dieser Publikation Humor als komplexes Phänomen der menschlichen Psyche. In diesem Text wird Humor zum ersten Mal als ein psychischer Prozess des

Unbewussten gesehen, als eine Reaktion auf die Repression des Individuums.

In diesem Perspektivenwechsel wurde Humor allmählich als ein relevanter Aspekt für das Verständnis von Gesellschaft und Individuen angesehen. Diese Relevanz wurde in linguistischen Studien festgestellt, die nach Freuds ersten Arbeiten begannen, die sprachlichen und kulturellen Merkmale von Witzen zu problematisieren.

Witze waren als Thema in der Linguistik und in den Humorstudien fast immer vorhanden. Der größte Beitrag dazu kommt von Victor Raskin, der 1985 eine Skripttheorie - Semantic Script Theory of Humor (SSTH) - vorschlug, die die Elemente in Witzen, die zum Lachen führten oder nicht, analysiert. Trotz der Entwicklung einer analytischen Theorie der Witze kritisiert selbst Raskin (2008) die Tatsache, dass die aktuelle Forschung fast ausschließlich über Witze forscht.

Die große Kritik, die Raskin selbst an linguistischen Ansätzen zu Humor übt, ist, dass, wenn wir nur den gemeinsamen Faden der komischen Aussagen analysieren, um nach den Resultaten der Effektivität der Kommunikation zu suchen, dies komische Ausdrücke oder den Humor ausschließt, die keine „Effektivität“ haben.

Neben der Analyse durch die Scripting Theory begannen Witze aus interkultureller Perspektive erforscht zu werden. Darunter fallen klassische Beispiele der interkulturell vergleichenden Studien, die kulturelle Unterschiede und den Umgang dieser verschiedenen Kulturen mit Lachen und Humor beobachten: Filho (2012) Humor contrastivo – Brasil e Alemanha: análise de séries televisivas de uma perspectiva intercultural, Carrell (2008) Historical views of humor, Chase (1999) Inciting Laughter. The Development of "Jewish Humor" in 19th Century German Culture sowie Cui (2008) Deutscher und chinesischer Humor: eine kontrastive Studie zu deutschen und chinesischen ethnischen und Familienwitzen.

Innerhalb der interkulturellen Ansätze wurden nun auch Genderfragen in den Humorstudien berücksichtigt; sei es in Studien, die die machistischen und frauenfeindlichen Witze analysiert haben,

wie Franchi (2010), Goldstein (2003), Goldenberg & Jablonski (2011) oder in Studien, die Humor als Gendererfahrung analysieren, wie die Arbeiten von Kotthoff (2006), Maraes (2008), Niebylski (2004) und Rowe (1995) zeigen. Lachen ist ein Beispiel dafür, wie das Komische durch die Genderperspektive auf unterschiedliche Weise aufgenommen und interpretiert wird. Kuipers (2006) zum Beispiel problematisiert die gesellschaftliche Erwartung, dass die Frauen im Vergleich zu Männern leiser lachen.

So sehen wir, dass einerseits die Humorforschung in der Sprachwissenschaft breit gefächert ist; trotz der Kritik an diesen Ansätzen, ist andererseits Humor immer noch ein wenig erforschtes Feld in den Geistes- und Sozialwissenschaften. Neben den Veröffentlichungen aus der Psychologie können wir einige Autoren nennen, die einen Teil ihrer Forschung dem Humor gewidmet haben. In der Anthropologie haben wir die Werke von Mauss (1928) und Radcliffe-Brown (1940) sowie zeitgenössische Beiträge von Clastres (1974), Lévi-Strauss (1991), Lagrou (2006) und Grünewald (2013), die Humor, insbesondere Lachen, in der indigenen Kosmologie analysiert haben.

Trotz der zunehmenden Zahl von Werken gibt es immer noch nicht genügend Studien, die sich auf die Vielfalt des brasilianisch-deutschen Humors beziehen. Im Verlauf dieser Forschung wurde eine einzige Arbeit gefunden (Filho 2012), die diese beiden Kulturen vergleicht.

### **7.3 Brasilien und Deutschland: Humor als Migrationsstrategie und kulturelle Übersetzung**

Das Klischee vom Deutschen „ohne Humor“ ist ein häufiges Thema in den deutschen Medien (Die Welt 2011; DLF Kultur 2018; FAZ 2016; Huffpost 2016; Die Zeit 2015)<sup>59</sup>. Dieses Stereotyp wird oft in

---

<sup>59</sup> Enthalten in: <https://www.welt.de/kultur/article13421700/Die-Deutschen-sind-die-unwitzigste-Nation.html>;  
[https://www.deutschlandfunkkultur.de/typisch-deutsch-humor-die-deutschen-lachen-sehr-laut.2857.de.html?dram:article\\_id=415430](https://www.deutschlandfunkkultur.de/typisch-deutsch-humor-die-deutschen-lachen-sehr-laut.2857.de.html?dram:article_id=415430);

vergleichenden Studien hinterfragt, insbesondere im Vergleich zum englischen Humor (Ruch und Carrell 1998; Kersten 2002; Davies 2004), der als sadistisch und ironisch bezeichnet wird (Filho 2012; Neumann 2001).

Neben Vergleichen mit englischem Humor fanden sich Werke, die deutschen Humor mit dem französischen Nachbarn (Ruch et al. 1991) und jüdischem Humor (Wisse 2013; Chase 1999) vergleichen.

Um auf die deutsch-brasilianischen Beziehungen zurückzukommen: Informationen über die soziokulturellen Beziehungen zwischen diesen Nationen sind äußerst knapp, insbesondere aus brasilianischer Perspektive. Es gibt bedeutende Studien zur deutschen Migration in Brasilien, sei es aus literarischer Sicht (Aranha 1982; Verissimo 1967; Guimarães 1972; Brasil 1990; Kuhlmann 2010; Seyferth 1999) oder im Rahmen von wissenschaftlichen Studien (Ewald 2014; Ribeiro 1993; Castelluber 2014; Neto 2012; Quitzau 2011; Jochem 2002; Bezerra 2001; John 2015; Feijó 2015; Droogers 2008; Racy & Silva 2017). Zur brasilianischen Migration in Deutschland beschränken sich die Beiträge auf Lidola (2007; 2009; 2011; 2013; 2014), zusätzlich zu der bereits zitierten Arbeit von Filho (2012).

In diesem Sinne ist die Arbeit von Filho (2012) ein Wendepunkt, denn er ist einer der ersten, der die soziokulturellen Aspekte in der Migration zwischen Brasilien und Deutschland, insbesondere bezogen auf Humor, untersucht hat. Dennoch fehlt es an Werken, die den Humor zwischen Brasilien und Deutschland durch eine Alltagsperspektive beobachten, in der die Forschungssubjekte im sozialen Kontext der Integration sind.

Wenn wir Humor als kulturelle Übersetzung analysieren, stellen sich Fragen zu den Kenntnissen dieser Brasilianer\*innen in Bezug auf deutschen Humor. Wenn es keine „Effektivität“ in der Kommunikation

---

<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/deutscher-humor-muss-es-ein-bisschen-spas-sein-4225423.html>;  
[https://www.huffingtonpost.de/2016/05/05/deutsche-humor\\_n\\_9848566.html](https://www.huffingtonpost.de/2016/05/05/deutsche-humor_n_9848566.html);  
<https://www.zeit.de/news/2018-01/31/ein-deutscher-komiker-im-mutterland-der-comedy-180131-99-872261>. Acesso em: 20 set. 2019.

gibt, besteht die Tendenz zu argumentieren, dass die Lernenden der neuen Sprache diejenigen sind, die die Sprachwerkzeuge nicht verstehen. Es wird selten in Frage gestellt, ob es Missverständnisse zwischen Muttersprachler\*innen gibt.

Die Diskussion über die Sprachkompetenz und den Erfolg der Integration dieser Ausländer\*innen ist von den Lernfähigkeiten bestimmt, und Humor wird als wichtiger Punkt in diesem Prozess angesehen, denn nach dem Europäischen Referenzrahmen ist Humor ein hohes Sprachniveau. Wenn Humor ein Lernprozess wäre, würde er erst erreicht, wenn fast die Ebene der Muttersprachler erreicht würde?

Wenn man die Effektivität der Kommunikation in Frage stellt, ist es notwendig diese Variablen zu überdenken und das neu zu formulieren, was bis dahin als effektiv verstanden wurde, hauptsächlich im Zusammenhang mit Aussagen zu Humor. Für die Linguistin Rosas (2003) ist Humor der entscheidende und abgrenzende Faktor nicht die „eficácia da comunicação humorística“, sondern Affinität. Es braucht die Affinität, damit es im Prozess der kulturellen Übersetzung Humor gibt.

Humor wird von der Wissenschaft als alltägliches Phänomen betrachtet, vor allem durch die Studien von Übersetzung und Performance, die sich auf interdisziplinäre Aspekte ausdehnten und sich vor allem auf die Handlungsmacht (agency) der Subjekte konzentrierten.

Diese Doktorarbeit folgt der brasilianischen Tradition, die eine Selbstreflexion in der Anthropologie vorschlägt. Diese Reflexion schließt die moralischen und epistemologischen Aspekte der Feldforschung ein und stellt die Autorität des anthropologischen Textes in Frage. Dagegen zeigt diese anthropologische Tradition, dass die Forschung nicht nur ein Ergebnis der teilnehmenden Beobachtung ist, sondern das Ergebnis des Dialogs und der Aushandlung zwischen den Perspektiven der Anthropologin und der Teilnehmenden (Goldenberg 2011, 4).

