Diálogos de comunicação e cultura

Márcio Souza Gonçalves (Org.)

EDUFRN
Editora da UFRN

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitora
Ângela Maria Paiva Cruz

Vice-Reitora
Maria de Fátima Freire de Melo Ximenes

Diretora da EDUFRN
Margarida Maria Dias de Oliveira

Vice-diretor da EDUFRN
Enoque Paulino de Albuquerque

Conselho Editorial
Cipriano Maia de Vasconcelos (Presidente)
Ana Luiza Medeiros
Humberto Hermenegildo de Araújo
John Andrew Fossa
Herculano Ricardo Campos
Mônica Maria Fernandes Oliveira
Tânia Cristina Meira Garcia
Técia Maria de Oliveira Maranhão
Virgínia Maria Dantas de Araújo
Willian Eufrásio Nunes Pereira

Editor
Helton Rubiano de Macedo

Editora assistente
Paula Frassinetti dos Santos

Revisão
Gisele Ferrasso

Diagramação e Capa
Helton Rubiano de Macedo

Supervisão editorial
Alva Medeiros da Costa

Versão digital, disponibilizada gratuitamente pelo Repositório Institucional da UFRN.
Endereço eletrônico: <repositorio.ufrn.br>

ISBN: 978-85-425-0189-6

Natal/RN, 2014

Todos os direitos desta edição reservados à EDUFRN – Editora da UFRN
Av. Senador Salgado Filho, 3000 | Campus Universitário
Lagoa Nova | 59.078-970 | Natal/RN | Brasil
e-mail: contato@editora.ufrn.br | www.editora.ufrn.br
Telefone: 84 3342 2221

Ventura e desventura da carnavalização

José Carlos Rodrigues [1]

***Resumo**: Com intensidades diferenciadas segundo os tempos e as camadas sociais, pode-se dizer que duas culturas coexistiam na mentalidade e na sensibilidade dos homens e das mulheres da Idade Média: neles se combinavam o princípio do sério, sempre reafirmado pelas autoridades e pelos poderosos, e o do riso, que foi hegemônico durante muitos séculos. Tal coexistência sempre configurou uma unidade tensa e contraditória, que até nossos dias não revelou tudo o que tem a declarar. Gradativamente, entretanto, foram aumentando o peso e a força da cultura da seriedade, que no início se concentrava principalmente na nobreza e no alto clero. Progressivamente na cultura do Ocidente a mentalidade do sóbrio e do sombrio foi convertendo para si setores cada vez mais extensos da população e trazendo para o território do "sério" domínios crescentemente numerosos da experiência. Aos poucos e poucos foi sendo obscurecido o princípio de carnavalização e foram se invertendo as relações de hegemonia entre as culturas do riso e da seriedade.*

***Palavras-Chave:** Rituais. Carnavalização. Seriedade.*

Com intensidades diferenciadas segundo os tempos e as camadas sociais, duas culturas coexistiam na mentalidade e na sensibilidade dos homens e das mulheres da Idade Média: neles se combinavam o princípio do sério, sempre

1 Programa de Pós-graduação em Comunicação da PUC-Rio.

reafirmado pelas autoridades e pelos poderosos, e o do riso, que durante muitos séculos foi hegemônico. Esta coexistência de princípios opostos sempre configurou uma unidade tensa e contraditória, que mesmo em nossos dias não revelou ainda tudo o que tem a declarar.

O que a história nos mostra é que gradativamente na cultura do Ocidente foram aumentando o peso e a força da cultura da seriedade, que no início se concentrava principalmente na nobreza e no alto clero. Progressivamente a mentalidade do sóbrio e do sombrio foi convertendo para si setores cada vez mais extensos da população e trazendo domínios crescentemente numerosos da experiência para o território do "sério" (GOULEMOT, 1991, p. 376-378). Aos poucos e poucos foram se invertendo as relações de precedência entre as culturas do riso e da seriedade.

Bakhtin (1987, p. 82) capturou bem esta dualidade medieval: "o homem da Idade Média era perfeitamente capaz de conciliar a assistência piedosa à missa oficial e a paródia do culto oficial na praça pública. A confiança que gozava a verdade burlesca era compatível com uma sincera lealdade". Dizendo de outra maneira, o respeito e a reverência podiam tranquilamente conviver com a desconfiança em relação ao sério, com a sua assimilação às intenções malevolentes. Hierarquia e solenidade eram, normalmente, associadas com o ridículo e com o deboche, frequentemente disparados na direção daquilo e daqueles que se acreditavam superiores. Sisudez e zombaria mostravam-se harmonicamente coabitáveis em um espírito sempre pronto a uma piada, em um humor assassino constantemente disposto a derrubar estátuas de pedestais.

A mentalidade do homem medieval englobava então os dois aspectos da vida e do mundo. Ela era a cultura dos bobos da corte (BALANDIER, 1982, p. 23-40; HEERS, 1988, p. 134-137; BERGER, 1999, p. 109-139), dos bufões habitualmente presentes nas mansões e nos castelos. Personagem não dispensado mesmo pelos reis, o bobo da corte fazia das sumidades figuras grotescas.

Transferia as cerimônias e ideais elevados para o plano risível do material e do corporal. Não admitia a petulância da superioridade. Era essencialmente um ator: ator porque agia; ator, em virtude de representar um papel. E este papel era explicitar, no mais íntimo do sério e do poderoso, o ridículo fundamental que seriedade e poder continham.

O bobo da corte não era um participante anômalo ou excepcional. Presente em sociedades bastante diversificadas, no Ocidente medieval em particular este personagem representava simbolicamente, no próprio âmago da armadura formal da autoridade, que o irreverente, o incrédulo, o irônico, o desafiador, o burlesco não se opunham definitivamente ao poder e de certo modo até mesmo contrabalançavam o pesadume deste. Presença do popular no seio do culto, o bobo existia como personalidade institucional plena, como uma espécie de conselheiro. Era encarado como detentor de uma sabedoria particular, capaz de avisar, de alertar, denunciar, decifrar, vaticinar, desconcertar... Visto como portador de uma sapiência talvez tão legítima e respeitável quanto a dos astrólogos ou a dos estrategistas militares, por toda parte era possível encontrar os bobos: junto a reis e príncipes, mas também com bispos, com senhores regionais ou com mulheres da aristocracia.

