

José Alexandre Ricciardi Sbizera

**LINGUAGEM, DIREITO E LITERATURA:  
ESTILHAÇOS HEURÍSTICOS PARA PENSAR AS RELAÇÕES  
ENTRE  
O RISO, O JURISTA E O LEITOR**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutor em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Luis Carlos Cancellier de Olivo

Florianópolis  
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca  
Universitária da UFSC.

Sbizera, José Alexandre Ricciardi  
Linguagem, direito e literatura: estilhaços  
heurísticos para pensar as relações entre o riso, o  
jurista e o leitor / José Alexandre Ricciardi Sbizera;  
orientador, Luis Carlos Cancellier de Olivo -  
Florianópolis, SC, 2017.  
348 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de  
Pós Graduação em Direito.

Inclui referências

1. Direito. 2. Filosofia do Direito. 3. Direito e  
Literatura. 4. Direito e Riso. 5. Pensamento Jurídico  
Crítico. I. Olivo, Luis Carlos Cancellier de. II.  
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de  
Pós Graduação em Direito. III. Título.

José Alexandre Ricciardi Sbizera

**LINGUAGEM, DIREITO E LITERATURA:  
ESTILHAÇOS HEURÍSTICOS PARA PENSAR AS RELAÇÕES  
ENTRE  
O RISO, O JURISTA E O LEITOR**

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de Doutor, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 9 de fevereiro de 2017.

Prof. Arno Dal Ri Júnior, Dr.  
Coordenador do Curso

Prof. Dr. Luis Carlos Cancellier de Olivo  
Orientador – UFSC

Prof. Dr. José Calvo González  
Universidad de Málaga-ES

Prof. Dr. Arnaldo Sampaio de Moraes Godoy  
UniCEUB

Profa. Dra. Maria de Lourdes Alves Borges  
PPGFil – UFSC

Prof. Dr. Alexandre Morais da Rosa  
UFSC

Prof. Dr. Lédio Rosa de Andrade  
UFSC



Para o Pedro Ernesto, para que  
possa rir com liberdade.



## AGRADECIMENTOS

Seria interessante escrever agradecimentos a todas as pessoas que já me fizeram rir, sorrir e gargalhar. Ante a impossibilidade deste feito, contenho-me a agradecer algumas pessoas com quem eu ri, sorri e gargalhei nos últimos anos. E as primeiras delas, com quem possivelmente aprendi a rir, são, sempre, meus gargantuescos e pantagruélicos avós diretos: Maria José (in memoriam) e Alécio (in memoriam), por parte dos Ricciardis; e Elza Emília e Olavínio, por parte dos Sbizeras.

No mais, sem seguir ordens cronológicas, principio agradecendo ao Professor Luis Carlos Cancellier de Olivo, reitor da Universidade Federal de Santa Catarina, orientador disciplinado desta tese indisciplinada e amigo tranquilo deste orientando inveterado em sua teimosia. Atenção, diálogo, abertura, compreensão e liberdade não faltaram nestes anos de orientação, desde o mestrado até agora, e certamente não faltarão nos eternos futuros.

A primeira vez que ouvi alguém dizer a palavra pantagruélica foi num discurso em um congresso de direito constitucional no mês de abril do ano de 2004, quando eu ainda cursava os primeiros meses da faculdade de direito. Na ocasião do discurso a palavra pantagruélica, ainda desconhecida deste ouvinte, se fez plenamente compreendida, no sentido de grandioso. Depois da palestra, já em casa, procurei pelo significado em dicionários e mesmo na internet poucas eram as referências a algo que era relativo a Pantagruel, filho do gigantesco Gargântua. Surgiu aí a curiosidade sobre a obra de François Rabelais, sempre reputada como crítica, cética, irreverente, dotada de um humor ácido e mordaz, e que de muitos modos ridicularizava contundentemente todo este nosso universo jurídico e que escarnecia também de nós, risíveis e pretensos juristas. Há que se dizer que em nenhuma outra ocasião ouvi alguém falar pessoalmente a palavra pantagruélica ou mesmo se referir a François Rabelais em conversas ou palestras assistidas. O palestrante era o Professor Arnaldo Sampaio de Moraes Godoy, desde a infância conhecido, e, depois da palestra e do carrinho de compras lotado de livros a nós presenteado, desde então por mim admirado.

A leitura de “Gargântua e Pantagruel”, no entanto, por inúmeros motivos, era constantemente postergada. Foi só depois

de ter rido com a leitura de “Dom Quixote de La Mancha” durante a disciplina “Direito e Literatura” ministrada pelo Professor Luis Carlos Cancellier de Olivo que surgiu o tema desta tese e que pensei, então, em usar a obra de François Rabelais. Na ocasião da disciplina, preparei um texto o qual seria lido, avaliado, comentado, incentivado e elogiado pelo Professor José Calvo González, catedrático de teoria e filosofia do direito da Universidade de Málaga, na Espanha, que saíra quixotescamente de suas terras de Espanha para empreender (des)razões e aventuras entre direito e literatura no seminário realizado entre o final de novembro e começo de dezembro de 2011 e que, chegando aqui, viria a falar, numa de suas exposições, precisamente sobre o riso. José Calvo González, segundo Godoy, parece ter devorado todos os autores, e segundo André Karam Trindade e Alexandre Morais da Rosa, quando José Calvo não conhece, já leu algo a respeito.

O texto “O jurista e o direito ao riso a partir de Dom Quixote de La Mancha”, produzido para o seminário foi adaptado e se tornou um dos atuais estilhaços. A idéia foi ampliada, no entanto, e a obra de François Rabelais foi incluída. No decorrer do doutorado, a difícil leitura foi empreendida, a ousadia instituída e o resultado é o que agora se apresenta.

É por isso que, de muitos modos, esta tese não deixa de ser a concretização de uma curiosidade surgida doze anos atrás, provocada por Arnaldo Sampaio de Moraes Godoy, viabilizada por Luis Carlos Cancellier de Olivo e contundentemente incentivada por José Calvo González. Aos três, agradeço pantagruelicamente pelos diálogos abertos, pelos gargantuescos incentivos e por serem quixotescas inspirações perenes.

Da mesma maneira, aos Professores José Isaac Pilati, Alexandre Morais da Rosa, Luiz Henrique Cademartori, Maria de Lourdes Alves Borges, Orides Mezzaroba e Lédio Rosa de Andrade, agradeço pelos diálogos e pelas participações nas bancas, assim como pelas considerações, críticas e provocações aos temas discutidos neste trabalho.

Ao Professor António Manuel Botelho Hespanha, agradeço pela leitura do projeto e pelas considerações feitas.

A Professora Maria Laura Pereira Areias, da Universidade de Lisboa, agradeço pelas conversas sobre o riso e sobre o ambiente acadêmico aos duros goles de cafés quentes

na fervente cidade de Cuiabá durante o XVI Congresso da Sociedade Internacional de Humor Luso-Hispânico.

Ao Professor André Fernando dos Reis Trindade agradeço novamente pelo incentivo à pesquisa desde os primeiros anos de faculdade.

Ao meu irmão Fábio Henrique Araújo Martins agradeço por todos os incentivos, pelas incessantes provocações, pelo exemplo crítico, pelas conversas e mais uma vez pelas apresentações aos pensamentos de Michel Foucault, Luis Alberto Warat, Roberto Lyra Filho, Antonio Candido, Joaquín Herrera Flores, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Giorgio Agamben, Austregésilo Carrano Bueno, Augusto Boal e Walter Benjamin, dentre outros. E vai aqui também uma vez outra os meus agradecimentos à minha prima Tatiane Sbizera Malaquias, à maravilhosa Maria Emília e à pequena delícia, minha afilhada Alícia.

A Leo Bassi e Matteo Abati agradeço pela autorização do uso da fotografia a qual será capa deste trabalho quando for publicado.

De pouca ou de longuíssima data, agradeço aos meus importantíssimos amigos e amigas: Luiz Henrique Chueire Sturion; Lucas Gerfi Bertozzi; Érica Kemmer; Ana Luiza Gerfi Bertozzi; Décio Funari de Senna Neto; Diego Ayrton Sales; Marcus Vinícius Martins Custódio; Ester Redondo Smith; Daniele Regina Hutt; Marília Vilas-Bôas Dantônio; Rudá Ryiuti Furukita Baptista; Mariana Watanabe; Bruno Ricciardi; Júlia Sbizera; Ana Mazetto; minha sempre linda Cu, Mariângela Costa Franco; ao meu outro Cu, André Ruan Ruiz; Marco Aurélio Souza da Silva; Gabriela Cavicchioli; Laís Alves; João Paulo Capelotti; Walter Marquezan Augusto; Macell Cunha Leitão; Amanda Muniz de Oliveira; Paola Lorena; Jacqueline Cândido Guilherme; Juliana Akemi Andrade Okawati; aos irmãos Olszanski Pigozzo: Ivan, Victor Filho e Hugo; Alejandra Claverie; João Paulo Capelotti; Gabriela Werner Oliveira; Rafael de Miranda Santos; Diego Fernandez Gonzaga Curial; Mateus Régis Dorsa; Mariana Castello Branco Iwakami; Rafael Caetano Cherobin; Juslaine Machado de Quadros; Nildo Inácio; Melina Fujiwara; Ederson Safra Melo.

À minha mãe, Fátima Aparecida Ricciardi; ao meu pai, Valdecir Laércio Sbizera; e à minha irmã, Maria Carolina Ricciardi Sbizera; agradeço por todo o apoio e suporte dado, em

toda a minha vida; mas principalmente agradeço a vocês todo o amor a mim transmitido, amor este que me deu condições também de amar a vida, de amar todas as simples coisas, de ser capaz de amar todas as pessoas e de conseguir me manifestar abertamente sobre isso.

Amor este que me deu condições de amar incondicionalmente à Mariana Costa Franco, a quem agradeço sempre por todo o incentivo, apoio, atenção, carinho, cuidado e amor a mim presenteados nestes quase quatorze anos de vida vivida, experimentada, esparramada e multiplicada pelo nosso pequeno, fantástico, lindo e maravilhoso Pedro Ernesto.

É uma experiência extremamente interessante escrever uma tese articulando o riso e o direito enquanto se cria um filho, especialmente nas situações em que a relação se torna uma alegoria possível para o texto, quando as infinitas situações cotidianas encarnam as idéias, ou quando, brincando com a relação entre pai e filho, este faz dela um novo uso, profano, puro, e assim nos remete a uma infância intempestiva que, precisamente por isso, permite repotencializar em nós nossos próprios intuítos profanatórios, também brincar com as coisas e tirar delas novos usos, sem se esquecer da necessária defesa de questões éticas, estéticas e políticas na formação humana.

Esta experiência passa diuturnamente por ser provocado por alguém singular e irrepetível; por uma pura diferença irreduzível; por um maravilhoso enigma que nos olha nos olhos e que brinca seriamente com o real que não compreendemos mais; que escapa correndo com suas perninhas rápidas às nossas tentativas de captura; que inquieta o que pensamos sobre tudo; que desafia nossa despercebida soberba de achar que sabemos algo; que questiona nossos pretensos poderes de nossas práticas impensadas do cotidiano; que coloca em xeque nossas decisões; que abre vazios abissais e nele lança nossas construções desde há muito estabelecidas e no mesmo instante nos preenche de amor e carinho.

Ter um filho enquanto se escreve uma tese é abrir-se para o aparecimento de uma real novidade radical, ao inesperado, à interrupção de toda e qualquer expectativa para a geração de uma expectativa ainda maior e melhor, à promoção do futuro indefinido, aberto e absolutamente desconhecido, à inauguração de um novo começo, de uma nova vida, de uma

nova vivência, novas experiências, novas histórias que nos colocam constante e radicalmente em questão...

É por isso que sinto a necessidade de dizer, para que leia num futuro, quando puder e quiser, meu querido Pedro Ernesto, que vivemos num mundo estranho e num tempo sombrio, que repugna as incertezas e as diferenças, que projeta, planifica, antecipa e produz a continuidade para garantir a permanência de sofisticadíssimos totalitarismos; este mundo e este tempo pretendem destruir todas as novidades sem que possamos perceber. Uma amiga do papai disse uma vez que a necessidade do terror nasce do medo de que, com o nascimento de cada ser humano, um novo começo se eleve e faça ouvir sua voz no mundo.

E é por isso que desejo, Pedro Ernesto, que você seja uma eterna fuga, que encontre os seus espaços de deslocamentos e obstinações, que afirme a sua voz, que ame e manifeste seu amor pelas pessoas e que ria com toda a liberdade. Agradeço todos os dias pelo seu amor, pela sua vida e por tudo que tem me ensinado sobre ela e sobre mim. As páginas a seguir não me ensinam mais que um sorriso seu, leãozinho; e por isso eu facilmente trocaria o texto todo por um minuto com você, cantando, com amor e carinho, cuitelinho...



“Não me peça que eu lhe faça  
Uma canção como se deve.  
Correta, branca, suave,  
Muito limpa, muito leve.  
Sons, palavras, são navalhas.  
E eu não posso cantar como convém,  
Sem querer ferir ninguém.  
Mas não se preocupe, meu amigo,  
Com os horrores que eu lhe digo.  
Isso é somente uma canção  
A vida realmente é diferente,  
Quer dizer  
A vida é muito pior”  
(Antônio Carlos Gomes Belchior  
Fontenelle Fernandes, 1976).



## RESUMO

A presente tese articula de maneira ampla linguagem, direito e literatura e tem por objetivo pensar as relações entre o riso, o jurista e o leitor. A questão proposta é: Por que não se ri no direito? Para tentar responder, cinco estilhaços foram construídos através do método heurístico. O primeiro deles apresenta relações entre o jurista, o direito e o riso na sociedade humorística atual e chama a atenção para aspectos como a ideologia da seriedade, o caráter sacralizado do direito e o modo como o riso pode ser considerado um contradispositivo de profanação do direito. O segundo texto dá um panorama histórico sobre o riso e o risível no direito, na política e na sociedade e nele se constata que o direito e a política sempre tentaram domesticar o riso quando este direcionou àqueles a sua crítica. O terceiro fragmento se relaciona mais aproximadamente com a literatura, especificamente na obra “Gargântua e Pantagrue”, de François Rabelais, autor que ri, escarnece e gargalha do direito, da política e da sociedade da época, e que pode ser usada pelo leitor jurista como fonte para uma eventual atualização das críticas ao direito, à política e à sociedade. O quarto estilhaço segue a esteira do anterior, mas relacionando o jurista e o direito ao riso a partir da obra “Dom Quixote de La Mancha”, e dele retira duas lições que o jurista leitor desta obra pode aprender para serem remetidas à prática e à realidade jurídica. Por fim, o quinto texto tem como objetivo discutir possibilidades de um novo direito ao discutir idéias como a carnavalização jurídica e o riso como parresia; neste fragmento também se demonstram alguns limites ao riso enquanto crítica do direito e da política. A hipótese levantada é a de que o direito e os juristas atuam de modo religioso, sacralizado, clássico, afastado do uso comum, o que faz o direito e os juristas não tolerarem tudo o que tenha origem comum, tal como o riso coletivo e a estética popular.

**Palavras-chave:** Filosofia do Direito. Pensamento Jurídico Crítico. Direito e Literatura. Direito e Riso. Jurista Crítico.



## RESÚMEN

En esta tesis se articula de manera amplia lenguaje, derecho y literatura y está dirigido a que refleje la relación entre la risa, el jurista y el lector. La cuestión que se plantea es: ¿Por qué no se ríe en lo derecho? Para tratar de responder, cinco fragmentos fueron construidos a través del método heurístico. La primera presenta las relaciones entre el abogado, el derecho y la risa en la sociedad humorística actual y llama la atención sobre aspectos tales como la ideología de seriedad, el carácter sacralizado del derecho y cómo la risa puede ser considerado como un contradispositivo de la profanación del derecho. El segundo texto da una visión histórica de la risa y de risa en el derecho, la política y la sociedad, y resulta que la ley y la política siempre han tratado de dominar la risa cuando los dirigió su crítica. El tercer fragmento se relaciona más estrechamente con la literatura, específicamente en el libro "Gargantua y Pantagruel" por François Rabelais, autor que burla y se ríe de derecho, la política y la sociedad de su época, y que puede ser utilizado por el lector jurista como fuente para una posible actualización de las críticas de derecho, la política y la sociedad. El cuarto fragmento sigue la estela de los anteriores, pero que corresponden al jurista y el derecho a la risa en la obra "Don Quijote de la Mancha", y se tarda dos lecciones que el lector jurista de este libro puede aprender a ser enviados a la práctica y realidad jurídica. Por último, el quinto texto pretende analizar las posibilidades de un nuevo derecho, a discutir ideas tales como la carnavalización jurídica y la risa como parresía; este fragmento también demuestran algunos límites a la risa como crítico de la ley y la política. La hipótesis es que el derecho actúa de manera religiosa, sacralizada, clásica, lejos de uso común, lo que hace que el derecho y los juristas no toleran cualquier cosa que tenga un origen común, tales como la risa colectiva y la estética popular.

**Palabras-clave:** Filosofía del Derecho. Pensamiento Jurídico Crítico. Derecho y Literatura. Derecho y Risa. Jurista Crítico.



## ABSTRACT

The present thesis articulates in a broad way language, law, and literature and has as a goal to think the relations between laughter, the jurist, and the reader. The question proposed is: Why not to laugh in law? To try and answer, five shrapnel were constructed through the heuristic method. The first presents the relations between the jurist, the law, and the laughter in the current humorous society and calls attention to aspects of how the ideology of seriousness, the sacralized character and the way that laughter can be considered a counter-device of desecration of the law. The second text gives a historical overview about laugh and laughable in law, in politics, and in society and in it is noted that law and politics have always tried to domesticate the laughter when that has directed to those it's criticism. The third fragment is related more closely to literature, specifically in the work "Gargantua and Pantagruel", of François Rabelais, author that laughs, mocks, and guffaws of the law, the politics, and the society of his time, and that can be used by the reader-jurist as a source for an eventual update of the criticism to law, to politics, and to society. The fourth shrapnel follows the track of the previous one, but relating the jurist and the law to laughter from the work "Don Quixote of La Mancha", and from it withdraws two lessons that the reader-jurist of this work can learn to be remitted to practice and legal reality. Lastly, the fifth text has as a goal to discuss the possibilities of a new law by discussing ideas as the legal carnivalization and the laughter as parrhesia; in this fragment, some limits are also demonstrated when it comes to laugh as a criticism to law and politics. The hypothesis raised is the one that the law and the jurists act in a religious matter, sacralized, classic, apart from the common use, what makes the law and the jurists not tolerate anything that has a common origin, such as the collective laughter and the popular aesthetics.

**Key words:** Philosophy of Law. Critical Legal Thinking. Law and Literature. Law and Laughter. Critical Jurist.



## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO .....	23
2. O JURISTA, O DIREITO E O (IR)RISÍVEL: A IDEOLOGIA DA SERIEDADE, A SACRALIZAÇÃO JURÍDICA NA SOCIEDADE HUMORÍSTICA E O RISO COMO CONTRADISPOSITIVO DE PROFANAÇÃO .....	25
3. CONSIDERAÇÕES EXTEMPORÂNEAS SOBRE O RISO E O RISÍVEL NO DIREITO, NA POLÍTICA E NA SOCIEDADE: CONTORNOS, TEORIAS E ELEMENTOS .....	83
4. O RISO, O ESCÁRNIO E A GARGALHADA RABELAISIANA: O JURISTA LEITOR DE GARGÂNTUA E PANTAGRUEL .....	177
5. O JURISTA E O DIREITO AO RISO A PARTIR DE DOM QUIXOTE DE LA MANCHA: (DES)RAZÕES E AVENTURAS ENTRE LINGUAGEM, DIREITO E LITERATURA.....	219
6. UM NOVO DIREITO: CARNAVALIZAÇÃO JURÍDICA, O RISO DO JURISTA PARRESIASTA E OS LIMITES DO RISO COMO CRÍTICA .....	241
7. CONCLUSÃO .....	297
REFERÊNCIAS .....	313



“Uma liberdade da qual não se pode zombar, um chefe de Estado do qual não se pode escarnecer, uma instituição que treme diante de uma gargalhada mais forte, um poder que não aguenta uma piada de mau gosto; meu Deus do céu, que ditadura mais fraca esta democracia!”

(MILLÔR FERNANDES, 2016, p. 145).

## 1. INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

A partir da ampla temática articulando linguagem, direito e literatura, esta tese tem por objetivo pensar as relações entre o riso, o jurista e o leitor. Esta tese foi escrita no interior do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, e inscrita na linha de pesquisa “Conhecimento crítico, historicidade, subjetividade e multiculturalismo”, na área de concentração “Direito, política e sociedade”.

A idéia de pensar tais articulações surgiu durante o mestrado, ao cursar a disciplina “Direito e literatura”, oferecida e ministrada pelo professor e orientador deste trabalho, Luis Carlos Cancellier de Olivo. Nesta ocasião decidi escrever algo relacionando o direito ao riso. Como já havia pensado todo o projeto de dissertação, o texto produzido foi guardado para ser remetido a um eventual capítulo de uma futura tese e que se tornou, de fato, um dos textos aqui presentes. Para esta tese, no entanto, a idéia foi ampliada, como não poderia deixar de ser, o que proporcionou o texto tal qual ele se apresenta.

Nesta tese intenta-se pensar sobre as seguintes questões: Por que não se ri no direito e na política? E, como desdobramentos: Há ocasião para o riso do jurista e da sociedade no interior do direito e da política? Por que o direito e os juristas não toleram o riso em sua atuação? De que modo atua o direito e a política para impedirem contra si a crítica do riso? Há a possibilidade de repotencializar no jurista leitor de literatura o uso da linguagem do riso como crítica ao direito e à política?

A hipótese levantada é a de que, uma vez constatado o afastamento do jurista e da área do direito em relação ao riso –

---

<sup>1</sup> Em acatamento ao pedido da banca de defesa prévia realizada em 8 de novembro de 2016, esta introdução foi escrita em substituição ao texto introdutório original. O texto original pode ser lido pelos interessados no Anexo A.

afastamento este que justifica agora a sua aproximação – , o jurista leitor de determinadas obras que riem e escarnecem dos mais diversos assuntos humanos pode repotencializar uma crítica ao direito, à política e à sociedade.

Para pensar tais questões e tentar respondê-las, cinco capítulos serão construídos.

Assim, no primeiro capítulo serão apresentadas algumas relações entre o jurista, o direito e o (ir)risível hoje, chamando a atenção para aspectos como a ideologia da seriedade do jurista, o caráter sacralizado do direito, a sociedade humorística e o modo como o riso pode ser considerado um contradispositivo de profanação do direito. Pensa-se que o jurista e o direito, hoje, não aceitam, no exercício de suas atividades, o riso.

O segundo capítulo visa traçar um panorama histórico sobre o riso e o risível no direito, na política e na sociedade e nele poderá ser constatado que o direito e a política sempre tentaram domesticar o riso quando este direcionou àqueles a sua crítica.

O terceiro capítulo se relaciona mais aproximadamente com a literatura, especificamente na obra “Gargântua e Pantagruel”, de François Rabelais, autor que ri, escarnece e gargalha do direito, da política e da sociedade da época, e que pode ser usada pelo leitor jurista como fonte para uma eventual atualização das críticas ao direito, à política e à sociedade.

O quarto capítulo segue a esteira do primeiro, mas relacionando o jurista e o direito ao riso a partir da obra “Dom Quixote de La Mancha”, e dele retira duas lições que o jurista leitor desta obra pode aprender: uma que se refere à relação do jurista com o riso e a vida, e que pode ser remetida ao modo como o jurista lida com o direito na prática cotidiana; e uma que se refere à relação do jurista com o riso e a realidade, e que, por sua vez, pode ser direcionada ao modo como o jurista interage com a realidade jurídica que o cerca.

Por fim, o quinto capítulo tem como objetivo discutir possibilidades de um novo direito ou ao menos de fazer surgir algo novo em direito a partir da idéia desenvolvida por Luis Alberto Warat sobre uma (im)possível carnavalização jurídica, do riso como parresia e também traçar alguns limites ao riso enquanto crítica do direito e da política.

O método utilizado é o heurístico.

Segue-se.

“O Estado é o Deus do monoteísmo jurídico – único capaz de julgar as intenções pérfidas dos nossos pecados laicos. Os juízes são os padres. E os escreventes de audiência, que morrem de inveja do salário dos juízes, são os coroinhas”  
(FERRAREZE FILHO, 2016, p. 161).

## **2. O JURISTA, O DIREITO E O (IR)RISÍVEL: A IDEOLOGIA DA SERIEDADE, A SACRALIZAÇÃO JURÍDICA NA SOCIEDADE HUMORÍSTICA E O RISO COMO CONTRADISPOSITIVO DE PROFANAÇÃO**

Em sua “Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel”, Marx (2010) anota, logo no início, que “a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica”; e que a religião é “o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos”. Neste embate entre a religião e a crítica, esta não se comporta, segundo Marx, precisamente como um bisturi, mas sim como uma arma: o objeto alvo da crítica é seu inimigo e ela, sobre ele, não pretende apenas se contrapor, mas destruir. O sentimento essencial da crítica seria a indignação e seu trabalho primordial, a denúncia.

Descontextualizando, relendo, reescrevendo e direcionando o texto de Marx para uma perspectiva que aqui nos interessa – atitude devidamente justificada, como se verá – se poderia pensar na realidade atual, com sua infinita e progressiva divisão social, seus confrontos, suas antipatias, má-consciências e grosseiras mediocridades e que, por conta desta situação ambígua, suspeitosa e excepcional, uma certa camada da sociedade é tratada, sem exceção, mesmo que com diferentes formalidades, como existências concedidas por seus senhores: “e até mesmo o fato de serem dominadas, governadas, possuídas, elas têm de reconhecer e admitir como uma concessão do céu!”, escreveu Marx (2010, p. 148). O direito, apresentado aqui como uma espécie de religião, atua na realidade comprometido com a manutenção destas divisões e destes estados de exceção moleculares. É por isso que, continuando a parafrasear Marx, a crítica que se ocupa desse conteúdo jurídico é a crítica num combate corpo a corpo, e neste combate não importa se o adversário é nobre, bem nascido, se é um adversário interessante: o que importa é atingi-lo. Em nosso

caso, trata-se de não conceder aos juristas um instante sequer de autoilusão e resignação; “é preciso tornar a pressão efetiva ainda maior, acrescentando a ela a consciência da pressão, e tornar a ignomínia ainda mais ignominiosa, tornando-a pública” (MARX, 2010, p. 148); é preciso retratar cada esfera do direito, cada indivíduo que o opera e que o perpetua tal qual ele se apresenta na realidade como a parte vergonhosa de todo o direito, de todo o pensamento e de todo o real: “forçar essas relações petrificadas a dançar, entoando a elas sua própria melodia” (MARX, 2010, p. 148).

É também neste texto que Marx vai salientar que a história passa por muitas fases ao conduzir uma formação antiga ao seu sepulcro e que “a última fase de uma forma histórico-mundial é sua comédia”. Para explicar, conta que os deuses da Grécia, já mortalmente feridos na tragédia “Prometeu acorrentado”, de Ésquilo, tiveram de morrer uma vez mais, comicamente, nos diálogos de Luciano. Por que a história assume tal curso? Marx (2010, p. 149) responde: “a fim de que a humanidade se separe alegremente do seu passado”. É esse alegre destino histórico que reivindicamos para os poderes jurídico-políticos tal como a nós se apresentam na atualidade e a crítica do direito terá seu fim com a doutrina de que o humano é o ser supremo para o humano, portanto, “com o imperativo categórico de subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível” (MARX, 2010, p. 151-152). Mas rir do direito? Todos os meios são excelentes quando se quer virar de ponta cabeça o altar e o trono.

É neste sentido que seguiremos, neste texto, nossa crítica ao direito sacralizado nesta sociedade humorística; e é frente a este direito organizado segundo um histórico aparato religioso e propagando uma ideologia da seriedade que direcionaremos esta espécie de arma eventualmente capaz de agir como um contradispositivo de profanação, o riso. Para tanto, serão abordados, num primeiro momento, algumas vias de pensamento que podem demonstrar o caráter religioso do direito. Feito isso, se tentará mostrar que o jurista perpetua no direito uma ideologia da seriedade e os eventuais motivos disso. Posteriormente, serão tecidas considerações a respeito da idéia de sociedade humorística e o modo como os juristas e o direito se inserem nesta espécie de sociedade. Depois disso, serão vistas as idéias de dispositivo e contradispositivo e sua relação com o riso para,

por fim, tentar estabelecer os parâmetros segundo o qual tratamos o riso, como algo que poderia profanar o direito sacralizado, o que ensejará o pensamento sobre um direito de uso comum do povo. Tecidos os primeiros contornos sobre este texto, segue-se com o percurso.

Em sua teoria geral sobre os filhos da puta, Marcelino Cereijido (2011) escreve em um determinado momento, buscando uma aproximação científica sobre as origens da maldade, sobre os castigos da Idade Média que afetavam principalmente as classes mais baixas: as penas de mutilação eram castigos redimíveis, o réu podia evitá-los mediante o pagamento de uma quantia em dinheiro. Mas, pergunta em seguida, por que ir à Idade Média se hoje as coisas não são tão diferentes? Hesse (2008, p. 33) responderia que “um homem da Idade Média condenaria totalmente o nosso estilo de vida atual, como algo muito mais cruel, terrível e bárbaro”. De maneira um tanto mais sutil, Pierre Legendre (1983) nos faz parar de rir da Idade Média, de suas técnicas de obscurecimento e dos malfeitos da escolástica. E isto porque, do ponto de vista do futuro que vem, o dogmatismo obscurantista do passado continua presente. Os fabricantes do saber canônico medieval, progressiva e diuturnamente desclassificados e desqualificados pelos técnicos e teóricos mais modernos como sendo uns cretinos, estão reatualizados e vivos. A Idade Média, de um certo ponto de vista, é aqui e agora; e com praticamente todas as suas características de obscurantismo, conservadorismo, autoritarismo, degradação e submissão humanas, violências e fundamentalismos religiosos. Sobre isto, basta perceber toda a cultura da punição e a ostentação do horror (ROSA; AMARAL, 2015); a mentalidade inquisitória do processo penal (COUTINHO, 2016); a tradição autoritária dos detentores do poder judiciário, que no Brasil historicamente se impõe sem qualquer forma de controle democrático, marcada por ideologia patriarcal, patrimonialista e aristocrática, constituída de valores que se caracterizam por definir lugares sociais e de poder, e em que a exclusão do outro e a confusão entre o público e o privado se somam ao gosto pela ordem, ao apego às formas e ao conservadorismo da pior espécie (CASARA, 2015); a situação carcerária no Brasil, com seus depósitos de presos tidos como indesejáveis ou inimigos do sistema sem nenhuma dignidade e

que apresenta eficácia invertida atuando de maneira deformadora e estigmatizante sobre o condenado (TAVARES; PRADO, 2016); os níveis de dor provocados pelas práticas punitivas que certamente não faz parecer exagerado relacionar a condição atual da questão penitenciária ao holocausto, com sua técnica industrial de extermínio (ROSA; KHALED JR. 2014); o desejo vingativo absolutamente irracional da sociedade de enviar cada vez mais gente destituída de sua humanidade para as casas criminais para pagarem sua pena com toda a indignidade possível (CARVALHO, 2013); a crescente tomada do espaço político oficial por religiosos e suas políticas antidemocráticas e fundamentalistas realizadas em nome de um único deus (VIANNA, 2014); o judiciário como máquina de burocratizar, com processos de treinamentos deteriorantes da identidade e inculcação sutil e paciente de falsos sinais de poder, tais como solenidades, tratamentos monárquicos, placas especiais, automóveis com adesivos com insígnias, saudações militarizadas (ZAFFARONI, 1991); o apoderamento do sistema penal por agremiações privadas e a propagação da repressão e da violência de tudo que vai ao desagrado dos interesses das classes privilegiadas (ANDRADE, 2009); a distância cada vez maior de uma sociedade justa, solidária e democrática, a presença constante da dominação, da violência e da exclusão e o acentuado crescimento do discursos de ódio e o desprezo pelo outro, pelo diferente, pelo novo que promovem os autoritarismos nossos de cada dia (KHALED JR., 2016; TIBURI, 2015); o crescente ódio à democracia em decorrência do mal estar gerado pela ocupação dos espaços antes reservados às pessoas de bem pela multidão (RANCIÈRE, 2014); as dificuldades em ultrapassar modelo de ensino do direito em suas mais diferentes disciplinas forjado há séculos e com raríssimos avanços (ADORNO, 1988; AGUIAR, 1991, 2004; ARRUDA JR., 1989; CLÈVE, 2001; FALCÃO NETO, 1984; FARIA, 1987; LYRA FILHO, 1980, 1981; MONDARDO, 2000; RODRIGUES; ARRUDA JR., 2012; RODRIGUES, 1993, 2005; VENÂNCIO FILHO, 2011; WOLKMER, 2010); a violenta e perversa manipulação da realidade através da decisão, seleção, montagem, cortes e edições de tudo que vira notícia na mídia de massa (SZPACENKOPF, 2003; BUCCI; KEHL, 2004; LOPES, 2016); enfim, o grau de obscuridade parece ser tão acentuado que Paulo Ferreira da Cunha chega mesmo a lançar, em

setembro de 2016, a idéia de um tal Movimento Internacional pelo Renascimento Humanístico – MIRHUM, algo simbólico, mas cujo título, ao evocar o termo renascimento, nos parece algo característico.

Em uma certa medida, o direito de hoje parece perpetuar a ordem dogmática construída pelo direito canônico e pela escolástica medieval. A cristandade fixou desde o início conceitos do direito e a doutrina cristã influenciou o pensamento jurídico mesmo quando os legisladores e os juristas estavam já conscientes desta relação próxima entre a ética social e a ética cristã (WIEACKER, 2004). É o que demonstra Legendre em “O amor do censor”, livro em que trata do poder e de seus arredores de saber, da instituição de uma ciência própria, de um saber legítimo e magistral para assegurar a comunicação das censuras aos sujeitos, de fazer prevalecer a opinião do mestre, da propagação da submissão, e da produção do desejo de submissão que consistiria, basicamente, em fazer-se amar<sup>2</sup>. Neste ensaio, Legendre (1983) se dispõe a fazer com que apareça a função do dogmatismo nessa grande parada social a que comodamente chamamos de sistema jurídico; e se propõe também a revelar o ponto de passagem em que o direito divulga um certo regime das crenças e se inaugura enquanto instrumento político de dominação. Com suas liturgias regradas, seus cortejos, seus intermediários, seus símbolos, seus discursos ortodoxos, estabelecidos e pontualmente recitados; com sua gramática rigorosa e com seus textos intransponíveis por suas interpretações não subversivas; com suas censuras estabelecidas de modo unitário, com suas classificações que repartem os rebeldes, com seus milagres permanentes da submissão, com sua força de dramatização de tudo quanto seja desordem jurídica; com sua instituição que impõe um adestramento total, que persegue seus rebeldes e é infligida até aos dementes, a todos os evadidos, o direito estabelece-se como uma ordem dogmática sob a qual absolutamente ninguém escapa, a não ser por uma saída já antes definida e sob a

---

<sup>2</sup> “Dos teólogos-legistas da Antiguidade aos manipuladores de propagandas publicitárias, um só e mesmo instrumental dogmático se aperfeiçoou a fim de captar os sujeitos pelo meio infalível que aqui está em questão: a crença de amor” (LEGENDRE, 1983, p. 7).

caracterização anunciada como excomungado, louco, criminoso ou como um indivíduo qualquer que perdeu os sentidos.

Para realizar esta censura, para conquistar seu amor de censor, a ordem dogmática tradicional é apresentada como uma fatalidade lógica, como uma necessidade antropológica e exige a confiança dos sujeitos como aquela que por algum motivo que ninguém sabe detém o poder dos pais e que recebe, então, o direito de olhar por nós; ela é uma pena, mas uma pena para curar nossa alma, uma pena bondosa, uma pena medicinal. E para funcionar, segundo Legendre (1983), a censura precisa de três elementos: um corpo de ciência, um avalista e um axioma particular capaz de formalizar a punição. No decorrer da escolástica, esta censura tinha como corpo de ciência o direito canônico; como derradeiro avalista o desumano e sumo pontífice, o papa; e como axioma formal de punição a confissão. Deste modo, todos os embates, todos os distinguos, que diferenciavam e analisavam os prós e os contras, entre uma parte e outra, de todas as questões levantadas perante o texto da lei, não levariam a outra decisão que não fosse, já, desde sempre, prevista pelo próprio texto, de modo que a ordem dogmática religiosa deste modo se perpetuava. Quando adaptado este mecanismo para o campo jurídico, passou-se a ter como corpo de ciência o direito, entendido este como lei e tudo que a ela se refere no sentido de comentários, compilações, glosas, doutrinas, etc.; como avalista o jurista ou, no sentido mais estrito, o juiz; e como axioma formal de punição também o mecanismo da confissão. A partir daí, na prática forense e nas demandas judiciais não seria outro indivíduo a não ser o juiz quem decidiria sob o signo da lei. Isto fica muito claro quando, num processo, o ato é encenado pelos personagens do juiz, do autor, aquele que desencadeia todo o movimento, e do defensor na postura de acusado. Se esta maquinaria enunciante, na qual cada um sabe de antemão quando e como deve falar, substituiu na Europa as versões anteriores de processo, é porque transformou profundamente as liturgias. Com esta nova forma de aplicar o direito, outra coisa entra em cena: o discurso escolástico, no curso do qual as personagens repetem a lei sob enunciados especialmente preparados pelos doutores. O procedimento enquanto jogo ritual é substituído pela invenção de uma técnica em que se desenvolve um embate segundo a lógica da lei.

Simbolicamente e em conformidade com a ciência do mestre, cada um dos intervenientes enuncia que ele tem logicamente a lei a seu favor, cada um argumenta à sua maneira conjuratória do casuísta que avança gradativamente até a conclusão da questão. O próprio juiz seria apenas um dos três lógicos da causa, se ele não estivesse também, e por privilégio, em relação mística com o texto (LEGENDRE, 1983, p. 101).

Assim, a representação procurada pelo juiz durante o processo mostra bem que a última palavra é tarefa de quem detém o poder. O juiz porta a máscara sacerdotal, ele toma o lugar sagrado do intocável, ele representa este outro, o onipotente e o ausente com que se mistifica a instituição medieval para viver e fazer viver; e quando ele pronuncia a sentença, ele diz o direito, e sua consciência própria desaparece: quando ele julgou, não é ele que fala, mas a verdade da lei, esclarece Legendre (1983).

E neste sentido, o sistema jurídico funciona para peneirar, descolorir e recolorir, destruir e reconstruir tendo em vista a grande obra da ordem dogmática: adestrar para o amor do poder. Quando cometem suas faltas, os sujeitos recebem da ordem dogmática jurídica o benefício de uma pena, de uma perseguição inevitavelmente legítima, já que embasada ela própria na construção de seu discurso, e deles se esperam a reconciliação – e é deste modo que a idéia de salvação está entre os juristas associada à pena e ao benefício moral (LEGENDRE, 1983, p. 34).

É assim que, se quisermos realmente ver alguma coisa sobre a constituição e a transmissão da ordem dogmática no direito e sua ideologia legalista, é preciso olhar a cosmogonia religiosa do medievo, seja da igreja católica ou da reformada. Mirar a ordem dogmática do direito é mirar a religião majoritária ocidental. Não levar a sério estas tradições notoriamente religiosas e que foram por tanto tempo o principal modo de expressão técnico da censura social, segundo Legendre (1983), é perder de vista um fato histórico essencial ao ocidente e preterir a idéia tão difundida de laicização generalizada dos discursos da lei.

Sempre moderna e sempre tradicional, a igreja ocidental modelou os dogmatismos e transporta ainda, sob olhares atentos, seu museu vivo, um reservatório de mitos fundamentais. Seus textos canônicos originários contêm todos os expedientes necessários para sustentar uma diversificação dos símbolos. Basta que os novos símbolos substitutivos assumam alguma relação com algo ou alguém que a ordem dogmática tradicional possa garantir através de mera verossimilhança, ainda que sejam apresentados com uma etiquetagem científica.

