

O riso infeccioso da pestilência: a comédia em tempos de pandemia*

The infectious laughter of pestilence:
comedy in times of pandemic

Nuno Amaral Jerónimo - LabCom-UBI
nunoaj@gmail.com

José Carlos Alexandre - LabCom-UBI
jcalexandrexx@gmail.com

Angelė Tamulevičiūtė-Šekštelienė
Universidade de Bielefeld
Universidade Técnica Gediminas de Vilnius
angele.tamuleviciute-seksteliene@vilniustech.lt
[doi: xxxxxxxxxx](#)

Recebido / Received 19.10.2020	Aceite / Accepted 31.10.2020	Publicado / Published 1.06.2021
-----------------------------------	---------------------------------	------------------------------------

Como citar este capítulo / How to quote this chapter:

Jerónimo, N. A., Alexandre, J. C. & Tamulevičiūtė-Šekštelienė, A. (2021). "O riso infeccioso da pestilência: a comédia em tempos de pandemia". In Reis, B., *Um mundo de incertezas; as leituras possíveis de um tempo pandémico* (pp. 185-214). Lisboa: NIP-C@M & UAL, disponível em [xxxxxxx](#). DOI [xxxxxxx](#).

* Este capítulo utiliza as normas ortográficas anteriores às do Acordo Ortográfico de 1990.



Apresentação

Desde Março de 2020, a realidade assumiu, ela própria, contornos de tempos interrompidos. A pandemia da Covid-19 e as vagas de temor por ela causada suspenderam os quotidianos habituais e reconfiguraram formas sociais consolidadas e reconhecidas por todos (Lévy, 2020; Nogueira Pinto, 2020). Embora as pragas e pestes tenham um papel importante nessas redefinições (Defoe, 2001; Manzoni, 2008), este tipo de suspensão (ou alteração) dos modos de vida das comunidades não é causado exclusivamente por motivações sanitárias, como Mackay (2018) bem demonstrou.

Este capítulo tem dois objectivos principais. Primeiro, procura-se o sentido do humor e da comédia em tempos de interrupção e alteração das rotinas quotidianas. Segundo, analisa-se o humor como fórmula viral de alto contágio.

Parte-se de uma conceptualização de humor. De entre várias funções do discurso humorístico, assume relevância o humor disciplinador e a forma como, de mãos dadas com o embaraço, mantém a ordem social. Será também convocado o conceito de cidadania como dimensão do humor político. Por fim, serão discutidos exemplos de quatro comediantes, para ilustrar alguns dos conceitos desenvolvidos no texto. Nestes tempos de peste, os comediantes funcionaram como voz subversiva ou disciplinadora?

Advertência

Para os não iniciados na temática, há uma distinção fundamental que é necessário fazer nas primeiras linhas. Embora surjam muitas vezes como sinónimos, este capítulo opera a partir de uma distinção conceptual entre humor e comédia, considerando o humor como fórmulas discursivas e interpretativas que potenciam a provocação do riso (Carroll, 2014), enquanto a comédia é entendida com a representação performativa e artística das várias formas humorísticas (Bevis, 2013).

Onde está a graça?

O humor é essencialmente um jogo interactivo de linguagens, assente numa partilha de significados comuns construídos na vida quotidiana, enquanto a interpretação da realidade é feita a partir de repertórios e tipificações, por sua vez produzidos pela experiência vivida (Schutz, 1967). A coberto desse edifício inter-subjectivo, o humor torna-se, simultaneamente, uma experiência individual e colectiva.

A partilha da comicidade exige o reconhecimento dos códigos, dos contextos e dos referentes entre os participantes, mas requer também a disponibilidade de cada um para encontrar essa mesma comicidade (Smith, 2009). Nos extremos dessa disponibilidade, teremos os misogelastas, “o que odeia o riso, e que aprende rapidamente a dignificar o seu desgosto como uma objecção à moralidade” (Meredith, 2017: 20), e os hipergelastas,

os que se riem sempre e de qualquer coisa. “E rir de tudo é não ter nenhuma apreciação do cómico da comédia” (Meredith, 2017: 21).

A essa caracterização fenomenológica do humor, Jerónimo e Alexandre (2019) propuseram acrescentar uma contextualização da comédia que se afigurasse consistente com uma ideia de quotidianidade que apresenta circularidades, linearidades e excepcionalidades. O humor e a comédia vivem nas interrupções (*time out*) do tempo quotidiano, uma vez que as formulações discursivas próprias do humor e da comédia implicam o reconhecimento colectivo – se não de toda a comunidade, pelo menos dos participantes em cada interacção – que o discurso humorístico é pleno de suspensões, onde as regras de significado, linguagem, pudor, ou hierarquia são interrompidas momentaneamente (Jerónimo e Alexandre, 2018).

Apanhar de rir

A comédia é igual a tragédia mais tempo – esta frase é atribuída a várias pessoas (Thomas Hardy, Steve Allen, Carol Burnett, Woody Allen), mas talvez a actualização de Ricardo Araújo Pereira (2016) seja mais exacta, ao dizer que a comédia é igual a tragédia mais distância. Havendo várias distâncias a considerar, o tempo será apenas uma delas. Existe também a distância entre nós e os outros, ou entre nós e nós mesmos.

Seguindo Bakhtin (1986), a maioria dos autores segue uma velha tradição que divide o riso em mau e bom. Existiria um riso alegre e festivo e outro puramente negativo: o riso satírico.