Os saltos, as piruetas, os trocadilhos, as piadas, as insolências, as zombarias, as sátiras que acompanhavam as deficiências mentais e/ou as deformações físicas dos bobos na cultura medieval encontravam um lugar no seio do "sério" e do "normal". Por simples curiosidade em relação ao estranho e ao exótico? Por desejo de proteção sobrenatural, como talismãs ou mascotes, pois destes "desviantes" se acreditava marcados por Deus com uma característica singular e distintiva? Por inclusão interesseira de um ser "marginal", por isso mesmo tido como dotado de clarividência especial, que o faz mais capaz do que os "normais" de decifrar signos e de resolver enigmas? Por todas estas razões?

Paulatinamente, contudo, o duplo modo medieval de experimentar o mundo tendeu a desaparecer. O próprio personagem do bobo foi se transformando até sumir completamente com as revoluções burguesas. Ao lado dos "autênticos" – loucos, anões e corcundas, por exemplo – começaram a aparecer os bobos/loucos "profissionais", que apenas desempenhavam um papel. A cultura do riso livre e libertador que o bobo representava começou lentamente a ceder lugar a uma visão de mundo impregnada de medo, de docilidade, de resignação, de fingimento, de violência, de intimidação, de ameaças, de interdições, de exigências, de aterrorizações, de tremores, de contenções. A antiga franqueza em público que o bobo encarnava foi transformando-se em mexericos, em intrigas sussurradas secretamente e em lavagem de roupa suja em privado. Uma cortina de silêncio e de repressão sutilmente veio se fechando sobre o cenário (por comparação) aberto e franco de outrora.

A aversão que a Igreja sempre manifestou em relação ao riso e à gargalhada recebeu o reforço muito intenso dos reformadores. Estes também passaram a lançar objeções contra todas as formas de religiosidade popular. Eram contra os milagres, os sermões laicos, os ritos paródicos e acima de tudo odiavam as festas sacroprofanas, como os dias de santos e as peregrinações. Os reformadores católicos, bastante menos radicais que os protestantes, geralmente não chegavam a atacar as formas tradicionais e populares de culto e de religiosidade. Apenas criticavam seus "excessos" como, por exemplo, a costumeira presença de comediantes nos cemitérios. Os protestantes, de sua parte, usualmente queriam abolir os feriados religiosos, assim como quase todas as festividades. Alguns se opunham tanto à quaresma quanto ao carnaval, festa, aliás, que Erasmo, qualificou de "não cristã" em virtude da licenciosidade e do paganismo que continha. Outros protestantes se opunham a todos os dias santos além do domingo e faziam objeções ferrenhas ao culto quase sempre festivo dos santos (Burke, 1989, p. 232-233; 239).

No panorama geral do Ocidente, portanto, a partir dos reformadores será possível ver nitidamente as duas éticas, ou modos de vida, sendo transformados em rivais e passando a existir em conflito aberto. A ética dos reformadores se fundava na "decência", na "diligência", na "gravidade", na "modéstia", na "ordem", na "prudência", na "razão", no "autocontrole", na "sobriedade", na "frugalidade", ou, para relembrar a expressão célebre de Max Weber, no "ascetismo mundano". Esta cosmologia cada vez mais foi entrando em conflito com a perspectiva tradicional e popular, que lhe opôs resistência enquanto pôde, inspirada radicalmente na espontaneidade e em uma enorme tolerância com relação ao que, para a nova visão de mundo, seria simplesmente "desordem". Vale registrar que o conflito entre essas duas maneiras de existir será extremamente aguçado pela ação do Estado moderno. Como se sabe, o Estado sempre foi franco partidário da cultura da seriedade, também opositor rancoroso do riso e da gargalhada. O embate será especialmente tonificado por outro tipo de "sério", que veio emergindo firmemente: o rigoroso e científico (BAETA NEVES, 1979).

Para bem compreendermos a argumentação que estamos propondo, é preciso registrar que a cultura "oficial" colocou em nossas mentes uma imagem em geral lúgubre de Idade Média: "tempos de barbarismos", "noite de mil anos", "idade das trevas", "floresta de pedras" etc. Esta representação sombria de uma "Idade Média que chora", para lembrar as palavras de Jacques Le Goff (1997, p. 449-455), alicerçou-se nos textos escritos, nos mosteiros, nas catedrais, nos castelos, no catolicismo oficial, no alto clero, nos reformadores protestantes... Provém, portanto, exatamente daqueles que eram mais disciplinados ou que foram disciplinados com mais docilidade; daqueles em quem o riso e a gargalhada existiam menos, ou daqueles de quem primeiro a comicidade desapareceu. O medieval lúgubre, soturno, sorumbático, de nossa imaginação adveio exatamente daqueles que estiveram na vanguarda do antirriso

e daqueles que primeiro perderam a capacidade de rir: literatos, intelectuais, filósofos, cientistas, doutrinadores, teólogos, poderosos...

Considerando o humor e o riso como vulgaridades gratuitas, desmerecedoras de incitar qualquer atenção intelectual, imaginando que seriedade e gargalhada se excluíssem reciprocamente, tais personagens desenvolveram uma verdadeira ideologia da seriedade. Algumas vezes esta ideologia se disfarçou com a fantasia de teoria científica, filosófica ou erudita. Suas elaborações intelectuais, no fundo disposições morais que, muitas vezes, culminaram na exaltação do sofrimento e da tristeza, invariavelmente omitiram a importância antropológica do riso e do humor, bem como a sua relativização cultural e histórica. O caminho principal que os moralistas escolheram para chegar a este objetivo foi induzir seus públicos a acreditarem que os fenômenos de riso fossem essencialmente "transgressões". Ou seja, que se limitassem a ser fatos derivados, elementos acessórios, secundários, em relação a algo anterior e mais fundamental: o sério.