## 7.4 Humor und politische Handlungsmacht

Ein Perspektivenwechsel im Hinblick auf Humor fand ab Mitte des letzten Jahrhunderts statt. Humor wurde bei Bakhtin schon aus einer politischen Perspektive betrachtet, der den Karneval als ein Moment der Entspannung analysierte, in dem Humor und Lachen die bestehende politische Ordnung des Staates und der Kirche umkehrt. Ab diesem Perspektivenwechsel wird der politische Begriff erweitert um „Rasse“ und kulturelle Dimensionen. Die Forschung beginnt, Humor als ein alltägliches Merkmal zu beobachten, das sich weder auf Witze beschränkt, die eine Unterbrechung im täglichen Leben erzwingen, noch als Fluchtventil von sexuellen Impulsen.

Der Zeitpunkt ist günstig dafür, mehr vergleichend zu Humor zu forschen. Während viele Studien lediglich über die „Exotik“ und „Ethnizität“ im Humor sprechen, beginnen andere, Elemente zu diskutieren, z.B. wie „ethnischer Humor“ als Mechanismus zur Aufrechterhaltung des rassistischen Status quo verwendet wird.

Zunächst wurde in dieser Forschung der Begriff „ethnisch“ kritisiert. Das Problem mit dem Begriff ethnischer Humor beschränkt sich nicht nur auf seine Nomenklatur, sondern durchdringt diejenigen, die ihn schaffen. Der ethnische Humor war insbesondere in den Vereinigten Staaten von Amerika ein Instrument, um rassistische und ausschließende Diskurse zu reproduzieren, in einem Kontext, in dem weiße US-Amerikaner in einer besseren Situation als Afroamerikaner\*innen waren und sind.

Es ist wichtig zu erkennen, wie Gillota (2013, 8) sagte, dass, während es einerseits eine Debatte über die Verwendung von Humor zur Bekämpfung rassistischer Witze gibt, eine solche Diskussion in Bezug auf sexistische Witze noch einen geringen Umfang hat: “While humor opened up in this time period for ethnicity, the same does not necessarily hold true for gender“.

Gillota argumentiert, dass Humor überdies die Perspektive von Ethnizität und Hautfarbe problematisieren sollte und als kulturelles,

performatives Element, das offen für persönliche Interpretationen ist, hinterfragt werden sollte. Auf diese Weise unterscheidet sich der Humor von Männern und Frauen, weil er die Genderdiskussion in politische, soziale und wirtschaftliche Zusammenhänge einfügt.

## **7.5 Methodologie**

Zunächst ist wichtig hervorzuheben, dass es sich bei dieser Arbeit um eine interdisziplinäre Dissertation handelt. Hier wurde nicht nur die klassische anthropologische Methodik wie Feldtagebuch und die teilnehmende Beobachtung eingesetzt, sondern auch um zeitgenössische Instrumente wie die Verwendung von Online-Fragebögen ergänzt.

### **7.5.1 Gesprächsrunde**

Andere Methoden, die genutzt wurden, waren die “Roda de conversas” (Gesprächsrunde), die als Begegnungen konfiguriert sind, die üblicherweise in einem Kreis oder Halbkreis ohne räumliche Hierarchie organisiert sind. Während der Feldforschung fanden zwei Gesprächsrunden statt: eine im Juli 2017 und die andere im März 2018 im IMBRADIVA-Büro (Iniciativa de Mulheres Brasileiras contra Discriminação e Violência/ Brasilianische Fraueninitiative gegen Diskriminierung und Gewalt) in Frankfurt. Die Wahl für die Gesprächsrunde, siehe Cruz und Melo (2004, 32), ist darauf zurückzuführen, dass sie „den Teilnehmer\*innen ermöglichen, ihre Eindrücke, Konzepte, Meinungen und Vorstellungen zum vorgeschlagenen Thema auszudrücken und reflexartig auf die Meinungsäußerungen in der Gruppe zu reagieren“.

### 7.5.2 Online-Fragebögen

Diese Forschung konzentriert sich auf brasilianische Frauen, die in Frankfurt und der Rhein-Main-Region leben, schließt aber die Teilnahme von Männern, Deutschen und Bewohner\*innen anderer Regionen nicht aus. Aufgrund der logistischen Schwierigkeiten und begrenzten Ressourcen, habe ich ergänzend eine Umfrage mit Hilfe eines Online-Fragebogens gemacht, der auf einer Google-Docs-Plattform erstellt und über E-Mail und soziale Netzwerke wie Facebook verbreitet wurde.

Darüber hinaus nutzt diese Arbeit durch den Einsatz von Online-Tools die Methodik der Datentriangulation nach Zappellini und Feuerschütte (2015, 241).

Der Fragebogen bestand aus 21 Fragen, die in drei Blöcke unterteilt waren: a) personenbezogene Daten, b) Fragen zur deutschen Sprache und des täglichen Lebens und c) Humor im Alltag. Von den 21 Fragen waren fünf offene Fragen. Die Namen der Teilnehmer\*innen wurden in dieser Studie geändert. Der Fragebogen findet sich in Kapitel vier. Die Ergebnisse werden in Kapitel fünf der Arbeit analysiert.

## 7.6 Datenanalysen

Um möglichst viele in Deutschland lebende Brasilianer\*innen zu erreichen, wurde der Fragebogen „Do que vocês estão rindo?“ auf einer Online-Plattform entwickelt und zwischen der zweiten Jahreshälfte 2016 und der ersten Jahreshälfte 2018 in mehreren brasilianischen Gemeinschaften auf Facebook verbreitet. Der Fragebogen wurde ebenfalls von Personen beantwortet, die auch an den informellen Interviews und Gesprächskreisen bei IMBRADIVA teilnahmen.

### 7.6.1 Demographische Analyse

Die erste Frage auf dem Formular betrifft das Geschlecht der Teilnehmer\*in. Dies ist eine wichtige Information, da die Beteiligung von Frauen neue Perspektiven in die Dissertation eingebracht hat. In einem Universum von 51 Teilnehmer\*innen waren 42 (82,4%) Frauen und 8 (15,7%) Männer, und eine\*r, der\*die keine geschlechtliche Zuordnung angeben wollte. In den informellen Interviews und Gesprächsrunden wurde die männliche Teilnahme durch zwei Personen in einem Universum von 13 Teilnehmer\*innen repräsentiert.

Tabelle 35: Anzahl der Teilnehmer\*innen am Fragebogen, nach Geschlecht

<b>Geschlecht</b>		
<b>Weiblich</b>	<b>Männlich</b>	<b>Ich möchte es lieber nicht sagen</b>
42	8	1
Gesamt: 51		

Tabelle 36: Anzahl der Teilnehmer\*innen im Gesprächskreis, nach Geschlecht

<b>Geschlecht</b>	
<b>Weiblich</b>	<b>Männlich</b>
11	2
Gesamt: 13	

Von den 51 Teilnehmer\*innen beantworteten 48 die Frage nach den Gründen für die Migration nach Deutschland. Von dieser Gesamtzahl kamen 41,7% zum Studium. Es ist wichtig zu betonen, dass von diesem Prozentsatz 70%, und von denjenigen, die zum Arbeiten kamen (14,6%), 62,5% Frauen sind. Wenn wir die Migration aus ehelichen Gründen bewerten, sind alle Ja-Antworten weibliche.

Tabelle 37: Migrationsgründe für Befragte\*

Gründe	Anzahl der Antworten
Studium	20
Arbeit	8
Neugierde, die deutsche Kultur kennenzulernen.	4
Deutsche Abstammung	3
Mein*e Partner*in ist deutsch.	14

Tabelle 38: Migrationsgründe für die Befragten\* nach Geschlecht

Gründe	Geschlecht		
	Weiblich	Männlich	Ich möchte es lieber nicht sagen
Studium	14	6	0
Arbeit	5	2	1
Neugierde, die deutsche Kultur kennenzulernen.	4	0	0
Deutsche Abstammung	3	0	0
Mein*e Partner*in ist Deutsche*r.	14	0	0

Die Daten zeigen, dass nur Frauen aus Ehegründen kamen, aber es ist wichtig zu erkennen, dass die Zahl der Frauen, die zur Arbeit und zum Studium kamen, 56,3% beträgt. Mit anderen Worten ist es offensichtlich, dass die Frauen, die hier ankommen, eine wachsende Zahl von Frauen vertreten, die Positionen auf dem Arbeitsmarkt und an Universitäten besetzen und sich ein unabhängiges Leben aufbauen.

Die deutsche Volkszählung von 2017 zeigt, dass von den 25.465 in Deutschland lebenden Brasilianerinnen 8.964 mit deutschen Männern und 24 mit deutschen Frauen verheiratet waren

Tabelle 39: Anzahl der verheirateten brasilianischen Frauen\*, die in Deutschland leben. Quelle: Destatis 2017

<b>Modus</b>	<b>Gesamt</b>
Verheiratete Brasilianerinnen	25.465
Brasilianerinnen mit Deutschen verheiratet	8.964
Brasilianerinnen, die mit deutschen Frauen verheiratet sind.	24

Weibliche Migration aus Arbeits- und Studiengründen kann als eine Handlungsmacht dieser Frauen gelesen werden, die sich ihrer Realität bewusst sind. Wenn wir die Antworten der Teilnehmer\*innen beobachten, sei es in den Fragebögen, in Gesprächskreisen oder in informellen Interviews, bemerken wir Festigkeit und Klarheit in Bezug auf ihre Subjektivität. Damit meine ich, dass die meisten Gesprächspartner\*innen nicht mehr passiv akzeptieren, was der Blick der Anderen auf die Brasilianer\*innen bewirkt.

#### 7.6.2 Humor und Gender-Strategien

Es ist wichtig, dass Frauen in allen Bereichen vertreten sind und aus der Wissenschaft nicht ausgeschlossen werden. Die Anwesenheit von Frauen in der Humorforschung ist äußerst förderlich für die Forschung. Ebenso ist zentral zu betonen, dass die Forschungen Frauen darstellen, die nach positiven Alternativen gesucht haben, die keine selbst herabwürdigende, männliche und weiße Form des Humors reproduzieren.

