

# Estrangeiro – Gringo – Brasileiro

## Aproximação e afastamento entre brasileiros e não-brasileiros

*Thaddeus Blanchette\**

**N**o pensamento popular brasileiro, o conceito de “étnico” se refere ao que não é completamente brasileiro, mas que existe em território brasileiro. Quando “étnico” é aplicado às conglomerações humanas, ele referenda formas de vida social que são marcadamente diferentes daquelas entendidas como brasileiras, mas que fazem parte do cotidiano nacional. Se aplicado aos objetos, idem: a comida étnica é aquela que, por uma razão ou outra, não consideramos como completamente brasileira, mas que podemos degustar no Brasil. Podemos dizer então que, para ser étnico, uma pessoa, objeto, ou fenômeno há de sinalizar uma ligação dupla, uma conexão simultânea com o Brasil e também com uma outra entidade considerada como não-brasileira. O étnico tem a ver com que está no Brasil, mas que também é estranho ao Brasil.

Hoje em dia, “étnico” também é popularmente usado para indicar pessoas e fenômenos não necessariamente reconhecidos como tendo origem no “estrangeiro”. O caso da arte “étnica” afro-brasileira ou indígena é um exemplo disso. Tipicamente, porém, étnico está ligado ao estrangeiro no pensamento popular, tido como o resultado de uma aproximação inacabada e/ou parcial

deste com o Brasil. Nessa visão de mundo, ele se transforma em étnico através de sua incorporação ao novo país. Vale a pena, então, indagar o que é um estrangeiro e como ele é incluído no Brasil.

### estrangeiros e gringos

Em primeiro lugar, “estrangeiro” é um termo que costuma ser usado para unificar uma série de possibilidades sociais que não são nada unificadas na vida cotidiana. Pensamos em “estrangeiro” como uma classificação social, quando ele é, de fato, uma classificação jurídica. Quem não nasce no Brasil e não tem pais brasileiros é, por definição, estrangeiro e terá que entrar em *terras brasilis* sob a bandeira de outro Estado nacional, como súdito e não como cidadão do Estado brasileiro.

No plano social, porém, nem todo estrangeiro é tão fora do comum assim: não estranhamos de maneira igual os diversos que vivem entre nós. Eu diria mais: nem todos os que são estrangeiros permanecem estranhos. Um deles pode se tornar familiar e isto é uma das muitas, mas talvez a mais básica, das contradições com as quais os Estados Nacionais se confrontam quando se

embrenham em tentativas de organizar o movimento e a permanência de indivíduos dentro de suas fronteiras. As ordenações sociais entre nativos e estrangeiros, criadas e mantidas através de laços de interesse e afetividade, não seguem a mesma lógica da cidadania empregada pelo Estado-Nação. Elas são frutos de uma aproximação que traz o estranho para dentro de nosso círculo social e, através desse movimento, o torna mais familiar. Dessa forma, o estrangeiro pode deixar de ser tão estranho e vir a ser condicionalmente aceito como um de nós.

Todavia, no plano social, um estrangeiro nunca conseguirá ser classificado completamente como nativo. A noção popular da identidade nacional pode ser descrita como um elo indissolúvel e natural entre o indivíduo e a sua terra natal. Mesmo depois de décadas de residência no Brasil e até depois de sua naturalização como cidadão brasileiro, supõe-se que quem não nasceu brasileiro é ainda produto de seus primeiros anos de criação. Essa condição social do estrangeiro também se situa em franca contradição à lógica do Estado-Nação, que claramente estipula passos jurídicos que transformam o estrangeiro, primeiro, em residente; depois, em cidadão naturalizado. Nessa última etapa, o



estrangeiro teoricamente se transforma total e completamente em cidadão, sendo que, constitucionalmente, quase nada o distingue de seus concidadãos nativos. No plano da vida cotidiana, porém, quem não nasceu brasileiro, nunca o é completamente. Nas palavras de Abdelmalek Sayad "...uma presença naturalizada jamais [é] uma presença natural" (Sayad, 2000: 21).

No Brasil, a meu ver, as diferenças entre os planos jurídico e social estão refletidas nos léxicos burocráticos e populares. A burocracia estatal brasileira lida com estrangeiros, mas os brasileiros, no dia-a-dia, tendem a lidar com gringos.