É possível que em geral os ideólogos da seriedade não se deem conta de que neste ponto específico expressam o essencial da visão de mundo do protestantismo e do capitalismo. Talvez não reconheçam que estão reafirmando o fundamental da ética que sempre considerou a vida prazerosa como sendo um desvio, que os muitos risos fossem sinais de poucos sisos. Sisudos, por este caminho, tentam fazer esquecer que o riso é um componente inabstraível da dramatização da existência do ser humano; procuram obscurecer que, complexa combinação do social, do mental e do corporal, o riso seja manifestação de uma espécie de superabundância e de transbordamento do ser humano (BERGSON, 1983; HUIZINGA, 1990; DUVIGNAUD, 1977; BERGER, 1999). Minimizam o caráter de energia extraordinariamente expansiva do riso; desprezam, então, um aspecto fundamental do ente humano, único animal que ri.

Exibindo uma seriedade talvez mais convencional do que espontânea, exibindo ar grave, sem perceber o quanto isto era grave, a moral da seriedade se permitiu construir teorias e mais teorias que em geral se limitam a ser mitos que variam em torno de um mesmo tema. E este é "no princípio era o sério e fez-se o riso". O cômico ficou assim vetustamente desprovido de positividade. Deixou de ser considerado manifestação de amor à vida e da alegria de viver. Parou de ser visto como uma dimensão onipresente no cotidiano de todas as sociedades, como algo que faz parte da experiência singularmente humana de todos os dias. O riso passou a ser simples "disfunção" fisiológica; "contraste" entre perfeição e imperfeição; "reforço" da solidariedade do grupo; "transgressão" de uma regra já existente; "atenuante" das relações hierárquicas; "liberação" de uma pressão anterior; "quebra" de uma expectativa; "invasão" inesperada no território do sério; "fuga" de uma realidade; "defesa" contra a morte; "falta" de propriedade; "descarga" de uma energia psíquica bloqueada... Transformou-se assim o riso em fenômeno derivado do solene e do sério. Não algo brilhante e explosivo, que deva ser considerado em toda a sua positividade: "em si enquanto tal", como Propp (1992) recomendou.

Por esta trilha tornaram possível submeter o humor e o riso aos circunspectos princípios da sociedade capitalista. A comicidade foi se transformando em "especialidade" de alguns, na "arte de dizer o indizível". Submeteu-se à lógica da divisão do trabalho (inventaram-se humoristas e cômicos profissionais, por exemplo) e ao princípio da localização espacial (fora de certos ambientes, dentro de outros; nos quadrados de charges, não misturada ao noticiário jornalístico "sério"...). O riso passou a ser situado no tempo (nas horas de lazer, fora dos momentos de trabalho; na infância e juventude mais que na maturidade...). Especializou-se em certas áreas da cultura em detrimento de outras (na publicidade mais que na religião ou no jornalismo; no íntimo mais que no público; na política mais que na economia; nos homens

mais que nas mulheres; na sociedade mais que no Estado...). Perdeu a antiga universalidade, que transformava tudo e todos em risíveis potenciais.

*

Vivemos em um tempo no qual os produtores de humorísticos para televisão, como se fossem carpideiras invertidas, talvez temendo não as receber autênticas e espontâneas, consideram conveniente pré-gravar gargalhadas para anexá-las aos programas. A trajetória histórica do carnaval no Ocidente talvez expresse esta tendência de progressivo silenciamento do cômico e da irreverência. Componentes indefectíveis das festas carnavalescas, a comicidade e o riso foram desaparecendo na história europeia na medida em que o capitalismo, a Igreja e o Estado se fortaleceram. Nisso acompanharam a tendência das festas em geral: paralelamente aos macroprocessos sociais, econômicos e políticos, as festas carnavalescas foram ficando sempre menos e menos carnavalescas e cada vez mais foram se confinando nos ambientes privados ou familiares. Transferiram-se das ruas e das praças para os salões e para áreas predefinidas das cidades. Além disso, muitas vezes, foram repelidas dos núcleos urbanos para as periferias. Também foram se fechando os participantes das festas tradicionais, reduzindo-se com frequência apenas a alguns privilegiados. Até mesmo o espaçoso regozijo carnavalesco – amplo e aberto – em grande parte foi se transformando em mercadoria ao alcance somente daqueles que fossem "convidados" ou dos que pudessem pagar pelos ingressos...

As transformações das festas, inclusive as carnavalescas, foram também amenizando ou mesmo abolindo a indistinção de estratificação social e econômica. Passaram a circunscrever as confraternizações à mesma classe social ou a consentir jocosidades apenas na direção dos superiores para os subalternos. Quando toleradas, a tendência geral foi segregar as festas dos pobres, encaminhando-as para espaços distantes. Além disso, cada vez mais

cuidadosos com suas reputações individuais, os participantes passaram a esconder a espontaneidade festiva atrás de máscaras. Com frequência considerável, em parte também para preservar suas imagens, as pessoas passaram a viajar para onde fossem estrangeiras ou pouco conhecidas.

Com o correr dos séculos, as festas, principalmente as de explosividade carnavalesca, passaram a limitar aquilo que pudesse ser objeto de brincadeiras, deboches e provocações consentidas. Em outras palavras, foi se restringindo a carnavalização a formas politicamente aceitáveis – e, muito importante, àquilo que se submetesse à autorização e à vigilância policiais. Sinal dos novos tempos, passou-se a imaginar que a polícia trabalhasse em função do "bom funcionamento" da festa, da alegria e da segurança carnavalescas. Deixou-se de perceber que "polícia", em grande medida, configura o anticarnavalesco por excelência.