Wie bereits von Kuipers (2006) vorgestellt, verbreitet der Commonsense die Vorstellung, dass Frauen mit komischen Situationen

nicht gut umgehen können. Wenn wir jedoch feststellen, dass die meisten Frauenwitze Frauen mit peinlichen Situationen verbinden, ist es verständlich, dass sie gegenüber solchen Situationen eine Abneigung haben. Während der gesamten Forschung haben wir festgestellt, dass solche Frauen nicht den Humor an sich vermeiden, sondern frauenfeindliche und rassistische Einstellungen, wie das folgende Beispiel zeigt, das im Online-Fragebogen beantwortet wurde:

Houve várias situações [sic] nas quais me senti incômoda com o jeito como se referiram à minha cor de pele, e eu respondi com humor para lidar com isso.

Quando alemães fazem certas piadinhas que, muitas vezes, são inconvenientes, preciso dar aquela risadinha só para ser simpática.<sup>60</sup>

In der Feldforschung wurde zudem beobachtet, dass „schlechter Humor“ oder mangelnder weiblicher Humor eine Strategie des Widerstands gegen diese Klischees sind. Wie von Lagrou (2006, 84) dargestellt, ist Humor ein Weg, um Wissen zu manifestieren und auszudrücken, wie man in der Welt handelt. Wie und ob man Humor zeigt, ist eine Strategie dieser Handlungsfähigkeit und -macht. Diese Handlungsmacht und Kommunikation durch Humor bezieht sich nicht nur auf Genderfragen, sondern auch auf die Situation von Migrantinnen.

Gerade weil sie für die Klischees bekannt sind, immer fröhlich zu sein, nutzen viele Brasilianerinnen diese Strategie nur, wenn sie sich wohl fühlen, und nicht um soziale Erwartungen zu erfüllen, wie im folgenden Bericht zu lesen ist: „eu sinto uma pressão quando os alemães sabem que eu sou brasileira, porque eles cobram de mim o sorriso, o bom humor“<sup>61</sup>. Der Humor funktioniert auch als Leuchtfeuer, um in der Welt zu sein und zu zeigen, wie wir uns in dieser Welt

---

<sup>60</sup> Es gab mehrere Situationen, in denen ich mich unwohl fühlte, wie sie sich auf meine Hautfarbe bezogen, und ich reagierte mit Humor, um damit umzugehen. Wenn Deutsche bestimmte Witze machen, die oft unangenehm sind, muss ich lachen, nur um nett zu sein.

<sup>61</sup> Ich spüre einen Druck, wenn die Deutschen wissen, dass ich Brasilianerin bin, weil sie mir das Lächeln, die gute Laune aufbürden.

präsentieren wollen. Auch wenn fremder Humor eine erlernbare Sprache und Fähigkeit ist, liegt es an den Forschungssubjekten, dieses Lernen umzusetzen.

Durch Migrationsbewegungen überlagern sich selbst Welten, die sich von denen im Heimatland unterscheiden. Diese Erfahrungen beziehen sich sowohl auf die Sprache, als auch auf kulturelle, geografische und wirtschaftliche Elemente. Daher ist es für diese Akteur\*innen erforderlich, neue Formen des Ausdrucks, der Ausarbeitung und des Handelns in der neuen Welt zu entwickeln.

Die Studie stellt dar, dass eine Reihe von Teilnehmer\*innen, Schwierigkeiten bei der Anpassung an das deutsche Arbeitsumfeld und seine Anforderungen hat. Dennoch konnte beobachtet werden, dass Humor als Demonstration des Handelns in der Welt von den Akteur\*innen an die Situationen angepasst wird, wie die folgenden Beispiele zeigen.

01: Ao contrário do que muitos imaginam, o alemão usa o humor até mesmo no trabalho. Já utilizei, sutilmente, um pouco de humor para ajudar a criar empatia com colegas. Mas foi de maneira bastante respeitosa, e funcionou: melhorou relacionamentos e aproximou pessoas. É preciso apenas ter cautela, evitando referências pessoais e exageros.

LI: O ambiente de trabalho é tenso. Com relação às piadas eu me sinto pisando em ovos. Fico sempre tomando cuidado pra não invadir o espaço do outro. Eu evito.<sup>62</sup>

Dies ist ein gutes Beispiel dafür, wo Forschung Missverständnisse bei der Generalisierung beweisen kann. Während es einerseits das Klischee von den „gutgelaunten Brasilianer\*innen“ gibt, besteht andererseits die Idee, dass das deutsche Arbeitsumfeld ein Umfeld von Regeln und Distanz zwischen Menschen und Beruf wäre und keinen

---

<sup>62</sup> 01: Im Gegensatz zu dem, was sich viele Leute vorstellen, verwendet der Deutsche auch bei der Arbeit Humor. Ich habe bereits subtil ein wenig Humor verwendet, um Empathie mit Kollegen aufzubauen. Aber es war sehr respektvoll, und es funktionierte: Es verbesserte die Beziehungen und brachte Menschen zusammen. Du musst nur vorsichtig sein und persönliche Anmerkungen und Übertreibungen vermeiden.  
LI: Das Arbeitsumfeld ist angespannt. Was die Witze betrifft, so habe ich das Gefühl, dass ich auf Eiern laufe. Ich bin immer vorsichtig, nicht in den Raum des anderen einzudringen. Ich vermeide es.

Raum für Humor bieten würde. Die beiden obigen Beispiele relativieren diese Aussagen und zeigen, wie wichtig es für die Forschung ist, die Handlungsfähigkeit der Subjekte zu zeigen, wenn es um humoristische Aussagen geht und nicht nur um Sprecher\*innen, die bestimmten Skripten „folgen“.

Es ist auch äußerst wichtig zu relativieren, dass bestimmte Verhaltensweisen und Erfahrungen über die Gender-Ausschnitte hinausgehen und den Dialog direkt mit der Subjektivität der Akteur\*innen verbinden. Wie können wir diese Phänomene beobachten, die mit den Merkmalen der Gesellschaft und des Kollektivs in Dialog stehen, ohne die Besonderheiten des Individuums auszuschließen?

### 7.6.3 Soziale Performance: Humor als Alltagsstrategie

Die Studien zu Performance präsentieren neue Perspektiven für soziale Verhaltensweisen, die in und von der Gesellschaft ritualisiert werden. Zunächst versuchte die symbolische Anthropologie, die menschlichen Riten, insbesondere die des Übergangs, zu erklären und zu schematisieren, wie das in Van Geneps Buch (1909) vorgeschlagen wurde. Turner (1987) glaubte jedoch, dass die Riten Beziehungen zum sozialen Status hätten. Für diesen Autor waren die Riten „soziale Dramen“, die harmonische oder disharmonische Einheiten sozialer Prozesse in Konfliktsituationen bildeten. Turner plädierte dafür, dass sich soziale Akteur\*innen in „sozialen Dramen“ distanzieren und die soziale Realität kritisch reflektieren dürfen. Diese Distanz stellt sicher, dass die sozialen Akteur\*innen sich der Konflikte und Probleme bewusst werden.

Ein Beispiel für diesen Prozess, wenn wir Humor analysieren, ist der Umgang brasilianischer Frauen mit brasilianischem Humor, insbesondere mit komischen Aussagen, nachdem sie lange Zeit in Deutschland gelebt haben. Da der deutsche Humor anders als der

brasilianische ist, gibt es einen ersten Moment des Bruchs mit dem in Deutschland erfahrenen Humor.

Diese Krise verschärft sich zusammen mit anderen Kultur- und Identitätselementen. Bald darauf wird bewusst versucht, Gemeinsamkeiten zwischen dem in Deutschland erfahrenen Humor und dem in Brasilien erlebten Humor zu finden. Schließlich gibt es eine Wiedereingliederung dieser beiden komischen Universen ineinander oder eine Abspaltung voneinander.

Nicht nur die Riten gelten als performativ, sondern auch der verbale Akt. Allerdings mache ich in der gesamten Arbeit deutlich, dass Humor als eine performative Lesart der Welt verstanden wird, die sich aus der im Alltag erzeugten Entfremdung ergibt.

Humor wäre dieser performative, verbale Akt, der die Seltsamkeit von Situationen hervorbringt, die wir in unserem täglichen Leben als "gegeben" betrachten. Ein gutes Beispiel für diese Seltsamkeit der Kategorien, die wir automatisiert in unserem täglichen Leben verwenden, ist das folgende Beispiel:

AN: "Meu colega alemão de trabalho que sempre conta piada, e ele conta piada nazista, de judeus, politicamente incorreta. Ele veio e disse: Aqui nessa fábrica só tem estrangeiro! E eu respondi: É isso mesmo! Até você. Você é Ossi. Quando eu disse isso ele arregalou o olho, ficou olhando e depois foi embora. Acho que ele não gostou muito não."<sup>63</sup>

Das Wort Ossi hat in diesem Beispiel die Eigenschaft eines Keying, das heißt die performative Signalisierung des Bruchs des normalen Kommunikationsflusses zu zeigen.

Dieser Akt etabliert die Performance als Ereignis und lenkt die Aufmerksamkeit der Teilnehmer\*innen auf diesen neuen Moment, der beginnen wird. Ein klassisches Beispiel für dieses Signalisieren sind die "Ansagen" der Witze, wie z.B.: "Kennst du den vom..." oder "Was

---

<sup>63</sup> AN: Mein deutscher Kollege, der immer Witze macht, und er erzählt Nazi-, Juden- und politisch inkorrekte Witze. Er kam und sagte: In dieser Fabrik gibt es nur Ausländer! Und ich sagte: Das ist richtig! Sogar du. Du bist Ossi. Als ich das sagte, sah er auf und ging dann wieder. Ich glaube nicht, dass es ihm sehr gut gefallen hat.

ist der Unterschied zwischen...". Solche Aussagen markieren den Bruch in der Performance der verbalen Kommunikation und verursachen Fremdheit bei den Zuhörern, was zu Überlegungen über das Gesagte und über die subjektiven Beziehungen der präsentierten Aussagen führt.