O ridículo é festivo se escarnece a autoridade (Bakhtin, 2009); Sanders, 1995); é negativo se serve os interesses de manutenção de uma ordem social (Billington, 1984; Billig, 2005).

Na prática, é por vezes difícil encaixar as peças de humor em categorias. A classificação pode ser controversa, porque há muitas considerações pessoais e ideológicas envolvidas na forma como classificamos as nossas piadas e as dos outros. O humor é um fenómeno bastante contraditório.

“(O humor) é agressão, mas também pode ser curativo, é crueldade, mas também pode ser compaixão, é sobrecarga, mas também pode ser alívio, é humilhação, mas também pode ser apoteose, é leviandade, mas também pode ser sensatez, é faísca, mas também pode ser extintor” (Pereira, 2016: 15).

Onde pára a comédia?

Desde a observação da centralidade que o aspecto lúdico assume nas culturas (Huizinga, 2003) à constatação da onnipresença que a comicidade ocupa no espaço público (Jennings, 2018), a teoria social tem procurado interpretar o sentido e o lugar do humor nas sociedades.

Tal como outros fenómenos mediáticos contemporâneos (Innerarity, 2006), o humor e a comédia extravasaram as divisões dos espaços público e privado e aparecem num lugar destacado na produção cultural e mediática contemporânea. O discurso cómico invade todos os momentos e dimensões da

vida quotidiana e penetra nas estruturas sociais mais perenes. O impulso humorístico incorpora já todas as esferas da vida social (Lipovetsky, 1989; Minois, 2007; Jennings, 2018).

“A trivialização do riso promove que este se consuma em vazio, num mundo plano, unidimensional, onde tudo deve ser transmitido com leveza e boa disposição, sem preocupações éticas sobre o seu conteúdo, naquilo a que Frankfurt designa por “conversa da treta” (Jerónimo & Alexandre, 2019: 69).

Esta inundação e trivialização humorística poderá encontrar duas ordens de explicações: a espectacularização da sociedade e o desejo sem tréguas de alcançar a felicidade. Como forma de exteriorização associada à alegria e à felicidade, o riso foi sendo entendido como cura de outros males (Lewis, 2006; Waterlow, 2018).

Daqui resulta que o riso de sociabilidade de que falava Simmel (1983) se torna uma forma social sem conteúdo ou expressividade, acaba por ser um processo inofensivo com o objecto único de promover a convivialidade. Esta dificuldade normativa transforma o riso subversivo e libertador em colonizador e totalitário. “O riso autêntico é gradualmente retirado da festa, vem substituí-lo a máscara do riso, rígida, artificial e obrigatória” (Minois, 2007: 641).

Para Morreall (2009), o humor proferido sem carácter relacional pode produzir três efeitos perversos: a irresponsabilidade do conteúdo, a falta de compaixão pelos envolvidos, e a promoção

de preconceitos cristalizados pelas representações discursivas do humor.

Se te ris, eu choro

Todas as sociedades têm mecanismos internos de protecção dos seus próprios códigos, por forma a garantir a conformidade social das rotinas. A vergonha e o medo do embaraço são considerados por muitos cientistas sociais forças que impulsionam os actores sociais (Billig, 2005). A ideia de um mundo social impulsionado por tais medos disciplinadores é plausível. Porém, como é que o medo do embaraço passa a exercer o seu poder social?

Goffman (1956) considera que, se queremos aprender mais sobre a natureza social do homem, devemos estudar as situações que provocam embaraço. E, de acordo com o sociólogo norte-americano, qualquer encontro social, especialmente aquele realizado em ambiente público ou semiformal, contém um potencial de embaraço. Existem códigos e expectativas para comportamentos apropriados. Uma gafe ou um passo em falso são sempre possíveis e essas possibilidades comportam momentos embaraçosos. Nesta perspectiva, o embaraço tem um papel universal no apoio à ordem moral da vida quotidiana, qualquer que seja a natureza dessa ordem moral.

O mecanismo do embaraço social está, assim, embutido no tecido da vida social.

Empatas e empatias

Durante o século XVIII, David Hume (1987) introduziu o conceito de empatia e Adam Smith (2010) desenvolveu-o. A empatia implica imaginação, a capacidade de nos colocarmos no lugar dos outros, invoca a capacidade de compartilhar sentimentos.

Goffman (1956) evoca um mundo de discussões silenciosas que ocorrem na mente dos indivíduos, com o medo derivado da natureza social do homem. Antes de qualquer reacção exterior, o indivíduo imagina o que os outros pensam e dizem dele, e como é que o julgam.

Há certamente situações de empatia para com as vítimas de situações embaraçosas. Trata-se mesmo de uma questão moral, envolvendo um sentimento afim da empatia: a compaixão. Como sublinha Morreall, talvez “a regra moral mais geralmente aceite é não causar sofrimento desnecessário. Consequentemente, não devemos rir dos problemas de alguém quando o que é necessário é compaixão” (2009: 105).

O humor tem um significado moral e religioso, como defende Berger (2014), porquanto envolve uma autotranscendência, a capacidade do indivíduo se elevar acima das suas preocupações pessoais para assim apreciar os interesses dos outros. Morreall (2009) corrobora Berger neste particular e recorda que todos os códigos morais aspiram a que o indivíduo transcenda a

perspectiva redutora do “aqui/agora/eu”; desta forma, os indivíduos são encorajados a evitar a raiva, o medo e outras emoções autofocadas. Uma pessoa que pensasse apenas no “aqui/agora/eu” seria infantil ou sociopata (Morreal, 2009). Numa palavra, o humor promove várias virtudes morais.