Assim o destino das festas em geral no Ocidente: elas foram se limitando em número, em duração, em tipologia, em intensidade e, principalmente, no que diz respeito à efervescência carnavalesca que exibiam, pois toda festa era, de certa forma, carnaval ou continha elementos ou fases carnavalizadores. No que diz respeito ao carnaval propriamente dito, onde continuou a existir tendeu a se tornar uma festa específica. Inclinou-se historicamente a se concentrar, no tempo e no espaço (em certos dias do ano, em determinados momentos de algumas festas, em alguns países, em cidades particulares, em áreas definidas das cidades...). Além disso, um autoproclamado "refinamento" da sensibilidade foi transformando as lamas, fezes e urinas, que usualmente se arremessavam durante os folguedos, em águas perfumadas, serpentinas, confetes ou moedinhas de chocolate.

Foram necessários muitíssimos anos de transformações na estrutura dos festejos carnavalescos para que fossem oficialmente aceitos pelas autoridades – e caíssem em quase-esquecimento. Antes disso, entretanto, não foram

poucos os soberanos, os santos e papas que se opuseram "às orgias pecaminosas". Tertuliano, São Cipriano e Inocêncio II dirigiram-se frontalmente contra o "festim diabólico", chamando-o inclusive de "maldição dos homens" (SEBE, 1986, p. 24). As repetidas condenações não mais faziam do que ressaltar inutilidade dos veredictos, bem como a popularidade da desobediência. Apenas no século XV, provavelmente movido pelo sucesso popular da festa, o papa Paulo II a incorporou ao calendário cristão. Mas isso aconteceu ao preço de uma inversão quase total do imemorial espírito pagão, como a história europeia acabou por demonstrar.

Aqui e ali persistiu até nossos dias no continente europeu algo de carnavalesco, em pontos mais ou menos isolados, que muito pouco, ou quase nada, retiveram do antigo transbordamento. A sina do carnaval na Europa não escapou à observação geral de Philippe Ariès (1978, p. 153) de que "as festas mais coletivas foram as que desapareceram mais depressa". Um levantamento efetuado em duas obras sobre festas francesas, por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1992), mostrou que o carnaval ainda se realizava em quarenta e uma das aglomerações urbanas daquele país. Tratava-se, contudo, de um carnaval de pequenas cidades. Destas, vinte e duas tinham até dez mil habitantes e as dezenove restantes não ultrapassavam os cinquenta mil. Das vinte e três maiores cidades da França, não incluídas nessas quarenta e uma, somente duas festejavam os Dias Gordos: Estrasburgo e Nice.

Em Colônia, na Alemanha, há ainda um pálido carnaval, com festas em boates, cortejos pelas ruas, desfiles em que pessoas, vestidas como se fossem nobres, do alto das "carruagens" que as transportam, lançam moedas douradas de chocolate para aquelas que assistem ao espetáculo. Há algumas fantasias, em geral caricaturais; há críticas a personalidades locais, principalmente aos políticos. Há belas cervejadas. Há ritos de licenciosidade, como os do Weiberfastnacht, ocasião em que as mulheres estão autorizadas, uma vez

por ano, a realizar tudo o que querem e em que podem sair pelas ruas equipadas com tesouras para cortar as gravatas dos homens que vão encontrando pelos caminhos – simbolismo, aliás, que poderia constar da página número um de qualquer manual de psicanálise.

Tive oportunidade de participar da festa e de caminhar pelas ruas de Colônia, bem cedo, na manhã posterior aos folguedos. Um fato chamou particularmente minha atenção: as autoridades já se haviam apressado em eliminar todo indício da turbulência. Aliás, como não me lembrar da imagem de um prefeito do Rio de Janeiro, de vassoura em punho, pessoalmente varrendo a passarela da Sapucaí? Coisa parecida vem acontecendo nos últimos anos no Rio de Janeiro, em Copacabana, na manhã seguinte às festas de reveillon que reúnem, na escala dos milhões, multidões de moradores da cidade e de turistas para comemorar a passagem de ano e para fazer oferendas a Iemanjá (embora os velhos macumbeiros, que ao menos parcialmente inventaram esta festa neste local, já tenham sido quase completamente expulsos). Terminado o espetáculo, no Rio de Janeiro ou em Colônia, o exército da assepsia urbana, exibindo competência raramente constatável nos demais dias do ano, de imediato prepara um porvir sem quaisquer traços de excesso. E cumprindo a sua parte neste processo, os noticiários se apressarão em divulgar as estatísticas de mortos e feridos durante os dias de alegria.

Uma história geral do carnaval, infelizmente, é uma narrativa de como esta festa foi perdendo exatamente o seu lado carnavalesco, mesmo que isto se tenha dado em nome de um formidável espetáculo estético, como aconteceu no Rio de Janeiro. Salvo raras e pontuais exceções, nesta cidade, considerada como a do carnaval por excelência, esta história é o relato de como o conjunto complexo de rituais que se abrigava sob a palavra "carnaval" foi quase transformando-se em sinônimo de "desfiles de escolas de samba", em detrimento de outras manifestações.

Talvez isto signifique que o maravilhoso festival esteja em vias de ser algo paradoxalmente antagônico ao espírito carnavalesco. O cintilante desfile carioca não é somente um megaespetáculo que aparta atores, espectadores e, cada vez mais, tele-espectadores. Além de enfaticamente concentrar as atenções carnavalescas nos grupos principais em que as escolas de samba foram hierarquizadas, o desfile assumiu a forma de um concurso, de uma competição. O espetáculo passou a constituir uma batalha verdadeiramente impiedosa entre as escolas: logo após a festa, as urnas contendo os votos de certo número de jurados são abertas, as notas anunciadas solene, cerimonial e quase colegialmente, a contagem final designa a grande vitoriosa do ano e escalona vencedores e perdedores, promovidos e rebaixados. Concursos e competições, vencedores e perdedores, promovidos e rebaixados... Ora, se uma das características principais do carnaval da Idade Média sempre foi exatamente a contestação, a abolição, a ridicularização e a inversão das hierarquias, estamos então autorizados a perguntar: o que resta de carnavalesco em tudo isso?