Ao qualificar o direito como uma ciência sacerdotal e sagrada, Legendre (1983) alerta também para os manipuladores da lei, os juristas, os especialistas nesta casuística graças à qual a instituição e sua ordem dogmática podem viver e se perpetuar; e chama a atenção, principalmente, para o círculo universitário, lugar tradicional por excelência, onde se fabrica e se ajeita, de modo permanente, o discurso oficial sobre tal ciência. O agente universitário, na tradição ocidental, tem a função de definir, estabelecer, hierarquizar e transmitir a escrita desta ciência sacerdotal. Talvez seja por isso que no ensino jurídico seu universo cultural não é problematizado e se comporta a partir de um estatuto fixado previamente de todos os intervenientes da onipotência que receberam o poder sagrado de obter as respostas da censura. São nos cursos jurídicos das universidades, estes locais sagrados e protetores, que se tramam as doutrinas da verdade, e que são executadas todas as classificações necessárias para designar e condenar o erro. A função de ensinar uma técnica profissional segundo um código social, segundo Legendre (1983), não é a principal função das universidades: transmitir um conhecimento de mão em mão, a fim de manter o seu uso reservado apenas aos doutos, propiciando sua exclusividade no manuseio das respostas possíveis e salvaguardar o enigma é o que dá às universidades sua posição heróica. Ou seja, a principal função dela é monopolizar o conhecimento e a transmissão do saber que dá o poder da censura, a qual, por sua vez, mantém a ordem dogmática. Sempre com amor.

Ainda mais, segundo a linha de raciocínio construída por Legendre (1983), a transformação do texto em autoridade, tal qual se percebe no direito ocidental e como não poderia deixar de ser seguindo esta tradição, também é oriunda do corpo do direito canônico. O dogmatismo do texto não deixa nada ao

acaso, estabelece que não há outra verdade que não aquela dita em nome do texto pelo intérprete qualificado e autorizado. É aí que está o início do jogo institucional, na aproximação do discurso inserido em um escrito rigorosamente defendido; a norma escrita em um objeto autenticamente sagrado; o livro; o código. A submissão perpassa, então, também pela reverência devida ao discurso incrustado no escrito (LEGENDRE, 1983). As atribuições de Legendre (1983, p. 74) ao livro sagrado, de certo modo, podem ser as mesmas utilizadas para o livro jurídico:

o livro aí está, objeto monumental e signo de legitimidade, lugar físico da palavra conservada e reservatório das autoridades. Eis, portanto, porque devemos reconhecer a importância desse material, investido de uma carga mística: nele se esconde, com efeito, um discurso primordial, mais ou menos mostrado pelo comentário.

Os juristas, neste contexto, entre a manutenção da ordem dogmática e a autoridade do texto, obtêm um sentido de ortodoxia a partir da lógica segundo o qual procede: a interpretação justa encontra o sentido como dependente da razão e a razão é uma autoridade. Assim, com sua gramática única para todas as línguas e dispondo, pela autorização a ele concedida pela onipotência universitária, da chave universal que o permite aceder à ordem institucional, o jurista garante a ortodoxia pelo respeito das formas num processo feito no próprio texto. Este processo persegue uma única via que conduz à classe de conceitos; depois, as relações entre essas classes, tomando emprestado, mais de uma vez, o viés de falsas noções claras tais como a equidade, a natureza das coisas, a justiça, etc.; e outras tantas denominações flácidas que são, na realidade, significantes rituais chamados como reforço quando falha seu silogismo. Tal regra deve ser percebida como a restauração do texto por meio de uma operação lógica, cuja resposta final importa muito menos que a liturgia da passagem pelos pontos obrigatórios desta lógica em que o símbolo tem lugar para amarrar, desamarrar, distinguir e subdividir os problemas:

A verdade é a do rito, pois é ela que permite à casuística pôr em andamento seu instrumento, fornecendo as respostas que variam ao infinito, as mais contraditórias, mas todas perfeitamente legais em razão dos poderes conferidos ao comentário e a seus anexos. Afinal, portanto, o que é a dialética medieval, senão uma grande arte da paz que permite à lógica comer as contrariedades textuais? [...] A regra pode portanto modular seu conteúdo segundo o lugar, o tempo e a pessoa; o essencial é sua proposição nas formas, a partir do corpo da lei. A instituição mantém sua verdade na tenaz das formas (LEGENDRE, 1983, p. 86).

Deste modo aprofunda-se o papel do sábio censor no jogo da instituição colocando-se sob estado de crença os sujeitos da lei. É esta a tarefa dos doutores: conduzir cada um a se conformar à verdade da ortodoxia e da ordem dogmática, classificar magistralmente o erro e relançar a lei em um universo inspirado pela divindade. Apenas dessa maneira a instituição, que não é uma coisa profana, segundo Legendre (1983, p. 90), será recebida no modo do grande segredo inacessível e que faz tremer; “do mesmo modo a ciência que se relaciona a ela só pode ser abordada com as mais estritas precauções, pelo desvio de um trabalho autenticamente sacerdotal”.

Pela ciência da autoridade; pela autoridade da ciência; pelo culto fanático dos chefes, pela manutenção da epistemologia oficial; pela implementação do amor do poder, a ordem dogmática é perpetuada. A instituição mede as distâncias e escolhe a melhor corrente segundo seu tempo e seus sujeitos. Legendre (1983) considera interessante, por exemplo, que no lugar universitário onde se ensina a lei sob a forma dogmática, isto é, as faculdades de Direito, os especialistas agora estão prontos a assimilar com extrema facilidade e sem desconfiar os saberes mais ou menos positivistas que até recentemente combatiam e abominavam como sendo o signo da subversão social. Agem os especialistas nesta transmissão do saber dogmático, deste modo, com a prudência dos embalsamadores: eles estão ali para conservar. Anula-se qualquer traço de história contrária, enriquece-se pelo concorrente, adapta-se, transtorna-

se, traveste-se, transmite-se e propaga-se como se nunca fora de outro modo. “O dogmatismo é no fundo uma lei de conservação” (LEGENDRE, 1983, p. 226).

Esta teologia secular que é o direito decalca uma estrutura absolutamente tradicional e designa perfeitamente a relação do poder com seu objeto. A lei, enquanto conceito designado pelos juristas para significar um lugar inacessível para os não iniciados e onde se manifesta o poder apenas por ele compreendido é uma categoria fundamental, substitutiva daquela que anteriormente falava o pontífice. É daí que vem também nosso fanatismo pelo texto, nossa paixão pelo explícito, a religião do texto escrito, a obsessão de receber deste algo superior onde reina a lei uma perpétua resposta a todas as dúvidas. E neste aspecto o direito se apresenta tão bem quanto a religião em sua capacidade de dar respostas a todos os problemas e questões a ele trazidas; excepcionalmente, tudo possui resposta; todas são verdades. O estado centralista é o substituto monoteísta da religião e o jurista desse direito não sabe mais que o canonista da Igreja medieval sobre o que ele faz; e a crença neste pai impecável, benfeitor e terrível é o que fabricou, para Legendre (1983, p. 176), seu objeto de arte que a sociedade chamada liberal adora: “a autoridade de um Estado sustentada pelos seus legistas, que ensinam e praticam a antiga ciência da ordem”.

Tanto que seria impossível demolir essa burocracia legalista, uma vez que seu conjunto procede de um ritual arcaico cuja manutenção e transmissão são asseguradas pelos juristas, tanto quanto a tarefa dos pontífices mantinha a ordem dogmática tradicional. É deste modo, segundo Legendre (1983p. 179), que a sociedade liberal parece ter evacuado a velha classificação dos dois mundos: “o universo sagrado dos clérigos, o universo profano dos leigos, mantidos como unidade pela ciência prodigiosa do pontífice”; mas é aí, também, que Legendre vai encontrar as demarcações de substituição: “o universo sagrado do proprietário com seu bem erotizado, o universo profano do por-baixo associado à deficiência, ao mal do não-proprietário, ao crime, à sujeira, mais tarde à selvageria do negro”.

O mito patriota dos cidadãos-irmãos, livres e iguais na relação de cada um para com a Lei, remete consequentemente ao desaparecimento do Pai de modo duplo,

religioso e feudal. O burguês liberal, produto dessa dupla conquista, diz que toma o lugar do Pai, enaltecido com traços dos dois inimigos simbolicamente vencidos, o padre e o aristocrata. Essa elucubração dos Direitos do homem, que mereceria mais atenção por parte da etnopsiquiatria, não destruiu, portanto, a ordem antiga, ela não tem o valor de ser outra coisa, mas apenas um seguimento, um enunciado substitutivo dos precedentes, e na mesma cadeia associativa no curso da qual se afirmam os contrários (LEGENDRE, 1983, p. 180).

Deste modo, é muito provável que o mito escolástico tenha sido retrabalhado, reformado, retranscrito e que estejamos diante de uma forma religiosa leiga em que o sagrado está totalmente presente em tudo o que se refere à lei e procede devidamente com todo o seu resplendor místico. Os juristas estão encarregados por uma outra espécie de onisciência; são os responsáveis da palavra tranquilizadora. E para isso, segundo Legendre (1983), não importa o preço para perpetuar esta crença e menos ainda a extensão do massacre mental necessário para assegurar a transposição rigorosa do sagrado religioso tradicional para o sagrado religioso jurídico, os novos pontífices portadores do sentido da razão identificada com a lei do estado impõem à massa sua dependência, a sua salvação.

Por outra via, dá ainda mais embasamento a esta linha de raciocínio a qual se tenta demonstrar o historiador do direito Harold Berman. Em sua obra “Direito e revolução”, Berman burla o leitor mais desavisado sobre a revolução de que trata para abordar o tema da formação jurídica ocidental<sup>3</sup>. E isto porque

---

<sup>3</sup> Harold Berman (2006, p. 127) utiliza o termo revolução tal como aplicado às grandes revoluções da história européia e que possui quatro características principais que, juntas, distinguem-se das idéias de reforma ou de evolução, por um lado, e de rebeliões, golpes de estado, contrarrevoluções e ditaduras, por outro. “Estas características são a sua totalidade, isto é, seu caráter como uma transformação total, na qual política, religião, economia, direito, cultura, língua, arte, filosofia e outras categorias básicas de mudança social estão articuladas; sua rapidez, isto é, a velocidade ou repentinidade com que mudanças drásticas ocorrem de um dia para o outro; sua violência, que toma forma

quando se fala em revolução, na área do direito e sua historiografia, os juristas tendem logo a pensar na revolução francesa dos finais do século XVIII. No entanto, é à revolução papal que Berman se refere para discutir nossa tradição.

Até o ano de 1075 a Igreja era submetida não apenas política e economicamente, mas também em sua estrutura interna ao controle de líderes leigos, tais como os reis e imperadores, os quais podiam inclusive convocar concílios e promulgar normas<sup>4</sup>; e, ao mesmo tempo, bispos e outros clérigos eminentes faziam também parte do corpo de governo em diversas escalas. “Imperadores e reis investiam os bispos não só de sua autoridade civil e feudal, mas também de sua autoridade eclesiástica. Logo havia uma fusão das esferas política e religiosa” (BERMAN, 2006, p. 114-115). Entretanto, após uma combinação de fatores religiosos, políticos, intelectuais, sociais e econômicos, tanto a nível interurbano, quanto inter-regional e internacional, o papa Gregório VII declarou a supremacia política e jurídica do papado sobre toda a Igreja e a independência do clero de qualquer controle secular, bem como a supremacia jurídica do clero, sob o poder do papa, sobre todas as autoridades seculares. Com o rompimento das esferas sagrada e profana não apenas nos anos imediatamente seguintes a 1075,

---

não apenas de lutas de classes e guerras civis, mas também de guerras estrangeiras de expansão; e sua duração por duas ou três gerações, durante as quais os princípios subjacentes da revolução são reafirmados e restabelecidos em face de concessões necessárias à sua utopia inicial, até que os netos dos fundadores adquiram devoção pela causa de seus avós”. Ainda segundo Berman (2006), a classificação destes fatos em políticos, econômicos, culturais, entre outras categorias, é uma questão de mera conveniência de exposição, para pedagogicamente facilitar sua compreensão, uma vez que tais revoluções são sempre vividas como eventos totais.

<sup>4</sup> “Não é rigorosamente correto, no entanto, falar de reis e imperadores na Europa Ocidental do século XI ao século XI como leigos. Esta era a maneira como o papa chamou-os após 1075, porém, antes disso, eles possuíam poderes religiosos indiscutíveis. No entanto, eles eram ministros de Cristo, figuras sagradas, considerados líderes religiosos de seu povo. Dizia-se que eram homens tornados sagrados pela crisma e que possuíam poderes de cura. O imperador, principalmente, clamava ser o líder espiritual supremo da cristandade, o qual nenhum homem podia julgar, mas que julgava todos os homens e seria responsável por todos eles no dia do Juízo Final” (BERMAN, 2006, p. 115).

mas também durante todo o século XII e até o início do século XIII, uma grandiosa transformação do direito ocorreu na Europa ocidental, “no que não pode deixar de ser chamado de um desenvolvimento revolucionário nas instituições jurídicas”, conforme anota Berman (2006, p. 113). E o principal elemento revolucionário em toda esta situação, segundo Berman (2006), foi a ausência de um fórum unificado ao qual o papado ou o império pudessem recorrer; e precisamente esta separação entre as esferas do sagrado e do profano é que proporcionou a interação e a concorrência das jurisdições espiritual e secular.

Como o direito inequivocamente exerce um papel fundamental como fonte de autoridade e meio de controle, a partir das últimas décadas do século XI o papado começou a procurar pelos registros escritos da história da Igreja. O intuito era ganhar uma autoridade jurídica que pudesse exercer a função de lastro da supremacia papal sobre o clero, tanto quanto a independência e a possível supremacia do clero em relação a todo o ramo secular da sociedade<sup>5</sup>. Assim, segundo Berman (2006, p. 122), “o papado encorajou os estudiosos a desenvolverem uma ciência jurídica que fornecesse uma base de trabalho para lidar com essas políticas maiores”. Por outro lado,

---

<sup>5</sup> São interessantes para esse raciocínio algumas proposições de algumas das Bulas Papais emitidas, como, por exemplo, a de que somente o papa era competente para elaborar novas leis de acordo com as necessidades dos tempos; a de que o papa detinha o poder de destituir imperadores; a de que nenhum livro ou capítulo deveria ser considerado canônico sem a sua autoridade; a de que nenhum de seus julgamentos poderia ser revisto por quem quer que fosse, e que somente ele poderia rever o julgamento de todos, etc. Neste sentido, “o papa governava toda a Igreja. Ele era o legislador universal, sendo seu poder limitado somente pelo Direito Natural e pelo Direito Divino positivo (isto é, o Direito Divino escrito na Bíblia e em documentos similares de revelação). Ele convocava concílios gerais, presidia-os, e sua confirmação era necessária para a execução de suas decisões. Ele pôs fim a muitas controvérsias por meio de decretais, ele era o intérprete do Direito e concedia privilégios e isenções. Também era o juiz e administrador supremo. Casos importantes – maiores *causae* –, dos quais nunca havia enumeração final, eram reservados para o seu julgamento. Nenhum desses poderes existia antes de 1075” (BERMAN, 2006, p. 126).

o império também começou a procurar os textos antigos que apoiassem a sua causa contra a usurpação papal.

Para além de uma disputa pelo poder entre os partidários das idéias do papado e seus oponentes leigos se pode perceber, neste contexto de transformação total, principalmente uma luta por uma nova ordem das coisas, por um novo céu e uma nova terra. Mas para tanto, a luta entre a divisão espiritual e a secular por vezes necessitava do estabelecimento de alguns acordos. Foi no contexto destas lutas e acordos, segundo Berman (2006), que a ciência política ocidental e especialmente as primeiras teorias ocidentais modernas referentes ao Estado e ao Direito secular surgiram; foi no contexto destas lutas e destes acordos, no decorrer da revolução papal, que surgiram os primeiros sistemas jurídicos tradicionais ocidentais modernos, cujo primeiro deles foi o sistema de direito canônico da igreja apostólica romana; foi no contexto destas lutas e destes acordos que surgiram, pela primeira vez, autoridades centralizadas fortes, tanto eclesiásticas quanto seculares, em que seus controles eram exercidos por oficiais delegados para as localidades a partir dos centros; foi nesse contexto também que foram criadas as primeiras escolas de Direito, o que fez surgir uma nova classe de profissionais: os juristas; foi neste contexto que se implementaram hierarquias de cortes forenses; que começaram a redação dos primeiros tratados jurídicos doutrinários, a organização consciente da imensa herança de materiais jurídicos e o desenvolvimento de um conceito de direito como um conjunto de procedimentos e princípios jurídicos autônomos, com um corpo integrado e em pleno desenvolvimento (BERMAN, 2006). A tradição jurídica ocidental, segundo Berman (2006, p. 147) “foi formada no contexto de uma revolução total, que foi lutada para estabelecer a ordem correta das coisas ou a ordem correta no mundo”; e esta ordem correta significava três coisas: uma nova divisão da sociedade em autoridades eclesiástica e secular; a institucionalização da autoridade eclesiástica como uma entidade política e jurídica; e, por fim, a crença na responsabilidade da autoridade eclesiástica em transformar a sociedade secular. Em resumo, nas palavras de Berman (2006, p. 148):

a nova noção de Direito e os novos tipos de Direito que surgiram na Europa Ocidental no despertar da Revolução Papal foram

necessários como meio de: 1) controlar por intermédio de autoridades centrais uma população largamente dispersa em diversas lealdades de grupo; 2) manter a identidade corporativa do clero e adicionar uma nova dimensão jurídica à sua consciência de classe; 3) regular as relações entre as políticas concorrentes eclesiástica e secular; 4) capacitar as autoridades seculares a implementarem, de forma deliberada e programática, sua missão declarada de impor paz e justiça dentro de suas respectivas jurisdições; e 5) capacitar a Igreja a implementar, de forma deliberada e programática, sua missão proclamada de reformar o mundo.

Deste contexto todo, também, outros três elementos fundam a tradição jurídica ocidental, segundo Berman (2006): a descoberta dos escritos jurídicos compilados durante o império de Justiniano; o método escolástico de análise e síntese a eles aplicados; e o ensino do direito nas universidades européias.

Foi nestas universidades, criadas no final do século XI e início do século XII, que o direito foi pensado e sistematizado como um conjunto distinto de conhecimento, como uma ciência em que cada uma das decisões, regras e normas eram estudadas objetivamente, explicada e teorizada com base em princípios gerais e critérios de verdade através dos quais baseavam todo o sistema. Gerações sucessivas de juristas treinados nesta nova ciência jurídica foram encaminhados para as chancelarias e outros postos nos Estados eclesiásticos e seculares que se estabeleciam. Trabalhavam como conselheiros, juizes, advogados, administradores, legisladores; aplicavam seu conhecimento para dar estrutura e coerência à massa de normas jurídicas que a cada dia mais crescia e se desenvolvia, proporcionando, assim, os primeiros moldes dos novos sistemas jurídicos a partir das velhas ordens dissolvidas nos costumes sociais e nas instituições políticas e religiosas em geral.

O direito ensinado e estudado sistematicamente nestas universidades não era o direito vigente, mas sim aquele que estava contido num antigo manuscrito descoberto em uma biblioteca italiana no final do século XI e que reproduzia o

“Digesto”, esta enorme coletânea de material jurídico, compilado durante o império de Justiniano por volta do século VI. Ou seja, estudavam um direito a partir de fontes de quase cinco séculos antes, estudavam o direito de uma civilização anterior. No entanto, segundo Berman (2006), era de fundamental importância que os alunos que estudavam estes textos antigos acreditassem que essa civilização anterior, qual seja, o Império Romano, ainda sobreviveria nos seus dias atuais; afinal, ele tinha sobrevivido de um modo especial, através dos textos. E mais do que isso

eles acreditavam que esses textos possuíam uma qualidade permanente e universal. Eles tomaram o Direito de Justiniano como o Direito aplicável em todos os tempos e lugares e não como aquele do Império Bizantino, no ano 534. Eles o consideraram, em outras palavras, a verdade – do mesmo modo que a Bíblia era tomada como a verdade, assim como as palavras de Platão e (mais tarde) de Aristóteles (BERMAN, 2006, p; 158).

Quanto ao método de análise e síntese aplicado aos textos jurídicos antigos no interior das universidades, é o método que completou seu desenvolvimento por volta do século XII e que veio posteriormente a ser nomeado de escolasticismo. Utilizado tanto para o direito como para a teologia, tal método pressupõe a autoridade absoluta de alguns livros os quais devem ser entendidos como contendo um conjunto integrado e completo de doutrina e, paradoxalmente, pressupõe também a existência de lacunas e contradições em seu texto. Trata-se, portanto, de algo completo, mas incompleto; integral, mas controverso. Com isso, a principal tarefa de quem trabalha com o texto é a sintetização, a sedimentação das lacunas e a resolução das contradições. No período em que foi estabelecido o método era denominado dialético no sentido do termo à época, ou seja, o de reconciliação de opostos.

Assim, o método dialético da escolástica, para a reconciliação e síntese das contradições engendradas pela revolução papal ao separar as jurisdições eclesiásticas e seculares e que acabaram opondo todos os níveis da vida social

de todas as situações históricas da sociedade europeia ocidental da época, foi forjado no interior das universidades. A profissão jurídica produziu ciência do direito; os juristas constituíam uma comunidade que ajudava a resolver as contradições das situações sociais da comunidade, inclusive no que tange aos problemas de seu presente com seu passado recente; e resolviam conflitos a partir de textos dotados de autoridade. O direito, então, era encontrado nos textos antigos e a partir do estudo dos textos formava-se uma classe profissional especificamente instruída para (re)explicar tais textos para aqueles que desejavam iniciar-se em seus mistérios: “o doutor, isto é, o professor universitário, tornou-se o explicador final da verdadeira regra. Isso também deu universalidade à ciência jurídica, que a ajudou a superar as contradições nas leis” (BERMAN, 2006, p. 202).

A força deste método de reconciliação de opostos, talvez já se saiba, foi tão grande que acabou alcançando inclusive os dias atuais, “como o modo de pensamento jurídico predominante no ocidente” (BERMAN, 2006, p. 158), até mesmo nas escolas de direito da América. A metodologia do direito que emergiu no ocidente no final do século XI e nos séculos XII e XIII, com sua lógica, seus tópicos, seu estilo argumentativo, seus níveis de generalização, suas técnicas de relacionar particularidades e universalidades, casos e conceitos, é considerada uma parcela fundamental da sistematização do direito como uma espécie de ciência autônoma. Por todo este esforço, por todo este alcance, por toda essa realização intelectual, segundo Berman (2006), mais do que qualquer coisa, foi a visão de seu próprio destino que levou, em primeiro lugar, o homem ocidental a ter fé na ciência jurídica.

Até aqui, com Harold Berman, demonstrou-se a relação entre o direito e a religião de um ponto de vista histórico, mas não a característica religiosa do próprio direito; e, segundo Berman (2006, p. 212), é impossível compreender o caráter revolucionário da tradição jurídica ocidental sem explorar sua dimensão religiosa: “a ciência jurídica ocidental é uma teologia secular, que por vezes não faz sentido porque seus pressupostos teológicos não são mais aceitos”. Assim, pode-se afirmar que instituições, conceitos e valores básicos dos sistemas jurídicos de todos os países ocidentais e inclusive dos países não-ocidentais e que no entanto receberam influência do direito

ocidental têm suas origens em rituais religiosos, liturgias e doutrinas dos séculos XI, XII e XIII; são um resíduo secular de atitudes e pressupostos religiosos. Com a modificação destas atitudes e pressupostos religiosos ao longo dos séculos, estas reminiscências históricas não são facilmente compreendidas, o que faz com que, hoje, muitas partes do direito pareçam destituídas de uma fonte permeada de validade e sentido, ainda que, paralelamente, as instituições, conceitos e valores religiosos sobrevivam. São exemplos de idéias atreladas entre teologia e direito a de juízo final e purgatório, a confissão, o sacramento da penitência, a eucaristia, etc.

Quando a Igreja consistia principalmente de pequenas mas numerosas comunidades de membros, e em que os valores jurídicos eram dissolvidos nos valores morais e religiosos, a crença de que deus era um juiz rígido e de que Jesus Cristo voltaria pela segunda vez à terra como um juiz desempenhava uma importante função. Na visão apocalíptica do primeiro milênio, se o fim estava próximo, o que inauguraria o poder divino no mundo vindouro, então não era necessário criar instituições jurídicas paralelas para este período de espera. No “Novo testamento”, em algum lugar, Jesus declara algo sobre o final da história, sobre quando o filho do homem vier em sua glória, e que todas as nações estarão em assembléia perante ele, e ele separará todos os homens em dois grupos: aqueles que, enquanto estiveram na terra, cuidaram das necessidades dos famintos, dos enfermos, dos estranhos e dos prisioneiros, os quais terão a vida eterna; e aqueles que os abandonaram e que serão lançados no tormento, no fogo e na punição eternas<sup>6</sup>.

Posteriormente, com a instauração da doutrina da confissão e da penitência, os pecados poderiam ser pagos durante a vida ou mesmo depois da morte, durante um período no purgatório. Devidamente pagos os pecados, automaticamente todos estariam aceitos no reino dos céus.

Portanto o papel de Deus no juízo final tornou-se ministerial, ao menos no que dizia respeito às almas de todos aqueles que morreram antes da segunda vinda de Cristo. O homem começava a ocupar a posição

---

<sup>6</sup> Sobre isso, Cf. Mateus 25; 31-46.

principal na cena. Sua liberdade de escolha tornava-se fator determinante em seu progresso em direção à salvação. A rota era pontuada por um sistema de castigos e recompensas e se estendia deste ao próximo mundo, até que o objetivo final fosse alcançado (BERMAN, 2006, p. 219).

A doutrina da expiação dos pecados conferiu, então, um sentido universal à justiça humana; um novo tipo de direito se fez necessário; um direito humano, não sagrado no antigo sentido, ainda que inspirado pelos mandamentos divinos e pelos textos bíblicos. O direito humano seria o responsável por julgar os homens na terra, enquanto a morte não enviasse para a justiça sagrada as suas almas. Além disso, era responsabilidade do direito humano auxiliar na preparação das almas dos homens para seu destino eterno. Os padres, por sua vez, enquanto representantes de Deus na terra, tinham a tarefa de cuidar das almas por meio da administração dos sacramentos, incluindo aí a penitência; de promulgar e aplicar as regras do direito eclesiástico e também o dever de cooperar com a promulgação e aplicação das regras do direito secular. Tais regras, eclesiásticas e seculares, ainda que humanas e não divinas, eram todas concebidas, nesta perspectiva, para refletir a vontade divina e, portanto, deveriam ter validade definitiva. Com isso, para justificar tal validade definitiva, todas as violações tinham de ser punidas. Afinal, o direito deve manter suas promessas (BERMAN, 2006).

A partir destas idéias pode-se pensar no direito penal ocidental, por exemplo, como surgido da crença de que a justiça em si mesma exige que uma violação do direito seja devidamente paga através da imposição de uma penalidade; atentando-se inclusive para as variações de preços pagos para cada espécie de crime, conforme o potencial de dano do pecado. Esta idéia refletia não apenas o direito penal, mas todos os outros ramos do direito canônico do século XII em diante; e foi assimilada por diversos sistemas jurídicos seculares que estavam em desenvolvimento. Basta pensar, por exemplo, em alguns brocardos e princípios jurídicos... Os contratos devem ser mantidos, caso contrário um preço a mais deveria ser pago pela quebra contratual; responsabilidades civis a prejuízos

equivalentes; direitos de propriedade restaurados por aqueles que o violaram; enfim, toda uma sorte de princípios e valores tão bem inseridos na consciência ocidental que acabam mesmo recebendo o título de valores sagrados pela sociedade. Tanto que se torna difícil sequer imaginar uma ordem jurídica estabelecida em valores e princípios diferentes. Tudo isso faz das idéias e conceitos de direito ocidentais algo estreitamente ligados às idéias e conceitos teológicos e litúrgicos; em sua origem e, portanto, em sua natureza.

Mesmo que a transferência das principais funções de produção legislativa e de aplicação das leis para as jurisdições dos estados tenha proporcionado a separação entre o direito e a religião, é possível dizer, no entanto, que ocorreu, utilizando as palavras de Berman (2006), uma completa secularização do pensamento jurídico. Todavia, como o sistema de crenças predominante no ocidente continua sendo o cristão pode-se pensar que as fundações cristãs do direito ocidental não estão ainda totalmente rejeitadas. Mesmo que hoje se assuma o direito como um produto da razão, como um instrumento do poder secular, ele mantém valores e propósitos religiosos, mesmo que de modo oculto; mesmo sem base espiritual, sua estrutura religiosa funciona no século XXI da mesma maneira como funcionou anteriormente. Não apenas da perspectiva do passado direito e religião se encontram, senão que ainda, de uma perspectiva do presente, estão estruturalmente funcionando enquanto algo estabelecido como sagrado. E a perspectiva do futuro, a qual é construída no presente, não tem se mostrado diferente.

Michel Miaille (2005, p. 39), no começo de seu “Introdução crítica ao direito”, argumenta que a referência do jurista não é a sociedade, mas Deus: “é pois, em relação ao ensino teológico, quer dizer, em relação às suas definições, às suas categorias, aos seus raciocínios, que o jurista vai, ele próprio definir e raciocinar”. A laicização do direito, deste modo, não transforma verdadeiramente as coisas e o direito continua governado por conceitos e modos de raciocínio que vem de um outro lado, além.

Ainda uma outra via pode trazer considerações sobre este raciocínio. Trata-se da pesquisa desenvolvida por Giorgio Agamben em “O reino e a glória”. Embora não se refira exatamente ao direito, Agamben realiza uma genealogia

teológica da economia e do governo; do poder, em suma. E duas questões definem o campo de sua pesquisa: por que o poder assumiu, no ocidente, a forma de uma economia, ou seja, a de um governo dos homens e das coisas?; e, sendo essencialmente governo, por que o poder necessita da glória, ou, dito de outro modo, de todo o aparato cerimonial e litúrgico que o acompanha desde sempre?

Para responder a primeira pergunta Agamben segue os caminhos traçados por Foucault e descobre que, nos primeiros séculos da história da Igreja, muito antes do período abordado por Harold Berman e Pierre Legendre, como visto acima, para conciliar o monoteísmo com as pessoas do pai, do filho e do espírito santo, a doutrina da trindade foi introduzida sob a forma de uma economia da casa divina, algo como um problema de gestão e de governo dos céus e da terra. Com isso Agamben nos mostra que este paradigma teológico-econômico aparece na origem de muitas categorias fundamentais da política moderna como, por exemplo, a teoria democrática da divisão dos poderes, a doutrina estratégica dos efeitos colaterais, a mão invisível do liberalismo, as idéias de ordem e segurança, etc. No entanto, a maior novidade extraída de sua investigação reside no fato de ser, o poder moderno, não apenas governo, mas também glória, bem como o fato de os aspectos cerimoniais, litúrgicos e aclamatórios a que estamos estranhamente acostumados sem muito considerar a respeito de sua origem continuarem constitutivos da base do poder ocidental. Em “O reino e a glória” Agamben constrói uma genealogia do poder ao observar atentamente as suas diversas aclamações litúrgicas e os seus múltiplos símbolos, aproveitada aqui para pensar o caráter sagrado do direito e da política – posteriormente, em “Opus dei”, Agamben (2013) questiona o mistério litúrgico mais especificamente no âmbito da praxe terrena.

Para tanto, uma das teses que procura demonstrar é a de que a teologia cristã deriva de dois paradigmas contraditórios, mas funcionalmente conexos: a teologia política e a teologia econômica. O primeiro fundamenta no Deus único a transcendência do poder soberano; e o segundo substitui a idéia de economia concebida como uma ordem imanente no sentido propriamente doméstico tanto na vida divina quanto na vida humana. Do primeiro paradigma, segundo Agamben (2011), derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; e do

segundo, a idéia de biopolítica e a sobreposição da economia, na atualidade, sobre qualquer outro aspecto da vida social.

Assim, Agamben vai ao paradigma teológico-político, elaborado por Carl Schmitt (2006) em 1922 em sua “Teologia política”, e que pode ser enunciado pela seguinte tese: todos os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados. Partindo daí, Schmitt ocupou-se de descrever o paradigma da teologia política buscando no pensamento cristão os antecedentes e a problemática do conceito moderno de soberania (CASTRO, 2012). Feito isso, Agamben comenta o sentido inverso da tese de Schmitt em relação à idéia de Weber, o qual percebe na secularização um aspecto do crescente processo de desencantamento do mundo, bem como o afastamento da modernidade em relação à teologia. Para Schmitt (2006), a teologia continua presente e atuante no moderno de maneira eminente e Agamben (2011) explica que isso não implicaria, necessariamente, em uma identidade de substância entre a teologia e o moderno, nem em uma identidade completa entre os significados dos conceitos teológicos e os conceitos políticos. Trata-se, antes de tudo, de uma relação estratégica particular, que marca os conceitos políticos pela sua origem teológica.

Ter a capacidade de perceber tais marcas religiosas nos conceitos políticos e seguir as mudanças e deslocamentos que elas efetuam na tradição é uma tarefa fundamental para perceber os vínculos da sacralidade do poder, da política, e, por óbvio, do direito nos dias atuais. Neste sentido, a secularização atuaria no sistema conceitual do moderno como uma assinatura que o remete à teologia e, da mesma maneira que o sacerdote secularizado, segundo o direito canônico, devia levar consigo algo que sinalizasse a ordem a qual havia pertencido, também o conceito secularizado exibiria como uma assinatura seu pertencimento passado à esfera teológica (AGAMBEN, 2011). Mas secularização não é profanação, como se verá; e o direito, tal como se apresenta ainda hoje, continua algo sacralizado, tem ainda características religiosas<sup>7</sup>. Portanto, de modo algum se

---

<sup>7</sup> Os dois apêndices que constam no final de “O reino e a glória” sobre o conceito de economia da modernidade agrega considerações fundamentais sobre o sentido dessa genealogia teológica da política e do direito. O primeiro apêndice está dedicado aos conceitos de lei e

pode conceber, no interior do jurídico, a manifestação de um riso qualquer. Isto é acentuado, possivelmente, pela constatação da existência, no direito, de uma ideologia da seriedade.

Assim, tecidas tais considerações a respeito da origem religiosa do direito e do que nele ainda permanece de características sagradas, segue-se com o tema da ideologia da seriedade, tal como descrita por Luiz Felipe Baêta Neves, direcionada ao universo jurídico.

Logo no começo de seu ensaio, Neves (1979) pondera sobre as causas culturais as quais dificultam o tratamento do tema do riso e afirma que uma das causas é o que chama de ideologia da seriedade, aqui lida a partir das questões referentes à esta tese. Conforme seu raciocínio, a ideologia da seriedade não impõe suas regras e formas apenas no que tange à escolha dos temas considerados relevantes e pertinentes, os quais deveriam ser devidamente honrados pela análise científica. Ao contrário, suas normas e padrões envolvem praticamente todo o comportamento cotidiano de todos nós.

---

milagre nos séculos XVI-XVIII e sobretudo ao modo em que a problemática da teologia da providência (geral e particular, reino e governo) segue estando presente e estrutura a filosofia política de Rousseau. Como ocorria na teologia acerca do ser de Deus, Rousseau afirma a indivisibilidade da soberania, porém, como também ocorria na teologia, essa unidade indivisível articula em si mesma a cisão entre soberania e governo, vontade geral e vontade particular, poder legislativo e poder executivo. Desse modo, em Rosseuau, que não trata da soberania dinástica, mas da soberania democrático-popular, funciona todavia, sustenta Agamben, o dispositivo econômico providencial. O pensamento político de Rousseau, como os resultados de sua investigação genealógica, mostram precisamente como o verdadeiro problema político não é a soberania, o rei ou a lei mas o governo, o ministro e a polícia” (CASTRO, 2012, p. 126-127). Já o segundo apêndice é “dedicado ao uso do termo economia no século XVIII, ao conceito de economia da natureza (a ordem natural das coisas que já havia afirmado a teologia da providência) e de mão invisível (de uma mão que, como Deus, governa sem ser vista). Agamben, claro, quer mostrar a origem teológica dessas noções, porém sobretudo como, por meio delas, a teologia segue vigente no ateísmo e o providencialismo na democracia. Em outras palavras, a Modernidade não excluiu a teologia, antes, a consumou” (CASTRO, 2012, p. 127).

A ideologia da seriedade, do tratamento sisudo e discreto impôs (ajudou a impor) um repertório determinado, nobre, de temas que mereceriam ser tratados por uma ciência seguramente séria e bem comportada; impôs uma homologia de forma e de substância entre o objeto de conhecimento e a teoria capaz de explicá-lo, retificando, assim, não apenas alguns de seus conceitos mas a própria teoria (NEVES, 1979, p. 49).

Enquanto ideologia que é, não se trata de algo ingênuo nem inofensivo e como qualquer ideologia produz seus efeitos. Por conta dela, o riso e tudo que o envolve são vistos como inconsequência, momentaneidade, irrelevância, o sinal trocado da seriedade. A ideologia da seriedade só permite que riamos casualmente e impede que este riso exerça críticas mais sérias; ela impede que se tematize a comicidade e o riso como vias lúcidas de acesso ao mundo, à realidade. Algo como se o riso não pudesse ser levado a sério, e que devemos rir para esquecer. Neves (1979, p. 49) escreve que a “ideologia da seriedade evoca para si o status de teoria científica e, portanto, única, genérica e verdadeira”; por outro lado, pode-se dizer que é em razão das teorias científicas possuírem uma ideologia da seriedade que se afirmam como únicas, genéricas e verdadeiras. Elas anunciam, com sua arrogância por escrito e completo desprezo pela tradição oral e pelas formas de conhecimento concorrentes: o saber sou eu; mas não dizem as condições que tornaram possível tal afirmação, não denunciam o controle social do saber e do conhecimento, nem suas conexões institucionais e políticas e muito menos sobre os interesses de quais forças sociais estas ciências atendem... A condição pós-moderna, tal como delineada por Jean-François Lyotard (2008) e publicada no mesmo ano do texto de Neves perpassa por estas questões.

A ideologia da seriedade, tal como a pensa Neves, impõe uma antinomia quase absoluta entre a seriedade e a comicidade, qualificando positivamente a primeira e, desse modo, identificando seriedade e saber. Sobre isso é interessante perceber no estudo realizado por Sérgio Adorno (1988) a respeito das aulas de direito recebidas pelos bacharéis no Largo de São Francisco após a revolução descolonizadora – e eis aqui uma piada pronta, haja vista a corrente americanização do

ensino jurídico<sup>8</sup> – a necessidade do estado de seriedade das lições. Na única vez em que fala sobre o riso que ocorria durante as aulas, Adorno (1988) o trata como algo fora de lugar, que não deveria acontecer ali, possivelmente dado o caráter demasiado sério do direito, ou seja, sua ideologia da seriedade... Confunde-se, desta maneira, arrogância e sisudez com seriedade e responsabilidade e, assim, esvazia-se o poder corrosivo e libertador que o riso pode carregar. Neste sentido, seria promissor estabelecer, segundo Neves (1979), uma anti-

---

<sup>8</sup> Sobre isso, Cf. KENNEDY, 2012. A preocupação é decorrente do fato de que as empresas transnacionais são as maiores interessadas em globalizar as técnicas de ensino norte-americanas para treinar os profissionais e fazê-los aptos a resolver seus problemas jurídicos também transnacionais. Tal preocupação entraria em direto conflito com o anseio das academias de reestruturar o ensino jurídico em face dos problemas atuais de busca de justiça social em um mundo decadente por uma longa crise econômica e constante aumento das desigualdades e tensões sociais também globais. Para o professor norte-americano Duncan Kennedy, um dos fundadores do movimento dos estudos jurídicos críticos ocorrido na década de setenta nos Estados Unidos, o problema primordial reside no fato de que esse modelo de conceber o direito e desenvolvimento, que pensa em arranjos jurídicos mais eficientes e que promovam o crescimento econômico, deixa de questionar as desigualdades estruturais do capitalismo e não oferece uma alternativa ao paradigma dominante de desenvolvimento. Para ele, tal modelo de análise de políticas públicas que será globalizado é essencialmente orientado para o status-quo, ou mesmo é reacionário, pois as técnicas de análise de políticas públicas que são consideradas prestigiosas assumem como premissa que existe um amplo interesse em eficiência, crescimento e desenvolvimento dentro da atual estrutura sistêmica de desigualdades radicais e hierarquia, e, de fato, na integração do mundo todo à economia de mercado nos termos existentes, o que desfavorece toda a periferia (2012). Pelo discurso proferido por Kennedy, fica claro que tal debate sobre a americanização do ensino jurídico no mundo, em que sequer se discute a ocorrência ou não, mas tão somente o quando e o como irá ocorrer, apontam que o modelo de ensino jurídico global não será crítico, mas sim predominantemente pragmático, direcionado à resolução de problemas das empresas transnacionais dentro do atual modelo de produção econômica e vinculado aos interesses dos grandes escritórios de advocacia que progressivamente se tornam mais globalizados e influentes. No Brasil, tal modelo de ensino jurídico foi implementado na Faculdade de Direito da Fundação Getúlio Vargas, no Rio de Janeiro.

ideologia que pudesse, de forma renegada e estigmatizada, fazer uma leitura crítica do seu contrário opressor.