Billig (2005) não rejeita as virtudes morais do humor, nem as intelectuais – mente aberta, pensamento crítico, criatividade, etc. Porém, considera que o problema está em elevar as reacções empáticas a norma social, como se a empatia fosse a força dominante subjacente à vida social. Se o constrangimento social desempenha um papel vital na prossecução da vida social, então no seu núcleo não está necessariamente a harmonia social. Como escreveu Waisanen, “o humor pode levar a práticas fechadas que ignoram as nossas capacidades de comunicação crítica” (2013: 301).

Numa situação típica de embaraço, pode existir dissonância. Em vez de empatia, os espectadores podem experimentar uma libertação temporária, desfrutando dos prazeres cruéis do humor disciplinador: “O indivíduo embaraçado morre uma morte social, enquanto os observadores estão cheios das alegrias da vida.” (Billig, 2005: 228)

Quem tropeça, se embaraça

Certo dia, Luís XVI convidou Jean-Jacques Rousseau para a estreia de uma opereta, escrita pelo próprio filósofo genebrino,

no teatro real de Fontainebleau. Rousseau não respeitou o código de vestuário vigente. Apresentou-se com uma peruca mal penteada, com uma roupa inadequada para a festa. Estava vestido como sempre, de forma simples, mas sem falta de asseio. E, no entanto, Rousseau perguntava-se: “Talvez alguém me tenha achado ridículo ou insolente, mas por que deveria isso afectar-me? Devo aprender a suportar o ridículo e a censura quando não os mereça” (cit. Noelle-Neumann, 1993: 87). Nesta pequena passagem, Rousseau descreve bem o medo do ridículo e da censura dos outros, e da dificuldade que é tornarmo-nos imunes a esse medo.

No seu ensaio sobre o embaraço, Goffman (1956) estabelece uma ligação entre o humor e o embaraço, e essa ligação surge apenas no final do texto numa nota de rodapé. “É natural, então, encontrar piadas e embaraço juntos, porque ambos ajudam a negar a mesma realidade” (Goffman, 1956: 271). O autor descreve um desses pequenos encontros embaraçosos ocorridos diariamente nas organizações, mais concretamente entre um aprendiz e um especialista, quando se encontram numa máquina de Coca-Cola. As piadas trocadas servem para libertar a tensão causada pelo constrangimento inerente a este tipo de encontros.

Goffman tem uma visão optimista do ser humano e, por consequência, o embaraço surge apenas como uma forma de castigo suave, um castigo que obriga os indivíduos a seguirem certas regras de conduta em público.

Porém, segundo Billig (2005), o embaraço pode ser doloroso para quem está embaraçado, mas frequentemente é engraçado para os espectadores. Rimos dos infortúnios em que somos espectadores e não participantes (Hazlitt, 1987). Aqueles que desfrutam de momentos de alegria e se divertem com as gafes e a estupidez social dos outros encontram-se temporariamente libertos das restrições da empatia.

Billig considera que o ridículo tem um papel na manutenção da ordem. A zombaria e o riso são os oficiais amigáveis do bairro, que alegremente mantêm a ordem, e às vezes empunham os seus cassetetes com um efeito punitivo (Billig, 2005). O que é embaraçoso é, em geral, cómico para os espectadores. E os actores sociais temem esse riso escarnecedor. Desta forma, a perspectiva de ridículo e embaraço protege códigos de comportamento, garantindo a conformidade rotineira com a ordem¹.

Tornar-se um membro socializado de sociedade não significa apenas aprender a comportar-se em público; envolve também uma aprendizagem sobre como rir daqueles que se comportam inadequadamente. Como explica Berger (2014), a cultura cómica desempenha a mesma função social de todos os sistemas de símbolos: estabelece uma fronteira entre *insiders* e *outsiders*.

A cultura cómica é inclusiva e, ao mesmo tempo, exclusiva. Saber quando e do que rir é uma importante parte do processo pelo qual o estranho é, por assim dizer, naturalizado dentro do

1 Billig (2005) reconhece, todavia, limites a este riso disciplinador. A vítima da gafe ou de um passo em falso é susceptível de riso desde que tal não transgrida códigos morais profundos; dito de outro modo, desde que a gafe ou o passo em falso sejam apenas embaraçosos e não vergonhosos.

grupo e internaliza indirectamente a história desse grupo. O estrangeiro é precisamente aquele que não entende a cultura cómica do grupo, e esse grupo pode ser a família, a comunidade ou a sociedade.

O efeito disciplinador do riso parece ocorrer para além da consciência daqueles que estão a exercer a disciplina. Essa crença ou inconsciência dos espectadores tranquiliza-os, na medida em que lhes oculta a crueldade do seu riso. Há, todavia, uma ambiguidade no riso disciplinador. Talvez os que se riem de a vítima caída em constrangimento desfrutem, naquele momento, daquilo que é sancionado pela sociedade. Por outras palavras, a zombaria garante a reprodução da ordem social e, ao mesmo tempo, proporciona um prazer rebelde aos escarnecedores por verem a ordem social a ser quebrada. Por momentos, os espectadores trocistas são libertados das restrições que impõem a si mesmos e aos outros.