Há outro componente da encenação com peso ainda menos carnavalesco: a disciplina que deve ser revelada pelo enorme número de dançarinos no correr de suas evoluções. O tempo do percurso é draconianamente minutizado. Um relógio digital (haverá algo menos carnavalesco?) figura em lugar de destaque, como se fosse o grande poste totêmico da celebração. Por isso, entre outros fatores, os movimentos da multidão, gigantesca e resplandecente, são minuciosamente regidos e vigiados: o mínimo deslize pode redundar em perda de tempo – isto é, de pontos – resultando em desclassificação da escola e em prejuízos financeiros (porque, neste novo carnaval, tempo também é dinheiro). Por conseguinte, não raro os diretores das alas regem as evoluções de seus contingentes, os movimentos e a velocidade com que devem ser executados, gritando com voz de comando e usando apitos, como se fossem sargentos adestrando suas tropas ou árbitros de competições

esportivas determinando os comportamentos a serem obedecidos. Em busca dessa obediência, nem sempre se excluem a obrigatoriedade de presença nos ensaios "técnicos" que ocorrem nas datas mais próximas do desfile e mesmo o emprego de alguma violência física.

Convém também não esquecer que, frequentemente, muitos dos participantes do desfile são profissionais remunerados (a porta-estandarte e o mestre-sala, certos passistas, alguns figurantes etc.). Por outro lado, não raramente os "destaques" o são em virtude de terem feito um pagamento, expresso ou não, lícito ou não. Tais retribuições costumam ser justificadas como constituindo uma remuneração compreensível e aceitável por um "trabalho" prestado, tendo-se em mente a realização de um "desfile técnico". Isto sugere o quanto o carnaval novo se embebeu de "produção", de "investimento", de "rentabilização", de "profissionalização"... e adequou-se à estrutura de poder que o gerencia – mesmo que isso aconteça sob os protestos daqueles que agora são chamados de "tradicionalistas".

Ao lado desses honorários, muitas das pessoas diretamente responsáveis pela produção da festa, por participarem da feitura das pequenas coisas sem as quais a grandiosidade do evento não seria possível – costureiras, bordadeiras, carpinteiros, pintores... – ironicamente não têm sequer os meios de se tornarem espectadores. São barrados no baile, quer seja pelos preços dos ingressos exorbitarem seus recursos, quer pelas arquibancadas, muitas vezes, terem sido construídas de modo a impedir a visão do interior do palco para quem se esforça por admirá-lo da rua, antigo domicílio da exaltação.

Fica, assim, este novo carnaval, cada vez mais uma festa para os altos estratos da sociedade e para os turistas que podem pagar para assistir ao "maior espetáculo da Terra". Os ricos e poderosos, luxuosa e comodamente estabelecidos em seus camarotes estratosfericamente caros, do alto, aplaudem o cortejo. Não raramente laudatório de instituições e potentados já sacraliza-

dos no mundo exterior ao carnaval, às vezes até mesmo recebendo o patrocínio destes, o luxo das fantasias, das alegorias, dos carros, reflete o consumo ostentatório dos que estão inseridos plenamente na sociedade capitalista, industrial e de consumo. Nesta cerimônia, as elites não fazem mais do que confirmar para si mesmas e para os demais a localização que ocupam na história e na estrutura de poder. Com bastante perspicácia, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1992, p. 107) observou: "conscientes de seu poder, sabem que foram elas que permitiram a realização da festa e que, através das autoridades e da própria polícia, estão controlando o seu desenrolar. A própria disciplina do desfile seria, neste caso, uma prova suplementar da hegemonia das camadas superiores e da submissão das inferiores".

*

A despeito dessas observações pessimistas e sem embargo da imensa importância dessa tendência histórica extremamente preocupante, que às vezes apresenta idas e vindas – as primeiras, lentas e persistentes; as segundas, espasmódicas e fugazes – seria bom não nos esquecermos de que a loucura e o riso não desapareceram e que o ímpeto dionisíaco está sempre à espreita de uma ocasião para explodir. Quase sempre ainda são consideradas melhores e escolhidas afetivamente como vencedoras ou como favoritas populares dos desfiles as escolas de samba que façam com que o público se levante, dance e cante (Cavalcanti, 1994, p. 125). Sempre se prefere a agremiação que leve o povo a cantar e dançar junto, que faça o público escapar de si, aquela que impulsione e arrebate a vibração das arquibancadas, que arraste as pessoas na alegria transbordante e que desfaça extaticamente as oposições desfilante/plateia, ver/fazer...

Aqui e alhures, antes de tudo e sempre, o riso, a festa e a orgia são princípios que fazem pulsar a vida humana e a sociedade. Mesmo reprimidos e

manipulados, procuram renitente e infatigavelmente um modo de reviver e de se manifestar.

Referências

ARIÈS, Ph. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BAETA NEVES, L. F. **O paradoxo do Coringa**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1979.

BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. Brasília: UNB, 1987.

BALANDIER, G. **O poder em cena**. Brasília: UNB, 1982.

1987.

BERGER, P. **Homo Ridens**. Bologna: Il Mulino, 1999.

BERGSON, H. **O riso**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

BURKE, P. **A cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CAVALCANTI, M. L. V. C. **Carnaval carioca**. Rio de Janeiro: UFRJ/ FUNARTE, 1994.

DUVIGNAUD, J. **Le don du rien**. Paris: Stock, 1977.

GOULEMOT, J. As práticas literárias ou a publicidade do privado. In: ARIÈS, P.; CHARTIER, R. (Org.) **História da vida privada III**. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

HEERS, J. **Carnavales y fiestas de locos**. Barcelona: Península, 1988.

HUIZINGA, J. **Homo Ludens**. São Paulo: Perspectiva, 1990.

PROPP, W. **Comicidade e riso**. Rio de Janeiro: Ática, 1992.