So sehen wir, wie Humor in diesem Performance-Bruch, „as negociações, a criatividade e a dinâmica da interação humana e atende às questões contemporâneas que tratam da experiência de estar no mundo<sup>64</sup>“ (Langdon 2006, 176). Diese Erfahrungen werden in den Situationen übersetzt, in denen sich die Subjektivitäten dieser Frauen und die Erwartungen an sie widersprechen. Die Erfahrung durchläuft im Falle des Forschungskontextes immer einen Übersetzungsprozess.

#### 7.6.4 Fluide Identitäten: Humor als "dazwischenliegende" Identität

Das Bewusstsein für die kulturelle Vielfalt brasilianischer und deutscher Kultur gibt diesen Frauen subjektive Werkzeuge, die sie als Kapital nutzen, um positive Kontexte zu verhandeln; sei es bei der Eingliederung in den deutschen Arbeitsmarkt oder in sozialen Beziehungen wie Freundschaften.

Die Fluidität von Identitäten lässt sich veranschaulichen, wenn praktisch keiner der Forschungsteilnehmer\*innen weiß, wie man die Frage beantwortet, was es bedeutet, Brasilianer\*in oder Deutsche\*r zu sein. Die meisten dieser Konzepte werden jedoch recht häufig verwendet, insbesondere im Vergleich zu den jeweiligen Partnern\*innen. In einigen Gesprächen wurde angenommen, dass Brasilianer\*in zu sein, bedeutet, Partys zu mögen, laut zu reden, regelmäßig Bohnen zu essen und das Tanzen zu genießen. Ebenso gab es einen Moment, in dem sich einige Brasilianerinnen Deutsche nannten, weil sie bestimmte Aspekte der Spontaneität verloren hatten,

---

<sup>64</sup> Die Verhandlungen, die Kreativität und die Dynamik der menschlichen Interaktion betonen und zeitgenössische Themen behandeln, die sich mit der Erfahrung des Seins in der Welt befassen.

wie z.B. das Erscheinen bei einem\*r Freund\*in, ohne vorher Bescheid zu sagen.

Während der Feldforschung tauchten zu keinem Zeitpunkt Antworten auf, die zu einer Krise dieser Identität und einem völligen Mangel an Zugehörigkeit neigten. Im Gegenteil wissen die an der Forschung beteiligten Brasilianer\*innen, wo und wie sie nach ihren Interpretationsgemeinschaften suchen müssen, um subjektive Verbindungen zu knüpfen, besonders wenn es um Humor geht.

Angesichts der Identitätskrise des „Ausländers“, oder in diesem Fall „der Ausländerin“, versteht es sich, dass die Aushandlung dieser „Differenz des Anderen“ mit dem Anderen offenbart, dass wir keine volle Kontrolle und volle Kenntnis unserer Bedeutungssysteme haben. Diese Fluidität findet sich in brasilianischen und deutschen Narrativen, und sie bietet den Akteur\*innen die Möglichkeit, mit Humor auf Stereotype zu reagieren, Affinitätsbeziehungen zu schmieden oder unbequeme Situationen zu vermeiden.

“Quando alemães fazem certas piadinhas que, muitas vezes, são inconvenientes, preciso dar aquela risadinha só para ser simpática.”<sup>65</sup>

Über dieser Antwort können wir uns fragen, inwieweit die Handlungsmacht hier als Instrument genutzt wird, um nicht in peinliche Situationen oder Konflikte zu gelangen, oder wenn das „kleine Lachen“ als eine Antwort kommt, die zu den Erwartungen des Commonsense passt. Identitäten verhandeln und übersetzen bedeutet vor allem, durch Humor in dem „Dazwischen“ zu sein. Der dritte Raum (Souza 2004) wird geschaffen, um die kulturellen Konflikte zu klären, die in diesen alltäglichen Beziehungen auftreten. In diesem dritten Raum interagiert die widersprüchliche und umstrittene Vielfalt der sprachlichen und kulturellen Elemente, die Hybridität wird gestaltet.

---

<sup>65</sup> Wenn Deutsche bestimmte Witze machen, die oft unangenehm sind, muss ich dieses kleine Lachen lachen, nur um nett zu sein.

## **7.7 Fazit: Humor als strategisches Kapital, Handlungsmacht und Subjektivität**

Die Herausforderung besteht nicht darin, Humor zu übersetzen oder gar zu verstehen, sondern zu entdecken, wie man ihn als effektives Werkzeug nutzen kann. Man konnte in dieser Forschungsarbeit sehen, dass die Akteur\*innen in der Lage sind, ihre eigenen Konzepte der deutschen Kultur und Gesellschaft zu relativieren, sie versuchen sich anzupassen, Eigenheiten zu respektieren und zu verstehen. Denn für sie ist es nicht wirklich wichtig, sich selbst als Brasilianerin oder Deutsche systematisch zu differenzieren. Wichtig ist der Aufbau einer Interpretationsgemeinschaft, die Räume des Willkommens und des Respekts gegenüber den Handlungen jedes Einzelnen bietet.

Humor ist in diesem Fall ein Teil des Integrationsprozesses, der zu einer „guten Übersetzung“ der deutschen Kultur und zu einer guten Integration führt. Nicht weil diese Frauen auf Deutsch zu kommunizieren gelernt haben oder weil sie in den Arbeitsmarkt integriert sind, sondern weil sie bewusst nicht im „Dienst des Lesers“ (Benjamin 1972) stehen und jederzeit das Bild einer lächelnden und freundlichen Brasilianerin bieten wollen.

Selbst bei gewissen sprachlichen Schwierigkeiten zeigt die Untersuchung, dass das Niveau der deutschen Sprache nicht das Element ist, das den Humor zwischen Brasilianer\*innen und Deutschen am meisten behindert. Wichtiger sind die subjektiven Zusammenhänge, die den Wert von Beziehungen zeigen, wie sich Humor als performatives Element und anti-struktureller Aspekt darstellt (Turner 1974), da er im Subjekt eine reflexive Distanz zu sich selbst, in diesem Fall als Fremde\*r, provoziert. In vielen Fällen bietet es einen „nicht-alltäglichen Blick“ (Langdon 2006), wie wir an dem Beispiel sehen können, dass der Arbeitskollege aus Ostdeutschland Angst hat, in die Gruppe der „Ausländer\*innen“ aufgenommen zu werden.

Dieser Bruch, dieser „nicht-tägliche Blick“ wirft Fragen nach der Identität dieser Brasilianerinnen auf. Auf diese Weise zeigt sich Humor

als Werkzeug, um mit den Stereotypen der brasilianischen Kultur und der erwarteten Rolle dieser Frauen in der deutschen Gesellschaft zu „spielen“.

Die Forschungsarbeit zeigt auch, dass die Aufenthaltszeit nicht den entscheidenden Einfluss auf die Sprache hat. Die Aufenthaltszeit wird von diesen Frauen als Mechanismus der alltäglichen Strategie und Erfahrung in Verhandlungen als Kapital genutzt. Auch ohne C1-Niveau ist es möglich zu sehen, dass brasilianische Frauen in der Lage sind, die Sprache mit einer gewissen Flexibilität und Effektivität zu nutzen, einschließlich affektiver und humorvoller Äußerungen.

Der Aufenthalt berechtigt sie und bietet ihnen die Gelegenheit, Humor als Übersetzungskapital zu nutzen, das dem\*r Leser\*in „nicht dient“. Nach dem Erwerb von Sicherheit in Bezug auf die soziale und finanzielle Lage garantiert die Zeit, neben der Leichtigkeit der verbalen Kommunikation, ein Wissens- und Verhandlungskapital, das mit anderen brasilianischen Frauen ausgetauscht wird. Dieses Kapital gibt den Frauen, die schon längere Zeit in Deutschland wohnen, die Freiheit, diese Integration und Übersetzung als kreativen, persönlichen Prozess zu nutzen.

Zum Abschluss dieser Dissertation möchte ich betonen, dass sie ihre Relevanz innerhalb der Studien zur brasilianischen Frauenmigration in Deutschland und zu Humor in einer interkulturellen Perspektive findet. Denn sie verdeutlicht, wie Humor als ein wichtiges strategisches Instrument in den Prozessen der Zugehörigkeit, Handlungsmacht sowie der wirtschaftlichen, politischen und sozialen Emanzipation im Alltag genutzt wird.

## 8 Eidesstattliche Erklärung

Ich versichere, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe, alle Ausführungen, die anderen Schriften wörtlich oder sinngemäß entnommen wurden, kenntlich gemacht sind und die Arbeit in gleicher oder ähnlicher Form noch keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegen hat. Ich stimme zu, dass die vorliegende Arbeit mit einer Anti-Plagiatssoftware überprüft werden darf.