O mesmo mecanismo que assegura o conformismo social também permite prazer e subversão. Para explicar este paradoxo, Freud (2010) refere expressamente que a vida civilizada requer a renúncia ao prazer. O egoísmo dos desejos individuais pode destruir a vida social. Para viver em sociedade, os indivíduos, algures entre a infância e a maturidade, são obrigados a reprimir os seus desejos. Há um conflito entre o prazer do indivíduo e as exigências da ordem social. Quanto mais as pessoas agem de forma responsável, de forma ética, mais tentações têm de reprimir. Um princípio fundamental desta teoria é que a repressão nunca é completa. Os desejos reprimidos voltam

sob a forma de sonhos, neuroses e, sobretudo, piadas. Não é coincidência o facto de muito do humor envolver a ruptura de códigos sociais: os comediantes dizem o indizível, muitas vezes insultando os outros de forma rude. Para Freud, o humor não funciona como uma força disciplinadora; o humor opera antes como uma válvula de escape da energia instintiva reprimida dos indivíduos. Ao mesmo tempo, o humor pode conter um elemento de agressão ao rebelar-se contra as exigências da ordem (Freud 2010).

Todavia, como sublinha Berger (2014), o humor dificilmente destituirá a ordem estabelecida. Para gerar divertimento, o humor tem de operar dentro de fronteiras bem definidas – caso contrário, pode provocar ansiedade. O humor acaba, assim, ao serviço do equilíbrio e da ordem social. A sociedade ao permitir a expressão, cuidadosamente circunscrita, de impulsos proibidos evita que eles perturbem a ordem social com seriedade. Além disso, a ordem social é aprimorada ao permitir, dentro de si, contratemas e contramundos.

Rir para cima e para baixo

Atendendo aos seus alvos, pode pensar-se numa distinção entre humor disciplinador e humor subversivo. O primeiro escarnece daqueles que violam as regras sociais e, portanto, pode ser visto como participante na manutenção dessas regras. O segundo escarnece e pode desafiar ou rebelar-se contra as regras sociais e contras as hierarquias. O humor disciplinador aparenta conter um conservadorismo intrínseco, enquanto o

humor subversivo parece estar mais perto de sentimentos de transformação.

A distinção entre humor disciplinador e humor subversivo - ou entre humor repressivo e humor contestatário - pode ser útil do ponto de vista analítico, embora a sua operacionalização possa ser complicada.

Na verdade, até os poderosos podem associar o seu humor à contestação, dizendo que eles próprios não estão a exercer o poder. É o caso dos humoristas - ou até académicos - que atacam o politicamente correcto. Na sua perspectiva, eles estão a ser contestatários a um poder. Por isto, será avisado ter alguma cautela ao classificar o humor disciplinador como conservador e o humor rebelde como objectivamente radical.

Existe também uma ambiguidade no riso disciplinador. O riso que assinala uma expressão errada aponta um erro infantil. É uma forma mais segura de disciplina do que o castigo físico, especialmente para infracções menores. O poder pode ser directamente imposto pelo riso disciplinador à medida que os grupos mantêm a sua unidade, escarnecendo os que transgridem os seus costumes (Billig, 2005). Desta forma, o humor disciplinador, ao ridicularizar aqueles que não cumprem os códigos de adequação, vigia as regras.

As funções disciplinadoras e correctivas do humor haviam já sido bem identificadas no passado por Freud (1960/1905) ou Bergson (2019/1900). Enquanto o humor disciplinador

ridiculariza os que não têm poder, o humor rebelde pode comprazer-se em usar os poderosos como alvo. A autoridade é desafiada e os guardiões das regras são ridicularizados.

Como sugere Billig (2005), pode ser útil introduzir uma distinção, ainda que simplista, entre a natureza psicológica do humor e as suas consequências sociológicas. Alguns actos humorísticos podem parecer rebeldes para os participantes. Aqueles que riem podem imaginar que estão a desafiar ousadamente o *status quo* ou que estão a transgredir os códigos de comportamento. No entanto, as consequências desse humor podem ser conformistas e não radicais, disciplinadoras e não rebeldes. Em matéria de humor, pode muito bem haver uma disjunção entre experiência e consequência; por conseguinte, o que é experimentado como humor rebelde pode exercer funções disciplinadoras.

Facécia cívica

Cidadania é um conceito com uma história longa e as suas origens podem ser traçadas nos debates entre Platão e Aristóteles sobre os modelos de comportamento ideais dos cidadãos atenienses. Ao longo dos milénios seguintes, no entanto, o vocábulo adquiriu significados múltiplos. O seu significado tem sido profusamente debatido por académicos e analistas políticos (Dalton, 2008).

Cidadania como conceito não é novidade, mas os tempos recentes tornaram-no mais presente no debate público, especial-

mente nas dimensões políticas e educacionais. Há muitas formas de descrever ou compreender a cidadania, dependendo de quem fala, de quem se fala e sobre o que se fala. Tem havido uma variedade significativa de perspectivas sobre a cidadania, que podem ser encontradas na literatura científica sobre o assunto. Dwyer (2010) afirma que a noção e definição de cidadania é muitas vezes utilizada numa multiplicidade de contextos – legais, filosóficos, académicos – e de formas tão diversas que uma definição universalmente consensual é virtualmente impossível.

O conceito de cidadania parte também da relação primordial entre indivíduos e o Estado, considerando o estatuto legal dos indivíduos dentro de um determinado território e os critérios legais e institucionais que conferem direitos civis, políticos e sociais a cada indivíduo ou grupo, de acordo com a sua pertença à comunidade política (Bachmann *et al*, 2003). Nesta concepção, a cidadania é um conceito eminentemente político, definido por um pacote de direitos e responsabilidades, que expressam a forma de pertença social a uma determinada comunidade política (Faulks, 2006).