O termo "gringo" causa risadas entre meus amigos e colegas. É de se esperar, pois a palavra tem algo que evoca o ridículo. É só falar, para fazer aparecerem visões de caipiras americanos, queimados pelo sol, vestindo camisetas e *shorts* de padrão florido, tirando fotos do cume do Corcovado, enquanto suas meias pretas de poliéster escorregam sobre os seus chinelos de couro patenteados. O impacto visceral de tal visão é de provocar risadas, no mínimo.

A palavra "gringo" pode ser politicamente incorreta nesses tempos de sensibilidade étnica acentuada, mas creio que é adequada para descrever os grupos que observo no meu trabalho de campo: anglo-americanos vivendo no Rio de Janeiro. A maioria de meus informantes está ciente do fato de que o termo não é geralmente usado como insulto no Brasil e o reconhecem como um denominador para "estrangeiro" em geral. Por isso, eles se chamam assim com a maior naturalidade e aplicam sem preconceitos o termo aos outros estrangeiros. Tampouco se sentem insultados quando brasileiros os chamam de "gringos" – a palavra é usada em conversas entre brasileiros e estrangeiros de forma surpreendentemente natural. Mas se "gringo" não é um insulto no Brasil, o que é então?

## a etimologia de "gringo"

Primariamente, o sentido da palavra "gringo" está na dependência do contexto em que ela é empregada. Na sua base, ela quer dizer "estrangeiro" – qualquer estrangeiro – mas como vamos ver, nem todos os estrangeiros são igualmente gringos.

Em primeiro lugar, "gringo" é um marcador identitário referente à linguagem falada.

As teorias relativas à etimologia da palavra são bastante diversas. Em *Sobrados e Mocambos*, (Freyre, 1936: 460), Gilberto Freyre teoriza que a palavra originalmente foi utilizada no Brasil Colonial como rótulo para mascates ciganos, vendedores itinerantes de escravos. Com a abertura dos portos e a subsequente entrada de comerciantes estrangeiros no Brasil – principalmente os ingleses – o termo naturalmente foi transferido para os estrangeiros em geral. Com todo o respeito ao Freyre, porém, aparentemente a palavra esteve em uso na Península Ibérica e na América Latina, no mínimo, desde o final do século XVIII e não somente para descrever ciganos e mascates...

De acordo com o *Diccionario* do historiador espanhol Terrenos y Pando, compilada em torno de 1780, a palavra "gringo" é, em Málaga, o que eles chamam de estrangeiros que têm um certo tipo de sotaque que profere a fala da língua espanhola com facilidade e espontaneidade" (Coffman, 1997). As raízes originais da palavra talvez se encontrem em "griego" ou "grego" e, ironicamente, a língua inglesa tem uma frase de origem semelhante: "*It's Greek to me*", ou seja, "Para mim, é grego," enunciada em situações de incompreensão extrema. A única coisa que pode ser dita com respeito à etimologia de "gringo", então, é que ela provavelmente se refere, na origem, aos

estrangeiros de fala excepcionalmente estranha. Ou, como Freyre afirma, "estrangeiros... exóticos, ordinariamente pouco familiarizados com a língua da terra" (Freyre, 1936: 60).

Podemos afirmar que, em seu sentido mais básico, "gringo" é utilizado hoje no Brasil de forma surpreendentemente parecida com a maneira pela qual era usada na Península Ibérica dois séculos atrás. A associação preferencial do termo com estrangeiros do norte da Europa e da América do Norte se dá parcialmente pelo fato de que esses grupos falam línguas cuja base principal não é o latim – "estrangeiros com certo tipo de sotaque", como diria Terrenos y Pando. Ademais, seu uso nesse sentido não é limitado para demarcar somente estrangeiros: brasileiros também podem ser gringos. Como Dra. Giralda Seyferth salienta, os "lusu-brasileiros" do litoral de Santa Catarina ainda chamam os teuto-brasileiros do interior de "gringos". No Museu Nacional, por exemplo, onde estudo como doutorando, uma vez observei um vigia carioca chamar uma garçonete pernambucana de "gringa". Quando lhe perguntei por que, ele me explicou: "Aqui no Brasil, chamamos de gringo quem não fala que nem a gente".