Gießen den, \_\_\_\_\_

---

Nádia dos Santos Aguiar

## Referências

- Aguiar, Nádia dos Santos (2013), *God Gave Rock and Roll to you: uma mão na guitarra e a outra na bíblia. Uma etnografia dos roqueiros de cristo*. Dissertação (Mestrado). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- Aliaga-Buchenau, Ana-Isabel (2007), German Immigrants in Blumenau, Brazil: National Identity in Gertrud Gross-Hering's Novels. In: *The Latin Americanist*, 50, 5-22.
- Almeida, Fernando Afonso de (1999), *Linguagem e humor: comicidade em Les Frustrés de Claire Bretécher*. Niterói: EdUFF.
- Amaral, Rita (2010), *Antropologia e internet: pesquisa e campo no meio virtual*. Disponível em: <http://www.n-a-u.org/Amaral1-a.html>. Acesso em: 28 mar. 2019.
- Appiah, Kwame Anthony (2006), *Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers*. New York: W.W. Norton & Co.
- Aranha, Graça (1982), *Canaã*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Arantes, Pedro (dir) (2012), *O riso dos outros*. Documentário. TV Câmara. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=uVyKY\\_qgd54](https://www.youtube.com/watch?v=uVyKY_qgd54). Acesso em: 20 maio 2017.
- Araújo, Camilla Lima de (2016), *Racismo e humor: o impacto de piadas nas expressões de racismo*. Dissertação (Mestrado). São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe.
- Aristóteles (1954 [219-266, 4th c.]), *The Rhetoric and Poetics*. New York: Random House.
- Assis, Gláucia (2007), Mulheres migrantes no passado e no presente: gênero, redes sociais e migração internacional. In: *Estudos Feministas*, 15, 3, 745-772.
- Attardo, Salvatore (1994), *Linguistic Theories of Humor*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter.
- Attardo, Salvatore (2001), *Humorous texts: a semantic and pragmatic analysis*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter.

Attardo, Salvatore (2008), *Semantics and pragmatics of humor*. Blackwell Language and Linguistics Compass.

Attardo, Salvatore (2014), *Encyclopedia of humor studies*. Thousand Oaks, California: SAGE.

Austin, John Langshaw (1955), *How to do things with words: 1962 The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Oxford: Clarendon.

Azzan Júnior, Celso (1993), *Antropologia e interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*. Campinas: Unicamp.

Bachmann, Saskia; Gerhold, Sebastian; Müller, Bernd.-Dietrich; Wessling, Gerd (1995), *Sichtwechsel neu. Allgemeine Einführung*. München: Klett.

Bahia, Joana (2012), De Miguel Couto a Berlim. A presença do candomblé em terras alemãs. In: Pereira, Glória Maria Santiago; Pereira, José de Ribamar Sousa (org.). *Migração e globalização: um olhar interdisciplinar*. Curitiba: CRV.

Bahia, Joana (2013), Brasileiros em Berlim: sociabilidades e identidades em construção. In: Zanini, Maria Catarina; Póvoas Neto, Helion; Santos, Miriam (org.). *Migrações Internacionais. Valores, capitais e práticas em deslocamento*. Santa Maria: UFSM.

Bahia, Joana (2014), Under the Berlin sky. Candomblé on German shores. In: *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 11, 2, 327-370.

Bakhtin, Mikhail (1973), *Marxism and the Philosophy of Language*. New York: Seminar.

Bakhtin, Mikhail (1984), *Rabelais and his world*. Bloomington: Indiana University.

Barreto, Krícia Helena (2013), O humor e a semântica de frames. In: *Revista Gatilho*, 7, 16. Disponível em: <http://www.ufjf.br/revistagatilho/edicoes-anteriores/ano-viii-numero-16-maio-de-2013/>. Acesso em: 28 mar. 2019.

Bauman, Richard (1977), *Verbal art as performance*. Rowley, Mass: Newbury House.

Bauman, Richard (2000), Language, identity, performance. Art and the expression of complex identities: imagining and contesting ethnicity in performance. In: *Pragmatics*, special issue, 10, 1.

Bauman, Richard; Briggs, Charles Leslie (1990), Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. In: *Annual Review of Anthropology*, 19. (Bernard J. Siegel, ed.). Palo Alto: Annual Reviews Inc., 59-88.

Bauman, Richard; Briggs, Charles Leslie. (2003), *Voices of modernity: language ideologies and the politics of inequality*. New York: Cambridge University.

Berger, Peter (1997), *Redeeming laughter: the comic dimension of human experience*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Bergson, Henri (1900), *Le rire: essai sur la signification du comique*. Paris: Alcan.

Bezerra, Maria Cristina dos Santos (2001), *Imigração, educação e religião: um estudo histórico-sociológico do Bairro dos Pires de Limeira, uma comunidade rural de maioria teuto-brasileira*. Dissertação (Mestrado). Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

Bhabha, Homi K. (1990a), Nation and Narration. London/New York: Routledge.

Bhabha, Homi K. (1990b), The Third Space. In: Rutherford, Jonathan. *Identity: community, culture, difference*. London, Lawrence and Wishart.

Bhabha, Homi K. (1992), *Postcolonial criticism. Redrawing the boundaries: the transformation of English and American literary studies*. (Greenblatt, Stephen; Gunn, Giles B. ed.). New York: Modern Language Association of America.

Bhabha, Homi K. (1994), *The location of culture*. London/New York: Routledge.

Bierbaum, Otto Justus (1909), *Die Yankeedoodlefahrt*. München: Georg Müller.

Bolacio Filho, Ebal Sant'Anna (2012), *Humor contrastivo – Brasil e Alemanha: análise de séries televisivas de uma perspectiva intercultural*. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Brasil, Luis Antonio de Assis (1990), *Videiras de cristal*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1990.

Carmelino, Ana Cristina (2015), *Humor: eis a questão*. São Paulo: Cortez.

Carrell, Amy (2008), Historical views of humor. In: Raskin, Victor. *The primer of humor research*. Berlin/New York: De Gruyter Mouton, 303-332.

Castelluber, Arildo (2014), *Ensino primário e matemática dos imigrantes e descendentes germânicos em Santa Leopoldina (1857-1907)*. Dissertação (Mestrado). Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo.

Castro, Eduardo Viveiros de (2002), O nativo relativo. In: *Mana*, 8, 1, 113-148.

Chase, Jeffrey (1999), *Inciting laughter. The development of "Jewish Humor" in 19th Century German Culture*. Berlin/Boston: De Gruyter.

Chiaro, Delia (2008), Verbally expressed humor and translation. In: Raskin, Victor. *The primer of humor*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 569-608.

Cicero, Quintus Tullius (1942), *On the Orator, Book II*. (Sutton E. W. and H. Rackham, H. trans.). Loeb Classical Library. Cambridge MA: Harvard University.

Clastres, Pierre (2003), *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.

Clifford, James (1995), *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Cui, Peiling (2008), *Deutscher und Chinesischer Humor: eine kontrastive Studie zu deutschen und chinesischen ethnischen und Familienwitzen*. Dissertation. Bremen.

Damasceno, Janaína (2008), O corpo do outro. Construções raciais e imagens de controle do corpo feminino negro: O caso da Vênus Hotentote. In: Fazendo Gênero, 8, *Anais [...]*. Disponível em: [http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST69/Janaina\\_Damasceno\\_69.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST69/Janaina_Damasceno_69.pdf). Acesso em: 20 maio 2017.

Darwin, Charles (1872), *La expresión de las emociones en' el hombre y en los animales*. Valencia: Prometeo.

Davies, Carole Elizabeth Boyce (2008), *Encyclopedia of the African diaspora: origins, experiences and culture*. Volume 1, 137-138.

Davies, Catherine Evans (2004), Developing awareness of cross-cultural pragmatics: The case of American/German sociable interaction. In: *Multilingua*, 23, 207-231.

Davis, Angela (1983), *Women, race, & class*. New York. Vintage.

Destatis (2017), *Bevölkerung und Erwerbstätigkeit Ausländische Bevölkerung Ergebnisse des Ausländerzentralregisters*. Statistisches Bundesamt, Fachserie 1 Reihe 2.

Diniz, Igor Mello (2011), Os Dinka e nós, antropólogos: Controle da experiência e experiência etnográfica. In: *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS – UFSCar*, 3, 1, 198-211.

Droogers, André (2008), Religião, identidade e segurança entre imigrantes luteranos da Pomerânia, no Espírito Santo (1880-2005). In: *Religião & Sociedade*, 28, 1, 13-41.

Durham, Eunice Ribeiro (1986), *Bronislaw Malinowski: antropologia*. São Paulo: Atica.

Durkheim, Emile (1912), Les formes élémentaires de la vie religieuse. In: *Archives de sciences sociales des religions*, 159.

Eugene, Nida (1945), Linguistics and ethnology in translation-problems. In: *WORD*, 1, 2, 194-208.

Evans-Pritchard, Edward Evan (2005), *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Evers, Larry; Toelken, Barre (ed.) (2001), *Native american oral traditions: Collaboration and interpretation*. Utah State: Logan.

Ewald, Luana; Fritzen, Maristela Pereira (2014), "*Essa mancha ficou!*": Memórias sobre práticas de letramento em cenário de imigração alemã. Dissertação (Mestrado). Blumenau: Universidade Regional de Blumenau.

Favret-Saada, Jeanne (2009), *Désorceler*. Paris: l'Olivier, coll. «Penser/Rêver».

Ferreira, Luiz Antônio (2015), Tá rindo de quê? Aspectos da graça e do risível. In: Carmelino, Ana Cristina (org.). *Humor: eis a questão*. São Paulo: Cortez, 181-194.

Figueiredo Iken, Isabel (2000), *Integrationsprobleme brasilianischer Frauen in Deutschland*. Magisterarbeit. Universität Köln.

Fine, Gary Alan (1983), Sociological aspects of humor. In: Goldstein and McGhee (ed.). *Handbook of humor research*. New York: Springer, 159-182.

Franchi, Gisele Maria (2010), *Os homens preferem as (piadas de) loiras: análise interdiscursiva de piadas de loira e de piadas feministas*. Dissertação (Mestrado). Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

Freitas, Gabriela Cocolo de (2011), *Entendendo a piada: uma análise linguística*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado) - Universidade Estadual Paulista, Araraquara.

Freud, Sigmund (1905), *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewusste*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke.

Freyre, Gilberto (1933), *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt.

Fürstenau, Sara (2015), Educação transnacional e posicionamento social entre o Brasil e a Europa. Um estudo qualitativo com famílias migrantes. In: Bahia, Joana; Santos, Miriam (org.). *Recortes interdisciplinares sobre a migração entre o Brasil e a Alemanha*. Porto Alegre: Letra & Vida, 69-86.