Os humoristas de temas políticos têm habitualmente um papel de observador exigente dessa mesma comunidade política, assumindo até

“uma superioridade moral frente aos políticos e uma corrente romântica na democracia representativa que se aproxima do populismo antipolítica. A este respeito, os satíricos, cartunistas

e comediantes são camaradas dos críticos no Quarto Poder que se consideram os vigilantes do governo e das classes políticas. Humoristas e críticos partilham um discurso antipolítica comum – de tal forma que a sátira tem sido consistentemente misturada com as notícias em países democráticos desde o século XIX” (Rolfe, 2017: 38).

Dwyer (2010) indica que a cidadania inclui pelo menos três níveis de direitos correlacionados (civis, políticos e sociais) e envolve também um conjunto de responsabilidades. Isto abre a porta a questões importantes sobre as formas como devem estar relacionados os direitos e deveres de cidadania.

Diferentes elementos da cidadania são também mencionados por Ichilov (2013), que define cidadania como um conceito complexo e multidimensional, que consiste em elementos legais, culturais, sociais e políticos que garantem aos cidadãos determinados direitos e obrigações, dando-lhes um sentido de identidade e de interacção social.

Ao participarem no debate público, a interacção dos comediantes com a audiência gera este sentido de identidade e participação encerrado no conceito de cidadania. O humor torna-se um acto de cidadania, e como tal, é também uma acção com consequências políticas.

“Em comparação com muitas das regras e regulamentos que pendem pesadamente sobre a nossa vida quotidiana e que já estrutura permanentemente as nossas inclinações, disposições,

e comportamentos, a esfera da estética oferece o que é provavelmente o espaço com maior potencial para florescerem diferentes formas de pensar que possam moldar a base da política futura. É por isso que lógicas e tendências estéticas, como o humor, importam; porque moldam a forma como nos encontramos com o resto do mundo” (Holm, 2017: 215).

Cidadão multidimensional

Na relação entre o indivíduo e a sociedade, podemos distinguir quatro dimensões de cidadania, que se correlacionam com os quatro subsistemas que podem ser reconhecidos na sociedade, e essenciais para a sua existência: a dimensão política, a dimensão social, a dimensão cultural e a dimensão económica (Veldhuis, 1997; Georgescu *et al*, 2017).

A dimensão política da cidadania refere-se aos direitos e responsabilidades políticos dos povos na sua relação com o sistema político. O desenvolvimento desta dimensão deve chegar através do conhecimento do sistema político e da promoção de atitudes democráticas e de capacidades de participação.

A dimensão social da cidadania refere-se ao comportamento entre indivíduos numa sociedade e requer alguma forma de aferição de lealdade e solidariedade. Esta dimensão exige capacidades de inter-relação e conhecimento das regras das relações sociais.

A dimensão cultural remete para a consciência de uma herança histórica e cultural comum, bem como habilidades básicas de competência linguística como leitura e escrita.

A dimensão económica visa as relações entre o indivíduo e o mercado de trabalho e de consumo. Implica o direito ao trabalho e a um nível mínimo de subsistência. As capacidades laborais e o treino vocacional desempenham um papel fundamental na prossecução desta dimensão.

Todas estas quatro dimensões são fundamentais para o debate da cidadania activa. Tal como as quatro pernas de uma cadeira, espera-se que cada indivíduo seja capaz de exercitar as quatro dimensões de uma forma equilibrada, caso contrário a cidadania será menos completa.

Seria a uma ideia abstracta de cidadania e participação que Hernández Sánchez (2012: 39) se referia ao desafiar os humoristas a criar uma comédia capaz de “encontrar as gretas das sociedades contemporâneas e mostrá-las quando é necessário”.

A política é um lugar divertido

Quando se procura entender o lugar do humor no espaço público contemporâneo, a reflexão recai fortemente nas concepções ligadas à política democrática em sociedades abertas, onde a cidadania activa é um princípio sólido. As intervenções

sobre a pandemia e o confinamento que se multiplicaram no espaço público foram, durante o ano de 2020, um exemplo dessas formas de reflexão e de participação de cidadania, independentemente das avaliações das suas consequências (cf. Levy, 2020; Krastev, 2020).

Young (2017) define humor político como um conceito abrangente que engloba todo o texto humorístico relacionado com assuntos, pessoas, eventos, processos ou instituições. Este é o entendimento que nos leva a pensar que o humor produzido no espaço público durante as fortes restrições à liberdade de movimentos, conhecido como período de confinamento, foi fundamentalmente um exercício de humor político – intimamente ligado com princípios básicos de cidadania, como servir ou influenciar o pensamento, a opinião ou a tomada de decisões.

Humor, portanto, é também mais do que uma forma estética: é uma expressão de assunções e prioridades políticas através de uma lógica estética estruturante construída à volta da dúvida, da diferença e da dissensão (Holm, 2017: 209).

O humor político aparece sob a forma de piadas, ditos espirituosos, graçolas, sátiras, comédia dramática, cartoons e caricaturas, e talvez a forma mais comum, insultos e invectivas. De uma forma geral, o humor político exerce uma função de valor incalculável na política democrática (Schutz, 1977). Embora não seja esse o foco deste capítulo, é relevante assinalar

como os políticos encontram habitualmente no humor uma ferramenta útil para unir a sua audiência atrás deles e separá-los dos opositores (Meyer, 2000).