QUEIROZ, M. I. P. de. **Carnaval brasileiro**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

SEBE, J. C. **Carnaval, carnavais**. São Paulo: Ática, 1986.

RELATO

Por Fábio Fonseca de Castro

Divido este comentário em quatro partes. Na primeira delas procuro discutir o que me parece ser uma das questões problemáticas do texto e que se refere à ausência geral de contextualização do problema abordado. Em seguida, abordo outro ponto que me parece problemático e que diz respeito ao uso de uma abordagem reducionista, em geral arriscada, quando empregada na abordagem de objetos e processos culturais e comunicativos. Na terceira parte do comentário, ressalto alguns aspectos relacionados à estrutura do texto e, por fim, na quarta parte, relaciono elementos que, a meu ver, merecem destaque por suas proposições.

1 O problema da ausência de contextualização

A primeira questão que gostaria de levantar diz respeito ausência geral de contextualização do debate empreendido. Esse problema pode ser colocado em referência a diferentes elementos presentes no artigo, dentre os quais gostaria de destacar quatro:

1.1 Em relação ao "desaparecimento" do que identifica como sendo o "duplo modo medieval de experimentar o mundo"

Rodrigues afirma que "Paulatinamente, contudo, o duplo modo medieval de experimentar o mundo tendeu a desaparecer" (p. 3), e que "A cultura

do riso livre e libertador que o bobo representava começou lentamente a ceder lugar a uma visão de mundo impregnada de medo, de docilidade, de resignação, de fingimento, de violência, de intimidação, de ameaças, de interdições, de exigências, de aterrorizações, de tremores, de contenções" (p. 3).

O processo descrito, em si mesmo, é intrigante e abre caminho para importantes considerações sobre as transformações socioculturais experimentadas por algumas sociedades, mas, pode-se indagar, a que sociedades e a que tempo histórico, exatamente, o autor se refere? O artigo não oferece uma contextualização histórica que nos ajude a compreender esse cenário. Por que e como isto aconteceu? Onde e em que contexto?

Penso que generalizar esse processo pode prejudicar a compreensão da cultura em sua complexidade, reforçando, com isso, uma tendência em perceber a dinâmica cultural de uma maneira etapista – e, portanto, com certo determinismo, como se os fenômenos observados fossem semelhantes a todas as experiências históricas.

Assim, seria possível indagar: o que significa esse "paulatinamente"? Esse "cedeu lugar"? Essas adjetivações alinhadas no segundo excerto que destacamos?

Em relação à cultura do riso, por exemplo, seria possível colocar, lado a lado, o papel desempenhado pelos bufões de corte numa Castela severa dos primeiros Habsburgos e os bufões da nobreza do vale do rio Loire, no tempo de Rabelais?

É possível compreender, por exemplo, a stultifera navis – a nave dos loucos – que abundam nos relatos medievais franceses, com seu papel crítico e corrosivo da mesma maneira que a stultifera navis pintada por Bosch e que pertence a outra tradição de crítica social?

Sendo até mais específico: a condenação do riso elaborada pelo espírito calvinista, em Genebra, foi da mesma natureza que a condenação do riso elaborada por um protestantismo não calvinista, como aquele descrito por Fatio e Widmer (1986)?

1.2 Em relação às subjetividades protestante e católica

O texto também agrega certa extemporaneidade em relação à subjetividade religiosa, que, como se sabe, nunca foi experimentada, da mesma maneira, por sociedades diferentes, inclusive dentro do mesmo credo.

Rodrigues afirma, por exemplo, que "Os reformadores católicos, bastante menos radicais que os protestantes, geralmente não chegavam a atacar as formas tradicionais e populares de culto e de religiosidade" (p. 4). Porém, faltam referências que amparem esta afirmação. Sem essas referências e sem maiores referências sobre as epocalidades históricas evocadas pelo artigo, somos tentados a lembrar inúmeros episódios em que se deu, justamente, o processo contrário, ou seja, em que a Igreja Católica atacou, sim, e de maneira extremamente radical, as formas tradicionais e populares de culto e de religiosidade.

Da mesma maneira, utiliza Weber – sem precisar a fonte – e especificamente a tese do "ascetismo mundano", para defender a ideia de que a ética dos reformadores se fundava em elementos como "decência", "diligência", "gravidade", "modéstia", "ordem", "prudência", "razão", "autocontrole", "sobriedade" e "frugalidade". Ora, ainda que, de um ponto de vista geral esses qualificativos tenham sido usados por Weber para referir a ética protestante, o próprio Weber, embora não na "Ética protestante e o espírito do capitalismo" e sim em "Economia e sociedade", assinala a riqueza de nuances, inclusive contradições, existentes entre as diferentes experiências protestantes.

São bem conhecidos, na história cultural, por exemplo, os trabalhos de Pitassi (1992) e Joutard (2002) que analisam as diferenças de modelos éticos existentes entre as famílias protestantes huguenotes de Lyon e aqueles presentes nas famílias de mesmo credo de Bordeaux. Da mesma maneira, é evidente as contradições entre os protestantes calvinistas de Genebra e os de mesmo credo de Amsterdã.

Penso que generalizar a experiência social acarreta um ônus grande para a pesquisa em cultura, porque descontextualiza o conflito cultural nos seus micro-espaços, em suas relações de poder mais evidentes, que, elas, não estão na generalidade, mas sim na especificidade.