Para explicar melhor esta antinomia existente entre rir e pensar, Neves usa como exemplo os casos em que, em uma palestra ou conferência, o orador diz algo de engraçado e que, ainda que riamos, tendemos a separar o motivo do riso da situação em que estamos, como se fosse algo menor e destituído da capacidade de verdade em decorrência do restante do discurso. No entanto, se a piada ou a observação jocosa não fosse séria, ou seja, se não se referisse de fato a pedaços da realidade, o riso não aconteceria.

Só rimos porque a piada nos revelou – ampliando ou diminuindo características do real – alguma coisa de modo fabulado, surpreendente, inesperado. Tem poder heurístico e eficácia crítica. Se não fosse assim não preocuparia tanto alguns órgãos encarregados do controle cultural ou – para nos situarmos ao nível das relações interpessoais – não acarretaria réplicas (sérias) e retaliações por vezes violentas (NEVES, 1979, p. 50).

Esta eficácia da destrutividade do riso se dá, possivelmente, pela sua incontrollabilidade. O riso decorrente de uma situação cômica não é controlável senão por um grande esforço, e na medida em que o riso explode, ele se apresenta como uma ruptura, como uma descontinuidade do pensamento razoável, do saber lógico, do conhecimento estritamente científico. E o riso é incontrollável também no que se refere aos seus limites, aos seus domínios interditos; o riso tematiza áreas proibidas, sacralizadas; brinca com o divino, com a morte, com o poder, com o passado, com o presente e com o futuro. Aos interesses deste texto, importa que o riso mostre algo no direito que seja ineficaz, inútil, retrógrado, ainda que ridiculamente o sustentem como algo vigoroso e decente.

Muito riso, pouco siso, segundo Neves (1979) é um ditado que bem sintetizaria uma das linhas de raciocínio que sustentam sua concepção de ideologia da seriedade. Para explicar esta linha, pondera que o riso parece muito mais equacionado a crianças e loucos do que a pessoas adultas; de modo que a

seriedade remete à maturidade e esteja em oposição ao pensamento das crianças e de alguns loucos.

Se tal suposição acolhe preconceitos vulgares a respeito do pensamento de crianças e loucos, consegue fazer com que percebamos uma afirmação verdadeira: o que perturba o pensamento adulto convencional quanto ao riso de certos loucos e certas crianças é sua fixidez, ou sua constância exacerbada. É uma das características mais óbvias para o universo da comicidade – e que assumimos como positiva para uma análise de corte político – é sua repentividade, o corte que impõe. Quando consideramos positivo o corte e a repentividade não quer dizer que supomos a seriedade como má ou que estamos estabelecendo uma antinomia moralista entre riso e seriedade e sim que – potencialmente – a comicidade questiona o pensamento razoável e o pensamento crítico (NEVES, 1979, p. 51).

No entanto, algumas áreas são afastadas do convívio da comicidade, segundo Neves (1979), justamente em razão de ela ser marcada pelo inesperado, pelo descontínuo, pelo imprevisível e pela perecibilidade. As áreas com tais características, no exemplo dado pelo autor, são justamente os códigos jurídicos e religiosos e suas respectivas incidências. Segundo afirma, o riso não se presta a textos ou ritos com fins normativos, paradigmáticos, universais e duradouros, precisamente pelo fato do riso ser caracteristicamente algo casuístico, fabulado, desordenado.

Mas mesmo na constância e no exercício da ideologia da seriedade, o riso encontra fissuras para exercer suas inversões, suas negações, reclassificações do pensamento esperado, tradicional, do ponto de vista lógico e científico. O riso não questiona apenas o saber, o poder do saber e o poder. Tanto que, na história, como se verá em retalho oportuno, diversas culturas admitiram oficialmente um cargo designado para o exercício da comicidade: o bobo da corte. Esta figura arquetípica,

a qual sobrevive ainda na memória social mesmo após tantos anos de sua morte profissional, é um feixe de paradoxos, é uma espécie de louco institucionalizado que possui, como ninguém mais, o direito de afrontar o poder, de zombar do indivíduo humano detentor do poder, e com o qual se relaciona face a face. Seu comportamento antitético é permitido com variações de maior ou menor boa vontade. Seu lugar na história, nas cortes, mostra que era paradoxalmente controlado e, também paradoxalmente, manipulava de algum modo uma área de controle: a do autocontrole individual. “Se alguns dos atingidos por suas piadas, ironias ou provocações reage a sério está se denunciando”; ou seja, descontrolar-se quando se é atingido pelo riso “é uma atitude não-inteligente e auto-acusatória, já que representa a aceitação como verdadeira de uma imputação jocosa e, portanto, mentirosa” (NEVES, 1979, p. 53). Por se tratar, em última instância, de uma atividade teatral, o bufão é um ator que encarna a loucura ou seja o que for e que a rigor não faz parte da vida real, ainda que esteja inserido na vida corrente, no cotidiano, enquanto um parêntese em contínuo rompimento. E por meio da ficção por ele protagonizada contra as normas e regras, ele demonstra a ficção que a realidade, o direito e a política, produzem a respeito de si mesmas. No entanto, mesmo quando direciona seu riso ao direito e à política, a atuação do bobo da corte se dá geralmente em situações não muito rigidamente ritualizadas e sacralizadas. Em reuniões convencionais e formais a presença da comicidade é evitada e as defesas contra suas investidas jocosas são sempre mais rígidas e agressivas.

A localização da atuação do jester parece muito mais provável de ser encontrada em situações não-formais e públicas, como jantares e momentos de lazer e diversão. Aí as defesas estão mais afrouxadas, mais distendidas, mais vulneráveis à prática do bufão (NEVES, 1979, p. 55)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Luiz Felipe Baêta Neves (1979, p. 55), em seu ensaio, sugere que seria muito revelador que se pudesse estabelecer quais áreas – os espaços físicos mesmo – proibidas à atividade do bufão e, até, à sua presença física como pessoa. “Quais as sanções que sofreria? Uma das mais cruéis seria a que o tornasse motivo de ridículo, alvo das chacotas

Por óbvio que o bufão não portava novas ideologias através das quais espicacaria suas vítimas. Ele apenas mostrava que determinados indivíduos não estavam observando as regras que estes mesmos indivíduos consideravam como adequadas. Neste sentido, o bobo da corte não luta pela instauração de uma nova moralidade, revolucionária em relação à moral dominante; é um ator que tem poder reformador, realimentando o sistema com os valores que o mesmo sistema criou e que estariam eventualmente sendo transgredidos ou ignorados. E são por estas razões que a função do bobo, para os interesses que esta tese estabelece, não resta completamente útil para a configuração de uma crítica à ideologia da seriedade presente no direito, na política e na sociedade quando se trata de pensar o poder. Tivéssemos ainda bobos institucionalizados, certamente seriam, como o foram outrora, partícipes do jogo do poder, manipulando e sendo manipulados por indivíduos e grupos. A idéia de sua desvairada consciência crítica e anárquica no combate aos segmentos do poder através da ridicularização, ainda que acontecesse, não passa de uma ilusão, uma vez que instituída oficialmente. O riso, se o quisermos em sua máxima capacidade crítica contra o direito e a política, deve vir de outro lugar, não estritamente oficial. O bobo da corte ri e faz rir, mas seu riso não deixa de ser um elemento que compõe a ideologia da seriedade. Em tempos e espaços permeados pela ideologia da seriedade, a admissão do riso do bufão proporciona a frustração da ameaça de um eventual riso radical que venha a transgredir as classificações jurídico-políticas tradicionais.

Passa-se a tecer agora considerações a respeito do riso e da sociedade humorística a partir dos entendimentos do filósofo francês Gilles Lipovetsky. Antes, entretanto, é importante alertar que o entendimento deste autor sobre o humor difere do tratamento indistintamente dado até aqui. Para ele o humor atual

---

proferidas por suas vítimas habituais dando-se, então, uma nítida inversão de papéis e anulando-se o poder do próprio bufão, apagando-se sua singularidade e revertendo sua posição social à que ocupava antes de ser bufão: alguém sem origem fidalga, sem terras, sem armas”.

apresenta um riso deturpado, despotencializado, inofensivo; razão pela qual diferencia humor de riso.

Conceitualmente, o humor de Lipovetsky (2005, p. 133), segundo informa, tem origem no *sense of humour* difundido no decorrer dos séculos XVIII e XIX principalmente na Inglaterra. Com sua dualidade de sátira e de sensibilidade fina, de extravagância idiossincrática e de seriedade, o *sense of humour* correspondia à primeira revolução individualista, ou seja, “ao desenvolvimento dos valores de liberdade, de igualdade e de tolerância enquadrados pelas normas disciplinares do controle de si”. Já a partir da segunda revolução individualista conduzida pelo hedonismo de massa, “o humor muda de tonalidade, indexando-se com prioridade sobre os valores de cordialidade e de comunicação”.

Em seu livro “A era do vazio”, Lipovetsky (2005) salienta que o atual clima de crise, insegurança urbana e planetária, catástrofes, escândalos de todos os tipos, entrevistas dilacerantes, informações transmitidas com forçadas cargas de emoção, acumulação de pseudo-acontecimentos, clichês sensacionalistas, suspenses exacerbados e dramatizações elevadas caminham paralela e inversamente ao generalizado código humorístico que se desenvolve desde meados do século XX e intensificado no século XXI. Para isso, argumenta,

basta ler as manchetes, os títulos e subtítulos dos jornais ou das revistas semanais, e até mesmo os dos artigos científicos ou filosóficos. O tom acadêmico cede espaço para um estilo mais tônico feito de piscadelas de olho e jogos de palavras. A arte, deixando para trás todas as demais produções nesse campo, há muito tempo integrou o humor como uma das suas dimensões constitutivas: impossível ignorar o efeito da caricatura e da orientação humorística das obras, com Duchamp, a antiarte, os surrealistas, o teatro do absurdo, a arte pop, etc. (LIPOVETSKY, 2005, p. 111).

Assim, na mídia e principalmente no humor de todos os dias, não se trata de ridicularizar a lógica, de denunciar ou de menosprezar, mesmo que com alguma benevolência, certos

acontecimentos, mas sim de estabelecer um simples clima relax, descontraído: de algum modo o humor exerce uma função fática.

O humor fun e descontraído ganha quando o relacionamento com o outro e consigo mesmo se psicologiza ou se esvazia da aposta coletiva, quando o ideal é estabelecer contato humano, quando mais ninguém acredita profundamente na importância das coisas. Nada de se levar a sério: essa democratização do indivíduo não mais exprime apenas um imperativo ideológico igualitário, ela traduz a ascensão dos valores psi de espontaneidade e comunicação, ela traduz uma mudança antropológica, o surgimento de uma personalidade tolerante, sem grande ambição, que não se leva em alta conta e que não tem crença firme (LIPOVETSKY, 2005, p. 133).

Neste sentido, Lipovetsky (2005) anuncia a morte do riso ao mesmo tempo em que ocorre o nascimento do que chama de sociedade humorística. Esta sociedade humorística é, para ele, esta nossa sociedade em que a divisão entre o sério e o não-sério, entre o cômico e o cerimonioso, se diluiu, proporcionando um clima predominantemente humorístico. Nesta sociedade o riso pode afetar perigosamente o ambiente de proximidade e comunhão dos indivíduos e por isso mesmo é evitado ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, se ri sem parar. Este rir sem parar, no entanto, caracteriza um riso a que Lipovetsky caracteriza como humorístico e longe de ser aquela festa do povo ou do espírito, este riso tornou-se um imperativo social generalizado, para além do bem e do mal, propagando uma atmosfera cool, um clima contínuo a que o indivíduo é submetido constantemente no seu dia-a-dia.

Para construir seu raciocínio, Lipovetsky (2005) parte da constatação de que todas as sociedades, inclusive nas selvagens, a etnografia demonstra a existência de cultos e mitos cômicos, em que a festa e o riso ocupam lugares fundamentais os quais tendemos a subestimar. Exemplifica isso traçando rapidamente um panorama que parte da Idade Média e no Renascimento, contexto em que o cômico se encontra unificado

pela categoria do realismo grotesco, baseado no princípio do rebaixamento do sublime, do poder e do sagrado através de imagens hipertrofiadas da vida material e corporal; passando pela Idade Clássica, momento em que o riso, expurgado de elementos alegres, grosserias e exageros de sua base popular e carnalizada e tendeu a reduzir-se ao espírito, à ironia exercida em detrimento das individualidades e costumes típicos, em que o cômico deixa de ser simbólico e entra na fase de dessocialização e privatização e torna-se civilizado e aleatório: “com o processo de empobrecimento do mundo carnavalesco, o cômico perde sua característica pública e coletiva, metamorfoseia-se em prazer subjetivo diante deste ou daquele fato divertido isolado” (LIPOVETSKY, 2005, p. 114). Hoje, o humor que se instala esvazia o negativo crítico; a denúncia escarneadora correlativa de uma sociedade baseada em valores reconhecidos foi substituída por uma espécie de humor positivo e desenvolto, um cômico adolescente à base de extravagâncias gratuitas e sem pretensões. O humor de hoje “não tem vítima, não zomba, não critica, limitando-se apenas a prodigalizar uma atmosfera eufórica de bom humor e de felicidade sem avesso” (LIPOVETSKY, 2005, p. 115).

O humor contemporâneo não deseja ser profundo e descreve apenas um universo radioso. Não há mais um Judas para malhar, injúrias e blasfêmias não mais fazem rir, ridicularizar alguém aos olhos de outros suscita reprovação imediata e assim, pouco a pouco, tudo que possui algum componente agressivo, mesmo que portando alguma mensagem, perde a capacidade de provocar o riso (LIPOVETSKY, 2005).

Esta suavização do cômico nos remete também ao que Nietzsche dizia sobre a suavização da capacidade de sentir dor, sobre a crueldade e os castigos, e o de que nisso há de festivo. Na segunda dissertação de sua “Genealogia da moral”, Nietzsche lembra que até pouco tempo atrás não se podia imaginar casamentos de príncipes e grandes festas públicas sem execuções, suplícios, nem tampouco uma casa nobre sem personagens nos quais se pudesse dar livre vazão à maldade e à zombaria cruel; que sem crueldade não há festa de acordo com a mais antiga e longa história do homem; lembra que na época em que a humanidade não se envergonhava ainda de sua crueldade, a vida na terra era mais contente do que agora (NIETZSCHE, 2009). Diz, ainda, que quando o sofrimento é lembrado como

argumento contra a existência, como seu maior ponto de interrogação, seria bom recordar das épocas em que não se prescindia do fazer-sofrer, carregado de encantos e festividade, um verdadeiro chamariz à vida. Com isso explica que talvez a dor, antigamente, não doesse como hoje; e questionando a possibilidade de que hoje talvez o prazer advindo da crueldade não esteja realmente extinto, mas que necessitaria, pelo fato de agora a dor doer mais, de alguma sublimação ou sutilização; isto é, deveria ser transposto para o plano imaginativo e psíquico, ornado de nomes inofensivos, incapazes de despertar qualquer suspeita ou consciência. Atualmente, apenas prosseguimos de outro modo um mesmo temperamento.

É também deste crescimento da moral transformada no que Lipovetsky chama de moralismo infernal, aliado ainda à idéia que desenvolve sobre o politicamente correto que este filósofo então diz ocorrer a morte do riso ou, mais precisamente, a perda da capacidade de rir como antigamente. Talvez seja por isso que hoje se repara nas gargalhadas de um ataque de riso ocorrido publicamente; as pessoas sentem-se envergonhadas pelo sujeito que ri sem motivo, como um bobo, na mesma medida em que logo em seguida riem de inúmeros sinais humorísticos tolos, a exemplo do humor da moda, dos artigos jornalísticos, das campanhas eleitorais, dos produtos e argumentos publicitários e até de campanhas de caridade. O humor agora está presente em todo lugar; é garantia de audiência daqueles programas de tevê em que até mesmo o momento de rir é informado, senão comandado, pelas risadas gravadas e artificialmente tocadas ao fundo. Desta forma, encolhido para dentro de si, o homem de hoje tem cada vez mais dificuldade em cair na gargalhada, em sair de si mesmo, sentir entusiasmo e entregar-se à alegria. Em vez disso, um certo sorriso em canto de boca ou uma risada quase que sedada de fluoxetina ou mecanicamente produzida por protóxido de azoto, o gás hilariante, substitui o riso solto. E assim segue apática, pálida e desbotada a humanidade; indivíduos-zumbis, em que as pessoas são às vezes cool e apáticas e, em outras, vazias do sentimento de existir. Segundo Lipovetsky (2005, p. 121), não há como deixar de perceber que a indiferença e a desmotivação de massa, a progressão do vazio existencial e a extinção progressiva do riso são fenômenos paralelos: “por todo lado surge a mesma desvitalização e a mesma erradicação das espontaneidades pulsionais, a mesma

neutralização das emoções, a mesma auto-absorção narcísica”; e, do mesmo modo, “as instituições se esvaziam de sua carga emocional, da mesma maneira que o riso tende a se esgarçar e edulcorar”. Num paradoxo, a sociedade humorística inicia a liquidação do riso.

Georges Minois (2003) esquematiza a história do riso em três períodos: o riso divino, o riso diabólico e o riso humano. O primeiro deles caracteriza o riso da Antiguidade, um riso livre; mitológico; com uma consciência aguda do lado cômico do mundo; com uma concepção positiva, de coesão social e de força, de crítica ao despotismo e de sátira política, de instrumento de conhecimento e de desmascaramento do erro e da mentira; rir, na Antiguidade, é participar da recriação do mundo simulando um retorno periódico ao caos primitivo, necessário à posterior confirmação e à estabilidade das normas sociais, políticas e culturais. O riso diabólico, por sua vez, é a contraposição negativa ao primeiro riso engendrada pelo cristianismo, riso contra a perfeição do mundo criado de uma vez por todas, riso infernal contra a perfeita gravidade divina; o riso era a criação do diabo para infiltrar o mal; os demônios riem e zombam do mundo e aqueles que riem os imitam e se tornam indecentes, incorretos, grotescos, maus, agressivos; logo, o homem, criado à imagem e semelhança de Deus, não deve rir; o riso da Idade Média, aos olhos do cristianismo, é um instrumento diabólico de subversão. Já o riso humano entra em cena com o fim das crises de consciência da mentalidade européia e com a origem do pensamento moderno, interrogativo, com os questionamentos dos valores, o recuo das certezas; o riso humano se insinua por novas formas de ver o ser humano e o mundo; é o riso que troça da religião, do absolutismo, das monarquias autoritárias; que participa das lutas sociais, políticas, econômicas; que contribui para a amenização das ideologias; que inculca a dúvida, que ridiculariza as grandes pretensões e as sisudas seriedades. A estas três categorias sobre o riso na história, qual seja, a do riso divino, diabólico e humano, ao levar-se em consideração o tipo de riso presente e proporcionado pela sociedade humorística, tal como visto, deve-se acrescentar uma quarta categoria: a do riso vegetal; ou, mais precisamente, a do riso humano em estado vegetativo.

A partir de outra via, num outro contexto e com diferentes perspectivas Theodor Adorno e Max Horkheimer (1985) também

perceberam mudanças da sociedade em relação ao riso. No ensaio sobre “A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas” estes autores de Frankfurt argumentam que os produtos da indústria cultural serão consumidos alertamente até mesmo por aqueles considerados distraídos. Se cada um é um modelo da gigantesca maquinaria econômica que desde o início não dá folga a ninguém, tanto no trabalho quanto no descanso que tanto se assemelha ao trabalho e se a indústria cultural permanece como uma indústria da diversão, então o riso perfeitamente pode ser um destes produtos. O controle da indústria cultural sobre os consumidores é, segundo Adorno e Horkheimer (1985, p. 103), mediado pela diversão: “até mesmo as gags, efeitos e piadas são calculados, assim como o quadro em que se inserem. Sua produção é administrada por especialistas, e sua pequena diversidade permite reparti-las facilmente no escritório”. Com isto, revelam que a diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio; que ela é procurada por todos aqueles que querem escapar ao processo de trabalho mecanizado, a fim de se pôr novamente em condições de enfrentá-lo. Na linha de raciocínio apresentada por Adorno e Horkheimer (1985), no entanto, a mecanização atingiu tamanho poder sobre a pessoa em seu tempo de lazer e sobre a sua felicidade, a mecanização determina tão profundamente a fabricação das mercadorias destinadas à diversão, que a pessoa não pode sequer perceber outra coisa que não seja as cópias que reproduzem o próprio processo de trabalho:

O pretense conteúdo não passa de uma fachada desbotada; o que fica gravado é a sequência automatizada de operações padronizadas. Ao processo de trabalho na fábrica e no escritório só se pode escapar adaptando-se a ele durante o ócio. Eis aí a doença incurável de toda diversão. O prazer acaba por se congelar no aborrecimento, porquanto, para continuar a ser um prazer, não deve mais exigir esforço e, por isso, tem de se mover rigorosamente nos trilhos gastos das associações habituais. O espectador não deve ter necessidade de nenhum pensamento próprio, o produto prescreve toda reação: não por sua estrutura temática –

que desmorona na medida em que exige o pensamento – , mas através de sinais. Toda ligação lógica que pressuponha um esforço intelectual é escrupulosamente evitada. Os desenvolvimentos devem resultar tanto quanto possível da situação imediatamente anterior, e não da idéia do todo (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 113).

Neste contexto, divertir-se significa estar de acordo e isso só é possível, seguindo o argumento dos referidos autores, se isso se isola do processo social como um todo, se idiotiza e abandona desde o início a pretensão inescapável de toda obra, mesmo da mais insignificante, de refletir em sua limitação o todo; divertir-se significa não ter de pensar sobre o que quer que seja, esquecer o sofrimento inclusive no momento e local em que é explicitamente demonstrado. A diversão transforma-se numa fuga, não da realidade ruim, mas da última idéia de resistência que esta realidade ainda deixa subsistir: a liberação prometida pela diversão é a liberação do pensamento como negação. O riso se manifesta quando não se tem nada do que se rir; o riso indica a liberação do perigo, o instante em que o medo passa, a reconciliação.

Fun é um banho medicinal, que a indústria do prazer prescreve incessantemente. O riso torna-se nela o meio fraudulento de ludibriar a felicidade. [...] Na falsa sociedade, o riso atacou – como uma doença – a felicidade, arrastando-a para a indigna totalidade dessa sociedade. Rir-se de alguma coisa é sempre ridicularizar, e a vida que [...] rompe com o riso a consolidação dos costumes, é na verdade a vida que irrompe barbaramente, a autoafirmação que ousa festejar numa ocasião social sua liberação do escrúpulo. Um grupo de pessoas a rir é uma paródia da humanidade. São mônadas, cada uma das quais se entrega ao prazer de estar cindida a tudo à custa dos demais e com o respaldo da maioria. Sua harmonia é caricatura da solidariedade. O diabólico no riso falso está justamente em que ele é forçosamente uma

paródia até mesmo daquilo que há de melhor: a reconciliação (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 116).

Para trazer ao que há de jurídico, resta dizer que os atuais juristas, inseridos nesta indústria cultural e parte integrante daquela sociedade humorística, por óbvio, padecem dos mesmos problemas relacionados ao riso apresentados até aqui. A imagem icônica e caricaturada do jurista, em seus trajes de funeral, de feição sóbria e sisuda e sofisticada e ritualizada fala, ou só mesmo empinguizado, como bem diria Luis Alberto Warat, não deixa de ser realista. Ainda que não se possa generalizar este estereótipo, se perguntado a qualquer brasileiro do povo a imagem que este possui do jurista, certamente a resposta conterà algumas das características descritas acima. Motivo pela qual o jurista se torna alvo de piadas e pilhérias, exímias propulsoras do riso e que fazem rir a todos que, juristas ou não, conhecem as verdades que carregam.

Sobre as causas do riso Quentin Skinner (2002, p. 36-39) escreve que, de todas elas, as mais flagrantes são a hipocrisia e a vanglória; comenta também que Cícero pregava que “as pessoas que mais merecem ser escarnecidas são aquelas que agem de uma forma particularmente convencida”; e cita ainda Baldassare Castiglione, para quem “é quando as pessoas se gabam e se vangloriam delas mesmas, sendo orgulhosas e arrogantes que estamos justificados para debochar e escarnecer até provocar o riso”. Para discretos entendedores, bastam estas palavras... Skinner (2002) comenta, além disso, que uma das características dos jovens é que eles são amigos da alegria, e portanto adoram zombar dos outros. No entanto, quanto aos jovens acadêmicos, pré-juristas, o que se percebe durante a graduação na universidade é a incubação sutil e quase epidêmica de uma doença chamada por Roberto de Aguiar (2004) de velhice precoce, uma vez que os alunos começam o curso impregnados de sonhos, indignados com as injustiças, prontos para assumirem uma posição transformadora da sociedade, da economia, da política e da cultura e no entanto com o passar das fases acabam ensimesmados, trajando logo aqueles mesmos trajes de funeral dos doutores de quem carregam as pesadas malas e abrem servilmente as inúmeras portas encontradas pelas veredas forenses no dia-a-dia de seu

estágio extra curricular ou nas visitas aos gabinetes e câmaras refrigeradas forenses onde imploram, mui respeitosamente, com pompa e brilho, aos excelentíssimos senhores doutores juízes de direito sedentos por fazerem parte o mais rápido possível de algum egrégio tribunal em uma colenda turma para serem tratados por nobres julgadores, o andamento de um processo ou um despacho injustíssimo aos interesses de um seu cliente muito importante. Eis uma caricatura – ou não – destes capachos e alônomos velhos precoces dos altivos – ou não – escritórios de advocacia. Frise-se, antes do final do parágrafo: a capacidade de rir do descrito é excelente indicativo patognomônico.

E para demonstrar que estas descrições genéricas são reais e concretas, e também para ilustrar que o ridículo está presente na realidade do direito, e que há ocasiões no direito em que deveria estar presente o riso mas que algo do próprio direito não permite isso, tem-se os casos seguintes, rasteiramente na teia colhidos ou na vida vividos: a resposta do coordenador do curso de direito à uma aluna de primeira fase que envia a ele um e-mail alertando sobre a situação da biblioteca da instituição, reconhecendo a importância da leitura assídua de bons materiais como ferramenta imprescindível para a formação do jurista e solicitando a aquisição de uma multiplicidade de livros de inúmeras autorias referentes à filosofia, ciência política, história, sociologia, linguística e também de livros estritamente jurídicos de maior qualidade e quantidade para atender a demanda dos alunos e expondo-se para contribuir com a melhoria do curso, e que obtém a seguinte resposta: “Caríssima, em que pese a verborrêia expendida, repleta de estipêndios sem a necessária correspondência, saliento que todos os esforços serão empreendidos, realçando que se isso não atingir o manifesto desejo, recomendo que procure as instituições vizinhas, desde já assentando que vossa transferência estará à disposição tão logo desejares. Atenciosamente,”.

Ou também o professor da disciplina de teoria do direito da faculdade de direito de uma universidade que pediu aos acadêmicos que cursavam o primeiro semestre para fazerem, como trabalho, o fichamento do “Digesto”, de Justiniano, que, como é notório trata-se de uma compilação de legislação cujo volume chega a cinquenta livros, sendo que apenas os dois primeiros estão traduzidos para o português: o primeiro, traduzido pelo professor Hécio Maciel França Madeira (2013) e

publicado em 1999; e, o segundo, pelo professor José Isaac Pilati (2013); o que demonstra que o trabalho solicitado pelo professor de teoria do direito resta um tanto ridículo, já que não se pode assim, tão facilmente, de uma semana pra outra, encontrar, traduzir, ler e fichar o “Digesto”; além do que, por se tratar de uma compilação de legislação, não suscita nenhum benefício para a construção de conhecimento, seja ele histórico, jurídico ou político atual, já que desconectado de outras fontes, informações e explicações capazes de auxiliar, mostrando-se, assim, uma tarefa sem sentido, usada apenas para realmente dar trabalho aos estudantes, como não raramente se faz nos cursos de direito.

O oficial de justiça que, ao saber que sua solicitação de amizade em rede social foi aceita por um juiz, a este escreve: “Olá! Meu Nobre Amigo, Exm<sup>o</sup>. Sr. Dr. Juiz de Direito. Sinto-me honrado em ter V. Exc.<sup>a</sup> como amigo. Sinta-se a vontade para postar em minha página... aliás, SUA página, suas mensagens e considerações! Lisonjeado em aceitar o convite! Desejo ao Prezado Amigo, As mais ricas e copiosas bênçãos da parte de Deus. Saúde e Paz bem como, à sua digna Família! Sucesso! apreço e consideração! Um Cordial Abraço, Att. Oficial de Justiça”<sup>10</sup>.

A advogada que ao uma oração inverter, consegue um poema fazer; e, assim, só de rimar, o direito ensinar; e com tais bizarras em versos consegue a láurea e a medalha da oabê ganhar.

A faculdade que promove seu curso de direito com comercial parodiando música do grupo Balão Mágico e cantando que “super fantástico, direito é mágico, fazer direito é bem mais divertido”.

---

<sup>10</sup> No texto “toda verdade maiúscula será castigada” o apóstata Paulo relata pesquisa em que comprova a psicopatia de um indivíduo pela quantidade de letras maiúsculas que escreve em uma frase. No caso que tratava em sua psicologia rasteira e antiacadêmica, descobriu que a média é de quatro letras maiúsculas para cada três linhas, sendo que no caso que averiguava o indivíduo havia apresentado onze letras maiúsculas numa frase de três linhas. No presente caso, temos um texto de sete linhas, com trinta e duas letras maiúsculas. Perto do caso encontrado por nós, o caso da psicopatia encontrado por Paulo, qual seja, a do filho de Abel Custódio, Promotor de Justiça Jubilado, parece até bem normal...

Ainda todas as visitas aos locais da justiça empreendidas pelos professores de direito com seus alunos; o turismo jurídico; a museificação do poder judiciário; as fotos com as múmias vivas do panteão da política; a foto tirada na confortabilíssima poltrona do magistrado frente à grande mesa de madeira a qual revela a exposição de uma impossibilidade de usar, de habituar e de fazer experiência.

A convocação nacional dos magistrados para o uso da toga em apoio à moralização do judiciário.

O mais célebre e parcialmente célere juiz federal do universo, com histórico de violações à lei orgânica da magistratura ao determinar desnecessária condução coercitiva no âmbito de sua operação populista-midiática.

A fábrica de doutores em direito com doutorados no exterior, conforme dossiê Barreto-Varella (2012)<sup>11</sup>.

O jurista fictício Carlos Bandeirense Mirandópolis que, com página da wikipédia criada por brincadeira e mistificação de dois advogados que queriam pregar peças em seus estagiários após perceberem o hábito de usarem informações sem conferir a fonte, aparece em documentários históricos, artigos acadêmicos e decisões judiciais, o que demonstra que não são apenas os estagiários que não conferem fontes de informações.

Os ministros do Supremo Tribunal Federal ou os assessores que recorrem à técnica do copia e cola em uma a cada três de suas decisões individuais, segundo atestado por pesquisa da Escola de Direito da Fundação Getúlio Vargas no Rio de Janeiro, usando como base dados do projeto “Supremo em números”.

O parecer do promotor da Vara da Auditoria da Justiça Militar Estadual, Misael Duarte Pimenta, que exalta a atuação da Polícia Militar do Estado do Paraná na “Batalha do centro cívico” contra os professores estaduais e outros servidores públicos que protestavam contra o pacote de mudanças proposto pelo governo estadual na Paraná Previdência naquele mês e que deixou mais de 200 pessoas feridas na ocasião e que pede o arquivamento dos autos contra as agressões cometidas pelos policiais.

---

<sup>11</sup> Para maiores detalhes sobre “o jeitinho brasileiro de ser doutor”, Cf. STRECK, 2013, p. 166-173.

Os juízes que foram à Câmara dos Deputados para garantir manutenção de auxílio-moradia e verba acima do teto.

A blitz da Polícia Rodoviária Federal e da Agência Nacional de Transportes Terrestres que pararam o veículo de um grupo de amigos que faziam uma viagem de formatura e, por terem dividido o custo da gasolina, foram multados por transporte pirata.

Os ministros do Supremo Tribunal Federal, Edson Fachin, Teori Zavascki, Luís Barroso, Carmen Lucia, Dias Toffoli, Luiz Fux e Gilmar Mendes ao cancelarem a literalidade da constituição, destituindo sumariamente o povo do direito fundamental à presunção de inocência, nos termos em que fora definido pela constituinte.

A naturalização da morte de presos que estão sob a custódia do Estado por negligência de atendimento médico e inexistência de atenção à saúde do preso<sup>12</sup>.

O grupo de policiais que mataram dois jovens desarmados pelo hediondíssimo crime de tentar pichar um prédio.

A não identificação e a não responsabilização de nenhum policial militar pelo tiro que tirou a visão do fotógrafo Sérgio Silva durante as manifestações de junho de 2013.

A conclusão do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo, pelas mãos dos Desembargadores Vicente de Abreu Amadei e Sérgio Godoy Rodrigues de Aguiar e do juiz Maurício Fiorito, os quais afirmam que a perda de parte da visão decorrente de tiro de bala de borracha sofrida pelo fotógrafo Alexandro Wagner Oliveira da Silveira tem como único responsável ele mesmo, e nenhum policial militar que efetuou o disparo durante manifestação de professores no ano de 2000.

O deputado federal Marco Tebaldi, condenado no Supremo Tribunal Federal em dezembro de 2014 por corrupção, e faz discurso contra a corrupção em manifestação na Avenida Paulista em março de 2016.

O nipo-brasileiro ícone da luta contra a corrupção condenado por corrupção.

---

<sup>12</sup> Sobre isso, Cf. as matérias especialmente produzidas para o portal Ponte.com: “A morte natural de presos em SP: o Estado mata, deixando morrer” e “Em um ano e meio, 721 detentos morreram no Estado de São Paulo”.

A juíza que pergunta se a vítima de estupro tentou fechar bem as pernas para evitar o crime.

O ex-presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha, que é derrotado na discussão sobre a criação da Comissão da Mulher, e que deveria ser adiada, mas que força nova votação que então aprova a criação do colegiado.

A declaração do prefeito de Curitiba, Rafael Greca, do Partido da Mobilização Nacional, em uma conversa com estudantes da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, ao dizer que tem nojo e que vomitou por causa do cheiro de uma pessoa pobre a quem certa vez deu carona em seu carro.

O deputado federal que diz que as mulheres não querem ser empoderadas, e sim amadas.

A matéria estarrecedora da revista *Época* cuja manchete era “Benedita da Silva ignora a crise do governo petista e vai às compras”, com o seguinte teor: “Na manhã de terça-feira, a deputada federal Benedita da Silva não parecia incomodada com a crise que afunda o governo petista. Ela fazia compras calmamente num supermercado da Asa Norte”.

Os ministros do Supremo Tribunal Federal e alguns doutrinadores brasileiros que citam em alemão sem se dar ao trabalho de traduzir porque, afinal, no Brasil, todos os juristas são obrigados a compreender a língua germânica.

O Ministério Público de Santa Catarina e o judiciário estadual que retiraram de mãe quilombola duas filhas menores de seis anos por ela ser “descendente de escravos, sendo que a sua cultura não primava pela qualidade de vida, era inerte em relação aos cuidados básicos de saúde, higiene e alimentação”.

A Polícia Militar do Estado do Paraná que, usando quatro viaturas e mais o apoio da cavalaria, dá voz de prisão a um perigosíssimo palhaço durante apresentação no centro da cidade de Cascavel, na execução do 29ª Edição do Festival de Teatro, em decorrência do artista ter dito para o público: “Lá vem os palhaços do governador que só sabem cuidar de quem tem dinheiro”.

O Ministro da Educação José Bezerra Mendonça Filho ao receber Alexandre Frota para ouvir suas propostas e idéias para ajudar o país, especificamente no que tange à educação.

A desembargadora Marianna Fux, a qual recebeu a mais alta comenda do parlamento fluminense, a medalha Tiradentes,

“por sua enorme contribuição ao nosso estado, através de seu talento e capacidade jurídica”.

A magistrada Moema Miranda Gonçalves, da 9ª Vara Cível da Comarca de Belo Horizonte, que proíbe o Centro Acadêmico Afonso Pena, da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais de realizar assembléias para debater e se posicionar sobre o contexto político da atualidade, por ser “tema que foge às suas atribuições estatutárias”.

O juiz Eugênio Rosa de Araújo, da 17ª Vara da Fazenda Federal do Rio de Janeiro que entende que religiões de matriz africana não são religiões por carecerem de um texto base como a Bíblia, a Torá ou o Corão e por não terem uma estrutura hierárquica e um deus a ser venerado.

Os magistrados paranaenses que se organizaram, montaram um grupo e entraram com dezenas de ações contra jornalistas da Gazeta do Povo, pedindo danos morais, na tentativa de intimidar a imprensa depois de publicação de matéria que compilava dados públicos para demonstrar a quantia recebida por magistrados e promotores; nas mais de 36 ações, os juízes e promotores reclamam de terem sido ridicularizados, segundo o Excelentíssimo Senhor Doutor Juiz de Direito Walter Ligieri Junior.

O ministro do Supremo Tribunal Federal, Gilmar Ferreira Mendes ao ficar ofendido e fazer bico de choro diante da declaração da jornalista e humorista Monica Izzi sobre o caso do habeas corpus concedido por aquele julgador ao médico Roger Abdelmassih, condenado a 278 de prisão por ter cometido 58 estupros; tanto quanto o juiz da ação, Giordano Resende Costa, ao determinar na sentença que a jornalista danificou a moral do ministro ao escrever em rede social que: “Se um ministro do Supremo Tribunal Federal faz isso... Nem sei o que esperar...”.

O mesmo ministro acima referido ao considerar inapropriado o trecho de um livro que narra uma suposta conversa entre ele e o apresentador do Jornal Nacional, William Bonner, e processa um dos autores do livro, o advogado e professor Clóvis de Barros Filho, o qual, por conta do processo, terá de pagar uma indenização a Gilmar Mendes, bem como recolher todas as edições ainda não vendidas do livro “Devaneios sobre a atualidade do capital”.

O servo, irmão, integrante de uma casta divina, pura, escolhida e designada por Deus para abolir os pecados dos impuros, o coordenador do Ministério Público na espetacular operação denominada de Lava-Jato, Deltan Dallagnol, que declara em uma igreja que “dentro da minha cosmovisão cristã, eu acredito que existe uma janela de oportunidade que Deus está dando para mudanças” e que “se nós queremos mudar o sistema, precisamos orar, agir e apoiar medidas contra a corrupção”, porque, afinal, “o cristão é aquele que acredita em mudanças quando ninguém mais acredita. Nós acreditamos porque vivemos na expectativa do poder de Deus”.

O juiz Alex Costa de Oliveira, da Vara da Infância e Juventude do Distrito Federal, ao autorizar o uso de tortura por privação do sono através do uso de instrumentos sonoros contínuos a fim de forçar a saída dos estudantes que ocupam escola em Taguatinga, bem como ao determinar o corte do fornecimento de água, energia e gás como forma de restringir a habitabilidade da escola e ao querer impedir a entrada de alimentos para os alunos que a ocupam.

A magistrada catarinense Hérika Machado da Silveira Fischborn ao afirmar, em determinado caso sob seu juízo, que os trabalhadores resgatados de situação análoga ao de escravo em uma fazenda são viciados em álcool e em outras drogas ilícitas e que por isso gastam todo o salário, perdem seus documentos e não voltam para trabalhar, o que, segundo ela, justificaria o não recebimento de salário bem como a retenção dos documentos de cento e cinquenta e seis trabalhadores por parte dos donos das fazendas em que trabalhavam; tudo isso para um suposto benefício à sociedade.

Neste mesmo caso acima, também o procurador Marcelo D’Ambroso que afirma que não foi constatada a presença de barracos de lona ou choupanas para acomodação dos trabalhadores, e que estas são as características típicas do trabalho escravo contemporâneo, concluindo, então, que não havia crime por parte do dono da fazenda, Henrique Córdova, ex-governador de Santa Catarina pelo Partido Democrático Social.

A juíza Luciene Oliveira Vizzotto, da 1ª Vara Cível do Foro Regional de Cambé, na região metropolitana de Londrina, que determinou a digitalização de um processo por apresentar cheiro de barata.