Em sociedades totalitárias, com a URSS sob a égide de Estaline, a partilha de piadas sobre o regime oferecia um sentido de identidade comum a pessoas que, noutras circunstâncias, poderiam discordar politicamente. “A intimidade conspiratória da partilha de anedotas promovia não apenas a confiança, mas também aproximava as pessoas” (Waterlow, 2018: 245).

No entanto, o alerta referido anteriormente quanto às características do humor aplica-se de forma ainda mais exigente à esfera da política, porquanto o humor, ao simplificar a realidade da política, pode torná-la mais unidimensional para a sua audiência (Waisanen, 2013). De alguma forma, a pandemia e o confinamento, inéditos para a maior parte dos que hoje habitam no espaço civilizacional do Ocidente, geraram discursos de medo simplistas e sem contraditório, por parte de políticos e jornalistas, suportados pela pericialidade de médicos e cientistas (Levy, 2020). Este ambiente temeroso levou a uma exigência securitária, que foi apropriada no espaço público como sendo a única opção moralmente aceitável. Aparentemente, foi gerada uma enorme espiral do silêncio (Noelle-Neumann, 1993). O medo do isolamento dos indivíduos, de serem ostracizados pelos outros, torna-se mais activo nestas situações com uma forte carga moral, de vida ou de morte. Na visão do mundo da autora alemã, a opinião dominante não é necessariamente a que tem

melhores argumentos, mas, muitas vezes, a mais ruidosa, a que se faz ouvir de forma mais sonora nos *media*.

Uma vez estabelecida a opinião dominante, certa ou errada, é muito difícil fazer-se ouvir no espaço público vozes dissonantes, capazes de enfrentarem a corrente esmagadora e sufocante da opinião pública, como torrente imparável. Quem o faz corre riscos, e muitos preferem, assim, o silêncio, incluindo poderosos e especialistas. Em situações destas, nunca é fácil a dissidência contra a tirania da maioria (Tocqueville, 2001).

Terá piada um mundo melhor?

No espaço mediático da contemporaneidade, o mundo consiste essencialmente em escândalos e catástrofes, causando um permanente “alerta emocional da sociedade” (Innenarity, 2006: 40). Neste caldo mediático, potencia-se uma sociedade de seres humanos estúpidos, reduzidos a simplificações e desinformações, ou mesmo à ignorância e pura mentira (Andreoli, 2018). Nesse espaço mediático, o humor tem surgido como forma privilegiada de comunicar, quer na sua já habitual formulação de *infotainment* – informação e entretenimento – quer numa novel aparência, a comédia séria (Martin *et al.*, 2020; Reilly, 2020).

O confinamento provocado pela pandemia teve um efeito imediato na comédia. A apresentação do humorista em frente ao público, a forma clássica de representação cômica desde

Aristófanis, esteve suspensa. Como foi referido no início do capítulo, o humor, habitualmente, suspende a realidade. No confinamento, foi a realidade que suspendeu a comédia.

Para esta reflexão, considerem-se dois comediantes norte-americanos (Stephen Colbert e John Oliver), um brasileiro (Gregório Duvivier) e um português (Bruno Nogueira). Estes comediantes, sem o seu espaço habitual repleto de público, recriaram formatos a partir de casa, respeitando as políticas sanitárias - os três primeiros nos seus habituais programas de televisão e o português em *lives* do Instagram. A primeira observação é que o seu discurso humorístico foi absolutamente respeitador das directrizes sanitárias dos governos e das autoridades. Não cabe aqui discutir se essas directrizes eram correctas ou erradas, mas apenas aferir a (in)capacidade que estes comediantes tiveram de encontrar algum sentido de ridículo na construção discursiva da pandemia².

Na experiência hipermediática, o nosso mundo quotidiano é regulado por observações de segunda ordem: observamos sempre como observam os outros. Da mesma forma, “os meios de comunicação não observam acontecimentos, observam observações” (Innenarity, 2006: 95-6). Estes comediantes, confinados ao seu espaço doméstico, viram o mundo pelos olhos de outros – jornalistas, médicos, políticos – tal e qual como os restantes espectadores. Consequentemente, suspenderam a suspensão da descrença.

2 Por isto se exclui desta reflexão Ricardo Araújo Pereira e a sua equipa, que mantiveram um programa semanal durante o confinamento, onde a paródia se dirigia tanto a quem desenhava as rígidas políticas sanitárias como a quem delas desenhava.

Vimos anteriormente que o ridículo é universalmente útil como meio de socialização e de preservação da ordem social quotidiana, através do efeito disciplinador do constrangimento. Da mesma forma, pode-se prever que todas as culturas fazem exigências aos seus membros. Em consequência, a necessidade de reprimir as perturbações e as tentações será universal, embora a natureza exacta dessas tentações varie de cultura para cultura.

De forma geral, os comediantes optam, nos meios de comunicação mais generalistas e de maior audiência, por não aderir à comédia negra, que representaria, perante a pandemia, a “ambivalência natural da tragédia e da comédia” (Schachtman, 2005: 169). A acrescentar a isto, terá contribuído uma crescente crítica da atitude irónica no espaço público e uma maior indeterminação terminológica entre a ironia e o sarcasmo (Kreuz, 2020).