Geertz, Clifford (1973), *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic.

Gennep, Arnold Van (1978), *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes.

Gillota, David (2013), *Ethnic Humor in Multiethnic America*. New Brunswick/New Jersey/London: Rutgers University.

Goffman, Erving (1982), *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar.

- Goldenberg, Mirian; Jablonski, Bernardo (2011), O gênero da risada. In: *Psicologia Clínica*, 23, 2, 17-29.
- Goldenberg, Mirian, (2011), *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. 12.ed. Rio de Janeiro: Record.
- Goldstein, Donna (2003), *Laughter out of place: race, class, violence and sexuality in a Rio Shantytown*. Berkeley: University of California.
- Graban, Tarez Samra Beyond (2008), Wit and persuasion: rhetoric, composition, and humor studies. In: Raskin, Victor. *The primer of humor research*. Berlin, Boston: De Gruyter Mouton, 399-448.
- Guimarães, Josué (1972), *A ferro e fogo*. Rio de Janeiro: Sabiá.
- Hall, Stuart (2003), *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG.
- Hall, Stuart (2005), *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A.
- Hebdige, Dick (1987), *Subculture: the meaning of style*. Great Britain. Suffolk.
- Hempelmann, Christian F. (2008), Computational Humor: Beyond the pun? In: Raskin, Victor. *The primer of Humor Research*. Berlin/New York: De Gruyter Mouton. 333-360.
- Hertle, Hans-Hermann; Saure, Hans-Wilhelm (Hg.) (2015), *Ausgelacht DDR-Witze aus den Geheimakten des BND*. Ch. Links.
- Hippocrates (c. 460 – c. 370 BC), *The Hippocratic Corpus, On The Sacred Disease*.
- Hobbes, Thomas (1650), *Human nature*. Oxford/France: Bowman. Reprinted in *The English Works of Thomas Hobbes*. London: John Bohn, 1840, 4, 1-76.
- Hobbes, Thomas (1909 [1651]), *Leviathan*. London: Croom Helm. Facsimile edition. Oxford: Clarendon.
- Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (1983). *The invention of tradition*. Cambridge University.
- Jablonski, Bernardo; Rangé, Bernard (1984), O humor é só-riso? Algumas considerações sobre os estudos em humor. In: *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 3, 133-140.
- Jakobson, Roman (1960), Linguistics and Poetics. In: Sebeok, Thomas (ed.). *Style in Language*. Cambridge, MA: M.I.T., 350-377.

Jochem, Toni Vidal (2002), *A formação da colônia alemã Teresópolis e a atuação da Igreja Católica (1860 - 1910)*. Dissertação (Mestrado). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

John, Helder (2015), *A imigração alemã no Rio Grande do Sul na literatura alemã contemporânea: a formação de uma identidade híbrida*. Tese (Doutorado). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Kant, Immanuel (1790), *Kritik der Urteilskraft*. Berlin und Libau: Lagarde und Friedriech.

Kersten, Holger (2002), *The Early German Reception of American Humor. Amerikanische Populärkultur in Deutschland: Case Studies in Cultural Transfer Past and Present* (Hg. Heike Paul und Katja Kanzler). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 41-59.

Kotthoff, Helga (1996), *Scherzkommunikation*. Opladen: Westdeutscher.

Kotthoff, Helga (2006), Gender and humor: The state of the art. In: *Journal of Pragmatics*, 38, 1, 4-25.

Kramsch, Claire (2011), The symbolic dimensions of the intercultural in Language Teaching. *Language Teaching*, 44, 3, 354-367.

Kuhlmann, Mariana Corallo Mello de Azevedo (2010), A imigração alemã na literatura brasileira: uma breve análise. In: *Revista Anagrama: Revista Científica Interdisciplinar da Graduação*, 3, 3.

Kuipers, Giseline (2006), *Good humor, bad taste. A sociology of the joke*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter.

Langdon, Esther Jean (1996), Performance e preocupações pós-modernas em antropologia. In: Teixeira, João Gabriel Lima Cruz (org.). *Performáticos, performance e sociedade*. Brasília: Universidade de Brasília, 23-29.

Langdon, Esther Jean (1997), *Textual interpretation in the Amazon*. *American Anthropologist*, 39, 3, 10-11.

Langdon, Esther Jean (2006), Performance e sua diversidade como paradigma analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs. In: *Ilha – Revista de Antropologia*, 8, 1-2, 162-183.

Langdon, Esther Jean (2007a), Dialogicidade, conflito e memória na etnohistória dos Siona. In: Fischman, Fernando; Hartmann, Luciana (org.). *Donos da palavra: autoria, performance e experiência em narrativas orais na América do Sul*. Santa Maria/RS: UFSM, 17-40.

Langdon, Esther Jean (2007b), Dialogicality, conflict and memory in Siona ethnohistory. In: Blayer, Irene; Fagundes, Francisco Cota (org.). *Studies in oral and written narratives and cultural identity: Interdisciplinary approaches*. New York: Peter Lang 98-116.

Lévi-Strauss, Claude (1991), *O cru e o cozido*. Mitológicas I. São Paulo: Brasiliense.

Lévi-Strauss, Claude (1996 [1955]), Eficácia simbólica. In: Lévi-Strauss, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Lidola, Maria (2007), O Nós Fragmentado: Identifikationsprozesse brasilianischer Migrantinnen in Berlin. In: Feijó, Glauco Vaz; Regis, Jacqueline Fiuza da Silva (Hrsg.). *Festival de Cores: Dialoge über die portugiesischsprachige Welt*. Tübingen: Calepinus.

Lidola, Maria (2009), Als „Brasilianerin“ in Berlin: Eine Auseinandersetzung mit symbolischen Verortungen. In: Ebert et al. (Hg.). *Differenz und Herrschaft*, 145-157.

Lidola, Maria (2011), Appropriating “die Brasilianerin”. Negotiating Belonging and Unbelonging in Everyday Practice in Berlin. In: Drotbohm, Heike; Kummels, Ingrid (ed.). *Zeitschrift für Ethnologie*, 136, 2, 155-176.

Lidola, Maria (2012), Es leben die Zwischenräume? Ambivalente Erzählungen über Zugehörigkeiten von brasilianischen Frauen in Berlin. In: Dilger, Hansjörg; Hoffmann, Bea (ed.). *Räume durch Bewegung. Ethnographische Perspektiven auf eine vernetzte Welt*. Berlin: Panama, 53-65.

Lidola, Maria (2013), Changing boundaries and redefining relations: migration and work experiences of Brazilian women in Germany. In: Fritz, Barbara; Kummels, Ingrid; Rinke, Stefan (ed.). *Migrations between Spaces in the Americas and Beyond*. FIAR Forum for Inter-American Research. *The Journal of the International Association of Inter-American Research (IAS)*, 6, 2, [s.n.].

Lidola, Maria (2014), Negotiating integration in Berlin's Waxing Studios: Brazilian migrants' gendered appropriation of urban consumer spaces and 'ethnic' entrepreneurship. In: *Journal of Contemporary History*, 49, 228-251.

López, Belén Santana (2012), *Lachen, Humor, Komik: Eine systematische Interkulturalitätanalyse*. Deutsch und Spanisch. Berlin: Frank & Timme.

Maas, Mateus Henrique Zotti (2015), Quando o “nativo” é pesquisador. In: *Ponto Urbe*, 17.

Malinowski, Bronislaw (1922), *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. New York: Dutton.

Malinowski, Bronislaw (1935), *Coral Gardens and Their Magic*. London: G. Allen and Unwin.

Margolis, Maxine L. (2016), *Goodbye, Brazil. Emigrantes brasileiros no mundo*. São Paulo: Contexto.

Matta, Roberto da (1986), *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco.

Mauss, Marcel (1928), Parentés à plaisanteries. *Annuaire de l'École pratique des hautes études. In: Section of Religious Sciences*, 3-21.

Mauss, Marcel (2013), Joking relations. In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3, 2, 317-34.

Mc Dowell, John Henry (2000), Collaborative ethnopoetics: A view from the Sibundoy Valley. In: Sammons, Kay; Sherzer, Joel (org.). *Translating native Latin American verbal art: Ethnopoetics and ethnography of speaking*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution. 211-232.

Melo, Maria Cristina Henares de; Cruz, Gilmar de Carvalho (2014), Roda de conversa: uma proposta metodológica para a construção de um espaço de diálogo no ensino médio. In: *Imagens da Educação*. v. 4, n. 2. 31-39.

Moraes, Érika de (2008), *A representação discursiva da identidade feminina em quadros humorísticos*. Tese (Doutorado). Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

Munanga, Kabengele (2003), *Uma abordagem das noções de raça, racismo e etnia*. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ.

Nascimento, Evando (1999), Uma poética da tradução: teoria e crítica na poesia concreta. In: *Contexto, Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo*, 6, 35-66.

Neto, Helena Brum (2012), *Os territórios da imigração alemã e italiana no Rio Grande do Sul*. Tese (Doutorado). Presidente Prudente: Universidade Estadual Paulista.

Neuner, Gerhard; Hunfeld, Hans (2001), *Methoden des fremdsprachlichen Deutschunterrichts: Eine Einführung*. 7. Auflage, Berlin: Langenscheidt.