A Polícia Militar do Estado de São Paulo que interrompem, apreendem material e algemam um ator que fazia uma apresentação teatral em Santos a qual criticava a opressão e a brutalidade das abordagens policiais e as violências cometidas pelo estado.

O decreto municipal em Florianópolis que adverte os agentes municipais que se apresentarem em público com costeletas, barbas, cabelos crescidos, bigodes, unhas desproporcionais ou adornos como brincos e outros enfeites.

As Polícias Militares de todo o Brasil e suas confusões, como, por exemplo, a polícia do Rio de Janeiro que confunde, no bairro Pavuna, um macaco hidráulico com uma arma de fogo e acaba matando dois jovens; ou quando a polícia confunde estouro de pneu com tiro, revida e mata outro jovem; ou a polícia de São Paulo que confunde celular e mata outra pessoa; ou o cabo da Polícia Militar que confunde Bíblia com arma e mata mais um indivíduo; ou o policial que confunde sacola com arma e mata um ex-jogador; ou os policiais que confundem novamente celular com arma e matam outro jovem; ou a Polícia Militar do Ceará que confunde arma de cosplay com faca; ou ainda os policiais que confundem peça teatral em igreja com ocorrência real e fazem abordagem violenta; o que demonstra bem como são meramente casos isolados e como são bem preparados para suas atividades armadas na proteção dos cidadãos.

O promotor de justiça Theodoro Alexandre da Silva Silveira que, durante uma audiência no Rio Grande do Sul, diz a uma vítima de abusos sexuais praticados pelo próprio pai quando ainda era menor de 14 anos que “Para abrir as pernas e dá o rabo pra um cara tu tem maturidade, tu é autossuficiente, e pra assumir uma criança tu não tem? Tu é uma pessoa de sorte, porque tu é menor de 18, se tu fosse maior de 18 eu ia pedir a tua preventiva agora, pra tu ir lá na Fase, pra te estuprarem lá e fazer tudo o que fazem com um menor de idade lá”, assim como a magistrada Priscila Gomes Palmeiro, que se omitiu na situação em que a vítima era humilhada pelo promotor.

A decisão, sob relatoria do desembargador Ivan Ricardo Garisio Sartori, que anulou os julgamentos que condenaram 74 policiais militares pelo massacre do Carandiru, ocorrido em 1992, quando 111 presidiários foram assassinados por ação da Polícia Militar, os quais, segundo o relator, são inocentes e agiram em legítima defesa.

De qualquer modo, mais cruamente o que se quer dizer, neste sentido, é que a cultura jurídica dominante, que em suas aspirações de ciência positiva descontextualiza o homem real diante do direito, apresentando-o isolado da vida prática, tal como nos explica Agamben (2004) ao comentar a criação do excedente de significação sobre a denotação, acaba por alienar ainda mais a possibilidade de uma efetiva politização dos juristas. Isso se agrava ainda mais com o passar do tempo, quando aqueles protojuristas, geralmente já conservadores diante de uma sociedade de espetáculo e consumo, finalmente conseguem os cargos que tanto os seduzem e se tornam então os excelentíssimos magistrados, os doutores advogados, ou até mesmo os técnicos burocratas, velozes digitadores e exímios manuseadores da ferramenta símbolo do gabinete, conhecida também como carimbo. Todos estes, pequenos exemplos dentre tantos outros fetiches jurídicos. Por outro lado, a dominação do humano pelo humano encontra-se diante dos olhos de quem não só olha, mas enxerga; de quem não só entende, mas sente. Ante todo esse contexto e ante a tradição em que os juristas estão inseridos, com práticas autoritárias e conservadoras e em que a burocratização são fatores que fazem com que o direito e o poder judiciário não contem com a confiança da sociedade, o que caracteriza o distanciamento da população, o riso seria um contradispositivo importante de desmoralização e de profanação de toda aquela pompa, soberba, vaidade e narcisismo, qualidades próprias daquelas supracitadas eminências enriquecidas pelo terceiro e quarto poder, tanto quanto um princípio de luta política que objetiva acelerar a ruptura jurídica com a tradição e quem sabe construir uma legitimidade que o direito talvez jamais tenha tido.

Note-se que, nos casos acima, certamente o riso não aconteceu, e nem se está dizendo que deveria necessariamente ocorrer. O riso aparece aí apenas no campo da possibilidade, já que ridículos e risíveis os casos em si. Frise-se, entretanto, que de maneira nenhuma o riso deve ser direcionado para todos aqueles prejudicados pelo direito. Em tais casos o riso poderia ser usado, com diferentes graus de contundência, como crítica ao próprio direito; como crítica aos atos ridiculamente representados pelos juristas das mais variadas espécies e especialidades; tanto quanto deve o riso também mirar seu potencial crítico para a política e para tudo que represente o

poder, nos não raros momentos em que esta política e este poder se apresentam como risíveis.

A partir disso, pode-se dizer que a sociedade humorística, tal como delineada por Lipovetsky (2005), proporciona a transformação do riso em um dispositivo; e para explicar esta categoria nos parâmetros a que este trabalho se interessa, recorreremos uma vez outra à Giorgio Agamben.

Logo no início de seu ensaio “O que é um dispositivo?”, Agamben (2009) recorre à noção de dispositivo elaborada por Foucault, e a resume em três pontos: é um conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título, ou seja, discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas, etc., e seria dispositivo, em si mesmo, também a rede que se estabelece entre estes elementos; o dispositivo tem constantemente uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder; e, enquanto tal, por fim, resulta do cruzamento entre as relações de poder e as relações de saber. Para explicar isso, Agamben vai novamente à teologia e explica que quanto ao seu ser e à sua substância, Deus é uno; mas no que se refere à sua oikonomia, isto é, ao modo como administra a sua casa, a sua vida e o mundo criado é, de outro modo, tríplice. Ou seja, assim como um bom pai pode confiar ao filho o desenvolvimento de algumas funções e tarefas sem que isso acarrete sua perda de poder e unidade, também Deus teria confiado a Jesus Cristo sua economia, a distribuição e o governo da história dos homens. Deste modo, o termo oikonomia foi se especializando para significar de modo particular a encarnação do Filho e a economia da redenção e da salvação (AGAMBEN, 2009). Portanto, a ação econômica e a ação política não teriam fundamento algum no ser.

O termo latino dispositio, do qual deriva o nosso termo dispositivo, vem, portanto, assumir em si toda a complexa esfera semântica da oikonomia teológica. Os dispositivos de que fala Foucault estão de algum modo conectados com esta herança teológica, podem ser de alguma maneira reconduzidos à fratura que divide e, ao

mesmo tempo, articula em Deus ser e práxis, a natureza ou a essência e a operação por meio da qual ele administra e governa o mundo das criaturas. O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito (AGAMBEN, 2009, p. 38).

Neste sentido, o dispositivo em referência à oikonomia seria um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar num sentido que se apresenta como útil todos os gestos e pensamentos dos humanos. Generalizando, então, Agamben (2009, p. 40-41) chama de dispositivo “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes”; não se limitando, portanto, aos grandes dispositivos, cuja relação com o poder é evidente, tais como “as prisões, os manicômios, o panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas, etc.”, mas também “a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos”. A partir desta concepção de dispositivo em Agamben, pode-se afirmar que o riso, tal como empregado pela sociedade humorística, é também um dispositivo. O humor de que fala Lipovetsky (2005) apresenta todas as características de um dispositivo. À gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos na fase extrema do desenvolvimento capitalista atual, soma-se este outro dispositivo, o riso humorístico, para dar ares de leveza, docilidade e paz à segurança e manutenção dos poderes. Tanto quanto hoje não há, segundo Agamben (2009), um só instante da vida dos indivíduos que não esteja modelado, contaminado ou controlado por algum dispositivo, também não há um só instante da vida que o riso humorístico não ocorra, como se viu com Lipovetsky (2005).

Mas diante disso, de que modo podemos fazer frente a esta situação? Qual a ação que devemos empreender no nosso cotidiano, no corpo a corpo, contra os dispositivos? Certamente, responde Agamben (2009), não se trata de simplesmente destruí-los, nem, como sugerem alguns ingênuos, de usá-los de modo correto.

O fato é que, segundo toda evidência, os dispositivos não são um acidente em que os homens caíram por acaso, mas têm a sua raiz no mesmo processo de hominização que tornou humanos os animais que classificamos sob a rubrica homo sapiens. O evento que produziu o humano constitui, com efeito, para o vivente algo como uma cisão que reproduz de algum modo a cisão que a oikonomia havia introduzido em Deus entre ser e ação. Esta cisão separa o vivente de si mesmo e da relação imediata com o seu ambiente (AGAMBEN, 2009, p. 43).

E se, como salienta Agamben (2009), na raiz de todo dispositivo está um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo em uma esfera separada constituem a potência específica do dispositivo, tanto mais capturado e subjetivado estará o indivíduo sedado pelo dispositivo do riso humorístico em uma sociedade humorística. A estratégia que devemos adotar no cotidiano nestes embates corpo a corpo contra os dispositivos diante disso tudo não se trata de algo simples, já que se trata de liberar o que foi capturado e separado por meio dos dispositivos e restitui-los a um possível uso comum (AGAMBEN, 2009).

A idéia, então, é apresentar, em contraposição ao dispositivo do riso humorístico dos dias atuais, um outro tipo de riso, criticamente repotencializado, um contradispositivo. E trata-se, a partir do reestabelecimento do riso enquanto crítica, de direcioná-lo contra aquilo que estivemos tentando demonstrar até aqui, sobre a idéia de que o direito apresenta-se como uma estrutura sacralizada, religiosa. Se direito e religião estão estreitamente conexos, como afirma Agamben (2009), então a espécie de riso proposto é um riso crítico que possa exercer a função de profanação. Na explicação dada por Agamben (2007)

em “Profanações”, no direito romano são consideradas sagradas ou religiosas coisas que pertenciam de algum modo aos deuses; e, como tais, eram subtraídas do livre uso e do comércio dos homens, isto é, não podiam ser vendidas, penhoradas, cedidas ao usufruto ou gravadas em servidão; e sacrílego era considerado todo ato que violasse ou transgredisse esta indisponibilidade especial que as reservava exclusivamente aos deuses celestes – e que então eram chamadas propriamente sagradas – ou inferiores – e que neste caso eram chamadas simplesmente de religiosas. Se consagrar era o termo que designava a retirada das coisas da esfera do direito humano, profanar significava, de modo contrário, restituir ao livre uso dos homens: profano diz-se, em sentido próprio, então, aquilo que antes era sagrado e religioso, mas que fora restituído ao uso e à propriedade dos homens. Nesta linha de raciocínio, Agamben arrisca uma definição de religião como aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas de seu uso comum e as transfere a uma esfera separada; e anota que não só não há religião sem separação, mas que toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. Segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, escreverá Agamben (2007), o termo religio não deriva de religare, isto é, algo que une o humano e o divino, mas de relegere, o que indica uma atitude de escrupulo e atenção os quais devem caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação perante as formas e fórmulas. Neste sentido, religio não é o que liga os indivíduos aos deuses, mas aquilo que cuida exatamente para que se mantenham distintos e afastados.

Por estas questões e para os objetivos deste trabalho é importante precisar a diferença entre secularização e profanação. E isto porque a secularização é “uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro” (AGAMBEN, 2007, p. 68); deste modo, a secularização política de conceitos teológicos, tal como a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano, como se viu acima, limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder. A profanação, por sua vez, implica uma neutralização daquilo que profana; ou seja, depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao

uso comum de todos os humanos. Segundo maiores explicações de Agamben (2007, p. 68),

ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado.

A secularização não basta, pois residem no contexto civilizatório ocidental os fundamentos advindos da matriz judaico-cristã. A condição da profanação, segundo comentam Bazzanella e Assmann (2013), exige que se reconheçam os dispositivos políticos e jurídicos como derivados de conceitos teológicos secularizados. O direito e a política, o poder, em suma, nesta perspectiva, tornam-se claramente religiosos, como se intenta mostrar. E contra eles, direciona-se o riso crítico como contradispositivo de profanação, numa tentativa de restituir seus usos sacralizados e religiosos ao uso comum. E podemos nos servir de múltiplos sentidos ou elementos de profanação trabalhados por Agamben para abordar o jurídico, tais como aqueles que nos incentivam a abrir possibilidades de formas especiais de negligência, as quais ignoraria a separação ou faria dela um uso particular; ou então o exercício da passagem do sagrado para o profano por meio de um uso incongruente e ambíguo do sagrado; ou a transposição do sagrado para o profano por meio do jogo, o qual conserva o rito enquanto faz desaparecer o mito; ou não abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um novo uso, aprender a brincar com elas, já que uma sociedade que souber desativar seus dispositivos com o intuito de utilizá-los de um novo modo empregaria também uma espécie de profanação; ou proporcionar paródias que, de maneira séria, extremam o ridículo do que já muitas vezes ridículo é em seu funcionamento porque se assemelha a uma paródia do que idealmente deveria ser. Selvino Assmann (2007, p. 8), explicando algumas idéias de Agamben, considera que “um mundo em que tudo é necessário e nada é possível é um mundo sem sujeito, um mundo sem liberdade, sem possibilidade de criação”. Diante disso, seria a profanação um modo de resistir, um modo de tentar uma nova política, um novo

ser humano, uma nova comunidade, pensando e promovendo o avesso da via nua, a potência da vida e a vida humana como potência de ser e de não ser.

No entanto, como articular tal ação enquanto o direito, a política, o poder, exercem suas funções diante do corpo social mais dócil e frágil jamais constituído na história da humanidade? Como articular o riso como um contradispositivo de profanação do direito e da política enquanto os indivíduos executam pontualmente tudo o que lhes é dito e deixa que os seus gestos cotidianos, como sua saúde, seus divertimentos, suas ocupações, suas tarefas, sua alimentação, seus desejos e seu riso sejam comandados detalhadamente e controlados por dispositivos de todos os tipos pelo poder?

Os juristas parecem ser tão afastados do riso, e agora pouco importa o seu tipo, que até quando decidem escrever sobre as paixões do jurista permanecem no domínio do trágico, do dramático, do romântico, tratando romanticamente de temas elevados como o amor, a memória, a melancolia e a imaginação, num constante olhar para um passado que continuamente não nos permite fazer do presente algo tão diferente, como pode ser constatado em livro organizado por Carlos Petit (2011). A impressão que se tem é que não se pode descer de paixão, não se pode chegar ao riso, não se pode aproximar de algo cômico, talvez porque popular demais e o direito segue sempre sua tradição clássica, a imagem imponente do busto dos oradores arrancados do resto inútil dos seus corpos sujeitos; águias e leões dos bois excludentes; sua origem divina, sagrada, religiosa; sua estética clássica. “A Igreja detém a verdade, e a verdade é séria”, escreverá Minois (2003, p. 349). E nem seria o caso deste afastamento do direito e do riso oriundo de uma preocupação moral do jurista, algo como que decorrente da questão: “eu posso, enquanto humano responsável e moral, rir desse mundo sabendo o que acontece?”; como se pensasse de fato que aquele que ri do que acontece no mundo não é um ser humano, mas um bruto insensível; com alguma proximidade com o discurso de Antônio Vieira, padre de fato, ao dizer:

confesso que poder rir é próprio do ser racional; mas digo que o que há de mais impróprio à razão é o riso. Se o riso indica o

ser racional, as lágrimas denotam o uso da razão. [...] Qualquer um que conheça bem o mundo não poderia deixar de chorar, e se ri e não chora é porque não conhece o mundo. O que é esse mundo senão o universal encontro de todas as misérias, de todos os sofrimentos, de todos os perigos, de todos os acidentes e de todos os tipos de morte? E à vista desse imenso teatro, tão trágico, tão lúgubre, tão lamentável, onde cada reino, cada cidade, cada família mudam continuamente a cena, onde cada sol, cada instante, um milhar de infortúnios; sim, à vista de tal espetáculo, qual é o homem que não se sente prestes a chorar! Se ele não chora, demonstra que não é racional; se ri, prova que as bestas irracionais também têm a faculdade de rir!

Não são estas preocupações que impedem o riso do jurista. Até porque, como não poderia deixar de ser, os juristas riem. Mas há que se perceber do que riem... Há, por todos os cantos e cantos de bocas, risos que reforçam visões preconceituosas, rasas, conservadoras, elitistas, tradicionais, hegemônicas, com doses cavalares de crueldade, exclusão e opressão.

Quando em presença de um riso portador das características acima, há que se pensar que o poder do riso é também o poder do não riso. A ausência do riso diante de algo pretensamente risível mostra a quantidade do ridículo de sua pretensão. Diante de piadas vindas de cima, opressoras, mantenedoras e reprodutoras do status quo, há duas opções de ações risíveis. Ou não rir, até que o não riso demonstre o ridículo do interlocutor; ou rir desbragadamente, até que o interlocutor perceba o quão ridículo foi, até que perceba a modificação do alvo de que se ri. Neste sentido, o riso se apresenta como gerador de vergonha daquele que conta a piada ridiculamente séria. O riso proposto por esta tese vai numa direção libertadora, e pretende se colocar contra autoridades e fazer o próprio ridículo perceber-se como tal. Se o riso não é culpado pelas mazelas sociais, não cria preconceitos de raça, gênero ou posição social, proporcionando apenas um modo específico de expor a realidade, estamos autorizados a rir de algo e alguém

que perpetua tais mazelas. Trata-se de escolher a vítima certa, de ridicularizar preconceitos e preconceituosos; de empalhar a realidade; de perceber a função social do riso; de se colocar junto às lutas emancipatórias; de aproximar diferentes; de fazer pensar. Rir é também fazer política e o riso deve gerar uma mudança na conduta, na forma de ver o mundo: deve-se rir do carrasco, e não da vítima. Como de modo algum se pensa em incitar a violência, o riso deve ser crítico de modo tal que seja o substituto de um soco na boca e no estômago plenamente satisfeito do poder.

Segundo Huizinga (2012), toda a esfera do direito é dominada pela mais total e implacável seriedade e os fundamentos etimológicos da maior parte das palavras que exprimem idéias relacionadas com a lei e o direito estão carregadas de noções de estabelecer, indicar, ordenar, limitar, etc.; ainda além, diz que a seriedade sagrada que a justiça e suas instâncias exigem e que, como visto, podem ser percebidas, faz com que estes lugares sagrados continuem separados e afastados do mundo vulgar, do uso comum. No interior deste círculo sagrado, pensa-se a manifestação de um crítico riso popular.

Se não há mais paraíso no céu, tampouco o inferno espera nossa posterior ruína. O inferno é, tempestivamente, aqui e agora. O direito implementado com seu aparato dogmático herdado da religião perpetua sua atuação e redundantemente manuseia suas mãos nem sempre invisíveis com sede de sucessos escusos; sua imagem, paradoxalmente, reflete o oposto da agonia que produz e seus servos bem vestidos, quando não apenas auxiliam, nem sempre metaforicamente estupram indivíduos da terra, aqueles que nunca tiveram o direito a seu lado. Servil e ignorante, clandestino e inútil tal qual se mostra, o direito protege, com a garantia de sua segurança jurídica dos pouquíssimos desejada, injusta e democraticamente, a manutenção da miséria, da dor, da tortura e da hipocrisia que sua predecessora monárquica nada miserável tão magnificamente assegurou por dois mil anos em seu nome. Primogênito da paranóia, sádico, sagrado e prostituído, o direito distorce verdades e governa o mundo. Coroado em seus espaços pelo sinal da traição, do engano e do embuste, é o imperador das mentiras fundantes, ditas e escritas nas múltiplas emendas variáveis administrativamente por conveniência e

interesses enquanto docemente convoca e conclama uma multidão incerta mas absoluta a rastejar aos pés de sua mãe, trágica musa inspiradora, do seu pai sempre despótico, e dos seus próprios, reprodutor e aprendiz que é do jogo perverso do manejo dos detestáveis. Dessa massa martirizada, roubada, caída e sacrificada retiram seus merecidíssimos ganhos e meritórios benefícios e todas as promessas feitas no início, no fim e no meio são mentiras magníficas que produzem o ódio, mas também um amor bajulador. O direito brinca de decidir destinos e seus porta-vozes honradamente trajam suas togas encharcadas de sangue coagulado e desde há muito apodrecido e seu cheiro não é tão doce quanto suas palavras. Seus dias heróicos repletos de vingança, suas vitórias e conquistas sobre o poder inspiram a formação de um exército para sua luta sempre em favor dos poucos selecionados, dissimuladamente encorajam os seres a serem valentes, a conduzirem-se ilusoriamente para seus devidos destinos, a adentrarem sedados, sem perceber, aos seus túmulos, cuja soma dos ossos descarnados e triturados proporcionarão o futuro da ordem podre mas indestrutível. Não se pode dirigir a ele olhares demasiadamente insolentes nem perguntar a eles o que isso tudo significa, sua face é virada pra trás, escondida para o real e visível apenas para o invisível que executa seus ministérios e sua resposta será o silêncio do falso profeta. Mas é justamente quando fala, o momento exato em que abusa, trapaceia e saqueia seus amados abandonados. Diante disso, ria-se...

Se da igreja decorre o direito que tanto quanto ela se pretende profundo, e para ser profundo parece que é preciso ser também tedioso, e se a brincadeira costuma ser percebida como sinal de ignorância, superficialidade e vulgaridade, então no direito não se ri, muito embora haja inúmeros motivos. O uso do riso como arma contra as religiões, especialmente as monoteístas, é algo raro. Os juristas não têm a reputação de serem agradáveis e os fiéis estão muito convencidos do trágico necessário da situação para experimentar o menor sentimento cômico. Eles corrompem, mas não o ridículo do homem decaído; desprezam-se sinceramente, mas nunca têm a tentação de rir de si mesmos ou de seus pares. Eles aderem à sua fé de forma rígida, de modo tal que pretendem não deixar passar ironias. Suas vidas sectárias matam o humor, ou talvez, bem ao contrário, seja a sua falta de humor que faz nascerem os

sectários. Visto de um certo modo, parece não existir nenhuma distância entre o crente e seu credo e essa fusão enseja fanatismos. Eles são quase todos assim, humildemente sufocados pelo próprio mérito ou, enquanto protojuristas, pelos méritos de seus futuros, seus patrões que não vêem a hora de serem substituídos. O riso se embrenha e se insinua por brechas e fendas entre o sujeito pensante e os objetos de seus pensamentos e quando isso ocorre aspectos estranhos surgem, e por isso o riso é evitado. Eles se dão muita importância, pessoal ou corporativa, uma idéia prodigiosa, e levam-se mais a sério do que é permitido aos outros humanos de bem, pobres mortais, matáveis. Para rir, é preciso dúvida, é preciso certa distância, ainda que fictícia, para brincar. O fanático não brinca: ele acredita e crê ser parte disso que acredita. Se na vida comum o religioso é sério e faz da gravidade sua virtude, o mal só pode existir no incrédulo. Da parte que se refere ao autor desta tese, diante de todos os caracteres sagrados e religiosos do direito, somos incrédulos da fé jurídica tal como se apresenta.

Para finalizar e voltar ao início deste texto, resta dizer que no texto “Hitler ironista?”, Slavoj Žižek (2013) comenta o lema apresentado na entrada de Auschwitz: o trabalho liberta! “Sinais inconfundíveis de que a solução final foi posta em prática como uma gigantesca piada, que submeteu as vítimas ao ato suplementar da humilhação gratuita, cruel e irônica” (ŽIŽEK, 2013, p. 50). A solução final no campo de extermínio de Auschwitz era uma piada estética cruel. Se pensarmos, com o ensaio de Žižek (2013), que os materiais da comédia são as coisas que escapam à nossa apreensão e que o riso é um dos modos de lidar com o incompreensível, rir do direito, da política, do poder, diuturnamente trágicos, talvez seja uma das primeiras ações a se fazer. Não há mistério para trazer à luz, não há enigma para resolver. Tanto mais quando a história, para remeter novamente à Marx, no início deste texto, repete-se de outro jeito, com quase o mesmo sentido, para talvez, rindo, sem temer, nos despedirmos do passado: não fale em crise, trabalhe!

A dignidade trágica nos mostra que um indivíduo comum frágil pode concentrar uma incrível força e pagar o preço mais alto por sua fidelidade à Coisa; a comédia procede na direção oposta, revelando a banalidade

do objeto que pretende ser a Coisa – o herói público é desmascarado como um oportunista ridículo, presunçoso ou tosco... [...] Na situação trágica, o herói perde sua vida mundana para a Coisa, de modo que sua própria derrota é seu triunfo e lhe confere uma dignidade sublime, enquanto a comédia é o triunfo da vida indestrutível – não a vida sublime, mas a própria vida oportunista, comum, vulgar, terrena (ZIZEK, 2013, p. 62).

“Você sabe o que é o riso? Vou lhe dizer. É o erro de Deus. Ao criar o homem a fim de submetê-lo a seus desígnios, ele lhe outorgou, por descuido, a faculdade de rir. Ignorava que mais tarde esse verme da terra se serviria disso como um instrumento de vingança. Assim que se deu conta de seu ato, Deus já não podia fazer mais nada. Tarde demais para retirar tal poder do homem. No entanto, fez o que pôde. Expulsou-o do paraíso, inventou para ele uma infinita variedade de pecados e castigos, deu-lhe consciência de seu próprio nada, e tudo isso com o fim de o impedir de rir. Tarde demais, lhe digo. O erro de Deus precedeu o do homem: ambos têm em comum a peculiaridade de serem irreparáveis” (ELIE WIESEL, 1991, p. 28).

### **3. CONSIDERAÇÕES EXTEMPORÂNEAS SOBRE O RISO E O RISÍVEL NO DIREITO, NA POLÍTICA E NA SOCIEDADE: CONTORNOS, TEORIAS E ELEMENTOS**

O presente estilhaço trata de algumas considerações extemporâneas sobre o riso e o risível, bem como traça alguns contornos, explicita teorias a respeito do tema e extrai elementos característicos e conceituais sobre as idéias do riso a que esta tese se refere.

Como poderá ser percebido, não se intenta escrever uma história do riso de maneira perfeita, completa, acabada e realizada, tarefa risível e ridícula porque absolutamente impossível como não poderia deixar de ser qualquer pretensão historiográfica dotada destes objetivos. Trata-se, antes, de recorrer à história, sem, no entanto, vincular-se à sua tradição; de observar, em alguns trabalhos de cunho historiográfico, contornos úteis e elementos utilizáveis para a confecção do presente trabalho.

Faz-se isto, primeiramente, porque o autor deste trabalho não tem formação nem se vincula à tradição acadêmica historiográfica; o que significa dizer: não trabalha com fontes primárias. Toma, todavia, os devidos cuidados e cautelas para alertar ao leitor mais desavisado sobre o modo como estas considerações extemporâneas serão construídas. E isto porque ela será traçada, apenas aparentemente, de maneira linear, tradicional e reducionista, num momento em que, sabe-se, a historiografia remonta a diferentes tradições para cumprir diferentes funções; e também porque, do mesmo modo, fomos outrora devidamente alertados, dentro dos estudos relacionados à história do direito, por leituras e sustentações de Arnaldo

Sampaio de Moraes Godoy (2004), Antonio Carlos Wolkmer (2010), Ricardo Marcelo Fonseca (2010) e António Manuel Botelho Hespanha (2005).

A partir daí, e para muito além, soube-se que existem inúmeras escolas, filosofias e concepções históricas. No século XIX, por exemplo, a linha científica da história tomou três direções principais: a rankeana, que aproximou a história científica da física; a orientação diltheyana, que aspirou encontrar algo específico no conhecimento histórico, o que tinha por objetivo fazer com que a história se tornasse uma ciência distinta das ciências naturais; e a orientação marxista, que se referiu à práxis e submeteu o conhecimento histórico-científico à sua realidade histórica. Ainda no século XIX, o Espírito Positivo ou Conhecimento Positivo – pós kantiano e comteano – é caracterizado pela impossibilidade de uma metafísica dentro do conhecimento da história. A história científica, então, irá priorizar o evento, único, individual, irrepetível e singular. São orientações teleológicas da história, ou, dito de outro modo, filosofias da história; são formulações universalizantes, portadoras de uma essência universal e que se direciona sempre a uma finalidade ou destino, que molda, modela e dá sentido à história (PECORARO, 2009).

Depois deste contexto, soube-se, também, que perspectivas hegelianas (INWOOD, 1997, p. 160 e ss.) indicam a razão realizando-se na história e configurando-se na realidade (HEGEL, 1999, p. 34); que o iluminismo concebeu uma historiografia identificada com o progresso (SOUZA, 2001, p. 23), a partir da qual a tradição positivista estabeleceria a história como ciência pura (TÉTART, 2000, p. 94), “tal como realmente aconteceu”, na famosa concepção de Leopold von Ranke (1887) ou com a idéia de que o historiador, ao reconstituir uma época histórica, deve esquecer e deixar de lado tudo o que sabe a respeito das fases posteriores da história, como o pretendeu Numa Denis Fustel de Coulanges (1975); que inspirações históricas marxistas insistiriam que os homens fazem a própria história (MARX, 2011, p. 21), fundamentada na luta de classes e projetando-se a partir de uma dinâmica econômica (BREISACH, 1994, p. 297 e ss.); e que inspirações weberianas (BERMAN; REID Jr., 2012, p. 221 e ss.) apontam justificativas de dominação tradicional (WEBER, 1986, p. 131).

Do mesmo modo, soube-se que perspectivas críticas inauguraram vetores teóricos para uma escrita da história vista de baixo, da história dos vencidos, além da interdisciplinaridade, a longa duração e a aproximação com métodos das Ciências Sociais, tal qual se ocupou a Escola Francesa, por outro nome conhecida como Escola dos Annales (BURKE, 1991); ou com características de negação dos discursos trans-históricos, universalmente válidos, que atravessariam todas as épocas, dotados de transcendentalidade e perenidade dos conceitos, mostrando, de outro modo, suas descontinuidades, rupturas e limitações, como propôs e fez Michel Foucault (1992; 2000; 2003); ou mesmo denunciando linearidades decorrentes do estabelecimento de nexos causais necessários entre fatos aleatórios, os quais acabariam por estabelecer, também, uma inequívoca empatia com o vencedor, como nos mostra Walter Benjamin (1992) em suas “Teses sobre a filosofia da história”.

Ainda mais, já se observou que a história pode ser ficção (LIMA LOPES, 2012, p.30), pode ser vista como literatura (BUBNER, 2010, p. 143), uma vez que é também discurso narrativo (CALVO GONZÁLEZ, 2013, p. 55), idéias influenciadas pelas críticas de Hayden White (1995) à escrita da história e ressignificadas por Michel de Certeau (2007) e Paul Ricoeur (1994); que a história pode ser percebida como monumental afresco radicado na subjetividade do narrador (VICO, 1999, p. 353 e ss.), que pode ir desde o saber efetivo e afetivo do indivíduo com relação à sociedade até as mínimas determinações e influências sociais mais diversas e com múltiplas relações com a verdade (SCHAFF, 1991).

Soube-se, também, que para escrever a história múltiplas fontes podem ser utilizadas, fontes estas que vão desde diários de adolescentes (MACFARLANE, 1990) até vestígios geológicos (DELEUZE e GUATTARI, 1995), genealógicos (NIETZSCHE, 2009) e arqueológicos (CLASTRES, 2004). Tudo isso para escrever sobre miríade de temas como, por exemplo, a morte (ÀRIES, 1989), a velhice (MINOIS, 1999), o medo (DELUMEAU, 2009), a feiura (ECO, 2007), a linguagem (BURKE, 1995), a impotência sexual (DARMON, 1988), a falsidade (CAMPBELL, 2008), as lágrimas (VINCENT-BUFFAULT, 1988), os quartos (PERROT, 2011), e até mesmo sobre a própria história da historiografia (SILVA, 2001), etc.

Tudo isso acabou demonstrando, assim, que os discursos históricos são multiformes, possuem estilos diferentes que os identificam, transitam entre a pluralidade, a alteridade e a pretensão de objetividade, com referenciais epistemológicos díspares e que, portanto, não possuem condições nem possibilidades de serem neutros (LÖWY, 2000, p. 71); e tudo isso deixou claro, também, que a escrita da história importa justamente para, ao demonstrar as profundas diferenças existentes entre experiências passadas e atuais, ter a capacidade de relativizar e contextualizar o presente, desnaturalizando-o e colocando-o na contingência e provisoriedade histórica a que pertence.

Por estas razões, este caco tratará apenas de percorrer a história em sobrevôo, em alta velocidade, reconstituída e costurada a partir de secundárias fontes, para, em momento oportuno, expor e aprofundar teorias sobre o riso e o risível ao longo de seu percurso e retirar destas considerações extemporâneas os elementos característicos e conceituais sobre o riso a que esta tese se refere. E a idéia que porta este texto, e a qual se espera demonstrar, é a de que a política e o direito – ou a instância jurídica<sup>13</sup> equivalente, a depender da época – sempre tentaram domesticar o riso quando este direcionou àqueles a sua crítica.

A construção, todavia, aparentemente se dará como se faz, na maioria das vezes, nos estudos sobre qualquer tema na academia ocidental. Quando o ocidente quer se voltar para as fontes de sua cultura intelectual, ele se volta tradicional e talvez risivelmente para a Grécia Clássica<sup>14</sup>. É o que ocorre com a filosofia, a política, a economia, a psicologia, a arquitetura, a escultura, o teatro, a história, a matemática, a astronomia, a literatura e também quando se quer buscar origens a respeito das idéias de justiça, de política, do direito, da democracia. A tradição ocidental tem evidenciado apoteose helênica, assevera Godoy (2008). Visto de certo ângulo, talvez seja possível afirmar

---

<sup>13</sup> Sobre a compreensão de instância jurídica utilizada aqui, Cf. MIAILLE, 2005.

<sup>14</sup> Sobre esta “embriaguez pelo mito de origem” e a “falsa percepção de que o conhecimento se apresenta na história em etapas, tal qual uma sucessão constante de perspectivas”, Cf. CARVALHO, 2013; e, de um modo ainda mais extremo, também Cf. OLIVEIRA, 2004.

que isso ocorra mais por um tradicionalismo impensado e por facilidade e comodidade do que por qualquer outro fator. No entanto, há que se ressaltar o fato de que a Grécia não possui todas as respostas; há que se desmitificar este fetiche pela histórica busca grega de tudo que nos cerca<sup>15</sup>. Segundo Godoy (2008, p. 16), “o idílio grego é mais uma invenção nossa” e a Grécia “um farto manancial para justificação de tendências e comportamentos”, que vão desde a homossexualidade, escorada no “Banquete”, de Platão, e inspirada também em Safo; até a apologia ao corpo sadio fundada nos jogos olímpicos; passando pela sugestão dada por Esparta para modelos lacônicos e frugais; e pela democracia ateniense, a qual fomentaria teorias e concepções de estado reproduzidas posteriormente em inúmeros livros de direito como utopia realizada, como se algo imóvel, marmóreo, calmo e sem tensões fosse<sup>16</sup>. No entanto, é inegável

---

<sup>15</sup> Nos estudos sobre a história do direito tal intento de desmitificação é ensaiado por Arnaldo Sampaio de Moraes Godoy (2004) em “Direito e história: uma relação equivocada”. Neste livro, Godoy busca demonstrar que a história do direito corre o risco de ser instrumentalizada no intuito de servir-se do passado para confirmar conclusões presentes. Percorre o autor, então, obras dogmáticas de autores nacionais com temas que vão desde o Direito Processual Civil até o Direito Comercial, passando pelo Direito Penal, Constitucional, Direito do Trabalho, Previdenciário, Tributário, Ambiental e Civil, todos encontrando na antiguidade clássica, mais especificamente na Grécia, o seu surgimento.

<sup>16</sup> Também este intento de desmitificação da democracia da Grécia Antiga é realizado por Arnaldo Sampaio de Moraes Godoy em sua tese de doutorado, posteriormente publicada como livro. Em “Direito grego e historiografia jurídica”, Godoy (2008) questiona: “O que dizer de democracia que aquinhoava parcela mínima de habitantes, detentores de cidadania? O que pensar de regime que sistematicamente excluía mulheres? O que defender num modelo que admitia escravos em juízo, cujos depoimentos só teriam validade se obtidos sob tortura? Que tal a escravidão helênica? Seria natural a divisão da sociedade entre livres e escravos? Há alguém naturalmente predestinado a mandar? Que nobreza de caráter dos atenienses que invadiram Melos e não deixaram nenhum sobrevivente, como nos informa Tucídides? Será que o esplendor do conjunto arquitetônico do Partenon não contrastava com o urbanismo medíocre de cidade onde havia também prostitutas e excluídos sociais? Não seria a antiguidade grega repleta de clichês? Não seria a fixação com o modelo grego clássico (típica do século XIX) mecanismo de manutenção do sistema de classes sociais de países

que seu legado nos influencia lançando questões e preservando testemunhos através dos mitos, textos épicos, poéticos e filosóficos, os quais, sempre que possível, serão brevemente aventados. Percorrido alguns destes mitos e textos, passar-se-á, também rapidamente, ao trato da relação do riso com os latinos e, logo em seguida, para as relações que o riso teve com a sociedade e a cultura da Idade Média. Feito isso, se chegará ao momento de traçar contornos sobre as gargalhadas ensurdecedoras do Renascimento, período em que as obras literárias a que esta tese se refere foram escritas. Logo depois, se percorrerá os grandes embates entre as tentativas de desvalorização do riso e o escarnecimento ácido nas questões

---

como Inglaterra, França e Alemanha, que copiamos por força de nossa posição periférica no sistema, seja no capitalismo concorrencial monopolista, seja no capitalismo neoliberal? Será que a admiração pela Grécia não refletiria mais os séculos XVIII e XIX de nossa era do que a própria época clássica?”. Uma das conclusões a que chega chama a atenção em razão de seu choque com a imagem que tradicionalmente se tem de alguns dos principais pensadores gregos nos estudos jurídicos, quais sejam, Platão e Aristóteles. Sobre o primeiro, Godoy (2008) escreve em suas conclusões que “propôs modelo totalitário de Estado. Defendeu a escravidão. Propôs práticas de extermínio. Contrapôs-se à recuperação do papel da pessoa humana. Criticou os sofistas. Concebeu um grande ditador. Defendeu a pena de morte, a eugenia, a depuração civil, os privilégios para a elite, o casamento como interesse público, a detenção dos loucos e a responsabilização dos juízes por seus atos funcionais”; e conclui sobre Aristóteles que “justificou a escravidão e a superioridade do homem em face da mulher. O Estagirita pregou a submissão dos mais fracos. Adiantou-se ao odioso darwinismo social. Culpou o escravo pela escravidão”. E sobre a própria democracia grega, Godoy (2008, p. 238) aponta que era “elitista e exclusivista. Desconsiderava quem não era cidadão. Desprezava escravos, cujos depoimentos em juízo só eram válidos se obtidos sob tortura. O modelo democrático era benefício da elite. A lei opunha-se ao arbítrio, porém dentro da classe dominante”. Tais excertos e constatações são trazidos aqui, para este parágrafo, nesta já longa nota de rodapé, mas não sem um propósito. Servirá, dentro de algumas páginas, para que talvez possamos rir, nós mesmos, agora ou daqui para frente, da construção por parte da tradição jurídica brasileira, para não exagerar e dizer ocidental, de alguns mitos em torno das figuras históricas do passado grego, bem como de seus pensamentos ou distorções, e que não teriam correspondência na realidade, seja lá o que isso for.

sociais, religiosas e principalmente políticas ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX. Por fim, se alcançará o século XX e XXI, o século de se morrer de rir ao mesmo passo em que se mata o riso.

Através deste percurso o platô pretende mostrar algumas das tentativas de domesticação do riso por parte da política e do direito, bem como apresentar os modos como os políticos e os juristas de diferentes épocas lidavam com o riso, principalmente nos momentos em que deste eram alvo.

Antes do início da trajetória, entretanto, alguns últimos alertas se fazem necessários. O primeiro alerta é, de algum modo, um pedido encarecido ao leitor, para que não leve a sério estas considerações extemporâneas sobre o riso e o risível. E não se faz isso como modo de escusa por sua incompletude e negligência; ou por seu aspecto demasiada e arbitrariamente seletivo; ou mesmo por seus esquecimentos de informações por outrem consideradas essenciais – motivos suficientes para afirmar, desde já, que a construção do panorama a que estas considerações extemporâneas se referem seja o resultado de um lance de dados absolutamente variável por outros lances, futuras jogadas e pela sorte de outros jogadores; também não se pede desculpas por eventuais emissões de julgamentos parciais e perfeitamente contestáveis, defeitos estes que desde já se confessam, se assumem, se reivindicam. Não. Faz-se este pedido ao leitor porque falar sobre o riso não trata necessariamente de fazer rir. Trata-se, antes, de expor uma história das mentalidades. Portanto, não há aqui ciências exatas.