## gringo é quem parece

Existem alguns outros aspectos de "gringo" que vão além das lingüísticas, porém. O termo é especialmente aplicado a certos estrangeiros com determinada fisionomia e nacionalidade: anglo-americanos e pessoas do norte da Europa setentrional atraem mais para si a palavra, especialmente se forem brancos, de olhos e cabelos claros. Asiáticos e africanos quase nunca são tidos como gringos e os cidadãos dos outros países da América Latina são raramente classificados assim.

Minha informante Carla, por exemplo, embora americana, raramente



é chamada de “gringa”, pelo fato de ter pele morena, cabelos pretos lisos e traços de indígena americana. Amber, embora seja uma inglesa bem pálida, é pequena e tem olhos castanhos e cabelos escuros. Conseqüentemente, ela raramente ouve a palavra “gringa” sendo aplicada a si mesma, a menos que abra a boca para falar. Amy, porém, uma americana loura, alta e de olhos azuis, é freqüentemente chamada de “gringa”, até na rua, por estranhos. Amy atrai tanto esse tipo de atenção que Amber reluta em ser vista em público com ela, embora as duas sejam amigas.

Podemos ver, então, que estrangeiros, cujas aparências se aproximam de uma definição ideológica do tipo físico brasileiro, tendem a escapar da classificação “gringo”, a menos que abram as bocas para falar. Cabelos, pele e olhos mais escuros, estatura menor (particularmente nas mulheres), roupas e corte de cabelo que não contrariem a moda local são todos marcadores de brasilidade. Seria tentador dizer, então, que “gringo” é uma categoria congruente com “branco”, mas a verdadeira interação dos elementos físicos tidos como marcadores de “gringuidade” é bastante complexa.

Por exemplo, quando eu corto meus cabelos em estilo *punk*, visto uma camiseta velha e manchada e uso sapatos sujos ou rasgados, sou tão reconhecível como um gringo que até pessoas estranhas se aproximam de mim na rua falando inglês. Quando, porém, boto lentes de contato coloridas – de cor castanha – tinjo meus cabelos de preto e tomo cuidado para me vestir com roupas novas e limpas, raramente sou apontado como tal, a menos que alguém perceba o meu sotaque. Também tenho observado que os americanos e britânicos afro-descendentes, quando se vestem de forma exageradamente diferente, são tão aptos a serem chamados de “gringo” quanto qualquer loirinho de olhos azuis. Além disso, minha colega Ana Paula da Silva, que tem trabalhado com imigrantes

moçambicanos, me avisa que seus informantes, todos negros, são também chamados de “gringos” pelos cariocas ao seu redor.

## o “gringo” como imperialista

Embora geralmente inócua, a palavra “gringo” também pode ser usada como uma categoria acusatória. Hoje em dia, ela tem uma ligação preferencial no Brasil com o conceito de “imperialismo”. Novamente, qualquer estrangeiro é um gringo, mas gringos verdadeiros – o tipo historicamente associado com a palavra em revistas populares da esquerda – vêm de países que são popularmente vistos como exploradores. Quando Raul Seixas cantava “*Dar lugar pros gringo entrar/ Esse imóvel está pra alugar*, ele não queria propor – mesmo que sarcasticamente – a liquidação eventual do Brasil pelos moçambicanos e argentinos.

Podemos ver, claramente, esse aspecto “imperialista” de “gringo” nas teorias populares equivocadas sobre as origens da palavra. A primeira e mais comumente enunciada é que “gringo” vem de “*green go*”. A teoria é que alguns civis nativos e valentes (vietnamitas ou mexicanos, dependendo da versão da história) se opuseram às tropas invasoras americanas com gritos de “*Green go [home]!*” A história é obviamente apócrifa por duas razões: primeiro, “gringo” estava em uso bem antes que os EUA invadissem o México (e  *muito* antes da guerra do Vietnã); segundo, os uniformes usados pelos soldados americanos, em ambas as invasões do México não eram verdes, mas azuis, cinzas ou caqui (isto é, a cor da poeira).

Uma segunda teoria, proposta pelo historiador inglês W.H. Koebel, recebeu um certo apoio de Gilberto Freyre em *Sobrados e Mocambos*. De acordo com ela, marujos ingleses (ou soldados

americanos) foram ouvidos cantando “*Green Grow the Rashes, Oh!*”, uma canção escrita pelo poeta escocês Robert Burns. O coro da canção se transformou num apelido para estrangeiros, do mesmo jeito que o hábito inglês de mandar as coisas e as pessoas para o inferno (“*goddamn*”) derivou no apelido “*godeme*” no Brasil (Freyre, 1936: 60-61).