- Nida, Eugene (1945), Linguistics and Ethnology in Translation-Problems, In: *WORD*, 1, 2, 194-208.
- Nida, Eugene (1964), Principles of Correspondence. In: Venuti, Lawrence (ed.). *The Translation Studies Reader*. 2. ed. London and New York: Routledge, 153-67.
- Niebylski, Dianna C. (2004), *Humoring resistance: laughter and the excessive body in contemporary Latin American women's fiction*. Albany, State University of New York.
- Nilsen, Allen; Nilsen, Don (2008), Literatur and humor. In: Raskin, Victor. *The primer of humor research*. Berlin, Boston: De Gruyter Mouton, 281-302.
- Norricks, Neal R. (1993), *Conversational joking: Humor in everyday talk*. Bloomington, Indiana University.
- Oliveira, João Pacheco de (2008), Um semeador da antropologia: os antropólogos como nativos e seus ritos. In: *Mana*, 14, 2, 587-596.
- Partnow, Elaine (1977), *The Quotable Woman, 1800–1975*. Los Angeles: Corwin Books.
- Peirano, Mariza (1992), *A favor da etnografia*. Brasília: UnB.
- Peirano, Mariza (2008), Etnografia, ou a teoria vivida. In: *Ponto Urbe*, 2.
- Pereira, Edmundo (2001), Trabalhando de campo como prática dialógica: aprendendo a mambear com Don Ángel Ortiz. In: Franky-Calvo, Carlos E.; Zárate-Botía, Carlos G. (org.). *Imani Mundo: estudios en la amazonia colombiana*. Bogotá, Universidade Nacional de Colombia, UNIBIBLOS, 479-496.
- Plato (1975), *Philebus* (english translation). Oxford: Clarendon Press.
- Plato (1978), *The Collected Dialogues of Plato* (E. Hamilton and H. Cairns trs.). Princeton: Princeton University.
- Possenti, Sírio (2001), O humor e a língua. In: *Ciência Hoje*, 30, 176, 72-74. Disponível em: [http://cienciahoje.uol.com.br/revista-ch/revista-ch-2001/176/pdf\\_aberto/ENSAIO.PDF/view?searchterm=o humor e a língua](http://cienciahoje.uol.com.br/revista-ch/revista-ch-2001/176/pdf_aberto/ENSAIO.PDF/view?searchterm=o%20humor%20e%20a%20l%C3%BAngua). Acesso em: 15 maio 2019.
- Poz, João; Mauss, Marcel (2007), Manuel d'ethnographie (Cours donnés à l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, réunis par M. Leiris & D. Paulme). Paris: Payot, 1947; reedição, 1967. (Tradução em língua portuguesa: Manual de etnografia. Lisboa: Pórtico, 1972). In: *Cadernos de Campo*, 16, 1-304.

Pulman, Bertrand (2007), Por uma história da noção de campo. In: *Cadernos de Campo*, 16, 220-232.

QECR (2001), *Quadro Europeu Comum de Referência para as Línguas: aprendizagem, ensino, avaliação*. Porto: ASA.

Quitau, Evelise Amgarten (2011), *Educação do corpo e vida associativa = as sociedades ginásticas alemãs em São Paulo (fins do século XIX, primeiras décadas do século XX)*. Dissertação (Mestrado). Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

Racy, Joaquim Carlos; Silva, Everton de Almeida, (2017), Indústria e universidade: a cooperação internacional e institucional e o protagonismo da mobilidade estudantil nos sistemas de inovação da Alemanha. In: *Educação e Pesquisa*, 43, 2, 569-584.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1940), On Joking Relationships. Africa. In: *Journal of the International African Institute*, 13, 3, 195-210.

Raskin, Victor (1985), *Semantic mechanisms of humor* (Synthese Language Library 24). Dordrecht: Reidel.

Raskin, Victor (2018), *The Primer of Humor Research*. Berlin, Boston: De Gruyter Mouton.

Regis, Jacqueline Fiuza da Silva (2007), *Die Integrationskurse nach dem Gesetz zur Steuerung und Begrenzung der Zuwanderung und zur Regelung des Aufenthalts und der Integration von Unionsbürgern und Ausländern (Zuwanderungsgesetz) und ihre Auswirkung auf die Integrationserfahrungen Betroffener*. Dissertação (Mestrado). Jena: Universidade de Jena.

Rezende, Joffre Marcondes de (2009), *Dos quatro humores às quatro bases*. São Paulo: Unifesp, 49-53.

Ribeiro, Arilda Ines Miranda (1993), *A educação feminina durante o século XIX: o Colégio Florence de Campinas (1863-1889)*. Tese (Doutorado). Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

Ribeiro, Djamila (2018), *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras.

Ricke, Audey (2017), Making “Sense” of Identity: Ethnicity, Nationalism, and the Sensory Experience of German Traditions in Brazil. In: *Journal of Contemporary Ethnography*, 46, 2, 173 -202.

Robins, Kevin (1991), Tradition and translation: national culture in its global context. In: Corner, John; Harvey, Sylvia (org.). *Enterprise and heritage: crosscurrents of national culture*. Londres. Routledge, 21-44.

- Rosas, Marta (2003), Por uma teoria da tradução do humor. In: *D.E.L.T.A.*, 19, número especial, 133-161.
- Rowe, Kathleen (1995), *The Unruly Woman. Gender and the Genres of Laughter*. Austin: University of Texas.
- Ruch, Willibald; Carrell, Amy (1998), Trait cheerfulness and the sense of humor. *Personality and Individual Differences*, 24, 4, 551-558.
- Ruch, Willibald; Ott, Chistiane; Accoce, Jeaninne; Bariaud, Françoise (1991), Cross-national comparison of humor categories: France and Germany. In: *Humor - International Journal of Humor Research*, 4, 3-4, 391-414.
- Saussure, Ferdinand de (1995 [1913]), *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.
- Schechner, Richard (1973), Drama, script, theatre and performance. *The Drama Review*, 3, 5-36.
- Schechner, Richard (1985), *Between theater and anthropology*. Philadelphia: The University of Pennsylvania.
- Schechner, Richard (1988), *Performance theory*. New York: Routledge.
- Schechner, Richard (2002), *Performance studies – an introduction*. London: Routledge.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernest (2010), Über die verschiedenen methoden des übersezens. In: Heidermann, Werner (org.). *Antologia bilíngue clássicos da teoria da tradução*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 38-104.
- Schopenhauer, Arthur (1957 [1819]), *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig: Brockhaus. (English translation: *The World as Will and Idea*.) London: Routledge and Kegan Paul.
- Schwarcz, Lilia Moritz (1987), *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Círculo do Livro
- Schwarcz, Lilia Moritz (1993), *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil de 1870 - 1930*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sena, Isabela (2015), *Sarah Baartman e a hipersexualização da mulher negra*. Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/2015/03/23/sarah-baartman-e-a-hipersexualizacao-da-mulher-negra/>. Acesso em: 15 jun. 2019.

Seyferth, Giralda (1999), A colonização alemã no Brasil: Etnicidade e conflito. In: Fausto, Boris. *Fazer a América*. São Paulo: EDUSP, pp. 273-313.

Silva, Rubens Alves da (2005), Entre "artes" e "ciências": a noção de performance e drama no campo das ciências sociais. In: *Horizontes Antropológicos*, v. 11, n. 24, 35-65.

Sokal, Alan; Bricmont, Jean, (1999), *Imposturas intelectuais*. Lisboa: Gradiva.

Souza, Lynn Mario Trindade Menezes de (2004), Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: Abdala Júnior, Benjamin (org). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 113-133.

Speier, Hans (1998), Wit and politics: An essay on laughter and power. In: *American Journal of Sociology*, 103, 5, 1352-1401.

Steil, Carlos Alberto (1996), *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes.

Stelzig-Willutzki, Sabrina (2012), *Soziale Beziehungen im Migrationsverlauf: Brasilianische Frauen in Deutschland*. Deutschland: Springer VS.

Tambiah, Stanley Jeyaraja (1968), The magical power of words. In: *Man* 3, 2, 175-208.

Tambiah, Stanley Jeyaraja (1969), Animals are good to think and to good to prohibit. In: *Ethnology*, 8, 4, 423-59.

Thomas, Alexander; Brökelmann, Susanna; Fuchs, Christin-Melanie; Kamhuber, Stefan (2005), *Beruflich in Brasilien: Trainingsprogramm für Manager, Fach- und Führungskräfte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Todorov, Tzvetan (2014), *Simbolismo e interpretação*. São Paulo: Unesp.

Travaglia, Luiz Carlos (1990), Uma introdução ao estudo do humor pela linguística. *D.E.L.T.A*, 6, 1, 55-82.

Travaglia, Luiz Carlos (2015), Texto humorístico: o tipo e seus gêneros. In: Carmelino, Ana Cristina (org.). *Humor: eis a questão*. São Paulo: Cortez. 49-90.

Triezenberg, Katrina E. (2008), Literature in humor. In: Raskin, Victor (ed.). *The Primer of Humor Research*. Berlin, Boston: De Gruyter Mouton. 523-542.

- Turner, Victor (1982), *From ritual to theatre*. New York: PAJ.
- Turner, Victor (1987), *The anthropology of performance*. New York: P.A.J.
- Turner, Victor (1988), *The anthropology of performance*. New York: P.A.J.
- Turner, Victor (2008), *Dramas, campos e metáforas*. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- Urpi, Montoya Uriarte (2012), O que é fazer etnografia para os antropólogos. In: *Ponto Urbe*, 11.
- Velho, Gilberto (1978), Observando o familiar. In: Nunes, Edson de Oliveira (org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar. 36-47.
- Veríssimo, Erico (1967), *O Continente*. Porto Alegre: Globo, 1967.
- Viana, Amadeu (2013), Humor and argumentation in everyday talk. In: Ruiz-Gurillo, Leonor; Ortega, Maria Belén Alvarado. *Irony and humor: from pragmatics to discourse*. Amsterdã: John Benjamins.
- Viëtor, Wilhelm (1882), *Der Sprachunterricht muss umkehren! Ein Beitrag zur Überbürdungsfrage von Quousque Tandem*. Heilbronn: Gebr. Henninger.
- Vilaça, Aparecida (2013), Communicating through difference. In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3, 1, 174-78.
- Visser, Wilbert (2013), *Das Übersetzen von Humor in deutschsprachiger Literatur Helden wie wir und Der Zimmerspringbrunnen und ihre niederländische Übersetzung*. Masterarbeit. Universiteit Utrecht.
- Wagner, Roy (2010), *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify.
- Weber, Florence (2009), A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou por que censurar seu diário de campo? In: *Horizontes Antropológicos*, 15, 32, 157-170.
- West, C. B. (1932), La théorie de la traduction au XVIIIe siècle. In: *Revue Litterature Comparée*, 12, 330-355.
- Wisse, Ruth (2013), *No Joke. Making Jewish Humor*. Princeton: Princeton University.
- Yoran, Madeleine (2006), *Kulturspezifischer Humor. Deutsche und spanische Charakteristika*. München: GRIN.