O segundo alerta se refere ao fato de que existem enormes distinções entre a teoria e a prática do riso. Em todas as épocas se escreveu e se opinou sobre o riso em sociedade. O que materialmente chega até o presente facilmente compõe e pode vir a compor uma sempre inacabada e preliminar história do riso. De outro modo é o riso concreto. Sua prática é muito mais difícil de perceber, principalmente se quisermos dar conta do riso de forma completa, em que seria necessário ir além do instrumento da linguagem das palavras e estudar a voz, a expressão facial e os gestos que expressam o riso, e que possuem, por sua vez, as suas próprias histórias. Portanto, as ocorrências do riso são menos flagrantes, mais voláteis, ao mesmo tempo em que apontam em diferentes situações, variando sempre, ainda que de modo lento e imperceptível.

Um último alerta, por fim, se refere ao fato de que há tantos caminhos sobre a história do riso a se percorrer quanto portas de entrada para um começo, vias transversais, picadas com ou sem fim, vielas, becos com ou sem saída; há abordagens sobre o riso pelas vias da antropologia (DRIESSEN), da linguística (PÉREZ-ANDÚJAR), da sociologia (LARA), da mitologia (MINOIS), da cultura (WILK-RACIESKA; AREIAS), da psicologia (KUPERMANN), da pedagogia (ARANTES), da arte (SOTOMAYOR; MOTTA), da política (FLORES; CHOUITEM); da perspectiva dos tribunais (CAPELOTTI); há, por exemplo, quem estude piadas e comediógrafos na cultura grega (BREMNER), o riso romano em Cícero e Plauto (GRAF), as fronteiras do cômico nos primórdios da Itália moderna (BURKE), o cômico e a contra-reforma na Holanda espanhola (VERBERCKMOES), gênero, ideologia e humor (KALBERMATTEN), os livros de piada em prosa predominantes na Inglaterra entre os séculos XVI e XVIII (BREWER), a civilidade e piadas na Holanda seiscentista (ROODENBURG), a hilaridade parlamentar na Assembléia Constituinte Francesa (BAECQUE), o humor e a esfera pública na Alemanha do século XIX (TOWNSEND), o humor e o riso na mídia (SANTOS e ROSSETI), o humor sobre o descobrimento do Brasil, estereótipos e identidade, humor e idiomatismos (POSSENTI), riso e utopia a partir de paralelo entre Machado de Assis e Paulo Leminski (SOUSA), riso e melancolia em Machado de Assis (ROUANET), etc.

Sendo assim, tecidos os devidos contornos à exposição deste texto, segue-se com a construção e exposição dos contornos, teorias e elementos destas considerações extemporâneas.

Em princípio, portanto, o riso é um ato fisiológico resultante principalmente da contração dos músculos faciais seguindo a oscilação de emoções ou de abruptas alterações no estado de espírito dos indivíduos. Todavia, a expressão do riso ocorre como ato social e, como tal, é mais ou menos condicionado a uma gama de significados mais ou menos determinados pelos códigos de comunicação coletivamente aceitos e convencionalmente partilhados. Assim, enquanto portador da qualidade de um gesto coletivo, o riso traduz valores e revela comportamentos e padrões sociais e culturais. Se parece óbvio que todos os seres humanos podem rir, e que o riso ocupa lugar

significativo em nossa existência cotidiana, parece óbvio, também, que ele pode variar e apresentar-se em diversas ocasiões, de acordo com diferentes padrões e modelos valorizados pelos grupos de diferentes espaços geográficos, com participantes de diferentes situações na escala social e, também obviamente, com múltiplas peculiaridades e distintas potencialidades ao longo do tempo. Não é à toa que se fala, por exemplo, nas particularidades do humor inglês (LAFFAY, 1970), do humor alemão (BALDENSPERGER, 1907), do humor gaulês (ESCARPIT, 1981), do humor judaico (SCLIAR, 1990), etc. Entre rupturas e continuidades e modificações e permanências o fenômeno do riso, em suas variações geográficas, temporais, sociais e culturais, acontece.

No entanto, ainda que seja lugar-comum nos estudos sobre o riso trazer logo de início a afirmação aristotélica de que o riso é próprio do homem, é fato, também, que a relação do humano com o riso se deu, primeiramente, com a mitologia. Trata-se daquilo que José Rivair Macedo (2000) considerou como uma dimensão hierofântica do riso<sup>17</sup>, ou seja, da relação entre o riso e o mito. Deste modo, segundo uma das versões sobre a origem do universo (MARTINEZ e ROMERO, 1987, p. 283-284), este teria nascido de uma enorme gargalhada. Deus, o único, o inominável ou qualquer que seja seu nome, teria sido acometido, seja lá por que, de uma risível crise de riso, tal como se naquele exato momento começasse a ter consciência do absurdo de sua existência. Nesta versão da origem do universo<sup>18</sup>, este algo indefinido não teria criado absolutamente nada a partir da palavra, uma vez que utilizar-se da palavra seria, já, possuir algo de civilização. Bem de outro modo, o universo teria sido criado a partir de um arrebentar de vida selvagem manifestada pelo riso e pelo gargalhar. Cada um dos acessos de

---

<sup>17</sup> O termo hierofania foi proposto por Mircea Eliade (1997) em seu “Tratado sobre a história das religiões” e pode ser definido como um ato de manifestação do sagrado; o elemento a partir do qual se pode ter acesso à esfera do que seria o sagrado.

<sup>18</sup> Esta versão foi encontrada em um papiro na cidade de Tebas. Datado do século IV da era cristã, o Papiro J 395 pode ser encontrado hoje no Museu de Antiguidades de Leiden. Nele, segundo Macedo (2000), “confluem conhecimentos extraídos das tradições astronômicas de origem egípcia, cruzados com elementos da cosmogonia grega”.

riso deste deus, conta-se, fez surgir do nada um novo e perpétuo absurdo, tão absurdo quanto ele próprio.

A este mito, outros correspondem. Cada um com suas variantes e peculiaridades. Nas mitologias do Oriente Médio, mais especificamente na Fenícia, há um riso ritual que acompanharia o sacrifício de crianças; enquanto que na Babilônia e no Egito os sacerdotes saudavam benesses com gargalhadas; nesta última civilização haveria, ainda, a deusa Maat, a quem pertenceria a verdade, a justiça, a retidão e a ordem, mas também o riso, manifestado por ela como alegria de viver, confiança no futuro, como o combate contra os poderes da morte, etc. No Extremo Oriente há, no panteão japonês, sob a religião xintoísta, a figura da deusa Uzume, do riso, da alegria e da dança, e única capaz e responsável por tirar a deusa Amaterasu, do Sol, de sua caverna, lá encerrada por seu irmão, Susano, deus da Tempestade.

No caso grego, os textos épicos de Homero nos legam os risos de Júpiter e de Minerva<sup>19</sup>; os mitos, por sua vez, falam de Deméter e Baubo<sup>20</sup> e o gênero iâmbico reivindica o poder de fazer rir os deuses; Suetônio (1916, p. 106 e ss.) escreve que Calígula decidiu desmontar a estátua de Zeus, obra de Fídias, para levá-la a Roma, e que ela gargalhou de forma tão terrível que o pedestal rachou e os trabalhadores fugiram.

Destes gregos mitos, textos épicos e poéticos, uma constatação pode ser retirada: os deuses riem; o riso marca a

---

<sup>19</sup> Na “Ilíada”, pode-se ler, por exemplo, o trecho “Porém no Olimpo Júpiter sentado; Se regozija a rir-se do conflito” (HOMERO, 1950, p. 386); e na “Odisséia”, por sua vez: “Aqui, Minerva os procos enlouquece; Um riso inestinguível excitando; Riso que erra nas bocas louquejantes; Comem cruentas carnes; de água os olhos; Se lhes arrasa; n’alma o luto versa.” (HOMERO, 2009, p. 224).

<sup>20</sup> Georges Minois (2003) anota, sobre a história destes dois personagens excluídos dos estudos clássicos, pela preocupação em preservar a dignidade das humanidades: “Segundo este mito [...], a deusa Deméter, inconsolável e triste – o hino homérico designa “tendo perdido o riso” –, chega a Elêusis, na casa de Baubo, que lhe oferece o kykeon, mistura de água, farinha e menta. Mas Deméter recusa, e Baubo, para fazê-la rir, emprega outros meios: “Falando assim, ela levantou sua roupa e mostrou todo o corpo, de forma indecente. Havia a criança laco que ria sob as saias de Baubo. Ele agitava a mão. Então, a deusa sorriu, de coração, e aceitou a taça brilhante de kykeon”.

vida divina. E o riso deles é sem entraves, sem amarras. Não há moral nem decoro. O riso é associado pelos mitos e pelos textos à obscenidade, à sexualidade, à fertilidade, ao renascimento, à alegria de viver e ao retorno à vida normal. E por ser, segundo estes mitos e textos, algo próprio dos deuses, o riso seria algo inquietante, grande, pesado, complexo e importante demais para este ser limitado, frágil, precário e inferior que é o humano. Incapaz de controlar a força e potência do riso, este poderia levar-nos à loucura.

Os trabalhos de etnólogos, antropólogos e sociólogos podem confirmar esta função ritual do riso também nas culturas tribais atuais. Pierre Clastres (2003) fala de narrações míticas destinadas a provocar o riso coletivo entre os índios Chalupis, do sul do Chaco paraguaio; Marcel Mauss (2013) escreve sobre ofensas, zombarias e injúrias praticadas com o objetivo de estabelecer identidades e diferenças no interior de tribos Bantos, da África, tanto quanto em comunidades indígenas norte-americanas e entre grupos da Melanésia.

Ainda no campo da mitologia grega, relaciona-se com o riso também a morte. No entanto, a relação do humano com a morte, em razão de esta estar sempre por perto, à espreita, pronta para lançar-nos para a não-existência, faz com que o riso seja completo e verdadeiramente alegre apenas para os deuses, os quais não podem morrer. Há, na Grécia antiga, inúmeros rituais associados à morte, em que o riso não é apenas presente, mas inclusive solicitado. Trata-se do riso ritual.

Na Trácia, conta-se, as mulheres morrem rindo sobre o túmulo de seus maridos; também nesta localidade, diz-se, o nascimento é saudado com lamentações, e a morte é festejada com o riso. As mesmas notas podem ser remetidas para a Sardenha, onde as vítimas sacrificadas a um determinado deus devem rir. Tem-se, então, além do riso ritual, o riso sardônico. Tal riso, completamente alheio à alegria, dá notas de sofrimento pessoal, ameaça contra algum outro, frieza, maldade. Mostra-se através do corpo sacudido às convulsões, o rosto torcido e retorcido de dor. Os músculos faciais, esticados, mostram na boca os dentes sorrindo, e este riso parece rir de sua própria morte<sup>21</sup>. Riso e morte se relacionam. Basta ter em mãos ou em

---

<sup>21</sup> José Rivair Macedo (2000) anota que nos dias de hoje o riso sardônico é associado à crueldade e à maldade, sendo, então,

mente a imagem de um crânio. Ali está a eterna expressão de um riso e de um sorriso. Inquietantes porque indeterminados e indetermináveis.

Bem ao contrário desta indeterminação ocorre nas festas em que o riso é coletivo, organizado e programado. O riso, nas festas dionisíacas, nas bacanais, nas leneanas, nas tesmófiras ou nas panatenéias possuem significado, sentido e função. E possuem estes caracteres porque as próprias festas possuem significado, sentido e função: reforçar a coesão social na cidade. As festas asseguram a perpetuação da ordem humana, renovada pelo contato com o mundo divino e, como já se sabe, os deuses riem. Entre a simulação do caos e a renovação da ordem, estão o deboche, a brincadeira, a zombaria, a injúria, a grosseria, a agitação, os gritos e urros, as danças, as obscenidades e sacrilégios, as desordens verbais, as inversões de papéis, hierarquias e convenções sociais, os excessos, os transbordamentos e as transgressões de todas as normas. Tudo presidido por um falso rei que ao final da festa era castigado e morto. Desaparece o riso, até então aparentemente livre, e reforça-se o retorno da regra. Terminado o caos, o profano é esquecido: reintegra-se o humano ao universo do sagrado. Nestas festas, o riso festivo é obrigatório e aquele que não aceita participar da festa com seu riso é excluído do grupo social.

Interpretando este aspecto coletivo, organizado e obrigatório do riso nas festas que refundam a ordem social, René Girard (2008) e Konrad Lorenz (2001) teorizam, cada qual a seu modo, que para se viver em sociedade o humano teria a necessidade de abandonar sua agressividade física natural, substituindo-a pelo riso. Neste sentido, riso e agressividade se associariam, se complementariam. Para Konrad Lorenz (2001), o riso seria uma ritualização do instinto de agressão que existe em cada um de nós, e que permitiria controlar e orientar nossas tendências para a brutalidade com o objetivo de fazer possível uma vida em sociedade.

---

concebido como um gesto forçado, que expressaria o oposto do que o ato deveria indicar, ou seja, alegria, tranquilidade e bom humor diante de uma inevitável adversidade: "Ritual de morte, o sacrifício simbolizava também o renascimento. Os velhos riem ao morrer para poder nascer em outra vida".

Do ponto de vista do riso como cultura, ainda, Jan Bremmer (2000) escreve sobre uma série de manuscritos chamada “Filógelos”, ou “Amante do riso”, organizada no século VI d.C, sem autoria e propósito conhecidos e que continha uma coleção de piadas, cujos maiores alvos eram os estudantes, advogados, professores pedantes, intelectualóides e médicos, o que possivelmente indica um ambiente social específico, de gente que não se envolvia com qualquer tipo de trabalho manual.

Não há como passar pelos risos dos gregos e não tocar no riso de Dionísio. Deus da vinha, do vinho, da embriaguez; sempre acompanhado de sátiros, hilários e desbragados. Mas, como todos os deuses, ambivalente. Era também considerado um deus perigoso, ambíguo, perturbador, misterioso e inquietante. Algo dionisíaco designa algo fluido. Dionísio embaralha sem cessar as fronteiras do ilusório e do real e não à toa é também associado ao teatro grego arcaico, em que comédia e tragédia ainda não haviam sido separados<sup>22</sup>. Olhar dionisíaco sobre o mundo instaura outra maneira de pensar, mais próxima da loucura, embora não menos lúcida. É sintomático, neste sentido, para nós, juristas, o título do último livro de Luis Alberto Warat (2010).

Com Aristófanes, por sua vez, o teatro da comédia adquire maior independência. Oferecendo um cômico rude, bruto e agressivo, não poupava alvos. Tanto os políticos, os filósofos e os apaixonados quanto os deuses eram ridicularizados. O comediógrafo ateniense não se contentava unicamente em abrir espaços para a alegria. Com ela vinham as discussões de assuntos muito mais sérios. Era, fazendo rir e sorrir, um pensador político que provocava discussões sobre o poder, e com este também o direito. Ante o sério, o riso; demonstrando a possibilidade da existência sob a perspectiva da derrisão. O mundo, como ele é, não é senão uma das versões cômicas

---

<sup>22</sup> “Tragédia ou comédia humana? Às vezes, basta deslocar ligeiramente o acento para passar de uma a outra. Os gregos antigos sabiam-no muito bem. Foi somente com a intelectualização crescente e a preocupação de classificação que os gêneros se apartaram pouco a pouco” (MINOIS, 2003). Para Aristóteles (2011), é estrita a separação entre a tragédia, a qual apresentaria os homens como melhores do que são, e a comédia, que por sua vez exageraria os seus defeitos. Para mais detalhes sobre a história do teatro neste sentido, Cf. BOAL, 1991.

possíveis: os dirigentes fazem-se de importantes, enganam, mentem, traficam, desviam, roubam, brutalizam os mais fracos, sempre dando lições de moral. Aristófanes é, antes de tudo, escreve Minois (2003), um pensador político que queria provocar reflexão nos meandros do poder, e o uso da grosseria, para ele, era uma maneira de denunciar a degradação do político. Entretanto, não se deve considerar Aristófanes um revolucionário. Bem ao contrário, a função do seu riso era conservadora, com olhares voltados para o passado, mirando uma mítica idade de ouro, nostálgica de um tempo da vida rústica ou esportiva contra o mercantilismo e a democracia que surgia. Ele direcionava seu riso para os perturbadores da ordem, num intento de excluir inovadores e refundar a norma. O que se refere aos aspectos da vida dos tribunais, a comédia de Aristófanes teve foros de universalidade, o qual traduzia sentimentos comuns de desconfiança (GODOY, 2011). Mesmo assim, o riso provocado por Aristófanes incomodava, e é este o ponto que não se pode esquecer. E tanto incomodava que no fim do século V a.C. o comediógrafo começou a sofrer pressões para moderar seu riso, cujas gargalhadas foram julgadas inconvenientes. Principalmente os políticos atenienses, considerando-se que representavam o povo, não admitiam ser expostos ao ridículo. A democracia talvez não tolere a derrisão porque não se deve zombar do povo; parece ser um regime frágil demais, sobretudo porque, para sua conservação, tem a necessidade de políticos respeitáveis e honrados. Ao contrário do tirano e do rei que não precisam de respeitabilidade, já que possuem força e aura religiosa, o eleito pelo povo só pode contar com seu próprio prestígio, razão pela qual pode ser facilmente comprometido e afetado pelo riso. Assim é que a democracia vai se empenhar para direcionar o riso da comédia para outras questões que não a política.

Desde a primeira peça quiseram condenar Aristófanes. Mas ele não era o único autor cômico a ser censurado: Cratino, Ferecrato, Platão, o Cômico, Êupolis encontram-se também no rol dos alvos da vingança dos políticos ofendidos<sup>23</sup>. Tanto que

---

<sup>23</sup> Segundo Minois (2003), Xenofonte escreve que os políticos não permitem que se coloque o povo no palco para falar mal deles, usando inclusive de intimidações e ameaças físicas; e Platônio confirma: “não

aqui aparece pela primeira vez, neste nosso panorama, o momento em que a democracia entra em crise e os interditos contra o riso começam a aparecer contra tudo que pareça ameaçar a coesão da pólis: Alcebíades faz aprovar uma lei que proíbe zombar abertamente de homens políticos no teatro. Neste mesmo momento, começam as perseguições contra aqueles que não acreditam nos deuses reconhecidos pelo Estado: Protágoras, com sua obra atéia “Sobre os deuses” sofre um auto-de-fé; Diágoras, o Ateu, é condenado; Sócrates é acusado de impiedade. Segundo Minois (2003), esses primeiros ataques contra o ateísmo coincidem com os primeiros questionamentos do riso, e não por acaso, uma vez que o riso e o ceticismo religioso começam a ser percebidos como fatores dissolutivos dos valores cívicos. É o fim do riso desenfreado, arcaico, indecente, duro, brutal, agressivo, primário, evocador do caos, do instinto selvagem e da animalidade e primeiro período em que o riso começa a ser vigiado, enquadrado, limitado, submetido a regras, em que sucede um riso mais policiado, mais adoçado, sofisticado, velado, mais civilizado, símbolo de urbanidade e cultura.

Nesse sentido se seguem as mudanças no teatro cômico, com uma nova comédia dirigida a um público mais selecionado, mais culto, mais abastado e que agora paga a entrada e não quer saber de insultos à política e ao poder, justamente porque deles faz parte. É um público que vai ao teatro para apaziguar-se diante de um espetáculo que corrobora as convenções sociais e usa o riso para afugentar o medo das subversões<sup>24</sup>. O representante mais célebre desta comédia é Menandro. Tematiza-se assuntos domésticos, relações sentimentais, conjugais e familiares em que a moral dominante sempre se salva do riso; explora-se o riso liberado pelo alívio decorrente do desaparecimento do medo e da angústia que perpassam questões sobre a manutenção da ordem, o patrimônio familiar, a autoridade doméstica, amores e conflitos de gerações (MINOIS, 2003).

---

era possível zombar abertamente de qualquer um, porque aqueles que eram vítimas da violência verbal dos poetas os processavam”.

<sup>24</sup> Sobre a função catártica do teatro para a manutenção da situação, Cf. BOAL, 1991.

E é neste sentido que o riso e o risível, na história do pensamento, também encontram nos filósofos gregos considerações cruciais. Ria-se menos ruidosamente, mais discretamente, mas falava-se mais sobre o riso. Diversos filósofos abordaram o tema, de forma apaixonada e acaloradamente; tomava-se partido a favor do riso ou contra ele; percebia-se no riso um método, um estilo de vida, a ponto mesmo de perceberem nos pobres-diabos bufões parasitas de banquetes os precursores dos cínicos e estoicos (MINOIS, 2003).

De um lado, demonstrando a possibilidade da existência sob a perspectiva da derrisão vivia Demócrito, o filósofo sorridente. Conta uma lenda o historiador inglês Quentin Skinner (2002) que certa vez, tendo este filósofo sido censurado por Hipócrates em razão de sua insensibilidade ao rir de tragédias e absurdos humanos, teria aquele respondido: “Estou apenas rindo da humanidade, cheia de loucura e vazia de quaisquer boas ações e de um mundo em que os homens se ocupam de assuntos sem nenhum valor e consomem suas vidas com coisas ridículas”<sup>25</sup>; de modo que o próprio Hipócrates (2011, p. 62) teria

---

<sup>25</sup> Na carta 17, de Hipócrates para Damageto, o médico escreve a resposta de Demócrito sobre a causa do seu riso: “Eu rio de uma só coisa relativa à humanidade, a falta de razão que preenche o homem, ou, em outras palavras, a vacuidade que há nas suas ações corretas, nos seus desejos pueris, na inutilidade de seus sofrimentos infundáveis, percorrendo os limites da terra em uma busca desmedida, fundindo outro e prata, nunca parando de adquiri-los, sempre atormentados por ficarem plenos, para nunca tornarem-se inferiores nesse quesito. E ninguém tem vergonha de se dizer feliz, cavando, como um escravo, sua cova com as próprias mãos. Uns deles são arruinados pelo desmoronamento da própria terra, enquanto outros durante muito tempo necessitam dos castigos aplicados pelas suas próprias cidades. Precisando de prata e ouro, exploram pepitas e rastros imundos, enviando-as a outros que, por sua vez, as acumulam. Aproveitando-se dos veios abertos do solo e realizam uma guerra contra a mãe terra, a qual permanece sempre a mesma, causando-lhes admiração e deleite. Esses amorosos da terra visível são engraçados em sua desmesura, sempre empenhados nos labores subterrâneos e clandestinos. Há também os que compram cães e cavalos para percorrerem todo o seu território, delimitando-os como particulares. [...] Dessas coisas eu rio mesmo, ó homens insensatos, pois é justo o seu sofrimento: ganância, desejos exagerados, inimizades, emboscadas, traições, invejas,

reconhecido, depois, que Demócrito não estava louco como suspeitavam os abderitas, mas que era “o mais sábio entre os homens, o único capaz de levar os homens à prudência”. Trata-se do riso como uma crítica radical do conhecimento, a expressão de um ceticismo absoluto; do riso como sabedoria, como filosofia; do riso que mostra a total incapacidade de se conhecer o mundo; da constatação de que nada merece ser levado a sério, já que tudo é ilusão, aparência, vaidade.

Ainda sob esta perspectiva, mas com diferenças, é o riso dos cínicos. Mais positivo, mas ainda de forma provocativa, o riso cínico persegue uma finalidade moral aparentando amoralidade. O riso cínico é um paroxismo que desmistifica falsos valores. Segundo Minois (2003), Diógenes e seus congêneres reatam com a tradição do riso agressivo; seu anticonformismo, sua transgressão exacerbada dos princípios e idéias recebidas, seu naturalismo individualista, seu lance maior de paradoxo e de escândalos visam a espicaçar os indivíduos para que eles reencontrem valores autênticos.

Ao lado deste riso cético de Demócrito e deste riso cínico de Diógenes há ainda na Grécia o riso pedagógico de Sócrates e o riso generalizado, mais inextinguível que o riso dos deuses, o riso de Luciano, a besta-fera de todos os dogmáticos, de todos

---

expondo-se sempre em infinitas dificuldades malélicas. [...] Outros são consumidos pela nociva e infinita ganância, disputando entre si. Aqueles, cuja ambição conduz às nuvens, logo são lançados ao abismo, e, pela maldade, são levados à ruína. Depois de arruinados eles se restabelecem, sendo agradáveis, mas depois eles mudam o pensamento novamente, afastam-se das amizades justas e realizam ações más, até serem odiados de novo, polemizando com familiares. E a causa de tudo isso é a ganância. [...] Desde que nascem, todos os homens não passam de doentes, quando bebês, sem saberem fazer nada, vivem clamando por ajuda. Quando crescem um pouco se tornam idiotas e presunçosos por influência da pedagogia, quando chegam à idade adulta, passam a ser arrogantes, e, na velhice, tornam-se resmungões, colhendo sofrimentos como frutos da própria irracionalidade. [...] Seria útil se começássemos a desvendar o que há em todas as casas, e ninguém poderia ficar de fora, pois veríamos o que as pessoas fazem lá dentro, uns comendo, outros vomitando, uns praticando torturas, preparando fármacos, elaborando emboscadas, fazendo cálculos, outros se divertindo, chorando, acusando os amigos no tribunal ou vangloriando-se da própria reputação...” (HIPÓCRATES, 2011, p. 53-62)

os possuidores da verdade, religiosos ou humanos. O primeiro usava do riso enquanto parte integrante do pensamento sério. Tem-se, assim, o riso como produto da ironia que dissipa miragens, torna lúcidos os homens e destrói verdades inexistentes. Quanto ao segundo, zomba extremamente de tudo e de todos, zomba dos zombadores e inclusive de si mesmo. Para Luciano a vida era uma grotesca comédia, tão absurda que todos eram ridículos, idiotas, e por isso mesmo nada deveria ser levado a sério; nem mesmo os deuses, que já não eram mais, a esta altura, os senhores do riso: eram os alvos. E para os cristãos, portanto, Luciano será considerado uma encarnação do diabo, o diabo que ri, que zomba de Deus: há muita diversão no inferno (MINOIS, 2003). Vingança do diabo: se o universo teve sua origem com uma gargalhada divina, como refere o mito acima, é por outra gargalhada que a criação começa a ser pulverizada.

Nem tudo era graça, todavia. De outro lado, haviam os filósofos apáticos, defensores da seriedade. Pitágoras, Platão, Plutarco e os estóicos desconfiam do riso, o qual necessitaria de supervisão, regulamentação, domesticação. Os estóicos são pessoas sérias, não riem e são sensíveis demais à zombaria dos outros; e o riso é marca de vulgaridade, de bobagem, de impotência, uma confissão de fracasso em transformar o mundo ou uma situação; não passa de uma resposta inadequada. “Aqueles que aderem à realidade, os que acreditam, os que são solidários a um valor sagrado, esses não riem”, escreve Minois (2003, p. 70) sobre os estóicos. Os pitagóricos também não riem: em Atenas os adeptos desta escola eram ironizados nas comédias por seu rosto de quaresma. Mas é em Platão que se pode encontrar uma argumentação mais contundente contra o riso – ainda que Sócrates, enquanto personagem conceitual<sup>26</sup>, bem como seus interlocutores, corriqueiramente apareçam nos diálogos platônicos rindo.

Para Platão, por exemplo, era inconcebível que os deuses rissem. Sendo o universo do divino considerado algo imutável, único, universal e eterno, como ele poderia ser afetado pelo riso, esta manifestação de emoção grosseira, esta falta de controle e

---

<sup>26</sup> Sobre a idéia de Sócrates como personagem conceitual da filosofia de Platão, diferenciando-se de Sócrates enquanto figura histórica, Cf. DELEUZE; GUATTARI, 2010.

unidade, esta brusca mudança? A posição de Platão com relação à questão do riso é reiterada pela condenação não apenas ética, mas também filosófica da comédia e de toda espécie de manifestação artística de que trata “A república”. Nela, Platão (1997) declara que os guardiões do Estado ideal são proibidos de entregar-se ao riso porque o riso, exagerado, normalmente é seguido de uma reação violenta; e rejeita completamente a bufonaria na comédia porque ela poderia fazer com que as pessoas a imitassem. A política é um domínio absolutamente proibido para o riso; não se deve zombar de homens políticos, e estes não poderiam rir em respeito à função, devendo, então, permanecerem dignos, sérios e honrados. Em “As leis”, por sua vez, Platão (2010) demonstra querer abolir absolutamente a comédia e relegar a bufonaria aos escravos ou empregados estrangeiros. As caretas, soluços e sobressaltos que acompanham a emissão do riso, da gargalhada, são considerados indecentes, obscenos, indignos, inconvenientes porque perturbam o espírito e demonstram a perda de controle sobre si mesmo. É por isso que as leis deveriam proibir os cômicos de fazer dos cidadãos um personagem de comédia (PLATÃO, 2010). Segundo Verena Alberti (2002), o conceito negativo que Platão faz do riso e do risível é determinado por sua concepção como prazer puro e única forma de apreensão da verdade em oposição à ilusão característica das paixões; o riso e o risível, portanto, seriam prazeres falsos, experimentados pela multidão de medíocres, de homens privados de razão. Assim, com Platão, tem-se o riso domesticado, reduzido a um singelo sorriso, limitado ao máximo a um uso parcimonioso apenas a serviço da moral e do conhecimento. Aquele riso arcaico, barulhento, crítico e agressivo encontra-se domado; de cão selvagem a cão de guarda.

Aristóteles, por sua vez, ainda que admitisse ser o homem o único animal que ri<sup>27</sup>, não era muito diferente de Platão nesse

---

<sup>27</sup> É comum ver em alguns estudos sobre o riso a assertiva atribuída a Aristóteles de que o riso é próprio do homem. No entanto, o estagirita apenas disse que o homem é o único animal que ri ou que nenhum animal ri, exceto o homem. Tal afirmação pode ser encontrada no seu “Parte dos animais”, em que Aristóteles (2010) discorre sobre o riso decorrente do ato de fazer cócegas, ou provocado por uma ferida no diafragma. Ainda, segundo Minois (2003), a diferença das assertivas

assunto. Só aceitava o riso em pequenas doses, através de brincadeiras finas, sem potencial agressivo ou zombeteiro, a fim de tornar mais agradáveis as conversas. Não chegou até nós nenhuma teoria propriamente dita sobre o riso e o risível em Aristóteles, havendo em sua obra poucas passagens dispersas, o que possibilita apenas uma compreensão do riso por vias transversais<sup>28</sup>. No início do capítulo 5 da “Poética”, por exemplo, Aristóteles (2011, p. 47) dá uma idéia do que pensava sobre a comédia, que seria a “imitação de caracteres mais inferiores, ainda que não completamente viciosos; mais propriamente, o ridículo constitui parte do disforme”; além disso, para ele, o ridículo compreende “qualquer defeito e marca de deformidade que não implicam em dor ou destruição”; e salienta que “a máscara do riso, embora disforme e distorcida, não gera dor”. Assim, é perceptível em Aristóteles o tom negativo de tudo que é dito sobre a comédia e os temas que fazem rir, em contraposição à positividade que dá à tragédia; o que equivale a dizer que o cômico degrada o homem enquanto que a tragédia o engrandece. Da leitura da “Poética I”, podem ser resumidas as seguintes considerações aristotélicas sobre a comédia: a comédia é uma arte que representa as ações humanas baixas, ou mais especificamente os personagens em ações piores do que nós; o cômico não cobre todo tipo de baixa, sendo somente a parte do torpe que não causa dor nem destruição, não gerando, portanto, nem o sentimento de terror nem de piedade; a comédia é o modelo de representação do geral próprio da arte poética, ou seja, o modelo de representação no campo da possibilidade dos fatos, e não necessariamente na seara da necessidade; a constituição dos personagens cômicos é uma

---

seria o grau: no primeiro caso, o riso faria parte da essência humana e aquele que não risse não poderia ser considerado homem; já no segundo caso, trata-se de apenas de ressaltar uma característica em potência, ou seja, o homem é o único que tem a capacidade de rir, o riso só existe nele, em estado potencial, ainda que possa nunca vir a rir.

<sup>28</sup> A parte perdida da “Poética” é convencionalmente chamada de livro II e sua existência é atestada por referências nas outras obras de Aristóteles, como, por exemplo, no início do capítulo 6 da “Poética”, em que anuncia que tratará da comédia após dedicar-se à tragédia e à epopéia. A própria perda do livro II da “Poética”, que trataria da comédia, tornou-se objeto de discussão e imaginação, tal como proporciona Umberto Eco (1986) em “O nome da rosa”.

invenção; e o uso de metáforas e nomes não habituais que, quando empregados de modo desmedido e fora de propósito acaba por gerar um efeito cômico.

Aristóteles (2005) também faz abordagens sobre o riso no que se refere a questões retóricas, dizendo que as coisas risíveis podem ser encontradas nos homens, nos seus atos e seus discursos; que o riso é algo que deve ser agradável e relacionado ao jogo e ao repouso; quando, ainda na “Retórica”, fala sobre o estilo, também faz algumas referências ao riso, sobre o jogo de palavras e o duplo sentido como recursos cômicos. Em sua “Ética a Nicômaco”, Aristóteles (2006) valoriza a atitude daqueles que permanecem alegres com as brincadeiras, pessoas de espírito refinado, com bom gosto e equilíbrio, ou seja, que apresentem um riso domesticado em sociedade.

Do riso grosseiro e ruidoso dos deuses, do teatro arcaico e de Aristófanes, Demócrito, Diógenes e Luciano, para o sorriso audível, refinado, agradável e levemente descontraído de Platão, Pitágoras e Aristóteles, culminando posteriormente, com um dos últimos representantes do helenismo, aquele que entendia que apenas as críticas feitas com seriedade podem ser eficazes. Chega-se a Plutarco. Para Plutarco, dois domínios sagrados e imutáveis devem escapar do riso: a lei e a religião. Rir, para Plutarco, era demonstrar ateísmo<sup>29</sup>. O riso, então, passa a não ter mais nada a ver com o divino e subitamente adquire matiz diabólico: o diabo ri para desintegrar a fé, é o utensílio de sua desforra. O pensamento grego pagão prepara a rejeição cristã ao riso.

O riso grego percorre um itinerário quase completo, do qual as fases seguintes só farão ilustrar uma ou outra etapa, com atualizações, mas sem grandes modificações. Os cínicos utilizavam da zombaria provocativa como um corretivo, um

---

<sup>29</sup> Anota Minois (2003, p. 75): “Em uma época em que a religião se espiritualiza e se torna absoluta na linhagem platônica e aristotélica, em que a divindade se congela em um espírito único, imutável e eterno, o riso é expulso dos céus. Num ser monolítico em que a onipotência, a essência e a existência são uma coisa só, não há mais espaço para o cômico. O riso insinua-se pelos interstícios do ser, pelas fissuras e pelos pedaços mal colados da criação; em Deus não pode haver a menor fissura”.

tratamento de choque para dissolver as convenções sociais e reencontrar os verdadeiros valores. Os céticos, desabusados, pensavam que a comédia humana é uma história de loucos e o mundo inteiro seria uma grande comédia de absurdos diante da qual só se pode rir, como o fez Demócrito. Os pitagóricos e os estóicos, ao contrário, levavam o mundo tão seriamente que dele têm uma concepção panteísta, proscrevendo o riso que, diante do universo dos deuses, equivaleria à blasfêmia. Os platônicos e os aristotélicos, por fim, domesticam o riso para fazer dele um agente da moral, zombando dos vícios, um agente do conhecimento, ao despistar o erro através da ironia, e um atrativo a vida social, pela via dos espíritos refinados; mas dois alvos são evitados: banem rigorosamente o riso da religião e da política, domínios sérios por excelência. O riso passaria a se opor ao sagrado. Como se percebe, então, de Platão em diante os filósofos em suas profundas discussões passaram a não escutar com tão bons ouvidos o riso. Trata-se, pode-se dizer, de uma primeira tentativa de domesticação do riso. Contudo, esta tentativa, em verdade, só existia no mundo das idéias destes filósofos, nas teorias, pois enquanto discutiam este disciplinamento, na cidade as pessoas comuns continuavam em suas realidades a se divertir, brincar, zombar e rir desbragadamente.

Os latinos, por óbvio, também riam. Se há, por um lado, a imagem estereotipada de imperadores, oradores e generais, com sua grandiloquência e retórica, austeros e solenes, togados e vigilantes, com suas frases bem recortadas e historicamente citadas e imortalizadas; por outro, há a plebe rude, rindo e gargalhando com a sátira, a comédia e o grotesco. Cícero (2002) em suas orações utilizava o riso como arma, como instrumento para ataque e defesa, como modo de convencer e ensinar. Para ele, todavia, o riso deveria ser respeitável, elegante, polido. Quintiliano (1916), professor de retórica, por sua vez, considerava que o riso fomenta a desordem e faz perder a autoridade e a dignidade do orador; uma vez que o riso é uma manifestação de superioridade diante de outra pessoa por se ter constatado que, em comparação, esta sofre de alguma fraqueza ou qualquer outra coisa desprezível (SKINNER, 2002). Catão, o Censor, considerado austero e íntegro, insuportavelmente virtuoso e severo, encarna o rigor rústico dos velhos romanos e seu gosto pela zombaria mordaz; praticava um humor rústico,

mas conservador, reacionário como o de Aristófanes, que defendia a tradição e o sagrado. Horácio, em suas “Sátiras”, pregava um riso breve, controlado, sem ser cansativo, sem abusos, pois julgava que as brincadeiras eliminam adversidades com mais força e sucesso que a violência. Tanto em Catão quanto em Horácio, o riso é um instrumento a serviço da moral. Trata-se, segundo Minois (2003), de transmitir uma lição, uma palmada ou uma carícia, mas sempre rindo.

Mas é na sátira que melhor aparece o riso romano. Seus alvos são, ao mesmo tempo, morais, sociais e políticos, e seu espírito é essencialmente conservador. Ou seja, uma vez mais encontra-se um riso que imobiliza, um humor que não renova. O novo suscita a troça, vai escrever Minois (2003, p. 87), no sentido de que surpreende, choca, quebra a norma e a convenção: “seu aspecto estranho e desconcertante é presa fácil para o espírito cômico: a arte nova sempre provocou a hilaridade do público médio”, e continua:

a distância crítica, necessária ao exercício do riso, é conquistada de imediato. Ora, a sociedade romana é profundamente conservadora, e todos os grandes satíricos latinos são igualmente conservadores e asseguram seu sucesso pela causticidade rústica e pelo apego às tradições.

Ou seja, fazem o povo rir das inovações das classes dirigentes para manter o vigor delas e aumentar a proteção da ordem social; desencadeiam cinicamente uma espécie de riso cujas verdadeiras vítimas são aqueles que riem, zomba-se dos aristocratas para guardar inatingível e segura a força da aristocracia.

Sob o império, a sátira política ousava ridicularizar um imperador, desde que este estivesse morto, com a finalidade de glorificar o novo soberano. Enobrece-se a nova dinastia debochando-se e rebaixando-se a anterior. Tudo com a finalidade de defender as tradições e a ordem. Antes mesmo da escrita, a zombaria já era praticada por cantos e versos irônicos contra magistrados e generais para lembrá-los de que, apesar de sua grandeza, ainda eram homens. Trata-se de encontrar no riso um antídoto ao orgulho e à pomposidade humana. O riso

apresenta-se como contrapeso ao culto imperial, ao menos enquanto o império, com suas classes dominantes, não eram parodiadas e ridicularizadas, o que viria a ter a punição com açoite e banimento. Neste momento, então, o cômico degrada-se, transformado em ditos espirituosos, preciosismos, jogos de palavras para públicos esnobes, facilmente ofendidos por quem risivelmente os alveja.

É neste período também que surge outra especialidade de suma importância para os estudos sobre o riso e para o tratado dos temas a que esta tese se propõe a discutir: o grotesco. Este novo elemento cultural é ligado a um certo desenvolvimento da sociedade latina. É riso inquieto e perturbador, ao contrário daquele riso conservador que zombava das coisas novas. O riso grotesco é franco, inverte as coisas de forma temporária e surge de uma reação do medo diante da realidade que, por alguns momentos, se deforma, de desestrutura, perde sua racionalidade e torna-se monstruosa. O grotesco surge em um período de agitações políticas e sociais, que justamente por desestabilizarem ou mesmo por subverterem aquilo que era considerado a ordem natural das coisas, nos leva a ter um novo olhar sobre o mundo e, talvez, perceber um novo mundo. O grotesco designa elementos multiplamente fundidos, decompostos e recompostos de modo monstruoso e ridículo. Segundo Minois (2003), o grotesco resulta da constatação do quanto o mundo é incompreensível e tal constatação é consecutiva a traumatismos coletivos que trincaram a fachada lógica das coisas e deixaram capaz de perceber, por detrás das aparências, uma realidade proteiforme, sobre a qual não temos controle. O que se acreditava real, concreto, apresenta-se como inconsistente, ilusório. O riso grotesco é o riso que conhece o absurdo e a aparência, o caos e o nada.