Embora não duvide que soldados americanos e/ou marujos ingleses tenham cantado “*Green Grow the Rashes...*” em suas viagens à América do Sul (provavelmente não a versão de Burns, mas sim a canção popular e pornográfica, na qual o poeta baseou seu trabalho posterior), o termo, novamente afirmamos, estava em uso bem antes que os americanos ou os ingleses se envolvessem no continente.

A terceira teoria foi a minha predileta por vários anos, pois foi relatada por meu velho professor de História da Política Estrangeira Americana. A teoria postula que uma antiga gíria americana para o dólar – “*greenback*” – transferiu-se para os americanos e anglo-falantes em geral. Infelizmente, o termo “gringo” existia bem antes da coloração verde do dólar americano...

O que está presente em todas as teorias populares apresentadas acima é que “gringo” foi inventado em reação à expansão comercial ou militar anglo-americana na América Latina. Atual e popularmente, “gringo” – particularmente se for aliado com outros adjetivos depreciatórios – pode também ser uma categoria acusatória, uma maneira não de se aproximar de um estrangeiro, mas de repeli-lo como sendo o “Outro”. Nesses momentos, é a referência à exploração imperialista que o acusador busca salientar.

## o gringo como forasteiro

Como podemos ver, então, “gringo” é uma palavra que significa o que não é



brasileiro e que tem pouca esperança de algum dia vir a ser. É um termo contextual que corresponde a uma série de características físicas, culturais e políticas idealizadas, que formam a base de um estereótipo. Ademais, essas características têm contraparentes, delineando um mapa ideológico de como deve ser o brasileiro. Uma lista parcial das características tidas como “gringas” incluiria o seguinte:

- Não-nascido no Brasil
- Os pais não são brasileiros
- Falante de uma língua estrangeira
- Pele, olhos e cabelos claros
- Cidadão de uma nação “imperialista”

Características tidas como “brasileiras”, então, seriam:

- Nascido no Brasil
- Os pais são brasileiros
- Falante de português
- Pele, olhos e cabelos escuros
- Cidadão brasileiro

Na medida em que as ações e a aparência de um indivíduo correspondem, num maior número, às características de uma ou outra destas listas, é mais provável que o rótulo “brasileiro” ou “gringo” seja aplicado a ele. Nota-se que, sob esse aspecto, “gringo” não é uma palavra exclusivamente direcionada aos estrangeiros, como delineamos antes: o fato de um indivíduo ter apenas uma das características listadas acima como “gringas” é, às vezes, suficiente para ele receber o apelido.

Há um aspecto final de “gringo” que merece a nossa atenção, porém. Essa qualidade não é imediatamente óbvia, mas é a base da caracterização que vem implícita na palavra. Apesar do gringo não ser nosso, ele certamente está entre nós.

O uso popular e contemporâneo da palavra não faz distinção alguma entre turistas, homens de negócios e eventuais imigrantes. Historicamente, porém, “gringo” é associado àqueles estrangeiros de presença mais persistente. É só lembrar que Terrenos

y Pando escreve que a palavra se refere aos estrangeiros que têm um sotaque que dificulta a fala espontânea do espanhol – tal descrição presume que os gringos falam, pelo menos, *um pouco* de espanhol. Um gringo, então, também pode ser definido como um estrangeiro que está envolvido num processo de aproximação com o Brasil. Uma aproximação cautelosa, talvez, mas um movimento que, definitivamente, o traz mais para perto.

Nesse sentido, o “gringo” é quase congruente com o “estrangeiro” definido por George Simmel em um artigo de 1908. O próprio título desse artigo apresenta certas confusões etimológicas, porém. Originalmente publicado em alemão como “Der Fremde”, ele foi traduzido para o inglês como “The Stranger” e posteriormente para o português como “O estrangeiro”. Esta última tradução é, talvez, a mais infeliz, pois “fremde” e “stranger” são conceitos muito mais parecidos com “gringo” que “estrangeiro”: eles querem dizer “o que nos é estranho” e não, necessariamente, o que vem de um país diferente.