1.3 Em relação ao processo histórico de redução do papel sociossubjetivo do riso

Faltam elementos, ao texto, que ajudem a perceber melhor esse processo, que consiste, na prática, no núcleo duro do trabalho. Talvez falte uma abordagem genealógica dos conceitos centrais do texto, como o riso e o sério. Talvez falte uma sistematização mais precisa da colocação do problema. Talvez faltem exemplos, que, ilustrando a discussão, possam auxiliar na compreensão do problema. Quando afirma, por exemplo, que, em sua transformação sociomorfológica,

> o riso passou a ser simples "disfunção" fisiológica; "contraste" entre perfeição e imperfeição; "reforço" da solidariedade do grupo; "transgressão" de uma regra já existente; "atenuante" das relações hierárquicas; "liberação" de uma pressão anterior; "quebra" de uma expectativa; "invasão" inesperada no território do sério; "fuga" de uma realidade; "defesa" contra a morte; "falta" de propriedade; "descarga" de uma energia psíquica bloqueada... (p. 6)

encontramos um processo social interessantíssimo, mas desamparado de evidências, desprovido de marcos referenciais que possam ajudar na sua compreensão como um fenômeno histórico e cultural. Esses marcos, no

entanto, existem e estão disponíveis. Penso em Le Goff (2006; 2008), é claro, mas também nos "legoffianos" que estudaram diretamente o riso (TRÉDÉ, 1995; LETHIERRY, 1997) e no seu intérprete americano mais conhecido, Classen (2010).

1.4 Em relação à categoria social dos "moralistas"

Sem desejar alongar a apresentação dessa questão da ausência de contextualizações para as questões levantadas no texto, quero acrescentar, brevemente, apenas para constar, a falta de aprofundamento em relação a algumas categorias usadas no trabalho. Refiro-me, particularmente, à categoria social dos "moralistas", utilizada na página 5: Quem são eles?, qual a sua condição histórica?, qual a sua morfologia social?, qual o seu papel no processo descrito?

2 O problema do reducionismo

O problema da ausência de contextualizações, o qual pode ser compreendido, também, como uma problema de generalização dos processos sociais descritos, caminha a par com um problema análogo, que diz respeito, talvez, já a uma consequência dessas generalizações: o problema do reducionismo na interpretação dos fatos sociais observados.

Gostaria de ressaltar três momentos, ou aspectos, do artigo, nos quais vejo presente esse reducionismo: na abordagem que faz do processo cultural como uma relação dualista; na maneira como compreende a "festa" e no uso dado à noção de "carnaval".

2.1 A questão da dualidade

O artigo é movido por uma proposição que pensa o processo cultural como uma dinâmica basicamente dual: "Com intensidades diferenciadas segundo os tempos e as camadas sociais, duas culturas coexistiam na mentalidade e na sensibilidade dos homens e das mulheres da Idade Média" (p. 1) e "A mentalidade do homem medieval englobava então os dois aspectos da vida e do mundo" (p. 2).

Essa percepção incomoda pela falta de uma especificação melhor de seu conceito de cultura. Incomoda no sentido de permitir indagações como: o que o autoriza a compreender cultura como uma "dinâmica basicamente dual"? Essa dualidade não simplificaria, em demasia, o processo social?

Esse procedimento gera a impressão de que o texto é movido por uma disposição metafísica clássica, tradicional, de matriz platônico-aristotélica, sem levar em conta o debate sobre o processo cultural que decorre da crítica dessa matriz e que, para além de Nietzsche e Heidegger, seus primeiros enunciadores, encontra um eco forte em diversas tradições críticas contemporâneas – extensivo listá-las – da compreensão dos fenômenos culturais.

2.2 A questão da festa

A mesma dinâmica reducionista ocorre quando Rodrigues procura conceituar a "festa" e qualificar suas mutações: "As transformações das festas, inclusive as carnavalescas, foram também amenizando ou mesmo abolindo a indistinção de estratificação social e econômica" (p. 7). Também aqui falta uma relativização das variáveis apresentadas e, talvez, uma abordagem mais antropológica, e, portanto, relativista, do fenômeno estudado.

Na verdade, no momento em que o texto aborda a "festa" vê-se tomado, repentinamente, por um referencial marxista que não está presente, e nem anunciado, na estrutura metodológica do artigo: "[as transformações das festas] Passaram a circunscrever as confraternizações à mesma classe social ou a consentir jocosidades apenas na direção dos superiores para os subalternos. Quando toleradas, a tendência geral foi segregar as festas dos pobres, encaminhando-as para espaços distantes" (p. 7).

O problema de interpretar a experiência social da festa como um conflito de classes é que, dessa maneira, se reduz as dimensões subjetivas presentes na dinâmica cultural a uma perspectiva objetivista, que dissimula a variação interna de conflitos que, efetivamente, constitui o processo cultural.

Parece se tratar do mesmo problema que Barbero denominou "etnocentrismo de classe" e que se refere à interpretação, comum a certas escolas de interpretação dos fenômenos culturais, do pensamento de Marx de que as ideias dominantes de cada época são as ideias da classe dominante como, uma sugestão de que as classes dominadas não são capazes de produzí-las.

Nesse sentido, também vale recuperar Thompson, para quem uma classe social é um modo de experimentar a existência social, e não um recorte quase matemático em relação aos meios de produção. Ou seja, a percepção de que classe é uma categoria histórica, mais que uma categoria econômica.

O que quero dizer, recuperando esse tema, é que trabalhar a cultura de grupos e classes requer uma disposição, enfim, de refletir sobre a experiência social sem os limites impostos pelo culturalismo.

2.3 A questão do carnaval

A terceira forma de reducionismo que gostaria de destacar, no texto, diz respeito à noção usada para apresentar o tema do "carnaval". Por exemplo, quando Rodrigues coloca que "Com o correr dos séculos, as festas, principalmente as de explosividade carnavalesca, passaram a limitar aquilo que pudesse ser objeto de brincadeiras, deboches e provocações consentidas" (p. 8).

Podemos indagar: o que é, exatamente, "explosividade carnavalesca"? Numa primeira leitura, essa expressão sugere que apenas o carnaval, a festa denominada "carnaval", possui "explosividade". Seria bom definir esse conceito. Há certo etnocentrismo aqui, quando fica evidente que a noção de carnaval empregada no artigo tem por referência o carnaval carioca:

> Uma história geral do carnaval, infelizmente, é uma narrativa de como esta festa foi perdendo exatamente o seu lado carnavalesco, mesmo que isto se tenha dado em nome de um formidável espetáculo estético, como aconteceu no Rio de Janeiro. Salvo raras e pontuais exceções, nesta cidade, considerada como a do carnaval por excelência, esta história é o relato de como o conjunto complexo de rituais que se abrigava sob a palavra "carnaval" foi-se quase transformando em sinônimo de "desfiles de escolas de samba", em detrimento de outras manifestações (p. 10).