Ao lado do que era dito sobre o riso intelectualmente, o riso popular nas festas coletivas continuava solto, retirando os indivíduos de seus ambientes cotidianos e transgredindo os limites e as regras, ilusoriamente aniquilando o mundo real e anulando o tempo. “Para que a ilusão seja completa, é preciso eliminar os refratários, os mantenedores do mundo sério, que, com sua face grave, lembram os foliões que sua festa é uma mentira”, escreve Minois (2003, p. 99); por isso, “é preciso sugá-los, lambuzá-los, zombar deles, submergi-los no riso coletivo dissolvente”. Então, quando o poder político se torna totalitário,

na época do Baixo Império, as festas começam a desaparecer. E isto porque, em qualquer época, o poder político não consegue ficar à vontade diante da festa: a dimensão sobrenatural do acontecimento da refundação do mito o ultrapassa e lhe proíbe as intervenções autoritárias; mas os riscos da exacerbação do riso o inquietam, então o poder político passa a fixar limites de duração, restringindo seus períodos de tolerância justamente para que estes parênteses festivos restem reforçando o estado de coisas existentes. O caos original, a idade de ouro, o mundo às avessas das festas são os afrouxamentos momentâneos da corda no pescoço daqueles que serão, ao final da festa, novamente enforcados, mesmo que metaforicamente, antes da próxima festa.

A trajetória do riso no mundo romano é de uma degradação progressiva. Nos círculos dirigentes e na elite intelectual se sobrepõe uma concepção negativa. O poder desconfia sempre do riso; ele vigia as expressões subversivas nas festas e nas comédias. Tais classes só utilizam do riso de forma apurada, com parcimônia. E antes mesmo do desaparecimento do Império, entram no vale de lágrimas que a nova religião preparava para os próximos séculos.

O cristianismo é pouco propício ao riso. Nenhum defeito, nenhum desejo, nenhuma fealdade, nenhum mal, nenhuma carência: o riso não tem lugar algum no paraíso. Na teologia medieval o riso é reconhecido como próprio do homem, mas em geral era censurado sob o argumento de que Jesus não teria rido em sua vida terrena. Afinal, do que poderia rir Deus, um Ser todo-poderoso, perfeito, que se basta a si mesmo, sabe tudo, tudo vê e tudo pode? Mas entre a perfeição da criação e o pecado original da criatura, segundo interpretação possível, se esconde sob os traços da picaresca serpente falante o diabo. Da diferença entre criação e criatura, entre o sagrado e o decaído, entre o que deveria ser e o que é, da não coincidência e da defasagem dos modelos, surge algo risível. É, novamente, a desforra do diabo ao revelar ao humano que ele não é e não pode nada, que é dependente e incapaz, que é um algo grotesco num universo grotesco. Agora, pode-se rir, há motivos para o riso: deve-se rir deste fantoche ridículo, nu, frágil, que tem um sexo, que peida e arrota, que mijá e caga, que fode e se fere, que cai, que se engana, que lamenta, que prejudica, que se torna

feito, que envelhece, que morre, mas que ao menos pode escapar do desespero e da angústia e pode rir para não chorar. Talvez por isso o cristianismo prega(va) que o homem deveria temer o inferno, regido pelo diabo, rei do riso, da zombaria e do escárnio.

O legado bíblico é muito forte em sua influência na cultura sobre o riso no ocidente medieval. Pelo menos até o século XIV, escreve Jacques Le Goff (2000, p. 75), todas as reflexões teóricas e regras práticas partem dela: “quando as pessoas da Idade Média, os clérigos em particular, tentam entender um fenômeno e formar uma opinião, referem-se primeiro à Bíblia, ponto de partida de suas reflexões”. No entanto, o “Antigo testamento”<sup>30</sup> apresenta inúmeros exemplos de pessoas rindo: os povos, os vizinhos, os insensatos, os pagãos, os países; até mesmo Deus ri dos pecadores, das nações, dos inocentes, ri dos zombadores e inclusive dos justos<sup>31</sup>. Diferentemente, no “Novo testamento” os apóstolos não aparecem rindo e quando se fala do riso explicitamente é para condená-lo como zombaria impiedosa, sacrílega; e nele não ri nem pai, nem filho nem espírito santo. E se não se fala nem se escreve sobre um possível riso de Jesus; logo, é porque ele não riu e, portanto, como deve ser imitado por todos os cristãos criados à sua imagem e semelhança, ninguém deve rir. Além do “Novo testamento”, nenhuma estátua, nenhum quadro, nenhum afresco representa Jesus rindo, o que só acontecerá nos escritos apócrifos como, por exemplo, na “História da infância de Jesus”, na “Vida de Jesus em árabe”, nos “Atos de André”, nos “Atos de João”, nos “Atos de Tomás”, na “Epístola dos apóstolos”, etc. Como notam vários autores, escreve Minois (2003), a encarnação e a redenção desafiam toda a lógica humana racional, a idéia do homem modelado pelas mãos de Deus e recebendo seu sopro, uma mulher retirada de sua costela, uma

---

<sup>30</sup> É preciso frisar que os risos exemplificados a seguir não possuem, em geral, conotação de alegria; tais risos, quando oriundos de Javé, apresentam-se como signos distintivos de seu poder; e sobre o tema, Cf. MACEDO, 2000.

<sup>31</sup> Para aqueles leitores extremamente curiosos a respeito de cada um destes itens, respectivamente Cf. Salmos, 21, 7; Salmos, 78, 4; Siracides, 27, 13; Crônicas, 36, 16; Ezequiel, 22, 4; Ezequiel, 23, 32; Salmos, 58, 9; Jó, 9, 23; Provérbios, 3, 34; Jó, 12, 4; e Sabedoria, 4, 19.

serpente falastrona que se torna vitoriosa sobre as prescrições do próprio Deus, um enorme dilúvio e uma arca gigantesca capaz de conter exemplares de todos os seres, uma pomba mensageira, tudo isso pode adquirir facilmente uma aparência cômica.

No cristianismo, todas as brincadeiras feitas ganham ares de blasfêmia, heresia, sacrilégio; a idéia de zombar de Deus é inconcebível; qualquer liberdade em relação a Cristo é considerada torpe; qualquer representação de sua vida fora do esquema oficial definido nos Evangelhos escolhidos a dedo que questione algum aspecto de sua vida e obra, tais como, por exemplo, as suas eventuais possíveis práticas sexuais, ou até mesmo práticas sociais, como o casamento, etc., restam imediatamente censuradas, como não raro já aconteceu na história. “O cristianismo afirma que Jesus é inteiramente homem, mas lhe recusa as particularidades da natureza humana, tais como o riso e o sexo. É suficiente que se aceite que ele comia<sup>32</sup>” (MINOIS, 2003, p. 123).

Assim, o cristianismo adota para seus fiéis a idéia de drama, do destino trágico, do peso do pecado, da culpabilidade, do medo da danação, da miserabilidade dos períodos de perseguição<sup>33</sup>. E como o cristianismo está já há praticamente

---

<sup>32</sup> Para uma interessantíssima abordagem sobre este tema do corpo glorioso, Cf. AGAMBEN, 2014, em que se pode encontrar trechos como o seguinte: “Com seu pedantismo habitual e inocente, os teólogos se perguntam se o peixe assado que Jesus comeu foi também digerido e assimilado, e se os resíduos da digestão foram eventualmente evacuados. Uma tradição que remonta a Basílio e à patrística oriental afirma que os alimentos ingeridos por Jesus – tanto em vida como após a ressurreição – eram total e integralmente assimilados a ponto de não necessitar da eliminação dos resíduos. Segundo outra opinião, tanto no corpo glorioso de Cristo como no corpo dos bem-aventurados, o alimento se transforma imediatamente, através de uma espécie de evaporação milagrosa, em uma natureza espiritual. [...] Os bem-aventurados, numa sorte de ato gratuito ou de esnobismo sublime, comerão e farão a digestão do alimento sem terem nenhuma necessidade de fazê-la” (AGAMBEN, 2014, p. 146).

<sup>33</sup> Atestando que o signo do verdadeiro cristão é verter-se em lágrimas, Minois (2003, p. 341) transcreve um trecho do sermão de Nicolas de la Pesse: “É preciso chorar sem parar, ouvintes cristãos, para apaziguar Deus; mas, depois de ter enfraquecido sua cólera por nossas lágrimas, é necessário ainda chorar para satisfazer a justiça. Para destruir o

dois mil e tantos anos em posição dominante, quase sempre aliado íntimo dos poderes e disputando sua posição suprema, só pode o riso, o humor e a ironia serem avaliadas como qualidades subversivas; ou seja, algo com o qual não se brinca.

Os pais da Igreja, com sua mentalidade apocalíptica, viam no riso o diabo. Tertuliano investe contra as comédias, as quais julgava serem espetáculos demoníacos e impudicos; Basílio de Cesaréia escreve que o riso ofende a Deus e que o Senhor condenou aqueles que riem nesta vida; Santo Ambrósio anota sobre a inconveniência do riso frente aos ensinamentos de Cristo e escreve que aquele que tiver chorado muito, nesta vida, será salvo; Santo Agostinho, embora recomendasse aos missionários que criassem uma atmosfera de bom humor para ganhar a simpatia dos neófitos ouvintes da mensagem cristã, não cessa de repetir que mesmo que o riso seja uma faculdade humana, ele é desprezível; São Jerônimo não é mais favorável à hilaridade, embora distinga dois tipos de risos: um excessivo e sonoro, que sacode o corpo, riso o qual seria o dos judeus, estudantes, bêbados, bárbaros e espectadores de comédias e, portanto, riso condenável; e outro, moderado, cujo exercício é tolerado para a educação da juventude cristã; Clemente de Alexandria, seguindo ensinamentos platônicos, compreendia que o riso barulhento pertence à ordem do baixo, e que, em compensação, o sorriso demonstraria harmonia (MINOIS, 2003; BREMMER, 2000; MACEDO, 2000)<sup>34</sup>. Ou seja, o riso está sob constante vigilância, e considerava-se que não é porque o homem é um animal capaz de rir que pode rir de tudo.

---

pecado é preciso detestar a alegria criminosa que se experimenta no uso ilícito dos bens criados; porém, para expiar esse pecado, deve-se ainda renunciar à alegria inocente que esses mesmos objetos nos propiciam”.

<sup>34</sup> Para Clemente de Alexandria, “os amantes da derrisão precisariam ser excluídos da comunidade cristã. A bufonaria e as palavras ridículas deveriam ser desprezadas. As palavras, frutos dos pensamentos, revelariam a essência do homem. Por esse raciocínio, as palavras baixas, cômicas e risíveis rebaixariam quem as pronunciasse e quem as escutasse. [...] Para evitar o gesto, seria preciso cortar pela raiz os estímulos. Associando as palavras bufas, e o subsequente riso bufo, ao baixo, Clemente vinculava-os à baixeza da terra, distanciando-os do ideal elevado e celeste das virtudes cristãs valorizadas” (MACEDO, 2000, p. 56).

Todavia, é São João Crisóstomo o mais ferrenho adversário do riso dentre os pais da Igreja. Tendo vivido em uma época em que os valores do mundo clássico estavam ameaçados ante a profunda crise social, política, econômica, moral e espiritual em que se encontravam os momentos finais da agonia do Império Romano, o Bispo de Constantinopla mostrava-se um tanto quanto reticente com relação aos costumes dos seus contemporâneos, pregando, então, com entusiasmo e severidade, sobre a necessidade de constrição e renúncia aos deleites da vida terrena. Para ele, o riso é absolutamente satânico, diabólico, infernal; e as igrejas, os conventos, as ruas, os teatros, as reuniões privadas são todos locais e ocasiões em que ressoam esta espécie de riso obsessivo. Quanto mais São João Crisóstomo destila comentários sobre o riso, mais risível e ridículo ele e seu discurso ficam<sup>35</sup>; e mais o riso mostra a sua

---

<sup>35</sup> “Vós, com esse riso ousado, imitais as mulheres insensatas e mundanas e, como elas, que se espreguiçam sobre as pranchas do teatro, tentais fazer os outros rir. Isso é a inversão, a destruição de qualquer bem. Nossos assuntos sérios tornam-se objeto de riso, de gracejos e de trocadilhos. Não há nada de firme, nada de grave, em nossa conduta. Não falo aqui apenas dos seculares; sei daqueles que tenho em vista, uma vez que a própria Igreja está cheia de risos insensatos. Se alguém pronuncia uma palavra agradável, o riso logo aparece nos lábios dos assistentes e, coisa espantosa, vários continuam rindo até durante o tempo das preces públicas. [...] Não escutastes São Paulo gritar: que toda vergonha, que toda tolice de linguagem, toda bufonaria seja banida do meio de vós? Ele coloca, assim, a bufonaria na mesma classe das torpezas. E, contudo, vós rides! O que quer dizer tolice de linguagem? Quer dizer que não há nada de útil. Mas vós rides assim mesmo; o riso contínuo alegra vosso rosto, e vós sois monges? Fazei profissão de ser crucificado no mundo e vós rides? Vosso estado é de chorar, e vós rides! Vós que rides, digei-me: onde haveis visto que Jesus Cristo vos tenha dado o exemplo? Em lugar nenhum, mas muitas vezes vós o vistes aflito! De fato, à vista de Jerusalém, ele chorou; ao pensar na traição, ficou perturbado; quando ia ressuscitar Lázaro, derramou lágrimas. E vós rides! [...] Eis que é chegado o tempo de luto e de aflição, o momento de castigar vosso corpo e de reduzi-lo à servidão, à hora do suor e dos combates. E vós rides! E não vos lembrais de como Sara foi repreendida por esse fato! E não escutais esse anátema de Jesus Cristo: infeliz daquele que ri, porque ele chorará! [...] Mas talvez haja alguns tão devassos, tão efeminados, que nossas censuras os fazem rir ainda, pelo simples fato

capacidade de ser algo incontrolável, insensato, insensível à ponderação, à lógica, à ameaça; a sua capacidade de superar o medo, de triunfar sobre aquilo e aquele que contra ele prega.

De outro lado, havia também uma guerra dos próprios cristãos que utilizavam do riso como arma, inclusive manuseada por alguns dos pais da Igreja: já que o riso está aí, é preciso utilizá-lo a serviço do bem. Eles faziam, então, um uso lícito do riso, a zombaria contra o mal. São Jerônimo vai usar o riso contra as heresias; São Irineu põe os argumentos agnósticos como ridículos; Tertuliano usa de sarcasmo contra as fraquezas humanas e alguns modos heréticos. Trata-se, no entanto, de um riso contra o pecado sem alvejar o pecador; de zombar das heresias sem atingir os hereges.

Também São Tomás de Aquino tratou do riso em alguns trechos de sua obra. Na “Suma teológica”, conclui que a distração honesta é lícita e, portanto, é lícita também a profissão daqueles que propiciam a distração, como, por exemplo, os

---

de que falamos do riso. Porque a natureza desse defeito é a insensatez e o embrutecimento do espírito. [...] Quando entrais em um palácio, vossa aparência, vosso olhar, vosso andar, todo o vosso exterior, enfim, sabe enobrecer-se e compor-se; mas aqui, que é o palácio verdadeiro, onde toda imagem é do céu, vós rides! [...] Portanto, ó mulheres, por que, se colocais um véu sobre a cabeça desde que tomais lugar na igreja, vós rides? Aí entrais com a resolução de confessar vossos pecados, de vos prosternar diante de Deus, de rezar e suplicar pelas faltas que tivestes a infelicidade de cometer e, no cumprimento desses deveres, vós rides!”. Já em seu “Comentário sobre São Mateus”, vai escrever ainda: “E, na verdade, que motivo tendes para vos alegrar e explodir de rir, já que sois tão devedores da justiça divina e deveis comparecer diante de um terrível tribunal e prestar conta exata de todas as vossas ações? [...] Não nos compete passar o tempo rindo, nos divertindo e nas delícias. Isso só é bom para as prostitutas de teatro, para os homens que as frequentam e, particularmente, para esses bajuladores que buscam as boas mesas. [...] O que é ainda mais perigoso é o motivo pelo qual explodem essas risadas desbragadas. Assim que esses bufões ridículos proferem alguma blasfêmia ou palavra indecente, logo uma multidão de tolos põe-se a rir e a demonstrar alegria. Eles os aplaudem por coisas que deveriam fazer com que fossem apedrejados e atraem assim, sobre si mesmos, por meio desse prazer infeliz, o suplício do fogo eterno” (MINOIS, 2003, p. 130-131).

comediantes<sup>36</sup>, mas pontua alguns limites. Em primeiro lugar, o riso deve ser moderado em suas manifestações, ou seja, se deve rir com a moderação dos movimentos exteriores do corpo. Em seguida, a brincadeira deve respeitar as conveniências relacionadas às coisas e às pessoas, não se podendo brincar com o que é respeitável: os parentes, os justos, os poderosos, os fracos, a religião, os textos sagrados e, é claro, Deus (AQUINO, 1994). Percebe-se, então, que mesmo para São Tomás o campo do riso lícito é muito reduzido.

Por conta de tudo isso, e principalmente em virtude da natureza da crença que professavam, os escritores cristãos não reconheceram qualquer regra de sacralidade nem reconheceram qualquer associação do riso com o divino, tal qual ocorria na tradição pagã que procuravam combater. Assim, o riso, no sistema de valores do cristianismo, foi dessacralizado e reduzido à categoria de gesto profano, com conotações negativas. “Signo do caos e da desordem, o riso cederia passo, na escala de valores sustentada pelo cristianismo, à sobriedade e continência moral” (MACEDO, 2000, p. 53).

Mas é claro que esta imponente censura sobre o riso era feita pelos escritores cristãos, intelectualizados, do alto escalão; nos mosteiros e entre os sacerdotes o riso era proibido, já que os gestos, narrativas e palavras que o provocavam eram considerados algo superficial e inútil e aqueles que os utilizavam e os produziam deveriam prestar contas quando da chegada do Juízo Final. No entanto, no que se refere ao mundo leigo, as relações acabavam sendo diferentes. Embora os textos advertissem os membros do clero para não manterem relações com os histriões, cantores, dançarinos e bufões, dos quais também era recomendado aos cristãos o afastamento, na prática essa distância era algo difícil de acontecer. As proibições, sempre reiteradas, sempre reeditadas, revelam a dificuldade de fazer com que fossem cumpridas, inclusive por parte do clero.

---

<sup>36</sup> “El juego es necesario para la vida humana. Ahora bien: a todas las cosas útiles para la vida humana pueden asignárseles ciertos oficios lícitos. Incluso el de comediante, que se ordena al solaz de los hombres, no es lícito em si mismo, mientras emplee em juego moderadamente, es decir, sin mostrar palabras o acciones ilícitas y mientras no se use el juego en fines y tiempos indebidos” (AQUINO, 1994, p. 562).

Haveria então, segundo esclarece Verena Alberti (2002, p. 72), um abismo entre as prescrições oficiais da Igreja e a prática, o que demonstrava uma tolerância para com o riso em função do grupo de pessoas em que o risível acontecia: “o riso e as atividades cômicas são mais toleradas entre os cristãos leigos, menos tolerados entre os sacerdotes e menos ainda no caso dos monges”; ou seja, quanto mais ao alto na escala da Igreja está a figura cristã, menor é sua tolerância ao riso, e, de modo contrário, quanto mais próximo do povo o membro do clero figura, maior é sua tolerância.

Provas desta tolerância em diferentes graus são os chamados grotescos cristãos e paródias cristãs. Como o cristianismo não conseguiu eliminar o riso por completo empreendeu, então, tarefa de assimilação e de adaptação. Apesar de sua fachada rígida como pedra, é maleável a ponto de integrar à sua substância aquilo que não pode vencer, método que talvez tenha permitido que a Igreja ultrapassasse, até agora, todas as crises. São Francisco de Assis aparece, já no século XII, com um semblante risonho, dotado de bondade e espiritualidade, diluindo a conduta rigorosamente séria dos santos. Assim, o riso é recuperado e o diabo volta burlesco nas narrativas e anedotas cristãs; as desventuras dos demônios vão fornecer historietas engraçadas; o próprio Satã foi quem trouxe o riso que agora será usado contra ele; o diabo continua aterrador, mas agora é ambivalente, sobretudo na religião popular.

Desta fusão do cômico com o sério pela cultura popular surgem os ritos e espetáculos, tais como os Carnavais, as peças e as obras cômicas, bem como o desenvolvimento de um vocabulário familiar próprio, popular e grosseiro. Inclusive algumas delas parodiavam claramente os rituais e cerimônias religiosas, como por exemplo, o Riso Pascal, a Missa dos Beberões, em que o Pater Noster se transforma em Pater Bachi, o canto do hino Verbum Bonum que se torna Vinum Bonum, a Missa do Asno e as mais emblemáticas delas, a Joca Monacorum<sup>37</sup> e a Coena Cypriani<sup>38</sup>, etc.

---

<sup>37</sup> Traduzido como jogo dos monges, tratava-se de perguntas e adivinhas que caçoavam da vida religiosa, com respostas extravagantes, incidindo sobre a fé e sobre a Bíblia.

<sup>38</sup> Nesta cena, segundo se conta, é o próprio Deus que convida para o banquete e nele se encontram todos os ancestrais do “Antigo

As festas, juntamente com o riso, sempre causaram problemas à Igreja. Num primeiro momento, durante a Alta Idade Média, foi preciso tentar eliminar as festas pagãs. Como não conseguiram o efeito esperado, a máxima eliminação do riso, foi mais eficaz, então, criar as festas cristãs em substituição às festas pagãs. Aparentemente, o povo por si não via aí nenhuma inconveniência, desde que pudesse se divertir e rir desbragadamente.

Rir era uma atitude não apenas tolerada nas festas oriundas do paganismo, período em que a anomia irrompe temporariamente subvertendo a ordem social, conforme pontua Agamben (2004). Nestas festas, em que o Carnaval é o exemplo mais conhecido, o homem medieval encontrava espaço para o riso. De forma autônoma, ou seja, fora do controle das autoridades, os grupos brincavam e zombavam uns dos outros, num jogo que aceitava valores e hierarquias e invertia-os ritualmente. Mikhail Bakhtin, em sua célebre obra sobre a cultura popular na Idade Média e na Renascença explica esta natureza festiva do riso do Carnaval, que não era uma reação individual diante de um fato cômico isolado. Diz Bakhtin (2010), então, que o riso carnavalesco é um patrimônio do povo, já que todos riem e o riso é geral; que o riso é universal, atingindo todas as coisas e pessoas e o mundo inteiro ganha aparência de cômico, sendo percebido e considerado em seu aspecto jocoso, em seu alegre relativismo; e por fim, que esse riso é ambivalente, ou seja, alegre e alvoroçado ao mesmo tempo em que é burlador e

---

Testamento” e do “Novo Testamento”, identificáveis por objetos que lembrassem episódios de sua vida, todos em posições embaraçosas. Come-se, bebe-se, discute-se, há brigas e tumultos e, na confusão, objetos são roubados. Todos se acusam mutuamente de ladrão e, no fim, é designado um bode expiatório o qual deve ser morto para expiar os pecados. A escolhida é Agar, a escrava concubina egípcia de Abraão. Seu sacrifício salva a companhia e ela é sepultada com cerimônia solene. Mesmo hoje, escreve Minois (2003), em que vivemos em uma sociedade laica, essa história seria considerada escandalosa, blasfematória, e seria muito revelador que tenha surgido nos meios eclesiásticos dos primeiros séculos da Igreja. Além disso, segundo consta, trata-se de uma obra de um clérigo, e se transforma num clássico dos chistes medievais, não meramente tolerado, mas reconhecido, admirado, difundido e copiado durante séculos, tanto que sua descrição chegou aos dias de hoje.

sarcástico, é um riso que nega e afirma, amortalha e ressuscita simultaneamente, escarnecendo inclusive dos próprios burladores: “o povo não se exclui do mundo em evolução. Também ele se sente incompleto; também ele renasce e se renova com a morte” (BAKHTIN, 2010, p; 12).

No Carnaval, esta paródia louca do normal, em que inclusive o medo era provocado através das máscaras assustadoras, para um posterior alívio e calma às gargalhadas, num gesto catártico, a hierarquia é virada do avesso, o bufão é consagrado rei pelo povo e depois devolvido ao ridículo e à zombaria por esse povo que volta a injuriá-lo, a orná-lo quando seu reinado termina; durante a “Festa dos loucos” elege-se personagens fantasiados de abade, arcebispo e papa, que entoam refrões obscenos e grotescos com as melodias de cânticos litúrgicos, transformam o altar em mesa de comezaina e utilizam excremento e chinelos velhos como se fosse incenso. Depois do ofício religioso, continua a paródia escatológica, o clero percorrendo as ruas e jogando excremento no povo que formava seu séquito. Também havia a “Missa do asno”, em que se levava um asno para dentro da igreja e era celebrada uma missa em sua honra: terminado o ofício, o padre relinchava, acompanhado pelos fiéis, como contado por Lipovetsky (2005). Até mesmo os verdadeiros clérigos participavam e riam um sorriso amarelo, comenta Minois (2003)<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Minois (2003) pontua que o fato de um arcebispo ter dedicado seu tempo a detalhar esse tipo de bufonaria e de esse missal burlesco, como era a “Missa do Asno”, ter sido reproduzido em dezenas de exemplares é uma séria indicação da importância dessa festa e de sua aceitação benevolente pelas autoridades locais que nela não percebiam tão grande mal, ao menos até o século XIV. Diferentemente é a postura das autoridades mais distantes da cultura popular, como, por exemplo, o decreto do papa Inocêncio III, por volta de 1200, em que declara: “Às vezes, fazem-se espetáculos e jogos teatrais nas igrejas, e não somente introduziram-se nesses espetáculos e nesses jogos monstros de máscaras, como, em certas festas de diáconos, padres e subdiáconos têm a ousadia de praticar folias e bufonarias. Nós vos exortamos, meu irmão, a exterminar de vossas igrejas o costume, ou antes, o abuso e o desregramento desses espetáculos e jogos vergonhosos, para que tal impureza não suje a honestidade da Igreja”; em 1260 o Concílio de Bordeaux, por sua vez, reitera a interdição acrescentando: “Proibimos também elegerem bispos nesse dia, porque

O riso urbano era assegurado por grupos de farsistas, informais, que posteriormente se organizaram em grupos cômicos. Nos séculos XII e XIII a animação era garantida por duas categorias: os goliardos e os meirinhos. Os primeiros pertenciam ao mundo da cultura escolar e universitária, utilizando do latim para compor farsas, missas e canções paródicas, sermões báquicos; riam de tudo e particularmente do sagrado. Segundo Minois (2003), o goliardo diz a mesma coisa que os alegres foliões do Carnaval, mas seu riso diferencia-se por se revelar subversivo de fato, uma vez que se enquadra num gênero de vida que propõe a ser verdadeiramente alternativo, e não de simples mantenedor da ordem e dos valores: “o riso do goliardo é o único riso subversivo da Idade Média clássica, porque não se contenta em zombar: ele vive de maneira diferente e sugere, com isso, que é possível existir outro sistema de valores”. Os meirinhos, por sua vez, monges das leis, pertenciam ao mundo da juventude estudantil e intelectual, também especialistas em derrisão, mas que se diferenciavam dos goliardos por serem sedentários, pessoas devidamente estabelecidas, integradas ao sistema, o qual conheciam tão bem seus meandros que montavam peças satíricas e burlescas para zombar das instituições e dos personagens importantes. Como legistas, estão ao mesmo tempo inseridos na sociedade e fora dela e, pela posição ocupada, sabem melhor que os outros que a derrisão é da ordem do jogo e que a sociedade tem como única legitimidade a força. Ou seja, não tentavam, pelo riso, subverter a ordem, não tinham nenhuma intenção de derrubar o modo como as coisas eram e da qual tiravam proveito.

---

isso é ridículo na Igreja de Deus e torna desprezível a dignidade episcopal”. Já no século XV, os censores começaram a ver nesta e em outras práticas uma prolongação dos ritos pagãos e, como tais, atos blasfematórios. É assim que em carta circular de 12 de março de 1444 os doutores da Sorbonne vão declarar que estas festas eram “uma corrupção condenável e perniciosa que tendia ao evidente desprezo por Deus, pelos ofícios divinos e pela dignidade episcopal; e aqueles que a faziam imitavam os pagãos, violavam os cânones dos concílios e os decretos dos papas; profanavam os sacramentos e as dignidades eclesiásticas; zombavam das coisas sacramentadas; tinham uma fé suspeita e deviam ser tratados como heréticos” (MINOIS, 2003, p. 180 e ss.).

Por óbvio que não havia somente estes tipos de riso. Visto por mais de uma perspectiva, todos riam, em maior ou menor grau; ria-se com diferentes funções, com diferentes intensidades, com diferentes alvos, servido a diferentes propósitos e evitando outros tantos. Havia, por exemplo, o riso amoral das fábulas<sup>40</sup>, o riso individualista das mais diferentes farsas<sup>41</sup>, o riso satírico

---

<sup>40</sup> As fábulas da Idade Média eram pequenos contos em verso e eram brutais, cínicos, grosseiros e obscenos em que o assunto, em sua grande maioria, abrangiam da cintura pra baixo, quase sempre o sexo, como atestam dois dos títulos: “O padre que benzeu a buceta” e “A moça que não podia ouvir falar em foder”. Assim, diante de uma moral cristã muito repressiva em relação à sexualidade, o humor erótico seria meio de apaziguar as tensões: “ver e imaginar fazer aquilo que não se pode fazer é uma maneira de se desdobrar para realizar seu desejo; e o desdobramento, que exige distância em relação à realidade vivida, é uma fonte de comicidade” (MINOIS, 2003, p. 197). E deste modo, o público leitor, formado por nobres, clérigos e burgueses ria desbragadamente escutando relatos que ridicularizavam os próprios nobres, clérigos e burgueses, bem como todos os seus valores e seu sistema de cultura como se nada fosse mais engraçado que rir de si mesmo.

<sup>41</sup> As farsas diferem das fábulas no que diz respeito ao gênero literário e ao público respectivo. Trata-se de peças curtas, de teatros ao ar livre, de cunho mais espetacular e com um público mais popular. Um espetáculo completo era precedido por uma soltura de diabos na cidade, indivíduos vestidos como demônios, gritando, correndo, perseguindo habitantes. Nas peças, esses diabos representarão os papéis dos pobres que aproveitam da ocasião para injuriar os burgueses, cometer pequenos delitos, fazer barulho e rir de tudo. Esses pobres-diabos, que puxam o diabo pelo rabo, são insolentes como o diabo e fazem um barulho dos diabos e, no palco, farão o diabo a quatro. Tais diabruras serão lembradas por François Rabelais em sua obra, a ser explorada em retalho diverso. A farsa, enfim, é uma grande máquina de rir que mostra o mundo tal qual é, sem disfarces. Ou seja, algo não muito bonito, mas engraçado. Com relação aos alvos de seu riso, embora haja um espírito crítico, a hierarquia social é contraposta pela astúcia individual como resposta aos problemas da sociedade, o que equivale a dizer que a contestação real do poder pelo riso não existe porque individualmente não há uma solução alternativa. Isso demonstra, assim, que o riso da farsa é um tanto quanto egoísta, que é apenas um meio que o indivíduo tem de tirar alguma vantagem sobre a coletividade à qual é integrado e que ao mesmo tempo o oprime e o

engendrado pelos moralistas<sup>42</sup>, o riso conservador dos pregadores<sup>43</sup> e também o riso impertinente provocado pelos

---

protege: a paróquia, a religião, a família, a senhoria, a corporação, o bairro, etc. (MINOIS, 2003).

<sup>42</sup> Havia também na Idade Média uma sátira política e anticlerical, domínios difíceis de separar nesses tempos em que os poderes civis e espirituais eram tão entrelaçados. “É que, para se expandir, ele precisa de certa estabilidade do contexto sociopolítico, naturalmente para poder definir seus alvos. Estes são os grupos dominantes, aqueles que impõem sua vontade e controlam seus valores. A anarquia feudal do período precedente, marcado pela fragmentação e pela confusão, não era propícia a esse exercício. A partir do século XI, o fortalecimento do poder real, de início muito lento, mais evidente no século XIII, assim como a crescente eficácia das estruturas eclesiásticas, depois a ação espetacular dos monges pedintes e, por último, a ascensão dos legistas burgueses fornecem quadros definidos, que podem ser responsabilizados por diversos males e, portanto, criticados” (MINOIS, 2003, p. 210). Assim, a crítica às autoridades revestia-se de dois aspectos contraditórios: a sátira podia ser progressista ou conservadora. A sátira medieval inscreve-se, nitidamente, no segundo tipo. Ela exprime inquietações dos moralistas que olhavam pra trás, para uma mítica idade de ouro, diante das mudanças sociais, religiosas e políticas que aconteciam. A sátira não deixa de ser, no entanto, agressiva e cruel, prenha de sarcasmos, invectivas, indignações e intimidações. Seus alvos podiam ser as colisões entre a Igreja e o poder civil, os vícios do mundo da nobreza, a burguesia em ascensão e sua capacidade de enriquecimento e seu domínio crescente sobre as estruturas tradicionais da sociedade e a proliferação de legistas junto ao rei em detrimento dos nobres conselheiros.

<sup>43</sup> Quando o juízo final demora a chegar e a vida de lamentos na Idade Média começa a perder o sentido diante da melhora de vida para parte da população, tais como os comerciantes, os artesãos, os urbanos e os próprios clérigos, e a fome e as epidemias diminuem, impõe-se por parte da Igreja um novo esforço pedagógico para conquistar novamente a atenção do povo: o recurso a pequenas historietas engraçadas que excitam os ouvidos dos ouvintes entediados que estão prestes a dormir, bem como possibilitam melhor memorizar a imagem da lição e da mensagem moral a ser passada. Os exemplos dados pelos pregadores geravam um riso que permitia a fruição da superioridade em relação ao outro; ria-se da infelicidade do próximo; a desventura do outro era consolo para o ouvinte. O riso do pregador, utilizando-se da cumplicidade do auditório, era ofensivo, era de exclusão. Seus alvos eram as mulheres que, pela evolução sociocultural dos séculos XII e XIII, permitia que comesçassem a sair de seu papel de reprodutora

próprios clérigos<sup>44</sup>, o riso sensato dos bobos da corte<sup>45</sup>, etc., todos estes que podem ser considerados, talvez, oficiais.

---

submissa; os maus clérigos, os arrogantes, os gulosos e os que viviam no luxo, os padres ignorantes e fornicadores. “E todas essas zombarias em relação aos seus confrades têm uma só finalidade: restaurar a dignidade eclesiástica num clero decadente, cujas virtudes são degradadas pelos efeitos corruptores de uma sociedade urbana que multiplica as tentações. Uma vez, ainda, o riso serve de agente de coesão de um grupo social para excluir os maus sujeitos e as novidades” (MINOIS, 2003, p. 221). Assim, o riso dos sermões é uma arma de combate a serviço da moral cristã contra a moral e os vícios. “Quando se é capaz de queimar os heréticos para salvar as almas, ao mesmo tempo que se proclama o caráter sagrado de toda a vida humana, por que não seriam capaz de rir, utilizando os mistérios da religião, se isso pode contribuir para edificar?”, questionará Minois (2003, p. 222).

<sup>44</sup> Em certo período da Idade Média, em uma sociedade ainda segura de si mesma, aparecem hinos e missas burlescamente rearranjados, feitos pelos próprios clérigos com zombarias contras as fantasias, contra o poder de Roma que deixava seus clérigos morrerem de fome, com alusões à corrupção política, contra o aumento de taxas, etc. O riso dos clérigos perpassa todos os interstícios da liturgia, cujo caráter pesado e tedioso afastava os fiéis. O riso, então, segundo Minois (2003, p. 224), era considerado uma irreprimível explosão de vida que quebrava os rituais mumificantes da liturgia: “Sob as fórmulas mortas das litânicas e das preces estereotipadas recitadas mecanicamente milhões de vezes, cresce a erva extravagante das preces cômicas”.

<sup>45</sup> O bobo não é especificamente uma criação da Idade Média, mas nela teve papel fundamental, importante demais, tanto no que se refere aos grandes senhores quanto nas municipalidades e corporações. Sua função, ao contrário do que parece, exigia grande inteligência. Sua figura existia para fazer rir, mas não apenas para isso. Com o riso, trazia algo que faltava de modo geral aos círculos do rei: a verdade dita francamente, aquela penosa, que fere, aquela não dita pelos homens sensatos demais. Para além disso, o bobo tinha uma segunda função: lembrar ao rei que este era apenas um mortal, que partilhava da condição humana. A figura do bobo, então, era a ritualização do oposto ao rei, era o sinal trocado da exaltação do poder, um contramestre, um anti-rei, um soberano invertido, era a prática simbólica da subversão, da revolta, da desagregação, da transgressão; e nesse aspecto tendo inclusive maior direito à livre palavra do que o outro assessor do rei, também encarregado de lembrar ao rei de sua situação, mas falando a partir do universo do sagrado: o confessor. “O confessor está longe de poder permitir-se a mesma franqueza do bobo. A aliança do trono e do

Entretanto, certamente nenhum destes prevalece sobre o riso popular, que menos do que qualquer outra coisa, jamais poderia ser usado como instrumento de opressão, pois ninguém conseguiu torná-lo inteiramente oficial, tendo sido sempre uma arma de libertação, interior e exterior, nas mãos do indivíduo e do povo (BAKHTIN, 2010, p. 81) – espécie de riso o qual será mais bem detalhado em fragmento oportuno.

Outro momento risível na Idade Média era a prática tumultuosa do charivari, a qual prosseguirá até o século XIX, segundo Minois (2003). De origem incerta, os charivaris eram agrupamentos ruidosos de membros das comunidades e vilarejos que caminhavam para um local determinado, como a residência de um paroquiano, por exemplo, e lá permaneciam disfarçados e batendo utensílios de cozinha. Os alvos e causas dos Charivaris eram inúmeros, desde pessoas avarentas até estrangeiros, passando por adultérios, pessoas violentas, delatores e caluniadores, enfim, todos aqueles que de uma maneira ou outra provocavam a opinião pública. Ou seja, o Charivari sancionava desvios e pequenos delitos considerados insuficientes para se recorrer à instância jurídica, mas que exigiam uma atenção para o bom funcionamento do grupo e para a preservação da moral costumeira. Neste caso, o riso era o agente da sanção, de forma zombeteira, barulhenta, agressiva e hostil. O riso do Charivari, anota Minois (2003), é típico da tirania do grupo contra a liberdade individual, em uma sociedade corporativa e profundamente anti-individualista; é riso de rejeição, de exclusão; é a muralha das normas, dos valores e dos preconceitos estabelecidos; trata-se, então, de um riso oriundo de uma prática usada como controle da sociedade e dos costumes, punindo desvios domésticos. Não é, portanto, um riso subversivo, que desarmaria o fanatismo; bem longe de favorecer

---

altar faz dele um conselheiro, um auxiliar do poder, em vez de um diretor. Só o riso é capaz de fazer o rei aceitar a verdade; o que ele não admite do sagrado, do religioso, admite da loucura” (MINOIS, 2003, p. 231-232). Em seu “Noite de Reis”, Shakespeare (2005, p. 69-70) fará Viola dizer: “Tem juízo de sobra pra ser bobo, pois para ser bobo é preciso espírito. Tem de saber o humor daquele com quem brinca, e a sua posição – e a hora certa, sem deixar escapar, qual falcão novo, uma só pluma. E essa profissão é tão penosa quanto a arte de um sábio, pois num bobo que é sábio se acredita, mas o sábio que é bobo é uma desdita”.

a tolerância, é um riso de opressão e não há como escapar dele, já que a atitude das autoridades em relação à prática do Charivari era hesitante, para não dizer cúmplice, uma vez que servia à manutenção da ordem. Até mesmo algumas das confrarias religiosas decidiam e organizavam Charivaris.

Já na área da política, especificamente, quando os argumentos sérios fracassam, o cômico ainda possui chances de alcançar êxito. Jacques Le Goff (2000), em seu estudo sobre o riso na Idade Média, trata também do riso dos reis e monges, e aponta a figura do rei cômico, o qual teria como uma de suas obrigações a de fazer piadas para provocar o riso. Segundo escreve, o primeiro modelo deste tipo foi Henrique II, cujos registros provam que o riso estava se tornando um instrumento de governo ou, de qualquer modo, uma imagem do poder. Assim, nas mãos do rei, o riso poderia ser um modo de estruturar a sociedade ao seu redor, sendo, por vezes, mais eficiente que a seriedade.