Em primeiro lugar, não é qualquer estrangeiro que é um “fremde”. Simmel caracteriza o “fremde” como aquela figura que reúne o movimento e a fixação, o afastamento e a proximidade. O “fremde”, como o gringo, aproxima-se de nós: ele vem de outro lugar para se fixar aqui. Diferente do estrangeiro, ele não existe no abstrato, mas só na medida em que se infiltra entre nós, sendo membro de nosso grupo e simultaneamente nos confrontando com a sua diferença. Nas palavras de Simmel, ser “fremde” “é uma forma específica de interação... os habitantes de Sírius não são exatamente fremde para nós.... [pois] eles nem existem para nós, estando além da proximidade ou afastamento” (Simmel, 1908: 143-144).

O “fremde” ocupa, então, um espaço contraditório de existência, marcado por aproximações e distanciamentos simultâneos. Em suas interações conosco, ele se aproximará, na medida

em que compartilhemos características específicas e se afastará, na medida em que só viermos a ter em comum características mais gerais. Nos dois pontos extremos desse espaço, ele deixa de ser “fremde”. Se for distante demais, compartilhando conosco só as características mais gerais (como a nossa humanidade biológica), ele por definição deixará de ter um relacionamento positivo conosco e será visto apenas como o alienígena. Se o “fremde” aproximar-se demais, forjando mais e mais relacionamentos que o comprometam com os nossos interesses mais íntimos, ele será capaz de se tornar um membro da nossa família, e deixará de ser estranho.

É essa característica do “fremde” que me ajuda a explicar a aplicação – ou não – do termo “gringo” a diferentes grupos de estrangeiros e brasileiros, tanto no abstrato quanto no particular. Abstratamente, ele tende a não ser aplicado justamente àqueles grupos que são considerados estranhos ou familiares demais frente à definição ideológica da nação brasileira. Esses grupos incluem asiáticos, africanos e outros povos da América Latina. Ele é preferencialmente usado para marcar grupos que são simultaneamente familiares e estranhos: americanos, franceses, ou teuto-brasileiros. Seguindo essa lógica, seria muito mais comum um brasileiro chamar de “gringo” um canadense do que um argentino, por exemplo.

No plano das relações particulares, o gringo tende a perder sua condição de “fremde” na medida em que ele forja relacionamentos primários com pessoas e fenômenos tidos como essencialmente brasileiros. Através de alianças ostensivas com símbolos do projeto nacional brasileiro e, particularmente, através da aculturação (entendida aqui como a aprendizagem de novas categorias culturais sem que haja necessariamente a exclusão das antigas), ele consegue, pelo menos condicional e temporariamente, ser brasileiro. Vale a pena, neste ponto, voltar às nossas



considerações originais a respeito da interação entre noções populares e jurídicas sobre o estrangeiro e, particularmente, sobre como ele pode ou não ser integrado à nação.

## gringos como brasileiros

Ernest Renan compreendeu a essência de nação quando disse que “[uma] nação é uma alma, um princípio espiritual.”

“Duas coisas, que são na verdade uma só, constituem essa alma... A primeira é a posse de um rico legado comum de memórias, a outra é o consentimento nos dias de hoje, o desejo de viver juntos, a vontade de perpetuar o valor da herança recebida de uma forma não-dividida,... A existência da nação é, se me permite a metáfora, um plebiscito diário...” (Renan, 1990: 86. Tradução minha).

Ou, como disse Ernest Gellner, uma nação é feita pela vontade política e pela cultura (Gellner, 1983: 53). De acordo com ele, dois homens podem ser descritos como sendo da mesma nação se eles compartilham a mesma cultura e se eles se reconhecem como parte da mesma nação.

Todavia, a noção popular de identidade nacional pode ser descrita como um elo indissolúvel e natural entre o indivíduo e a sua terra natal. Como observa Richard Handler em seu estudo sobre o nacionalismo em Quebec, “é pensado que a terra nativa seja perpetuamente atraente.” Dentro dessa visão da nacionalidade, a decisão de morar longe de sua terra de origem é suspeita, pois isso significa alterar atributos pessoais tidos como “naturais”. A escolha é vista como sendo secundária à essência: “Qualquer tentativa de impor novos hábitos a si mesmo está predestinada a falhar.” (Handler, 1988: 34-35).