Ora, o que autoriza o autor a referir o carnaval carioca, ou melhor, a experiência social do carnaval carioca, sem se sentir obrigado a especificar a respeito de qual carnaval, exatamente, está se referindo. O que o autoriza a pretender ser compreendido a partir de sua própria vivência sem especificar o que é essa vivência? O que o autoriza a imaginar que o carnaval constitui uma

mesma experiência para todos – ou mesmo para todos os brasileiros? O que o autoriza a pensar que o carnaval carioca, enfim, constitui uma experiência dominante de carnaval?

Será que é a midiatização do carnaval que o autoriza? Será que é a abordagem hegemônica do carnaval pela mídia que o autoriza? Se for isso, penso que o eixo da problemática "comunicação e cultura" está gravemente descentrada e perigosamente concentrada sobre uma perspectiva funcionalista e, talvez, determinista.

Pessoalmente, consigo perceber "explosividade" em várias festas populares. Aliás, posso referir várias festas, tradicionais, arcaicas, sedimentares ou absolutamente contemporâneas, que sejam prenhes de "explosividade".

Destaco o seguinte trecho do artigo para que essa situação seja melhor compreendida:

> Assim o destino das festas em geral no Ocidente: elas foram se limitando em número, em duração, em tipologia, em intensidade e principalmente no que diz respeito à efervescência carnavalesca que exibiam, pois toda festa era de certa forma carnaval ou continha elementos ou fases carnavalizadores (p. 8).

Encontro aí uma percepção reduzida do que seja o carnaval. As sociedades contemporâneas diversificam muito essas festas. Não só pelas micaretas, mas pelos shows, pelas festas de bairro, bailes da saudade, festas de aparelhagem etc. Há muitas experiências sociais de extravasamento que podem ser consideradas como fazendo para da tipologia da festa e do riso. Há muita polissemia nas festas contemporâneas. Elas são múltiplas.

3 O problema estrutural

Há também problemas estruturais do texto: elementos conceituais que aparecem tardiamente e que, se estivessem posicionados no seu início, poderiam ter contribuído para uma discussão mais aprofundada da proposta.

O primeiro desses elementos é o tema do "ímpeto dionisíaco" (p. 1). É um conceito estruturante para a ideia de dualidade cultural, importante nas primeiras páginas do artigo mas, que, em seguida, não é utilizado na análise do processo.

Outro elemento se coloca no plano teórico e diz respeito ao uso de Propp (1992). É um autor importante, que diz muito sobre a festa e o riso, mas que não é desenvolvido. Ele surge na página 6 do texto, brevemente, e não retorna. Um terceiro elemento é a noção de ética. Rodrigues menciona "as duas éticas" do Ocidente mas não as desenvolve. Talvez fosse interessante, de alguma forma, acrescentar uma definição, ou uma genealogia, dessas duas experiências éticas para que possamos compreender melhor o texto.

4 Pontos intrigantes a destacar

Enfim, gostaria de destacar alguns pontos do artigo que, me parecem, abrem consideráveis espaços críticos e estimulantes para a reflexão sobre as relações entre cultura, comunicação e sociedade.

Eles são os seguintes: a fenomenologia do bobo de corte, à qual seria possível confrontar, talvez, com a figura cultural do Xamã; a especialização da comicidade e do humor; a questão do riso na televisão e, consequentemente, na sua forma midiática e a percepção das dinâmicas de mercantiliza-

ção da experiência social de mercantilização do carnaval do Rio de Janeiro, um debate que pode auxiliar a compreender outras mercantilizações da festa.

Pensar a cultura movido pelo espírito generalista que, de alguma forma que ainda não compreendemos, assombra a pesquisa em comunicação, pode levar a uma situação de anacronismo que resulta numa nova formatação para o culturalismo.

Nesse sentido, penso que fazer pesquisa em cultura e comunicação não consiste em tratar de objetos culturais a partir de epistemologias sedimentadas na pesquisa sobre comunicação, mas, efetivamente, fazer uma prospecção transdisciplinar. Não consiste, assim, em abordar objetos que possam ser descritos como "culturais", do ponto de vista comunicativo, mas compreender a contiguidade, talvez absoluta, entre a natureza comunicativa dos fenômenos culturais e a natureza cultural dos fenômenos comunicativos.

Referências

CLASSEN, Albrecht (Ed.) **Laught in the middle ages and in the early modern times**. Epistemology of a fundamental human behavior, its meanigs and its consequences. Berlim/ Nova York: Walter de Gruyter GmbH, 2010.

FATIO, Olivier; WIDMER, Gabriel Philippe. **Confessions et catéchismes de la foi réformée**. Genebra: Labor et Fides, 1986.

JOUTARD, Philippe. **Réseaux huguenots et espace Européen (XVIe–XXIe siècle)**. v. 123, n. 1 (2002), p. 111-129.

LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____ . Uma longa Idade Média. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LETHIERRY, Hughes (Ed.) **Savoirs en rire**. Um gai savoir (vérité et sévérité). Paris/Bruxlas: De Boeack & Larcier, 1997.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**. Comunicação, cultura e hegemonia, 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

PITASSI, Maria-Cristina. **De l'Ortodoxie aux Lumières**. Geneve 1670-1737. Genebra: Labor et Fides, 1992.

TRÉDE, Monique *et al*. **Le rire des anciens**: actes du colloque international. Université de Rouen, École normale supérieure, 11-13 janvier, 1995.

TOMPSON, Edward Palmer. **The making of working class**. Nova York: Pantheon Books, 1963.