Mas, segundo Minois (2003), governar pelo riso não é ainda um princípio totalmente consciente. Do rei do Carnaval ao papa dos bobos, a associação parodística do poder e do riso é reveladora. Conforme descreve, o soberano cômico, justamente por imitar o soberano sério, confirmaria o poder deste último; o riso de um exalta o poder do outro porque, no final das contas, não haveria alternativa. Assim, rir da paródia do poder não é rir do poder e, pelo riso, este poder adquire um aumento de legitimidade. No entanto, é possível que se possa rir de uma prática do poder que se pareça, pela sua prática, a uma paródia de sua teoria e neste caso teríamos, então, um riso que parodia a paródia e que talvez provoque a reatualização da teoria ou o surgimento do novo a ser posteriormente parodiado.

Segundo análise de Minois (2003), o riso na Idade Média revela uma certa confiança. Se o riso é tolerado é porque não há dúvidas sobre a solidez dos valores que ele ataca; não se cogita que tais valores correm riscos por conta da existência de paródias, o que vale dizer: pode-se brincar com esses valores porque eles estão além da contestação verdadeira. A Idade Média soube muito bem manipular o riso e utilizá-lo como um instrumento a serviço de suas necessidades e de seus valores e, para tanto, chegava mesmo a parodiá-los.

Entre o riso aceito e utilizado por alguns pregadores e a condenação de seu uso por aqueles que o consideram como um

procedimento grosseiro e perigoso, adeptos da educação dos fiéis pelo medo, do método terrorista, e que embora tenha primazia certamente é minoritária, o que acontece de fato é que a Idade Média ri, ri de tudo, é capaz de rir até de seus próprios valores, parodiando-os, brincando com suas normas e seus interditos, introduzindo o lúdico e o risível até naquilo que é mais sagrado. Ainda que discutível, segundo o raciocínio apresentado por Minois (2003) isso ocorre porque a Idade Média é um dos raros momentos da história em que todas as categorias sociais, ricas e pobres, chegaram a um consenso sobre os valores e o sistema de mundo; consenso este que permitiu a existência da paródia destes valores, que permitiu as brincadeiras sem desconfianças, justamente porque possuíam sólida confiança em uma outra coisa. Anotará, então, que as risadas da Idade Média, mesmo aquelas mais grosseiras e obscenas, são risadas claras, confiantes em um mundo que pode atingir certo equilíbrio, que não questiona seu funcionamento e que usufrui de tal força vital que é capaz de se dar ao luxo de rir de si mesma (MINOIS, 2003).

Há, então, uma multiplicidade quase harmônica de espécies de risos na Idade Média, até o século XIV. Em seguida, essa harmonia se desfaz e tudo se torna mais amargo, mais pesado, mais rígido e o riso passa a ser mais agressivo, a zombaria mais maldosa e a ironia mais cruel. Os grandes medos suscitam agora um riso nervoso e diabólico: o riso do fim da Idade Média é marcado pela volta do diabo, pela iminente vinda do anticristo, precursor do fim do mundo anunciada pelos monges, pelos astrólogos e até mesmo pelos intelectuais e pelas elucubrações proféticas sobre a chegada do Apocalipse. Os medos, magnificamente estudados por Jean Delumeau (2009), eram criados e inculcados nos fiéis pela Igreja e a própria Igreja, paralelamente, dava os meios de suportá-lo por meio das procissões, missas, bênçãos, intercessões de santos, devoções, indulgências, etc. Sob o medo, o riso torna-se agressivo e violento, estabelece alvos. As alusões das festas tornam-se mais explícitas, a crítica é contra as autoridades, contra o rei, a Igreja, o que há de político. As obras deste período ganham contornos de crítica social e cada vez mais o riso da cultura popular ganha força contra as autoridades em falência. E aquele que não ri é reprovado como hostil à causa popular. Ou seja, passa-se de um riso mantenedor da ordem a um riso de fato subversivo. E quanto

mais subversivo os momentos de riso e de manifestação popular, mais oportunidades para extravasamentos apareciam. É, segundo informa Minois (2003), um período muito difícil para as autoridades, uma vez que passam a ser confrontadas pelo riso, mas principalmente porque nos momentos em que ele é extravasado, os momentos de festa, são ocasiões propícias para desordens incontroláveis, em favor da qual são acobertadas pelas mascaradas todas as bandalheiras possíveis. Tanto que nestas ocasiões suspendia-se, em boa parte das localidades, o funcionamento normal da instância jurídica e pedia-se que os responsáveis pelos controles de segurança não efetuassem prisões durante as festas. As cidades ficavam, portanto, nas mãos do povo que ria. E deste modo, ridicularizavam tudo que se referia ao poder: a política, as cortes, a religião, os clérigos, os magistrados, os tribunais. Tanto que se pode pensar, de um certo modo, que a subversão do poder estava inscrita no próprio poder; que a ordem existia para ser perturbada; que a hierarquia esperava por ser invertida; que o sagrado estava para ser profanado; e que não há sociedade que não gere seus próprios gêneros de transgressão.

Rictos e zombarias deformam o rosto das feiticeiras, as festas parodísticas em que a subversão acontecia passam a ser proibidas e os espasmos dos terrores da última fase da Idade Média começam a ser percebidos. A derrisão é cada vez mais percebida pelos notáveis como um vício, uma característica do populacho, de salteadores, de espertalhões, de zombadores. A luta se acirra sobretudo contra o riso coletivo organizado sob a forma de festa, e não apenas porque as festas estão, de uma certa maneira, intimamente ligadas à mitologia, às crenças e às festas pagãs. Saturnais e lupercais dão lugar a regozijos imorais, severamente condenados pelos autores cristãos e pelo poder civil e recebem adjetivações como culpado, indecente, vergonhoso, debochado, licencioso, luxurioso, sujo, diabólico. Estes termos são cada vez mais recorrentes quando se trata do riso e do risível. A luta contra o riso coletivo organizado sob a forma de festa se torna superlativa porque a ralé passa a zombar cada vez mais dos dirigentes incapazes e irresponsáveis de lidar com as crises e os senhores e burgueses temem todas as ações do povo camponês e urbano adotando medidas repressivas para

manter a ordem e a segurança<sup>46</sup>. As autoridades, agora, estão decididas a reprimir manifestações coletivas do riso, sob a alegação de que ameaçam a paz social<sup>47</sup>, ou, quando não conseguem proibir as festas em que o riso coletivo predomina, as autoridades se apossam de sua organização para transformá-las em espetáculos disciplinados, novamente celebrando a ordem estabelecida. Os participantes das festas, quando organizada pelos dirigentes do poder, tornam-se espectadores, os quais devem manter conduta ditada e vigiada e as festividades se transformam num ritual em que se desdobram aos olhos das pessoas as representações de suas hierarquias sociais. O objetivo disso tudo não poderia ser outro senão o de tentar substituir o riso agressivo e subversivo por um riso de convenção. A alegre festa popular, contestatória, é confiscada e utilizada como elogio, exaltação e graça do poder, por um lado, e celebração da submissão voluntária e conformista, por outro. Neste aspecto, as mascaradas são julgadas particularmente odiosas: usar uma máscara, disfarçar-se, é mentir, é mudar de identidade para esconder suas más ações, o que só pode ser sugestão demoníaca, obra de Satã (MINOIS, 2003)<sup>48</sup>, considerava-se que fantasiar-se era enganar ao mesmo tempo a natureza e o equivalente ao poder de polícia. As farsas, no

---

<sup>46</sup> Minois (2003, p. 265) apresenta uma insolúvel questão: “As autoridades iniciaram o combate às festas populares, até então inocentes, porque a cultura de elite estava evoluindo para formas sérias e ordenadas, considerando a diversão do povo como superstição? Ou as festas populares transformaram-se em motivo de tantos problemas que as autoridades foram obrigadas a punir? Dito de outra forma: as elites decidiram matar o riso popular ou o riso popular decidiu subverter as elites, provocando a reação destas últimas?”.

<sup>47</sup> Minois dá um exemplo, sobre o conselho municipal de Lille que proíbe os jogos, as danças em torno das fogueiras de São João e as assembléias em paróquias no ano de 1382, cuja interdição é renovada em 1397, 1428, 1483, 1514, 1520, 1554, 1552, 1559, 1573, 1585 e 1601, repetições que demonstram a ineficácia das interdições, mas também a obstinação política do controle do riso festivo.

<sup>48</sup> Minois (2003, p. 268) transcreve algumas considerações de censores eclesiásticos a respeito das festas: “Não são diversões, são crimes. [...] Pode-se fazer um jogo da impiedade? Pode-se fazer um divertimento de um sacrilégio? Ninguém brinca, sem perigo, com uma serpente, ninguém se diverte, impunemente, com o diabo”.

entanto, servem de repertório a ser copiado – parodiado? – para o sério uso dos inquisidores<sup>49</sup>; e as cenas cômicas do teatro medieval podem ser corriqueiramente encontradas nas obras de demonologia, como o “*Malleus maleficarum*”, de Heinrich Kramer e James Sprenger (2009), o que demonstra que as artimanhas de Satã, as diabruras dos diabos, são ambivalentes, utilizados tanto para fazer rir como para fazer temer. Se a tradição das missas, preces e sermões parodísticos não era algo novo, neste período da Idade Média o tom muda e diante da aparente inércia divina perante as catástrofes o riso torna-se acusador de Deus<sup>50</sup>.

Com todo esse contexto da última fase da Idade Média o cômico tinha como papel fundamental o rebaixamento do sublime, do poder e do sagrado; tudo era restituído ao livre uso dos homens, para usar uma das idéias de profanação tratadas por Agamben (2007) – trabalhadas também em outro fragmento. No entanto, também neste mesmo contexto, habitava o medo provocado não pelas máscaras assustadoras, mas sim pela Santa Inquisição, que constrangia com um ar de seriedade,

---

<sup>49</sup> “Os rituais que, supostamente, se desenrolam ao longo dos sabás prestam-se particularmente a cenas bufas, como beijar o traseiro de Satã ou o rabo de um gato; em outro sentido, as histórias cômicas são seriamente integradas aos manuais de perseguidores de feiticeiras, para ilustrar os poderes do diabo, mas também as artimanhas pelas quais se pode abusar dele” (MINOIS, 2003, p. 250).

<sup>50</sup> É sintomático o sentido blasfematório das paródias de prece deste período, como atesta o “*Pater noster em quartetos*”, em parte apresentado por Minois (2003, p. 253-254): “*Pater noster que é bem sábio, tu és digno de todos os louvores, porque lá em cima fizeste tua morada e bem alto te escondeste in celis. Em nosso presente o mal abunda, cada um é cheio de orgulho e de ira. Não há, neste mundo, alguém de quem se possa dizer: sanctificetur. Porque, nos tempos que ora correm, aquele que menos sabe é o que mais pode vangloriar-se na corte e blasfemar contra ti e desprezar nome tuum. [...] Por isso, se quiser aceitar meu conselho, em cima, bem alto, deves ficar, no paraíso, em nobre glória, e nunca aqui embaixo descerás et in terra. Eu me admiro e me maravilho porque estamos em tal perigo por aqueles que usam veste vermelha e só fazem tomar e comer panem nostrum. Não há uma única vez, porque não há dia da semana, em que eles não nos pilhem de tal forma que mal podemos sobreviver cotidianum. [...] Ora, não sei o que fizemos nem se pensas que isso vai durar, porque não acredito que exista ninguém no mundo que a tanto resista sicut et nos*”.

inibindo o riso, pois necessitava do temor popular e, como se diz, quem ri tende a não temer... Assim, explica Bakhtin (2010, p. 81) que

ao contrário do riso, a seriedade medieval estava impregnada interiormente por elementos de medo, de fraqueza, de docilidade, de resignação, de mentira, de hipocrisia ou então de violência, intimidação, ameaças e interdições. Na boca do poder, a seriedade visava a intimidar, exigia e proibia; na dos súditos pelo contrário, tremia, submetia-se, louvava, abençoava. Por essa razão ela suscitava a desconfiança do povo. Era o tom oficial, e era tratado como tudo que fosse oficial. A seriedade oprimia, aterrorizava, acorrentava; mentia e distorcia; era avara e magra.

De outro modo, contra esta seriedade, demonstrando o poder que tem o riso de desarmar a razão e a seriedade, conta o teórico da literatura russo que

nas praças públicas, durante as festas, diante de uma mesa abundante, lançava-se abaixo o tom sério como uma máscara, e ouvia-se então uma outra verdade que se exprimia de forma cômica, através de brincadeiras, obscenidades, grosserias, paródias, pastiches, etc. Todos os horrores, todas as mentiras se dissipavam, diante do triunfo do princípio material e corporal (BAKHTIN, 2010, p. 81-82).

Percebe-se, assim, que a divisão, que a diferença entre o espaço e o tempo do sério e do não-sério eram respeitados. Todavia, a desconfiança diante do sério e a crença na verdade do riso coletivo, social e universal eram espontâneos. O povo compreendia que o riso não dissimulava a violência; que o riso não condenava por vontade própria à fogueira; que a hipocrisia e o engano não riam nunca e que eram, em verdade, o rosto por trás da máscara da seriedade. Sabiam que o riso não inventava dogmas e não matava por eles; que o riso não era autoritário e

que não era sinal de medo, mas de consciência da força do povo; que estava ligado ao amor, ao renascimento, à renovação, à fecundidade, à abundância, ao comer e ao beber e à perene cultura popular, passada, presente e futura. São por estas razões que, segundo Bakhtin (2010, p. 82-83), as pessoas desconfiavam da seriedade e colocavam fé no riso festivo.

Deste período em diante, aquela unanimidade medieval começa a ser quebrada social, religiosa e politicamente. No amanhecer da Renascença os confrontos que se preparam talvez não venham a se prestar ao riso, ou muito pelo contrário.

Neste período, a curiosidade intelectual rompia os dogmas clericais e os tabus da autoridade tradicional, os quais detinham como incontestáveis as bases do conhecimento do período anterior. A burguesia avançava como a classe principal, já que possuidora não apenas do poder econômico, mas agora também do poder político. Dinheiro e propriedades, razão e ciências quebravam os muros dos feudos e os burgueses se expandiam para novas terras, mares e continentes através da construção de portos e embarcações e abrindo novos caminhos para as grandes navegações. A burguesia tinha papel primordial também na organização das lutas ideológicas e políticas contra as autoridades consagradas pela Igreja medieval e seus dogmas. O humanismo postulava emancipação da nova classe social, em busca de verdades gerais e virtudes pessoais fundadas nas capacidades das pessoas, em negação aos privilégios de nascimento, estamento ou ordens. Com apoio nas fontes antigas, fundamentavam uma crítica ao considerado velho para conferir autoridade ao novo<sup>51</sup>. Há que se notar, é claro, que se tratava de um capitalismo primitivo, o qual, segundo Martin (1946), ainda não desumanizava o mundo; e de uma razão que não era um fim

---

<sup>51</sup> Lucien Febvre (2009), estudando o problema da incredulidade no século XVI, conclui que os humanistas do Renascimento destruíram a escolástica, afirmaram o valor da humanidade e da natureza e restituíram ao homem o direito de buscar uma verdade temporal, a virtude e a perfeição, independentemente dos dogmas medievais. Porém, nesta busca, o pensamento dos humanistas organizou-se em função do velho molde cristão, mas de modo modernizado, tendo Deus como princípio e como fim, uma vez que no século XVI ainda não havia condições culturais e científicas para uma ruptura completa com o cristianismo.

em si mesmo, de modo que não privava o ser humano do que lhe era essencial. Sob a perspectiva da vida urbana, o mundo do Renascimento é o mundo da razão e do cálculo racional, é um mundo que começa aquele processo que Max Weber (2001) veio a chamar mais tarde, a partir da segunda edição de “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, de desencantamento do mundo<sup>52</sup>, ou perda do sentido, no qual a mentalidade liberal dos indivíduos procurava interferir o mais metodicamente possível, desvinculando-se do passado.

A gargalhada ensurdecadora da Renascença, para usar expressão de Bakhtin (2010), refere-se ao emblemático François Rabelais. Rabelaisiano torna-se uma espécie de insulto, algo intolerável. Como apresentado em retalho oportuno, o riso rabelaisiano é contundente, barulhento, escarnecedor; investe contra a teologia e contra os doutores sorbonistas; é uma blasfêmia e uma heresia das mais perigosas: a heresia cômica. No entanto, Rabelais não diz nada de novo, nada que as farsas e as fábulas do período de um milênio antes já não o fizessem. Todas as suas investidas tinham precedentes, o que fez com que as autoridades não se chocassem tanto<sup>53</sup>. Sua grandeza está na qualidade do que diz, algo como um catalisador de uma pluralidade de usos possíveis do riso como crítica. Com o desencadeamento da Reforma, as polêmicas ficam mais aguçadas, os insultos inflamam-se e as acusações de ateísmo proliferam. No século XVI não se poderá mais rir do que divertia as multidões nos séculos anteriores e mesmo neste clima de tensão François Rabelais lança, num período de trinta anos, cinco paralelepípedos hilariantes, com provocações sistemáticas num meio em que ainda prevaleciam alguns dogmatismos desenfreados.

Mas não apenas ele fazia rir: de diferentes modos e com outras intensidades, o ajudaram Shakespeare, Boccaccio,

---

<sup>52</sup> Para uma discussão mais profunda sobre modernidade e desencantamento em Nietzsche, Weber e Foucault, Cf. BERTEN, 2011.

<sup>53</sup> Apesar disso, é preciso anotar que sua obra foi condenada ao Index em 1564; e, em 1587, o padre Benedicti, lembrado por Minois (2003), afirma que aquele que lê as obras de Rabelais está excomungado e só deve ser absolvido se consentir em queimar tais livros e fazer penitências.

Cervantes<sup>54</sup>. A Renascença marca uma mudança capital na história do riso, de modo tão nítido e categórico que o futuro terá alguma dificuldade de assimilar. De modo geral e preliminar, a atitude do Renascimento em relação ao riso é caracterizada por Bakhtin (2010) do seguinte modo: o riso tem profundo valor de concepção do mundo e é uma das formas capitais pelas quais se exprime a verdade sobre ele, sobre a sua totalidade, sobre a história e sobre o homem; é um ponto de vista particular e universal sobre o mundo, que percebe de forma diferente, embora não menos importante e inclusive talvez até mais do que o sério; por isso a grande literatura, apresentando problemas universais, deve admiti-lo da mesma forma que ao sério: “somente o riso, com efeito, pode ter acesso a certos aspectos extremamente importantes do mundo” (BAKHTIN, 2010, p. 57). Isso tudo faz fundar o partido do riso.

Tal partido cristaliza contra si oposições das pessoas sérias de todas as sortes, dos reformados, dos católicos, das pessoas finas. Se a separação entre o riso, o sorriso e o sério, nesta espécie simplista de gradação da forma de encarar a vida e as coisas não era de todo nova, na Renascença o confronto entre os partidários delas se tornará ainda mais acirrado. Agora, estas atitudes vão se opor, se condenar, se excluir. “Acabou-se a época em que se podia ser, ao mesmo tempo, devoto e gargalhante, pertencer à elite dos poderosos e contorcer-se de rir” (MINOIS, 2003, p. 273); grupos de fanáticos religiosos se massacram em nome do amor por risíveis detalhes: “os loucos furiosos que se estripam em nome de Cristo são os arautos de uma nova era” (MINOIS, 2003, p. 284).

---

<sup>54</sup> É nesta época e com estes autores que o riso entra na grande literatura: “Confinado aos gêneros populares da farsa e da comédia, durante a Idade Média, que só trataram de assuntos nobres – filosofia, teologia, história – com grande seriedade, eis que com Boccaccio, Rabelais, Cervantes e Shakespeare o riso ascende ao estatuto filosófico. Com o exemplo dos antigos, mas apoiando-se também nas descobertas modernas, percebe-se que o riso pode constituir uma visão global do mundo, que ele pode ter um valor explicativo e existencial, que pode colocar-se como rival da concepção séria e trágica imposta pelo cristianismo oficial. O riso não é só divertimento, pode ser uma filosofia: eis uma das grandes descobertas da Renascença, que dá ao riso direito de cidadania na grande literatura” (MINOIS, 2003, p. 294).

Na política, os bobos ainda atuam, ainda expressam a verdade pelo riso, ainda chamam as coisas pelos seus próprios nomes, sem desconfiguradas e sofisticadas razões de Estado: interesses, de fato. A política não é guiada por nobres princípios e por ideais morais e religiosos, pode facilmente dizer aquele que faz rir. Com a afirmação cada vez maior do absolutismo que vem, o rei, rodeado de conselheiros e cortesãos, perde o toque do real e suas desagradabilíssimas ações. Só o bobo pode, pela derrisão e sem punição, desvelar falsidades; só o bufão tem o privilégio de dizer bem alto o que todos pensam baixo. É sob o título “O sorriso de Nicolau” que Mauricio Viroli (2002) vai escrever a história de Maquiavel, fundador nada bobo do pensamento político moderno, percebendo nele sua capacidade de rir da vida e dos homens, e tentando compreender o significado do sorriso que emerge de seus escritos, o que suscitaria algo como uma grande sabedoria de vida, a qual, para o historiador italiano, será ainda mais profunda do que o seu pensamento político. Ao longo do século XVI a função do bobo sofre uma transfiguração, no entanto. Sob a aparência de zombar do rei, o bobo transforma-se em seu instrumento, em seu conselheiro, em seu porta-voz. Deixa de ser um ridículo antípoda ao seu poder e se transforma num agente de informação, um intermediário entre o soberano e seus súditos; encarregado de explicar os reais motivos da política através de sua engraçada máscara. Depois de zombar crua e cinicamente do poder, o riso é capturado e colocado a serviço de quem o exerce; o riso como equilíbrio de forças, como instrumental propagandístico.

Tanto as lutas religiosas, sérias e trágicas, quanto esta idéia do riso como propaganda contribuem para o aparecimento de uma nova forma de fazer rir: a caricatura. Do termo em italiano equivalente a carregar nasce esta manifestação artística que pretende aviltar, degradar e humilhar pelo riso. A observação precisa das particularidades individuais tão promovidas pelo ideal da Renascença permite a possibilidade de acentuar traços característicos e, revelado por olhos atentos, deixar transparecer o grotesco: cada um de nós tem seu aspecto ridículo e todos os rostos sérios possuem um avesso cômico.

Com a invenção da imprensa aumenta também nesta época a circulação de textos com histórias engraçadas, destinadas a ser contadas entre amigos, em reuniões particulares de pessoas do mesmo meio, de mesma cultura e

que desempenham função de exclusão do outro, diferente, do estrangeiro, do menor. O riso é usado à custa de um grupo social, étnico ou religioso; consolida preconceitos e contribui para uma sociabilidade por exclusão<sup>55</sup>. Sem nenhum riso a atmosfera de “Romeu e Julieta”, de Shakespeare (1998), vai demonstrar essa sociedade cujo ódio ao rival se manifesta pelo rebaixamento do outro; mas é em “Henrique IV”, demonstrando a relação da política com o riso e ilustrando tudo que aquela pensa deste que o respeitável Henrique V, assim que se torna rei, dirá a Falstaff, seu bobo:

Não te conheço, velho; vai rezar. Como vão mal as cãs num galhofeiro! Muito tempo sonhei com um homem destes, profano e velho, inchado pela orgia; mas, desperto, renego do meu sonho. Diminui o teu corpo, aumenta a graça, deixa a gula; compreende que o sepulcro vai abrir para ti boca três vezes maior que para os outros. Não repliques com uma dessas chalaças de bufão; não presumas que eu seja o que já fui, pois Deus bem sabe – e o mundo há de notá-lo – que me livrei de minha antiga forma e outro tanto farei com os companheiros. Quando ouvires dizer que eu sou o que fui, volta para tornares-te o que foste: tutor e incitador dos meus excessos. Mas até lá, desterro-te, sob pena de morte, como fiz com os outros todos que me descaminhavam, não deixando que a dez milhas de mim eles estejam (SHAKESPEARE, 2001, p. 174).

A cena em que este discurso aparece mostra um pouco a reviravolta cultural do fim do século XVI. Depois de terem rido em boas doses, as autoridades morais e políticas rejeitam o bobo, que ri, que faz rir e de quem se ri, e o imputam como algo indesejável e a tudo isso impõem um ideal clássico de grandeza e nobreza. Minois (2003, p. 232) alerta que não é uma simples coincidência o desaparecimento da função do bobo do rei na aurora do absolutismo e exemplifica com o caso do início do

---

<sup>55</sup> Para maior aprofundamento sobre estes textos e livros, Cf. BREWER, 2000.

reinado de Luiz XIV, “o monarca que pode, sem rir, comparar-se ao sol é muito sério para ser sensato”. Ao final do Renascimento, então, a festa acabou; as luzes começam a se acender; os loucos foram mandados para o asilo<sup>56</sup>; os bobos desapareceram. Aquele citado confessor cortesão, entretanto, continuará sua carreira, se profissionalizará, não rirá, mas, sob outra denominação, talvez futuramente provoque o riso... Fim do riso: a partir de agora se abre a grande ofensiva político-religiosa do sério; contra o riso popular.

Se não se pode negar que o riso seja próprio do homem, então ele é a marca do homem decaído. Este movimento de constrição do riso e do risível é apenas uma consequência da evolução da civilização ocidental; pelo dever da seriedade; para restaurar a ordem ameaçada; pela fundação das bases de um mundo estável e regenerado. Não se faz isso com a desordem, o caos e a contestação protagonizada pelo riso e pelo escárnio. É esta a toada encabeçada pela aliança de uma Igreja sempre triunfante e de monarquias absolutistas, as quais, para a manutenção de seus poderes, não podiam ser coniventes com a força do riso e com as turbulências sediciosas do Carnaval e das festas dos bobos.

O rei, diretamente escolhido e esclarecido pelo próprio Deus, em proveito do solene, do grandioso, do majestoso, do imponente e do nobre não pode mais tolerar a impertinência de qualquer riso. Por óbvio que o riso não pode ser de todo abolido, mas então que fosse disciplinado, que fosse polido, discreto, elegante, distinto, silencioso no máximo possível; e que apareça apenas com motivos válidos: ridicularizar defeitos, pecados, vícios; reagir a brincadeiras inofensivas, recreativas. Para as elites do mundo clássico, para os agentes do Estado, para os moralistas, os teólogos protestantes ou católicos – porque quando o assunto é conter o riso há unanimidade entre eles<sup>57</sup> – ,

---

<sup>56</sup> Sobre este tema, embasado pela exigência de ordem pública, de moral e de salubridade, Cf. FOUCAULT, 2005.

<sup>57</sup> Minois (2003, p. 337) escreve sobre Jean-Baptiste Thiers, membro do clero, em seu “Tratado dos jogos e diversões que podem ser permitidos ou que devem ser proibidos aos cristãos segundo as regras da Igreja e o sentimento dos pais”, ainda sem tradução para o português, escrevendo que nesta obra clássica este doutor em teologia e pároco o

o riso é ornamento sutil e conformado a ocasiões muito bem delimitadas social e culturalmente.

Se antes os ritos sagrados eram, de algum modo, ridicularizados, como se viu, agora transformá-los em objeto de derrisão é algo inadmissível. Antes o riso acontecia, mas não ameaçava seriamente. Agora, com as divisões teóricas teológicas, as diferentes denominações religiosas percebem no riso do outro uma ameaça e, portanto, é algo que deve ser combatido<sup>58</sup>.

---

riso não pode ser dirigido a Deus, à religião, aos santos, aos cultos, às relíquias, às cerimônias da Igreja, às sagradas escrituras e às preces “e depois de ter consagrado cinquenta páginas e sete capítulos às condições da boa zombaria, ele conclui que, de qualquer forma, o melhor é não fazê-lo”. Além disso, Thiers teria afirmado que as festas, as mascaradas e as farsas são contrárias tanto à lei civil quanto à lei religiosa, já que disfarçar-se é contrário à natureza, e que mais infame que isso é disfarçar-se de animal, e pior ainda seria vestir-se com hábitos de religiosos ou magistrados ou de todas as outras pessoas que merecem ser respeitadas.

<sup>58</sup> Renunciando a celebrar a sua própria derrisão, o cristianismo perde uma dimensão sapiencial essencial para tornar-se unilateralmente sério; a cada vez mais o riso é expulso das igrejas – ainda que leve séculos para abafar suas gargalhadas – por ser considerado pagão e imoral. Minois (2003, p. 333) transcreve o trecho de uma carta de um membro da Ordem dos Cartuxos a um amigo, em que tece comentários à Festa dos Inocentes: “Nunca os pagãos celebraram com tanta extravagância suas festas repletas de superstições e de erros, como ocorre na Festa dos Inocentes, segundo o costume dos franciscanos. [...] Nem os padres religiosos nem o guardião vão ao coro nesse dia. Os frades leigos, os frades hortelões, os pedintes, os que trabalham na cozinha e no refeitório, os jardineiros ocupam o lugar deles na igreja e dizem que fazem o que é conveniente a essa festa, pois representam os loucos furiosos, que de fato são. Eles se vestem com os ornamentos sacerdotais, mas esfarrapados e no avesso; simulam ler com óculos que não têm lentes e nos quais amarram cascas de laranja, o que os torna disformes e tão assustadores que é preciso ver para acreditar, sobretudo depois que acendem os turíbulos que têm nas mãos e se agitam zombeteiramente, soprando cinzas no rosto e na cabeça uns dos outros. Com esse equipamento, eles não cantam nem hinos nem salmos nem as missas de costume, mas balbuciam palavras confusas e gritos tão loucos, tão desagradáveis, tão dissonantes quanto os de um bando de porcos que grunhem; de sorte que bestas-feras não fariam melhor que eles o ofício desse dia. De fato, seria melhor levar certas

Encarnação quase caricatural deste medo e da expressão levar-se a sério, Jacques-Bénigne Bossuet, em absoluto, não viu graça no riso; para ele, ser divertido é ser desonesto. Em um dos seus sermões assevera que “se quereis discutir a religião, que o seja com a gravidade e o peso que a matéria demanda. Não façais brincadeiras despropositadas com coisas tão sérias e tão veneráveis”; e isto porque estas importantes questões “não se decidem com meias palavras e assentimentos de cabeça, com essas sutis zombarias das quais vos vangloriais e com esses desdenhosos sorrisos”. Sobre Bossuet, Minois (2003) comenta que se este teólogo e teórico do absolutismo conseguiu ocupar tanto espaço na cultura, na política e na Igreja é porque estava de acordo com seu tempo e que sua autoridade enquanto adversário do riso revela também o quanto tudo que diz respeito ao cômico é evitado nesta época por seus pares.

É no século XVI também que ocorrerá o distanciamento cada vez maior entre a cultura popular e a cultura das elites; em que a cultura das elites é toda livresca, esclarecida, racionalizada, voluntarista, pretensamente ética e que, decorrente disso, se fará maior uso do controle de si, do corpo social e do ambiente; e em que suas festas se tornarão uma celebração didática e séria de uma ordem; e, de outro modo, no caso das festas e da cultura popular, o que acontecia era o questionamento risível de tudo isso, mesmo que com contínuas tentativas de proibição por parte dos poderes.

A evolução político-religiosa da primeira metade do século XVII também condenava estas manifestações populares; as magistraturas não permitiam mais as ocasiões de regozijo e brincadeiras; a infalibilidade pontifical do Estado totalitário floresce com o fim da festa dos bobos; os novos valores de seriedade, ordem, razão, trabalho, economia, decoro social, obediência às hierarquias e o respeito à religião eram antitéticos ao riso: é de bom-tom, para o homem honesto, não rir; mas, se o fizesse, que fosse discretamente. O espírito das Luzes que se iniciava na última década do século não era mais favorável àquelas festas populares e ao riso desbragado, reputados como

---

feras às igrejas para louvar o Criador a sua maneira, e isso seria uma prática mais santa que suportar esse tipo de pessoa que zomba de Deus querendo cantar seus louvores, eles são mais insensatos e mais loucos que os mais insensatos e mais loucos animais”.

indecentes, de péssimo gosto, relíquia bárbara e grosseira. As monarquias absolutistas, enquanto poder político erigido a partir de uma espécie de dogma de que eram oriundas do poder divino deviam portanto ser levadas a sério, o que excluía qualquer possibilidade de crítica cômica contra sua autoridade.

Os bobos do rei que subsistiam – Derek Brewer (2000) vai datar de 1668 a existência de um dos últimos bobos da Inglaterra; e Minois (2003) o ano de 1660 do último bobo na França – não eram nada além de uma diversão privada, algo como uma espécie de palhaço doméstico; seu potencial crítico se reduz drasticamente; não fazem questões embaraçosas sobre a política e o mundo; riem apenas de defeitos individuais; não possuem mais poder regenerador e libertador; ao seu contrapoder, sucede um tipo de servidão bajulatória. O rei não possui mais caricaturas vivas, seu duplo invertido; não é mais perturbado; é ilimitado, livre e sem entraves; em suma, absoluto; déspota.

Haviam resistências, no entanto. As festas populares que insistiam eram expressões privilegiadas de recusa contra todos aqueles que combatiam o riso popular e se mantinham através de dois modos: ou chegando a uma solução de compromissos entre as diferentes autoridades e seus rivais; ou se transformando, tornando-se seculares, com o clero despreendendo-se progressivamente destas manifestações pouco conformes à sua nova dignidade. Entre as polarizações, representantes do rei, da ordem e dos magistrados participavam mecanicamente das festividades, à distância, sem tentar intervir para não desencadear motins. Minois (2003) anota que as festas constituíam o que chamamos hoje de lugar sem lei, em que o direito de rir substitui o direito real e que aquele é tanto menos impiedoso quanto injusto que este.

Neste contexto, há que se falar de outro teórico do absolutismo que em poucos parágrafos se propôs a pensar questões referentes ao riso: Thomas Hobbes<sup>59</sup>. Em seu “Os

---

<sup>59</sup> É interessante e curioso notar que os poucos parágrafos que Hobbes se dedica ao riso dão ensejo a prolixas manifestações e repercussões de estudiosos do riso que vão encontrar, ali, uma teoria denominada clássica sobre o riso. Quentin Skinner (2002), por exemplo, vai escrever quase uma centena de páginas sobre o riso em Thomas Hobbes. Segundo Verena Alberti (2002, p. 131), as interpretações da teoria

elementos da lei natural e política”, mais especificamente quando discorre sobre a natureza humana e suas paixões, Hobbes (2010) desenvolve o raciocínio de que o riso é desencadeado pela súbita descoberta de uma superioridade a qual podia ser julgada como inesperada e que tal descoberta nos colocaria em situação de força. A partir daí, se pode concluir, então, que a paixão provocada pelo riso é um movimento de vaidade produzido por uma repentina concepção de uma eventual vantagem pessoal comparada a partir desta descoberta da fraqueza do outro e que não se tinha antes. Seria uma espécie de triunfo sobre o outro ou sobre sua posição, e que então pode ser colocada em xeque. Hobbes conclui seu raciocínio, portanto, constatando que não é de se admirar que os homens considerem ser algo ruim e odioso ser motivo de riso, pois, quando se ri deles, é porque estão sendo escarnecidos, isto é, derrotados por uma força superior. Além deste tipo de riso, há ainda, segundo Hobbes, uma espécie de riso não-ofensivo, quando se ri não por desprezo por alguém em particular, mas quando aquele que ri, ri por ter se dado conta de algum absurdo qualquer, de algo abstraído, impessoal, de alguma característica do mundo, em situações diversas. Outra espécie de riso abordado por Hobbes (2010) ocorre quando as pessoas riem de si próprias, em ocasiões que vão além de suas próprias expectativas, demonstrando descobertas agradáveis e repentinas de que elas são melhores, piores ou apenas diferentes do que tinham suposto. Hobbes (2010) anota ainda que o riso é sempre alegre. No entanto, reconhecia que essa alegria era de um tipo peculiar, uma vez que parecia estar sempre junto ao sarcasmo, ao desprezo e até mesmo junto ao ódio. Quentin Skinner (2002) comenta que quando Hobbes opta por escrever de forma satírica, as fraquezas que ele ridicularizava eram a avareza, o orgulho, a hipocrisia, a vanglória. É da avareza do clero que

---

clássica do riso em Hobbes têm a tendência de vinculá-la ao restante de sua teorização política, à essência do homem lobo: “se todo homem é lobo de outro homem, o riso da filosofia de Hobbes não é outra coisa senão um signo de superioridade e de triunfo”. É claro que o riso de Hobbes pode ser explicado no quadro de sua construção filosófica e política, mas há nuances de sua teoria do riso que nos autorizam a separar as circunstâncias em que o riso ocorre e, portanto, das interpretações teóricas e filosóficas restantes.

Hobbes (2014) escarnece na sua argumentação sobre a doutrina do purgatório; é a hipocrisia do clero que ele obriga seu leitor a reconhecer quando compara o corpo eclesiástico a um reino de fadas, como o faz em seu “Leviatã”.

As exigências cada vez maiores de refinamento dos costumes e a promoção dos valores sérios, da ordem, da decência, do equilíbrio, a pastoral do medo, provocam reflexões profundas sobre o riso e, com isso, uma cada vez maior necessidade de tomada de consciência sobre suas características e sobre os seus modos de uso por parte daqueles que riem. Nas elites, a sátira e a fina ironia passam a substituir a bufonaria; e o riso se torna algo utilizado com finalidades cirúrgicas, instrumentais, mesmo que para fins destruidores.

Neste contexto, há ainda o riso dos libertinos que riem das incuráveis porque naturais bestialidades humanas; desprezam as crenças, as superstições e os preconceitos da massa; não buscam mudar o mundo; sua crítica não é positiva e seu riso é petulante, arrogante; é um riso insolúvel porque todos são idiotas e as coisas como estão não podem ser mudadas por idiotas: “toda a nossa vida é, na verdade, uma fábula; nosso conhecimento, uma asneira; nossas certezas, uma ilusão; resumindo, todo esse mundo é apenas uma farsa, uma perpétua comédia”, vai ilustrar Minois (2003, p. 373). Os humanistas devotos<sup>60</sup>, por sua vez, propõe uma gargalhada eclesiástica digna de nota, que enfrenta a orientação geral da Igreja, encharcada de lágrimas tristes. Esta ala otimista percebe na tristeza e na melancolia o diabo; e rir é a melhor arma contra este triste senhor. Quanto ao rir de nós mesmos, era algo que devia ser feito, afinal, somos todos feios e ridículos, grotescos e risíveis, nossos trajes e nossos medos são risíveis e absurdos, nossas pretensões intelectuais, em que cada um pensa que é melhor que o outro, é cheia de empáfia e ignorância. Agradável e civilizadamente existiam também as blagues e piadas em rodas de conversas, na moda dos salões, nos jantares e encontros urbanos e burgueses; gracejos privados insuflados e garantidos pelas coleções de piadas colhidas e copiadas em todos os

---

<sup>60</sup> Johan Verberckmoes (2000) ilustra esta corrente devota influenciada pelo burlesco em combate à seriedade da Contra-reforma ao exemplificar com o folhetim “A peregrinação de Duyfkens e de Willemynkens”, de 1627; e sobre ela, Cf. VERBERCKMOES, 2000.

cantos<sup>61</sup>. Outro aspecto em que o riso se manifestava era nos romances burlescos, transgredindo tabus, reivindicando rir de tudo, do sagrado e da morte e também das normas e das regras que tentavam suprimi-lo. Através do riso burlesco a liberdade de pensamento está em causa, rindo livremente diante da constatação do absurdo, da hipocrisia, da vaidade e das aparências das convenções sociais, políticas e institucionais. Como levar a sério reis e rainhas, ministros, fidalgos, magistrados e políticos, enfim, estes palhaços enfeitados que disputam o poder ao mesmo tempo em que riem seu riso à custa de uns outros. Se riam-se todos, riamos...

Mas no final do século XVII, depois de toda a resistência do riso, os poderes se estabilizam, a sociedade restabelece suas bases e acata suas hierarquias, suas injustiças, suas justificativas, suas hipocrisias e suas sérias máscaras. Com a nova ordem, o riso mantém seu lugar, mas demasiadamente disciplinado, mais do que nunca conveniente, decente, discreto e fino. Era um riso que acomodava as convenções sociais e políticas; que defendia os valores da elite e que excluía eventuais desvios e marginais.