Porém, essa visão nos apresenta algumas dificuldades, a mais grave

sendo o fato de que dois homens da mesma nacionalidade podem, de fato, ser mais distantes em termos culturais, políticos e econômicos que dois cidadãos vindos de dois países inimigos (Weber, s/d: 324). Além disso, a identidade cultural de um indivíduo é algo que pode ser modificada por suas escolhas. Nas palavras de Michael Banton, “Ninguém é obrigado a ser membro do mesmo [grupo] étnico ou religioso de seus pais, pois se o indivíduo é suficientemente determinado, pode se separar dessa identidade e se integrar com qualquer outro grupo.” (Banton, 1977: 169). Colocando de lado todas as considerações sobre mudanças conscientes, a cultura é também algo sujeito à transmissão inconsciente. Ao lado da noção durkheimiana do contágio do sagrado, podemos estipular um “contágio do profano”, algo que é até reconhecido por Abdelmalek Sayad:

“Não se habita impunemente um outro país, não se vive no seio de uma outra sociedade, uma outra economia, em um outro mundo, em suma, sem que se sofra mais ou menos intensa e profundamente, conforme as modalidades do contato, os domínios, as experiências e as sensibilidades individuais, por vezes, mesmo não se dando conta delas...” (Sayad, 2000: 14).

Os estilos de vida e os códigos de conduta tendem a ser aprendidos pelos indivíduos neles imersos. Essa absorção não é menos real por ser, em grande parte, inconsciente.

Então, se ambas – a “cultura compartilhada” e a “vontade” – são pré-requisitos necessários da nacionalidade, as questões referentes à “vontade” (ou à política) são de importância primária em processos de transformação de identidade nacional, pois a cultura pode ser aprendida, mas ser aceito ou não como concidadão é algo definido por outras pessoas. A vontade, estipulada por Gellner, pode ser tida como o reconhecimento mútuo de duas pessoas de que pertencem à mesma nação. O que acontece, porém, quando um gringo

recebe seus “documentos brasileiros”, sendo “naturalizado” como membro da nação brasileira? Ele terá, de fato, a mesma nacionalidade que seus concidadãos nascidos aqui? A resposta é, aparentemente, negativa: não importando o que o governo tenha dito, é preciso que ele seja reconhecido como brasileiro também pelos outros cidadãos.

Mesmo quando um gringo é legalmente residente no Brasil – ou é até um cidadão naturalizado – ele ainda dificilmente será visto como um brasileiro. Como disse Anthony Smith, “...os recém-chegados, embora cidadãos formais, nunca [podem] ser parte do *pays real*, da comunidade solidária dos residentes por nascimento,” não importa como tentem ultrapassar essa barreira (Smith, 1986: 136).

Todavia, uma forte associação entre um gringo e fenômenos ou pessoas vistos como essencialmente brasileiros pode, às vezes, efetuar uma transferência, temporária e condicional, da categoria de “gringo” para a de brasileiro. Um exemplo excelente disso é Charles Miller, fundador do futebol brasileiro, filho de pai escocês e mãe anglo-brasileira, frequentemente descrito por comentaristas brasileiros como “um brasileiro com nome anglo-saxão”.

A maneira mais fácil de um gringo adquirir o *status* de “brasileiro” é através da construção de elos sociais vistos como permanentes e primários com brasileiros (o casamento é particularmente privilegiado, nesse sentido). Obviamente, o gringo que faz isso se aproxima do “bom imigrante”, como se vê definido pelas ideologias brasileiras de assimilação e miscigenação delineadas por Giralda Seyferth (Seyferth, 2000). Nesses casos, o termo “gringo” deixa de ser uma classificação social que marca a distância e se transforma em um termo afetivo que pode indicar a inclusão. Um gringo que reduz sua alteridade, associando-se quase exclusivamente com brasileiros, falando português



fluentemente e demonstrando uma certa habilidade em manipular as categorias nativas tidas como brasileiras será frequentemente descrito por seus colegas e amigos brasileiros como “um gringo que é mais brasileiro que muitos brasileiros”.

É importante reconhecer porém que, mesmo nesses casos, o indivíduo em questão não será universalmente reconhecido como “brasileiro”, revertendo ao simples estado de “gringo” quando lidar com pessoas que não sabem com quem estão falando, ou com quem ele venha a entrar em conflito. De acordo com Giralda Seyferth, no Brasil, um estrangeiro que se esforça a ser política e socialmente integrado na sociedade nacional terá que constantemente “demonstrar sua condição inequívoca de brasileiro – isto é, de assimilado” (Seyferth, 2000: 49). No momento em que os “crachás” utilizados para indicar seu status de assimilado não forem mais legíveis, ele voltará a ser um gringo.