Young, Robert J. C. (2005), *O desejo colonial*. São Paulo: Perspectiva.

Zappellini, Marcelo Beckert; Feuerschütte, Simone Ghisi (2015), O uso da triangulação da pesquisa científica brasileira em administração. In: *RAEP: Administração, Ensino e Pesquisa*, 16, 2, 241-773.

Zijderveld, Anton (1982), *Reality in a looking-glass: rationality through an analysis of traditional folly*. London: Routledge and Kegan Paul.

Zijderveld, Anton (1983), Trend report on the sociology of humour and laughter. In: *Current Sociology*, 31, 3, 1-103.

### **Referências on-line**

Associação de apoio às mulheres na Alemanha. Disponível em: <http://conselhocidadaos-berlim.de/item/associacoes-de-apoio-a-mulheres>. Acesso em: 20 out. 2017.

Bolsistas da CAPES na Alemanha. Disponível em: [http://www.cienciasemfronteiras.gov.br/web/csf/bolsistas-pelo-mundo?p\\_p\\_id=mapabolsistasportlet\\_WAR\\_mapabolsistasportlet\\_INSTANCE\\_Y7eO&p\\_p\\_lifecycle=0&p\\_p\\_state=normal&p\\_p\\_mode=view&p\\_p\\_col\\_id=column2&p\\_p\\_col\\_count=1&siglaPais=RFA&nomePais=Alemanha&codigoArea&tituloArea=Todas&siglaModalidade&nomeModalidade=Todas](http://www.cienciasemfronteiras.gov.br/web/csf/bolsistas-pelo-mundo?p_p_id=mapabolsistasportlet_WAR_mapabolsistasportlet_INSTANCE_Y7eO&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_p_col_id=column2&p_p_col_count=1&siglaPais=RFA&nomePais=Alemanha&codigoArea&tituloArea=Todas&siglaModalidade&nomeModalidade=Todas). Acesso em: 20 out. 2017.

Cursos de alemão e a carga horária nas Volkshochschule. Disponível em: [www.vhsit.berlin.de](http://www.vhsit.berlin.de). Acesso em: 4 maio 2019.

Demócrito e a importância do riso. Disponível em: <https://agora-m.blogs.sapo.pt/60260.html> Acesso em: 20 out. 2017.

Deutsch als Fremdsprache weltweit. Disponível em: [https://www2.daad.de/medien/der-daad/unsere-aufgaben/deutsche-sprache/pdfs/daad\\_germanistik\\_netzwerk-deutsch\\_datenerhebung\\_2015.pdf](https://www2.daad.de/medien/der-daad/unsere-aufgaben/deutsche-sprache/pdfs/daad_germanistik_netzwerk-deutsch_datenerhebung_2015.pdf) Acesso em: 29 abr. 2019.

Die Deutschen sind die unwitzigste Nation. Disponível em: <https://www.welt.de/kultur/article13421700/Die-Deutschen-sind-die-unwitzigste-Nation.html>. Acesso em: 22 out. 2019.

Estimativa populacional brasileira pelo mundo. Disponível em: <http://www.brasileirosnomundo.itamaraty.gov.br/a-comunidade/estimativas-populacionais-das-comunidades/Estimativas%20RCN%202015%20-%20Atualizado.pdf>. Acesso em: 20 out. 2017.

Faust, Volker, Zur Psychologie des Alltags. Disponível em: [http://psychiatrie-heute.net/psychohygiene/pdf/faust3\\_lachen.pdf](http://psychiatrie-heute.net/psychohygiene/pdf/faust3_lachen.pdf). Acesso em: 15 nov. 2019.

Filósofos e pensadores contra as mulheres. Disponível em: <https://antoniozai.wordpress.com/2011/07/02/filosofos-e-pensadores-contra-as-mulheres/>. Acesso em: 8 ago. 2018.

Iniciativa de mulheres brasileiras em Frankfurt. Disponível em: [www.IMBRADIVA.org](http://www.IMBRADIVA.org). Acesso em: 20 out. 2017.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2010), *Censo demográfico 2010*. Disponível em: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/93/cd\\_2010\\_caracteristicas\\_populacao\\_domicilios.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/93/cd_2010_caracteristicas_populacao_domicilios.pdf). Acesso em: 20 out. 2017.

International Society for Humor Studies (ISHS). Disponível em: <http://www.humorstudies.org/index.htm?submit2=ISHS+Home>. Acesso em: 2 set. 2018.

Lachen verboten! Disponível em: <https://www.zeit.de/kultur/2018-04/sexismus-lautes-lachen-frauen-10nach8>. Acesso em: 24 out. 2019.

Migrantes brasileiros na Alemanha. Disponível em: [https://www.destatis.de/DE/Publikationen/Thematisch/Bevoelkerung/Wanderungen/vorlaeufigeWanderungen5127101157004.pdf?\\_\\_blob=publicationFile](https://www.destatis.de/DE/Publikationen/Thematisch/Bevoelkerung/Wanderungen/vorlaeufigeWanderungen5127101157004.pdf?__blob=publicationFile). Acesso em: 20 out. 2017.

Migration und Integration. Disponível em: [https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Migration-Integration/\\_inhalt.html?\\_\\_blob=publicationFile](https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Migration-Integration/_inhalt.html?__blob=publicationFile). Acesso em: 20 out. 2017.

Ministério das Relações Exteriores. Disponível em: <http://www.brasileirosnomundo.itamaraty.gov.br/a-comunidade/estimativas-populacionais-das-comunidades>. Acesso em: 30 abr. 2019.

Mulheres são maioria entre os doutores formados no exterior.

Disponível em:

[https://www.cgee.org.br/busca?p\\_p\\_id=101&p\\_p\\_lifecycle=0&p\\_p\\_state=maximized&p\\_p\\_mode=view&\\_101\\_struts\\_action=/asset\\_publisher/view\\_content&\\_101\\_returnToFullPageURL=/busca&\\_101\\_assetEntryId=959315&\\_101\\_type=content&\\_101\\_urlTitle=mulheres-sao-maioria-entre-os-doutores-formados-no-externo&inheritRedirect=false&redirect=https://www.cgee.org.br/busca?p\\_p\\_id%3D3%26p\\_p\\_lifecycle%3D0%26p\\_p\\_state%3Dmaximized%26p\\_p\\_mode%3Dview%26\\_3\\_groupId%3D0%26\\_3\\_keywords%3Ddoutorado%2Bno%2Bexterno%26\\_3\\_struts\\_action%3D%252Fsearch%252Fsearch%26\\_3\\_redirect%3D%252Fbusca](https://www.cgee.org.br/busca?p_p_id=101&p_p_lifecycle=0&p_p_state=maximized&p_p_mode=view&_101_struts_action=/asset_publisher/view_content&_101_returnToFullPageURL=/busca&_101_assetEntryId=959315&_101_type=content&_101_urlTitle=mulheres-sao-maioria-entre-os-doutores-formados-no-externo&inheritRedirect=false&redirect=https://www.cgee.org.br/busca?p_p_id%3D3%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dmaximized%26p_p_mode%3Dview%26_3_groupId%3D0%26_3_keywords%3Ddoutorado%2Bno%2Bexterno%26_3_struts_action%3D%252Fsearch%252Fsearch%26_3_redirect%3D%252Fbusca). Acesso em: 20 out. 2017.

Pedido de visto para formação profissional realizado por brasileiros.

Disponível em:

[https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Broschueren/wanderungsmonitoring-2015.pdf?\\_\\_blob=publicationFile](https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Broschueren/wanderungsmonitoring-2015.pdf?__blob=publicationFile). Acesso em: 20 out. 2017.

Percentual de negros em universidades dobra em 10 anos. Disponível em: <https://guiadoestudante.abril.com.br/universidades/percentual-de-negros-nas-universidades-dobra-em-10-anos/>. Acesso em: 20 set. 2018.

Qual o gênero e a idade de mestres e doutores no Brasil. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/grafico/2018/05/23/Qual-o-g%C3%AAnero-e-a-idade-de-mestres-e-doutores-no-Brasil>. Acesso em: 22 out. 2019.

Relações bilaterais Brasil-Alemanha. Disponível em

<http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/ficha-pais/4801-republica-federal-da-alemanha>. Acesso em: 29 abr. 2019.

Renato Aragão e Danilo Gentili contra o politicamente correto.

Disponível em: <https://veja.abril.com.br/blog/felipe-moura-brasil/renato-aragao-e-danilo-gentili-contra-o-politicamente-correto/>.

Acesso em: 2 ago. 2018.

Sind die Deutschen humorlos? Disponível em:

[http://www.focus.de/wissen/experten/stollmann/sind-die-deutschen-humorlos-die-deutschen-warten-auf-ein-signal-zum-lachen\\_id\\_3696866.html](http://www.focus.de/wissen/experten/stollmann/sind-die-deutschen-humorlos-die-deutschen-warten-auf-ein-signal-zum-lachen_id_3696866.html). Acesso em: 18 set. 2017.

Síntese de indicadores sociais. Uma análise das condições de vida da população brasileira - 2012. Disponível em:

<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv62715.pdf>. Acesso em: 15 maio 2019.