Nesta pandemia, o ridículo e o sarcasmo ficou reservado para os que desconfiam e desconfinam, arriscam ou resistem. A maioria dos comediantes usou a prerrogativa da ridicularização como forma disciplinadora. Nesta percepção do humor como forma de controlo, a comédia não se apresentou ao lado dos que contestam, mas dos que se conformam. Ao considerarem moralmente errada uma das opções (respeitar ou desrespeitar o confinamento), os comediantes criaram, com os seus discursos cómicos, um forte cerco disciplinador e ridicularizante, dirigido aos mais fracos (Davies & Ilott, 2018) – foram os mais pobres os que mais sofreram as consequências do confinamento e,

simultaneamente, as consequências da ridicularização por não o cumprir.

Desta vez, os humoristas assumiram sem reservas o papel de intelectuais públicos, com as responsabilidades inerentes à produção de informação e, se necessário, de condução das massas. Em nome da cidadania, a arma satírica foi apontada para os insatisfeitos. Note-se que, mesmo que haja quem dela discorde, uma cidadania sanitária é ainda uma ideia de cidadania.

O humor ficou guardado para apontar aos que não alinham com o discurso moral das elites, a que os comediantes pertencem (ou julgam e desejam pertencer), desviando-se daquilo que Bakhtin (2009) ou Sanders (1995) defendem – uma comédia subversiva – ou, num puro essencialismo cómico, uma comédia com piada.

Durante esta pandemia, tal como tantas vezes sucedia nas cortes medievais (Otto, 2001; Billington, 1984), o riso do bobo foi simplesmente conivente com o sorriso do nobre e desagradável com a gargalhada do camponês.

Bibliografia

Andreoli, V. (2018). *Homo Stupidus Stupidus – L'Agonia di una Civiltà*. Milão: Rizzoli.

Araújo Pereira, R. (2016). *A doença, o sofrimento e a morte entram num bar*. Lisboa: Tinta da China.

Bachmann, C., Staerklé, C., Doise, W., Nodia, G., Efendi, J., & Poghosyan, G. (2003). *Re-inventing citizenship in the South Caucasus: Exploring the*

dynamics and contradictions between formal definitions and popular conceptions. Berna: Fonds National Suisse (SCOPES).

Bakhtin, M. (1986). *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin, Texas: University of Texas.

Bakhtin, M. (2009). *Rabelais and His World*. Bloomington. Indiana University Press.

Berger, P. L. (2014). *Redeeming laughter: the comic dimension of human experience*. Berlin: De Gruyter.

Bergson, H. (2019). *O Riso – Ensaio sobre a Significação do Cômico*. Lisboa: Relógio d'Água.

Bevis, M. (2013). *Comedy – A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Billig, M. (2005). *Laughter and ridicule: towards a social critique of humour*. Londres: Sage.

Billington, S. (1984). *A Social History of the Fool*. Brighton: The Harvester Press.

Carroll, N. (2014). *Humour – A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Dalton, R. J. (2008). Citizenship norms and the expansion of political participation. *Political studies*, 56(1), pp. 76-98.

Davies, H., & Ilott, S. (2018). Mocking the Weak? Contexts, Theories, Politics. In H. Davies & S. Ilott (eds.), *Comedy and the Politics of Representation*. Londres: Palgrave MacMillan, pp. 1-24.

Defoe, D. (2001). *A Journal of the Plague Year*. Mineola, New York: Dover Publications.

Dwyer, P. (2010). *Understanding social citizenship: Themes and perspectives for policy and practice*. Bristol: Policy Press.

Faulks, K. (2006). Rethinking citizenship education in England: some lessons from contemporary social and political theory. *Education, citizenship and social justice*, 1(2), pp. 123-140.

Freud, S. (2010). *O mal-estar na cultura*. Porto Alegre, RS: L&PM Editores.

Freud, S. (1960). *Jokes and Their Relation to the Unconscious*. Londres: Norton.

Georgescu, M., Bortini, P., & López, M. Á. G. (2017). *T-Kit 7-European Citizenship in youth work: (Revised Edition)* (Vol. 7). Bruxelas: Conselho da Europa.

Goffman, E. (1956). Embarrassment and social organization. *American Journal of Sociology*, 62, pp. 264-271.

Hazlitt, W. (1987). Lectures on the English Comic Writers. In J. Morreall (ed.), *The Philosophy of Laughter and Humour*. Albany, NY: New York State University Press.

Hernández Sánchez, D. (2012), *A comédia do sublime*. Lisboa: Nova Vega.

Holm, N. (2017). *Humour as Politics – The Political Aesthetics of Contemporary Comedy*. Londres: Palgrave Macmillan.

Huizinga, J. (2003). *Homo Ludens – um estudo sobre o elemento lúdico da cultura*. Lisboa: Edições 70.

Hume, D. (1987). *Essays: moral, political, and literary* (Vol. I). Indianapolis: Liberty Fund, available in: https://oll-resources.s3.us-east-2.amazonaws.com/oll3/store/titles/704/Hume_0059_EBk_v6.0.pdf

Ichilov, O. (2013). Patterns of citizenship in a changing world. In O. Ichilov (ed.), *Citizenship and Citizenship Education in a Changing World*. Abingdon, Oxfordshire: Routledge, pp. 11-27.

Innenarity, D. (2006). *O Novo Espaço Público*. Lisboa: Teorema.

Jennings, K. (2018). *Planet Funny – How Comedy Took Over Our Culture*. New York: Scribner.

Jerónimo, N. A., & Alexandre, J. C. (2019). O feitiço do tempo da comédia. *Comunicação e Sociedade*, 35, pp. 61-76.