O problema com o projeto de assimilação, todavia, é o fato de que o estado de assimilado não é claramente definido e nunca pode ser total. Nem todo mundo está de acordo sobre quais características e categorias culturais são definitivamente “brasileiras”. Como Fredrik Barth nos alerta, em sociedades complexas, a cultura é distributiva; compartilhada por uns e não por outros (Barth, 2000: 128). Porém, quando um brasileiro demonstra ignorância sobre uma determinada categoria cultural tida por alguns de seus compatriotas como essencialmente brasileira, a explicação para essa ignorância é buscada ‘descendo’ à estrutura segmentar que compõe a identidade brasileira. Em outras palavras, a pessoa não sabe, pois não é da mesma região, estado, cidade, bairro, turma, crença religiosa, torcida organizada de futebol etc. que seus interlocutores. A ignorância de um gringo em semelhante situação é quase sempre remetida à divisa segmentar entre brasileiro/não-brasileiro. Portanto,

qualquer “falta” em um gringo dos elementos culturais ditos brasileiros tende a se transformar num marcador de fronteira étnica, no sentido dado por Barth (1969).

## conclusão

Como pudemos ver, “gringo” é uma classificação identitária que tende a perdurar, mas que está sujeita a sucessivas modificações e deslocamentos. Em determinados momentos, é uma acusação; em outros, quase uma marca de afeto. Às vezes, o termo é usado para referendar todo o mundo não-brasileiro; às vezes, é tido como indicador só de estrangeiros brancos e imperialistas. “Gringo” significa inclusão e também afastamento. É um termo, enfim, cujo significado é altamente contextual. Diferente de “estrangeiro”, portanto, cujo significado é parcialmente congelado pelo discurso do Estado-Nação, “gringo” pode ser e é empregado popularmente para descrever uma vasta gama de posições sociais ocupadas por (supostos) não-brasileiros no Brasil.

Ele é também um termo que marca a transição. O gringo se engaja com o Brasil e não é meramente um observador; nesse engajamento, existe a possibilidade de, se não se tornar brasileiro, pelo menos vir a se tornar mais familiar para alguns brasileiros. Há algo do “significador flutuante” de Lévi-Strauss (1950) no gringo: não são nossos, nem as coisas que eles trazem. Podemos utilizá-los, porém, transformando-os eventualmente; trazendo-os para o nosso lado da equação. No decorrer do tempo, chegaremos até a esquecer que eles foram, uma vez, gringos. É nessa transformação final que o gringo se encontra com o brasileiro étnico.

\* *Thaddeus Blanchette é Doutorando em Antropologia Social / Museu Nacional-UFRJ.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BANTON, Michael  
(1977) *The Idea of Race*. London, Travistock.
- BARTH, Fredrik  
(2000) “A análise da cultura em sociedades complexas.” (1989). In: LASKE, Tomke (org.), *O Guru, O Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- BARTH, Fredrik  
(2000) “Introduction”. (1969) In: *Ethnic Groups and Boundaries*. George Allen & Unwin.
- COFFMAN, J.H.  
(1997) *Honduras This Week Online*, #39. January 25<sup>th</sup>, [www.marnder.com/htw/jan97/editorial.htm](http://www.marnder.com/htw/jan97/editorial.htm).
- GELLNER, Ernest  
(1983) *Nations and Nationalism*. London, Blackwell.
- HANDLER, Richard  
(1988) *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude  
(1950) “Introdução: A Obra de Marcel Mauss.” In: (1974) *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP.
- RENAN, Ernest  
(1990) “What is a Nation?” In: BHABHA, H.K. (ed.) *Nation and Narration*. London, Routledge.
- SAYAD, Abdelmalek  
(2000) “O Retorno.” In: *Travessia - Revista do Migrante*, Ano XIII, Janeiro.
- SEYFERTH, Giralda  
(2000) “Assimilação dos Imigrantes no Brasil: Inconstâncias de um Conceito Problemático.” In: *Travessia, Revista do Migrante*. Janeiro-Abril.
- SMITH, A. D.  
(1986) *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, Blackwell.
- WEBER, Max  
(s/d) *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar.