Krastev, I. (2020). *O Futuro por Contar*. Lisboa: Objectiva.

- Kreuz, R. (2020). *Irony and Sarcasm*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Kwon, H. E., Oh, W. & Kim, T. (2017). Platform structures, homing preferences, and homophilous propensities in online social networks. *Journal of Management Information Systems*, 34(3), pp. 768–802.
- Lévy, B.-H. (2020). *Este Vírus que Nos Enlouquece*. Lisboa: Guerra & Paz.
- Lipovetsky, G. (1989). *A Era do Vazio – Ensaios sobre o Individualismo Contemporâneo*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Mackay, C. (2018). *Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*. Petersfield, Hampshire: Harriman House.
- Manzoni, A. (2008). *Storia della Colonna Infame*. Milão: Feltrinelli.
- Martin, A., Kaye, B. K., & Harman, M. D. (2020). Silly meets serious: discursive integration and the Stewart/Colbert era. In I. Wilkie (ed.), *The Routledge Comedy Studies Reader*. Abingdon, Oxfordshire: Routledge, pp. 282-299.
- Meredith, G. (2017). *Ensayo sobre la comedia y los usos del espíritu cómico*. Barcelona: Ed. Subsuelo.
- Meyer, J. C. (2000). Humor as a double-edged sword: Four functions of humor in communication. *Communication theory*, 10(3), pp. 310-331.
- Minois, G. (2007). *História do Riso e do Escárnio*. Lisboa: Teorema.
- Morreall, J. (1983). *Taking laughter seriously*. Albany: SUNY Press.
- Morreall, J. (2009). *Comic Relief – A comprehensive philosophy of humor*. Chichester: West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Moy, P. & Hussain, M. M. (2014). Media and public opinion in a fragmented society. In W. Donsbach, C. T. Salmon, & Y. Tsfati (Eds.), *The spiral of silence: new perspectives on communication and public opinion*. Abingdon, Oxfordshire: Routledge, pp. 92-100.
- Noelle-Neumann, E. (1974). The spiral of silence: A theory of public opinion. *Journal of Communication*, 24, pp. 43-51.

Noelle-Neumann, E. (1993). *The spiral of silence: public opinion, our social skin* (2.^a ed.). Chicago: University of Chicago Press.

Nogueira Pinto, J. (2020). *Contágios – 2500 Anos de Pestes*. Lisboa: D. Quixote.

Otto, B. K. (2001). *Fools are Everywhere – The Court Jester around the World*. Chicago: University of Chicago Press.

Reilly, I. (2020). The comedian, the cat, and the activist: the politics of light seriousness and the (un)serious work of contemporary laughter. In I. Wilkie (ed.), *The Routledge Comedy Studies Reader*. Abingdon, Oxfordshire: Routledge.

Rolfe, M. (2017). The Populist Elements of Australian Political Satire and the Debt to the Americans and the Augustans. In J. M. Davis (ed.), *Satire and Politics - The Interplay of Heritage and Practice*. Londres: Palgrave MacMillan, pp. 37-71.

Sanders, B. (1995). *Sudden Glory – Laughter as Subversive History*. Boston, MA: Beacon Press.

Schachtman, B. N. (2005). Black Comedy. In M. Charney (ed.), *Comedy – A Geographical and Historical Guide*. Westport: CT: Praeger, pp. 167-184.

Schutz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press.

Schutz, C. E. (1977). *Political humor: From Aristophanes to Sam Ervin*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press.

Sharkey, W.F. (1992). Use and response to intentional embarrassment. *Communication Studies*, 43, pp. 257–75.

Simmel, G. (1983). *Sociologia*. São Paulo, SP: Ática.

Smith, A. (2010). *The Theory of Moral Sentiments*. Londres: Penguin.

Smith, M. (2009). Humor, Unlaughter, and Boundary Maintenance. *Journal of American Folklore*, 122(484), pp. 148–171.

Sunstein, C. R. (2008). Neither Hayek nor Habermas. *Public Choice*, 134, pp. 87–95.

Tocqueville, A. (2001). *Da democracia na América*. S. João do Estoril: Principia.

Veldhuis, R. (1997). *Education for Democratic Citizenship: Dimensions of Citizenship, Core Competencies, Variables, and International Activities*. Conselho da Europa, DECS/CIT (97) 23, available in: <https://eric.ed.gov/?id=ED430867>.

Viana, A. (2017). Dualities in humor: incongruity meets ridicule. *Israeli Journal for Humor Research*, 6(1), pp. 7-38.

Young, D. G. (2017). Theories and effects of political humor: Discounting cues, gateways, and the impact of incongruities. In K. Kenski & K. H. Jamieson (eds.), *The Oxford Handbook of Political Communication*. Oxford: Oxford University Press, pp. 871-884.

Waisanen, D. (2013). An Alternative Sense of Humor: The Problems with Crossing Comedy and Politics in Public Discourse. In C. Rountree (ed.), *Venomous Speech – Problems with American Political Discourse on the Right and Left*. Westport, CT: Praeger, pp. 299-315.

Waterlow, J. (2018). *It's Only a Joke, Comrade! Humour, Trust and Everyday Life Under Stalin*. Oxford: CreateSpace.

Weng, L. & Lento, T. (2014). *Topic-based clusters in egocentric networks on Facebook*. Association for the Advancement of Artificial Intelligence, available in: https://lilianweng.github.io/papers/icwsm_cluster.pdf