Aquela guerra entre os poderes e as manifestações do riso popular coletivo prosseguem por todo o século XVIII, período em que o carnaval passará a ceder cada vez mais terreno diante da potência do reis absolutos, dos parlamentos, do juizes, dos procuradores, dos membros do marechalato, “duvidosas máquinas anti-riso, que por toda parte se dedicam a conter os transbordamentos da alegria popular e a limitá-la estritamente no tempo” (MINOIS, 2003, p. 331). A luta é ferrenha e durará até as vésperas da revolução, mas os ridentes não brincam. Neste combate real entre o riso popular das festas e os rostos sisudos do poder, da administração e da quaresma, convém evitar julgamentos apressados e parciais que a compreensão atual de nossa época tende a formular. Mas não façamos disso a luta entre o bem e o mal. Este alerta também faz Minois (2003, p. 332), quando alega que fazer do combate entre estes dois lados uma “luta da maldosa cultura das elites, séria e rebarbativa”, as

---

<sup>61</sup> Herman Roodenburg (2000) faz estudo sobre este tipo de literatura de salão, cuja compreensão pressupõe o conhecimento da literatura latina clássica para fazer rir; e para mais detalhes, Cf. ROODENBURG (2000).

quais utilizariam “os poderes civis e religiosos para eliminar a boa cultura popular, livre e fraternal”, é forçar a risada. E acrescenta o historiador francês o seguinte comentário:

o riso carnavalesco está sempre prestes a matar: ele é agressivo, intolerante, violento; humilha, degrada, despreza, vexa; riso da coesão estreita de pequenos grupos, é excludente; não admite oposição, impõe sua lei, persegue os recalcitrantes, elimina aqueles que não querem se divertir; tirânico, não tolera os que não gostam da festa (MINOIS, 2003, p. 332)<sup>62</sup>.

Ou seja, o riso carnavalesco, popular, do caos da festa, é perigoso justamente por ser aquilo que o direito e a política são sempre: agressivos em sua passividade, intolerantes para os diferentes e para o novo, simbolicamente violentos quando não de fato; humilham, degradam, desprezam e envergonham; tudo isso encarnados por pequenos grupos de iniciados e autorizados que não admitem concorrência, impondo suas leis e suas formas que perseguem e eliminam os que não se divertem à sua moda e os que não gostam de seu tipo de festa.

Tanto que, no que tange à retórica, Minois vai elencar inúmeras investidas de juristas contra riso. Um Adrien Turnèbe desaprova o recurso ao cômico nos advogados; Pierre de La Ramée deplora o gosto excessivo de Cícero pela brincadeira em seus pleitos; um tal Antoine de Laval aborda, em “Propósitos das profissões nobres e públicas” – cujo título é emblemático – que a tarefa do advogado exclui o recurso ao cômico e ao riso, uma vez que estes degradam a função; o advogado Guillaume du Vair elogia a gravidade do magistrado quando utiliza discursos grandiloquentes, retóricos e desprovidos de qualquer humor; Marc Fumaroli recomenda aos advogados banir os recursos ao riso e ao sorriso; comenta ainda que nesta época o riso é expulso do parlamento em Paris; “o cômico e até a simples ironia

---

<sup>62</sup> Sem abrir o jogo em sua investida contra a tese de Bakhtin, morto, Minois assegura sua posição de neutralidade ou, dito de outro modo, sua posição contra o riso popular, mas como se verá em outro retalho, Bakhtin já havia se defendido de ataques com argumentos desta perspectiva.

são, a seus olhos, indecências que ofendem a gravidade dos juízes e corrompem os costumes do Palácio” (MINOIS, 2003, p. 345).

O contexto cultural é diferente e a distância entre a elite e o povo risível fica clara com as releituras da obra de Rabelais, por exemplo. Voltaire, o maior ridente do século XVIII condena de forma implacável o maior ridente do século XVI. Em suas “Cartas filosóficas”, escreverá que Rabelais,

em seu extravagante e ininteligível livro, esbanjou uma extrema ironia e uma impertinência ainda maior; prodigalizou erudição, imundícies e tédio. Um bom conto de duas páginas é adquirido ao preço de volumes de tolices: apenas algumas pessoas de gosto estranho se gabam de entender e apreciar toda essa obra. O resto da nação ri das zombarias de Rabelais e despreza o livro. Consideram-no como o primeiro dos bufões; ficam aborrecidos que um homem que possuía tanto espírito tenha feito tão miserável uso dele: é um filósofo ébrio que só escreveu na época de sua embriaguez (VOLTAIRE, 2007, p. 119-120).

Isso demonstra que a invasão dos termos coloquiais, populares, chulos, de baixo calão causa incômodo na elite social e intelectual que utiliza linguagem aristocrática, pomposa, sofisticada e ritualizada. Aceitar o uso da linguagem popular é praticamente tornar-se um deles, já que favoreceria a entrada de algum modo do populacho na melhor sociedade. Tanto que se falava de estratégias aristocráticas da alegria ou até mesmo de uma comicocracia aristocrática, em que o riso seria um privilégio a mais oferecido à nobreza para que demonstrasse sua própria superioridade em relação às grosseiras gargalhadas da ralé; ou seja, havia uma “maneira nobre de rir, transmitida com todo o patrimônio biológico”, segundo Minois (2003, p. 443), para preservar a cultura nobiliária das contaminações populares. A língua, então, como ainda hoje e particularmente no campo jurídico, estabelece-se como uma barreira social. E o riso enquanto linguagem e enquanto comunicação não verbal deve conter-se nos limites sociais e culturais a que lhe são próprios.

Não se pode mais, como o fizeram tão bem Rabelais, Boccaccio, Shakespeare e Cervantes usar da discrepância entre as duas maneiras de se falar: uma que fala de forma baixa sobre assuntos elevados e outra que fala magnificamente sobre temas baixos. No século XVIII, o tom do riso será não mais o do modo de vida, de experiência, livre e desbragado; será uma faculdade do espírito, uma ferramenta intelectual, um instrumento a serviço de causas morais, sociais ou políticas.

No que se refere à Igreja, esta continua realizando seus anátemas contra as comédias e é sintomático que nos colégios jesuítas as peças teatrais realizadas eram sobre assuntos didáticos e morais; desconfiava-se das comédias, e por isso os mestres preferiam indicar o uso de tragédias que exaltassem virtudes nobres.

A filosofia da época percebe o riso com desconfianças. Descartes (2005), em “As paixões da alma” explica o riso mecanicamente<sup>63</sup>, dizendo que o riso é o resultado de uma série de ações que culminam por sua vez na ação do rosto junto ao uso de uma espécie de voz inarticulada e estrepitosa, e diz que o riso pode ser acionado pela alegria, mas também por causas físicas, pela indignação, pela aversão, pela surpresa, pela admiração, pela raiva; além disso, separa a boa zombaria da má zombaria<sup>64</sup>; mas conclui que o riso é suspeito. Talvez dissesse: eu rio, logo, odeio. Neste processo mecânico que escapa à razão

---

<sup>63</sup> “O riso consiste em que o sangue que vem da cavidade direita do coração pela veia arteriosa, inflando os pulmões subitamente e repetidas vezes, faz que o ar que eles contém seja forçado a sair com impetuosidade pela traquéia, onde forma uma voz inarticulada e estrepitosa; e tanto os pulmões ao inflar-se como esse ar ao sair impelem todos os músculos do diafragma, do peito e da garganta; dessa forma estes fazem mover-se os do rosto que tenham alguma conexão com eles” (DESCARTES, 2005, p. 111).

<sup>64</sup> A boa zombaria seria aquela que retoma os vícios e os fazem parecer ridículos, mas sem rir de si mesmo nem manifestar raiva contra as pessoas; seria um riso que demonstraria a qualidade dos homens de bem, que demonstraria a alegria de seu humor, tranquilidade e virtude; e a má zombaria é aquela dos fracassados, dos enfermos, dos amargurados que, com seus defeitos, desejam ver os outros tão desgraçados quanto eles próprios, como tentativa de livrar-se pelo riso de seus próprios males (DESCARTES, 1998).

e que se traduz por caretas e ruídos desprovidos de dignidade o riso torna-se facilmente algo inconveniente.

Spinoza, mesmo que tenha bastante confiança na potência da vida, oferecendo sobre ela uma imagem positiva e afirmativa em detrimento dos simulacros com os quais os homens se apresentam e se contentam, e mesmo denunciando todos os fantasmas no negativo, como dirá sobre ele Gilles Deleuze (2002), percebe o riso com certo receio. Em sua “Ética” fará uma grande distinção entre o riso e o escárnio. Como Spinoza (2009, p. 8), “para investigar aquilo que respeita a esta ciência com a mesma liberdade de ânimo que é costume nas coisas matemática”, procurou escrupulosamente “não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las”, logo, o escárnio, segundo ele, é algo que participa do ódio e é, portanto, algo condenável<sup>65</sup>. De outro modo seria o riso compreendido como brincadeira, enquanto pura alegria, que seria algo bom (SPINOZA, 2013).

Kant, por sua vez, embora com análise mais intelectualizada, mantinha opinião parecida sobre o riso. Este viria de um fenômeno psíquico, da descoberta repentina de um absurdo, da constatação de uma incongruência, de uma realidade diferente do esperado: “o riso é um afeto resultante da súbita transformação de uma tensa expectativa em nada” (KANT, 2016, p. 193). Em sua “Crítica da faculdade do juízo” vai tecer considerações sobre como um fenômeno psíquico pode desencadear uma reação física tal qual o riso, e concluirá que o riso é algo positivo, que tem valor terapêutico, embora fosse difícil provocá-lo e embora não traga muita transformação para o entendimento. Kant também não ouvia com bons ouvidos o riso de escárnio, o qual equivaleria ao ódio.

Voltaire, para além da crítica feita aos escritos de Rabelais, discorreu em outros textos sobre o riso. É inegável o fato de que ele mesmo utilizava da zombaria para tecer suas críticas. E se a sociedade em que vivia começava a confiar na razão como caminho para o progresso, para a verdade e para a civilização, o riso, neste contexto, só pode ser policiado, doce e inteligente como uma fina ironia. A ironia é a atitude daquele que

---

<sup>65</sup> “Tudo aquilo que apeteçemos por estarmos afetados de ódio é desleal e, no âmbito da sociedade civil, injusto” (SPINOZA, 2013, p. 186).

compreende ou pensa compreender e que, por conta disso, passa a trocar com inúmeras variações de sutileza das manifestações dos outros<sup>66</sup>; por sua segurança, o ironista ri de um outro ou, por sua insegurança, ironicamente ri de si mesmo. Percebendo na ironia uma excelente aliada da razão, Voltaire a usava, em seu “Tratado sobre a tolerância”, como arma para diminuir o número de maníacos, entusiastas, sectários e fanáticos; a ridicularização como modo de crítica às extravagâncias de fundamentalistas; a zombaria como substituto da violência física (VOLTAIRE, 2015).

Quanto à política do século XVIII, o poder, de modo geral, estabelecia algumas relações excepcionais com o riso. Quando é para ridicularizar seus oponentes, o poder utilizava de toda a força da derrisão; mas quando o contra-poder do riso ridicularizava o poder oficial, qualquer que fosse ele, aristocrático, monárquico ou clerical, estes se tornavam sérios demais para tolerá-lo. Neste século XVIII, em uma sociedade em que o processo de civilização e de refinamento e em que a exigência de dignidade, decência, respeitabilidade marcam a afirmação de um modo de vida urbano, policiado, polido e do qual sua burguesia se vangloria e se orgulha, o riso, porque ridiculariza, mata: politicamente, socialmente, psiquicamente. E o poder, confrontado, chega mesmo a impor penas de prisão, exílio e morte para algumas figuras históricas, conforme relata Minois (2003). Pensava-se que o riso podia erodir as autoridades civis e religiosas, dissolver os sistemas de crenças, tradições, ritos e instituições e colocar em risco todo o corpo social. Mas, é claro, apesar de todas as pressões exercidas pelas autoridades, o povo continuava rindo.

A partir do século XVII e durante o século XVIII, então, o riso sofreu algumas dificuldades em razão de uma mudança cultural promovida por escritores moralistas. Passou a ser considerado falta de educação; os altos padrões de decoro e autocontrole, aliados ao respeito mútuo, o comedimento e o apelo ao controle das funções involuntárias do corpo exigidos pelo processo civilizador originou um ambiente hostil ao riso, e desta forma a sociedade, ao menos em sua elite, fez calar as gargalhadas dos inconvenientes. Skinner (2000) salienta que

---

<sup>66</sup> Para uma introdução aos estudos do tema da ironia, Cf. FACIOLI, 2010.

inclusive o ruído e as distorções faciais provocados pelo riso no indivíduo que ri eram mal vistos por este imperativo social do decoro. Como comenta,

o riso começou a ser visto como um tipo de grosseria nos dois sentidos do termo: tanto como um exemplo de incivilidade e indelicadeza quanto como uma reação descontrolada e, portanto, bárbara que precisava, numa sociedade educada, ser dominada e, de preferência, eliminada (SKINNER, 2002, p. 72).

Com este disciplinamento o riso deixou de ser considerado uma forma universal de concepção do mundo e passou a referir-se apenas a certos momentos e fenômenos parciais da vida social. O sublime, o essencial e o importante foram desautorizados de ser cômico; entendia-se que os homens importantes não eram engraçados nem risíveis; que o riso não exprimia verdades e que apenas o tom sério era adequado. Para Bakhtin (2010), esta época atribuiu à literatura cômica um lugar menor entre os gêneros literários, onde o riso se referia apenas a indivíduos isolados, de estratos sociais baixos, numa espécie de divertimento raso e ligeiro. Trata-se já de um verdadeiro movimento para banir o riso da sociedade educada. Deste século em diante o disciplinamento do riso é intensificado. É então expulso de elementos alegres, das grosserias e exageros de cunho obsceno e escatológico como podia ser percebido nas festas da antiguidade, da Idade Média e da Renascença e reduz-se à ironia exercida em detrimento de indivíduos e costumes típicos. Assim o cômico deixou de ser simbólico e entra em fase de dessocialização; privatiza-se, torna-se civilizado e aleatório, para usar expressão de Lipovetsky (2005).

Com a revolução dos finais do século XVIII os combates políticos, religiosos e ideológicos vão para muito além dos debates de idéias e passam a ser sangrentos. Com as novas forças, com as paixões à flor da pele e com os acirrados ânimos irrompe também uma invectiva mais contundente contra as gargalhadas. Para Minois (2003), a revolução francesa não difere muito de um carnaval, de um charivari ou de uma mascarada

anti-religiosa, apesar das tentativas de imposição do tom sério. Sobre tais tentativas, escreverá Baecque (2000, p. 199-200):

Em 6 de junho de 1780, foi proclamado um rígido ideal para as assembléias políticas, no primeiro código interno de conduta dos 600 membros do terceiro estado. Este defendia um estado de impassibilidade, de solenidade, que silenciaria as explosões de riso do grupo como um todo e conteria suas emoções coletivas: os membros da assembléia permanecerão em silêncio e não trocarão de lugar. Não será permitido nenhum sinal de aplauso ou aprovação. Estão vedados os insultos e exhibições de caráter individual, além de qualquer explosão de riso. [...] Quatro censores, escolhidos para impor o código interno de conduta, devem ser colocados em cada canto da sala.

Ou seja, de um lado, os revolucionários com sua revolta que não servia para rir, com sua felicidade séria, grave, patriótica, democrática, convocando o povo a silenciar seu grande e grosseiro riso neste período histórico de esclarecimento e dignidade, desejando poder expor seus argumentos sem correr o risco de serem alvejados pelas ironias tão corriqueiras na prática política anterior; e de outro, seus antagonistas, os contra-revolucionários da aristocracia com suas ironias finas e espírito leve e alegre. Uns atacando ferrenhamente o uso do riso, evocação de frivolidade e arrogância zombeteira da aristocracia; estes rindo disso tudo. Mas é claro que o riso é uma arma preciosa demais para ser deixado ao monopólio do adversário...

Em seu estudo sobre a hilaridade parlamentar na assembléia constituinte francesa, Antoine de Baecque (2000) contabilizou quatrocentas e oito crises de riso nos 28 meses de trabalho. Não é muito, mas levando-se em conta a interdição estabelecida pelo código de conduta dos debates acima referido, pode-se dizer que também não é pouco. E isto porque os próprios revolucionários, do partido do não riso, eram pessoas habituadas à conversa de salão e, como se viu, os salões também riam, já que todos riem. O que muda é o motivo do riso, ou seu alvo. E neste caso, ainda que com impedimentos risíveis,

o riso era usado como recreação, através de pequenos comentários irônicos, de micro zombarias, como parênteses para a seriedade; mas também, de um outro modo, como fator de ordem, como sanção de irregularidades de conduta, de violações de regulamentos, de propósitos incongruentes: “longe de aviltar, ele serve à dignidade da Assembléia e impede que personalidades mais fortes adquiram influência excessiva” (MINOIS, 2003, p. 466). Nenhum código de conduta ou censor pode evitar isso. O riso é usado, então, novamente como uma arma política entre outras no arsenal. Tais como os aplausos, os burburinhos, as vaias, as explosões do riso partidário era uma arma eficaz utilizada para se distinguir e atacar um ao outro na assembléia. Por meio do riso, os parlamentares renunciaram ao ideal filosófico da impassibilidade para se reunirem em torno de uma prática do real e do ritual, muito mais eficaz: o riso em grupo. Sobre isto, concluirá Baecque (2000, p. 222):

Estes incidentes de riso dirigidos a simples e inoportunos comentários estenderam-se à reconstrução de uma verdadeira cerimônia política. Ou foram até mais longe, dirigidos contra a constituição de um cenário parlamentar democrático, ou uma assembléia dividida por seus estados de humor. Esta assembléia algumas vezes poderia até ser, pelo riso, cruel com seus integrantes minoritários, embora, nela, os grupos também pudessem conduzir ataques de ironia contra os poderes vigentes.

Como os debates iam para além das idéias, não demora para que todos percebam o potencial da caricatura como arma de destruição pelo riso. Revolucionários e contra-revolucionários. A elaboração de retratos caricaturais mostra o ridículo negativo do outro e, assim, tenta estabelecer-se como superior, diferente, forte e virtuoso. A função primordial da caricatura nesta época revolucionária é, segundo Minois (2003, p. 469), a dessacralização, o rebaixamento dos antigos valores, dos antigos mestres, dos antigos ídolos: “monarquia, nobreza, clero são precipitados numa onda de escatologia e obscenidade”. A maior qualidade da caricatura é a de ser uma espécie de escrita falada e colorida, a qual servia muito bem para despertar o

público iletrado e fazê-los sentir como são atrozes e ridículos os inimigos de sua liberdade e da república; a caricatura era o aspecto visual do riso de dessacralização, colocando em evidência o ridículo da comédia política e social. E justamente por conseguir fazer isso aos olhos da maioria das pessoas é que os poderes estabelecidos não suportam a caricatura criada contra si, embora a utilizem a seu favor. Pontuará Minois (2003, p. 471):

Na França, diante dos abusos, um censor de caricatura é designado a partir de 1791 – sem efeito. Uma verdadeira guerra de caricatura desenrola-se a partir de 1791. Em 21 de julho de 1792, um decreto ordena perseguições contra os autores desses desenhos difamadores. A virtude do poder fica repugnada com esses métodos grosseiros. [...] Napoleão, cujo físico se presta tão bem à caricatura, não pode tolerar esse atentado à seriedade de seu regime, e a censura recrudescer.

No que se refere ao teatro, Diderot publica, já no final do século, seu “Paradoxo sobre o comediante”. Versando sobre o teatro e expondo reflexões suas a respeito de temas relacionados à esta arte, Diderot (2006) convocava a promoção de mudanças as quais julgavam necessárias, tais como a atualização, a inserção do imaginário e da realidade do que tinha de mais atual à sua época e, com isto tudo, pretendia afastar tudo que considerava arcaico, antiquado, ultrapassado, em suma, tudo que lhe cheirava mitológico.

Também nas festas populares, prenhe de riso entre iguais, as autoridades percebem caracteres de subversão, de desafio, de transgressão aos poderes e as proibem de acontecer. Nestas mascaradas e farândolas, conta Minois (2003), o povo coloca asnos simbolizando a aristocracia, porcos como magistrados, cabras como a família real, e neles jogam excrementos e todo tipo de estrume. A luta das autoridades contra as festas é explicada, por um lado, porque tais festas são espontâneas e deste modo entra em contradição com a utopia racional que as autoridades tentavam impor, algo como um riso selvagem em contraponto à ordem exigida por uma sociedade

idealizada de pequenos proprietários austeros, sisudos e severos; e por outro lado, porque estas festas exprimiam um espírito de independência e autonomia, de insubordinação, de não acatamento voluntário, e que, portanto, seria capaz de insuflar uma resistência política. O riso do povo em liberdade, então, é visto como algo que pode ser perigoso e por conta disso a própria Revolução tenta ou impor fim às festas as quais ela própria não tenha organizado; ou as assimila e as formaliza, fazendo com que percam sua espontaneidade e reforçando sua dimensão de espetáculo domesticado em detrimento da participação viva e ativa da população. Uma vez outra a disciplina sobre o riso é tentada por parte da instância jurídica e política, quando estes daquele se tornam alvos. As festas oficiais não são lugares para o riso e o escárnio; elas devem ser sérias, virtuosas, austeras e, certamente, tediosas.

Mas no decorrer do século, os jogos políticos se tornam mais complexos e as técnicas de governo se tornam mais sofisticadas. Começa-se a estudar modos de dirigir as massas com maior eficácia, já que os poderes agora possuem mais consciência do poder popular. A intimidação e a repressão ainda são utilizadas, mas os regimes começam a recorrer cada vez mais a soluções mais sutis, até se aperfeiçoarem nos eufemismos de controle pleno dos Estados democráticos contemporâneos. É no século XIX que o riso vai começar a ser utilizado como droga, como sedativo, para produzir servidões humanas mansas. Até mesmo o charivari medieval, tão agressivo e tantas vezes proibido sem que tivesse efeito, vai passar a ser visto pelas razões oficiais como uma espécie de justiça popular, com a admissão da existência de certa moralidade. As festas populares, turbulentas, grosseiras, contestadoras da ordem, perseguidas durante séculos, serão a partir de agora recuperadas pelos poderosos e utilizadas como instrumentos auxiliares da manutenção da ordem, como mecanismo de auto-regulação do próprio funcionamento da sociedade. O riso turbulento da festa popular autorizada vai se mostrar mais eficiente que o trabalho de censores e magistrados. Os governos, que agora compreendem o quanto podem tirar de proveito das festas, não hesitam em utilizá-las. Mas geralmente, pontua Minois (2003), estas festas representam um grande fracasso, porque apesar da possibilidade de se criar e se

organizar uma festa, o riso não acontece por autorização de decretos e uma festa sem riso jamais é popular e tornam-se simples paradas às quais se assiste sem participar, como atualmente é o caso dos desfiles de carnaval.

Entretanto, as resistências populares estão sempre vivas. Quando se trata de festa e riso popular, as fugas das capturas são sempre fáceis de acontecer. Tanto que, segundo Minois (2003), não raramente promoviam-se charivaris contra as próprias autoridades públicas, contra decisões dos juízes consideradas muito severas, a favor de lutas sociais, contra práticas policiais: “o festivo riso popular de contestação entra, assim, nos conflitos modernos”.

Em outros locais, ainda no século XIX, a força do riso se transformou cada vez mais. Na Alemanha oitocentista, por exemplo, o riso que era antes provocado por um passatempo tradicional passou a ser um produto comercial do mercado de massa. E com diferentes perspectivas quanto ao riso provocado pelo humor, que ia desde a idéia de ser o riso uma válvula de escape a qual permitia o povo expressar seus descontentamentos de maneira pacífica até a idéia de que o riso poderia incitar a rebelião, passando ainda pela idéia de que o riso político poderia ser perigoso, uma vez que a população podia pensar que bastava rir de uma injustiça para fazê-la desaparecer, a força do riso era algo a ser considerada e servia a um fim social<sup>67</sup> (TOWNSEND, 2000). Na Inglaterra, por sua vez, se instalará um humor asséptico, conformista, adaptado aos salões vitorianos e ao ambiente decadente da biblioteca dos

---

<sup>67</sup> Sobre este fim social do riso, em seu estudo sobre o humor e a esfera pública na Alemanha do século XIX, Mary Lee Townsend (2000, p. 228) escreverá: “Rir junto significava participar de uma cultura comum, uma forma de comunicação sobre assuntos de interesse mútuo. Assim sendo, o humor ajudava a construir um espaço público, um campo ou arena onde poderiam ser discutidos todos os tipos de idéias, fossem elas políticas, sociais ou morais. As visões expressas dentro deste espaço público nunca eram monolíticas ou uniformes. O humor popular estabelecia um sentido de comunidade entre os participantes mas, ao mesmo tempo, ajudava a definir e a esclarecer as diferenças dentro daquela comunidade. O riso, fosse ele trivial, subversivo ou um pouco de cada, fazia parte de um debate político constante, em que os alemães do século XIX se definiram e definiram a cultura nacional recém-nascida”.

lordes e não se poderá contar com ele para atacar o governo real, segundo Minois (2003, p. 490), o que marca um riso conservador e impopular: “seus alvos favoritos são a arrogância dos domésticos, as reivindicações femininas, os novos ricos, os pobres, os trabalhadores, os estrangeiros”, enquanto que a alta sociedade, burguesa e aristocrática, é lisonjeada em seus preconceitos, em seus gostos e em sua hipocrisia nas caricaturas. Em suma, a partir da segunda metade do século se vê a confirmação cada vez maior dos blocos nacionais, cultivando suas diferenças, tecendo elogios à superioridade de seus próprios valores culturais no mesmo passo em que desprezavam as culturas vizinhas, demonstrando que o modo de rir, bem como os motivos do riso, refletiam as respectivas qualidades de cada cultura. Cada nação possui seus próprios motivos que inspiram risos diferentes em cada povo; cada nação fabrica seu riso e o contrapõe ao riso pior e mais vulgar das outras nações concorrentes. Em uma outra escala, é preciso dizer, como já se disse, que todos riem. Então há que se asseverar da existência, dentro de um mesmo povo, de diferentes risos: o riso da classe operária, o riso dos salões da pequena burguesia provinciana, o riso da grande burguesia que se pretende refinada, discreta, sutil e culta, o riso dos militares, o riso dos aristocratas, o riso dos clérigos, os risos de pequenas comunidades, os risos étnicos, o riso da direita, o riso da esquerda, enfim, o riso de cada grupo humano que alimenta seu senso cômico com elementos particulares à sua história e cultura e que, por isso, torna difícil explicar os risos de um grupo aos outros. Trata-se daquilo que Joanna Wilk-Racieska (2015) chamará de comunidades do riso.

As relações da Igreja com o riso neste período não ganham novos contornos. No catolicismo, especificamente, os rostos nunca estiveram tão sisudos e franzidos. A Igreja, encenada, criticada e confrontada de todos os lados pela ascensão das ciências tanto quanto pelo ateísmo diminui levemente sua influência e seu campo de atuação e, com isso, empoleira-se sobre seus dogmas e valores e responde à modernidade com seus anátemas. Em “A essência do cristianismo” Ludwig Feuerbach situará a hostilidade fundamentalista do cristianismo em relação ao riso na própria essência desta religião, que julgará ser uma religião de sofrimento, de dor, de lágrimas, centrada na figura de um Cristo

crucificado o qual deve ser imitado por todos os que nele acreditam – para não falar também daqueles que não acreditam mas que são espezinhados pelos que acreditam para agirem do mesmo modo tal qual agem e pensam... A religião cristã, escreve Feuerbach (2012), não nos apresenta a imagem do salvador, mas a imagem do crucificado; e como é possível que alguém que tem cotidianamente em sua mente a imagem de um crucificado não tenha prazer em sacrificar-se a si mesmo? Responderá, mais à frente, que os cristãos dizem que a felicidade terrestre desvia o homem de Deus, enquanto que a infelicidade, o sofrimento, a dor e as doenças os tornam próximos, porque na infelicidade o homem está à disposição, prática ou subjetivamente; na dor, o homem só se importa com o que é estritamente necessário, e Deus é esta única necessidade; ao passo que no prazer, na alegria, nas ocasiões em que o riso se manifesta, em suma, são os motivos de expansão para o homem; a infelicidade, a dor e o sofrimento faz o homem se contrair e, assim, negar a verdade do mundo. Diante disso é sintomático, para os juristas, o fato de ainda existirem em ambientes forenses no século XXI o símbolo sagrado do cristianismo. Diante disso tudo permanecem se insurgindo risos anticlericais e anti-religiosos, risos agressivos e guerreiros tentando matar a fé para, em seguida, buscar o livre pensamento. Como não faltam alvos, que vão desde os padres até os relatos bíblicos, passando pelos mistérios da fé, os cultos, os ritos, o direito canônico e a própria figura divina, o riso é garantido às gargalhadas.

Em relação à literatura surgirá, com o romantismo, espécies de risos variados, às vezes tristes, quase sempre irônicos e certamente antiburguês. Victor Hugo (2012, p. 27) escreverá, no prefácio de “Os miseráveis”:

Enquanto, por efeito de leis e costumes, houver proscricção social, forçando a existência, em plena civilização, de verdadeiros infernos, e desvirtuando, por humana fatalidade, um destino por natureza divino; enquanto os três problemas do século – a degradação do homem pelo proletariado, a prostituição da mulher pela fome, e a atrofia da criança pela ignorância – não forem resolvidos; enquanto houver lugares

onde seja possível a asfixia social; em outras palavras, e de um ponto de vista mais amplo ainda, enquanto sobre a terra houver ignorância e miséria, livros como este não serão inúteis.

Enquanto uns riem, outros enchem os bolsos. A burguesia, com sua influência política, sua imoralidade, sua mediocridade, sua hipocrisia não tem defensores e se torna o alvo preferido da sátira. Se o mundo é miséria, sofrimento e caos, dos quais não se pode escapar, então o riso age como proteção contra as angústias ao mesmo tempo em que expressa um protesto humano. Zombar da burguesia, da burocracia, dos trabalhos banais, do poder do dinheiro, da sociedade materialista é realizar um rebaixamento carnavalesco do poder<sup>68</sup>.

Henri-Marie Beyle, sob o pseudônimo de Stendhal, escreveu um pequeno texto denominado “O riso”, o qual considerava um tema difícil. Stendhal (2008) entende por cômico tudo o que provoca o riso, seja um gesto, uma palavra ou uma expressão. Este riso, a princípio, só tem dois únicos limites, segundo estabelece: a compaixão, pois assevera que “só a compaixão pelo homem que é alvo de troça faz cessar o riso” (STENDHAL, 2008, p. 54) e a indignação, porque num estado desse pensamos em interesses mais diretos e nos preocupamos com a nossa segurança, pensamos em uma situação de perigo. No entanto, seguindo o texto, Stendhal elenca mais algumas situações em que o riso não tem a possibilidade de ocorrer: quando uma pessoa está seriamente ocupado com alguma coisa; quando alguém está apaixonado, sejam quais forem os objetos de sua paixão; quando se teme o infortúnio, um receio; quando se está com medo, pois a serenidade é “o estado de espírito ideal para o homem que pretende apreciar um gracejo” (STENDHAL, 2008, p. 60); e ainda segundo ele não conseguem rir os aventos, os eternos receosos, os filósofos sábios que constantemente desdenham de si próprios e dos outros; por fim,

---

<sup>68</sup> Segundo Minois (2003, p. 543), Victor Hugo é a mais brilhante encarnação do riso romântico: “riso de gerações marcadas pelas desilusões revolucionárias e que têm consciência aguda da dualidade do ser, da irreparável fissura entre o real e o irreal, entre o finito e o infinito; águias pregadas ao solo pelas exigências derrisórias da vida cotidiana, que aspiram a voar em direção ao sol”.

salienta que não se deve rir quando na situação estão presentes uma grande dor física e o ultraje à honra e à autoridade: “nas sociedades onde há humanidade, não nos rimos senão no caso de não haver um verdadeiro dano” (STENDHAL, 2008, p. 63). Logo se pode perceber que Stendhal não escuta com bons ouvidos o riso. E isto porque considera que aquele que faz rir torna-se momentaneamente inferior perante seus interlocutores e que sua sorte dependerá do julgamento que do riso farão; além disso, Stendhal pensa que a comédia não pode existir numa república, pois “o que é ridículo numa monarquia é odioso nas repúblicas”, já que as más ações dos homens na república afetam a honra de todos e a felicidade comum. Neste sentido, considera que a corte, na monarquia, é um verdadeiro berço do riso precisamente devido à sua falta de compaixão pelo dessemelhante; de outro modo, na república que aspira respeito e influência é demasiado importante não ser alvo de troça, pois qualquer opinião mais forte ou gracejo inocente representaria um grande perigo ao poder: “o gracejo era provavelmente a única coisa no mundo que Napoleão receava”, comentará Stendhal (2008, p. 127).

Charles Baudelaire, em “Da essência do riso”, escreve à revelia dos professores tidos como sérios, os quais denomina charlatães da seriedade, cadáveres pedantescos saídos dos frios hipogeus dos institutos, e retornados à terra dos vivos, como certos fantasmas avaros, para arrancar algum dinheiro de complacentes ministérios e assevera que “nenhuma filosofia analisou a fundo até agora” o tema do riso. Para Baudelaire (2008, p. 37), o cômico não existe aos olhos de Deus, aquele que tudo sabe e que tudo pode, pois no paraíso terrestre – passado ou futuro, lembrança ou profecia –, isto é, no meio onde parecia ao humano que todas as coisas criadas eram boas, a alegria não era encontrada no riso: “o riso e as lágrimas não podem se fazer ver no paraíso de delícias”. De modo contrário, o riso, para Baudelaire (2008, p. 39-40), é satânico e, portanto, profundamente humano:

A concordância unânime dos fisiologistas do riso sobre a principal razão desse monstruoso fenômeno bastaria para demonstrar que o cômico é um dos mais claros signos satânicos do homem e uma

das inúmeras complicações contidas na maçã simbólica. Por sinal, sua descoberta não é muito profunda e não vai longe. O riso, dizem, vem da superioridade. Eu não ficaria surpreso se diante dessa descoberta o fisiologista se pusesse a rir pensando em sua própria superioridade. Da mesma forma, era preciso dizer: o riso vem da idéia de sua própria superioridade. Uma perfeita idéia satânica! Orgulho e aberração! Ora, é notório que todos os loucos do manicômio possuem a idéia de sua própria superioridade desenvolvida em excesso. Eu não conheço em absoluto loucos humildes. Observem que o riso é uma das expressões mais frequentes e mais numerosas na loucura.

O riso de Baudelaire viria, então, com a inteligência, a qual aumentaria nosso sentimento de superioridade, sendo esta a justificativa para perceber-se um aumento do cômico conforme o grau de civilização. Algo como quanto mais o humano é civilizado, mais ele teria razões de acreditar ser superior e mais consciência teria do abismo entre sua grandeza e sua própria miséria. E anota, ainda, que a força do riso está em quem ri e não no objeto do riso, já que nada é risível em si mesmo.

Já com relação à filosofia, nunca se esteve tão interessado no fenômeno do riso. Em um período em que a realidade não era lá exatamente o que se poderia chamar de feliz, tendo em vista a ferrenha exploração sobre o trabalho, em que os proletariados eram submetidos a jornadas exaustivas e degradantes, cuja morte precoce era tida como certa; em que a pequena burguesia cultivava seus preconceitos; em que os camponeses eram confrontados, etc., rir não parecia ser algo fácil de fazer. No entanto, por pior que sejam as mais variadas situações, o riso existe. Como sátira, como combate, como alívio, como esperança, como força, como exemplo. “O riso seduz, intriga, desestrutura, provoca a cólera ou a admiração”, pontuará Minois (2003, p. 511). E enquanto a massa, o povo, as pessoas continuam rindo, cada qual e cada comunidade a seu modo, diante da existência, outros indivíduos incluem o tema do riso nos seus estudos, de acordo com seus respectivos sistemas de conhecimento, de percepção de mundo e de acesso à realidade.

Hegel, em seu “Curso de estética” demonstrou desconfiança em relação ao riso e não suportava a ironia, a qual julgava como algo distante de tudo que é soberano, nobre, divino, grande e sério e que, portanto, seria capaz de arruinar o caráter essencial das coisas e tornar impossível a construção intelectual. Segundo Hegel (2009), o ironista se instala no lugar de Deus e lança olhares indulgentes sobre o restante da humanidade, a qual considera limitada e vulgar; aos olhos do ironista, tudo parece vão e nulo; o ironista rebaixa tudo, destrói tudo e não tem caráter.

Kierkegaard, em seu “Conceito de ironia” tem opinião positiva sobre a ironia, o riso e o humor. Compreendida por ele no sentido socrático, a ironia seria um meio de experimentar valores, ao invés de destruí-los, e permitiria passar a um estado ético para, em seguida, alcançar um estado religioso. Para Kierkegaard (1991), a ironia é uma espécie de cultura específica do espírito, em que ocorre primeiramente o homem ético, ou seja, aquele que baseia sua existência humana apenas nos recursos humanos; posteriormente, ultrapassando o anterior, tem-se o humorista, o qual possui consciência dos problemas do mundo, constata seu absurdo e sente que existe uma outra realidade, superior, ainda incompreendida mas que o leva a se afastar do real e a postar-se num estado de suspensão e provisoriedade; e, por fim, o homem religioso que, por sua vez, teria atingido o conhecimento do divino. O humor, assim, seria um estágio intermediário no caminho para a seriedade absoluta em que o ser humano encontraria Deus.

Arthur Schopenhauer, o qual escreveu que somos alguma coisa que não deveria existir, também demonstrou interesse pelo riso. O pessimismo, ao contrário do que pode parecer à primeira vista, é amigo do riso. Quanto maior o absurdo da realidade, maior a gargalhada. Para Schopenhauer (2015, p. 69), o riso pertence às exteriorizações que distinguem o humano do animal e, no primeiro volume de “O mundo como vontade e como representação”, interrompe o curso de sua exposição para afirmar que o riso “origina-se sempre e sem exceção da incongruência subitamente percebida entre um conceito e os objetos reais que foram por ele pensados em algum tipo de relação”, e que o riso é, ele mesmo, “exatamente a expressão de semelhante incongruência”. E quanto mais correta, de um lado, é a subsunção da realidade ao conceito e, de outro,

quanto maior e mais flagrante é a sua inadequação com ele, tanto mais vigoroso seria o efeito do risível originado nessa oposição. “Todo riso, portanto, nasce na ocasião de uma subsunção paradoxal e, por conseguinte, inesperada; sendo indiferente se é expressa por palavras ou atos”<sup>69</sup>, é como Schopenhauer (2015, p. 69-70) resumirá sua “curta, porém suficiente teoria do risível”. As provas de seu argumento pede que as encontrem o próprio leitor nas situações risíveis que lhe ocorrem, se recusando a mencionar anedotas e dar exemplos para fundamentar algo que considera tão simples e acessível. Posteriormente, nos suplementos ao primeiro livro, Schopenhauer acrescenta algumas explicações a propósito de sua teoria do risível. E faz isso, afirma, para “tirar da inércia espiritual aqueles leitores que sempre preferem permanecer em estado passivo” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 110). Anota, então, que o contrário do riso é a seriedade, a qual consiste na consciência da perfeita concordância e congruência do conceito ou do pensamento com o intuitivo ou com a realidade: “a pessoa séria está convencida de que pensa as coisas como elas são, e de que as coisas são como ela as pensa” e, precisamente por isso, “a transição da profunda seriedade para o riso é particularmente tão fácil e realiza-se mediante miudezas” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 118). Ou seja, no limite o sério é, para Schopenhauer, apenas a aparência de uma congruência a qual não existe: “A passagem fácil do sério para o riso pelo advento de uma incongruência inesperada revela o caráter virtualmente enganador de todo acordo entre a realidade e o pensado”, explicará sobre isso Verena Alberti (2002, p. 176). Pensar seriamente a relação do direito e do jurista com a realidade, a partir destas idéias de Schopenhauer, é pensar as relações entre o direito, o jurista e o riso.

Na mesma caminhada pessimista segue o riso de Nietzsche (2005c, p. 18-19), que logo no começo de sua primeira obra, em 1872, escreve:

---

<sup>69</sup> Quando expresso por palavras, Schopenhauer (2015, p. 70-72) denomina o tipo de risível de dito espirituoso; e quando expresso em atos, denomina de disparate cômico; e para dar completude à sua teoria do risível, menciona ainda o jogo de palavras, o duplo sentido, que não nasce “do ser das coisas, mas sim do acaso das nomenclaturas”, e cuja aplicação principal seria a obscenidade.

Imaginemos uma geração em crescimento com esse desassombro do olhar, com essa propensão heroica para o que é monstruoso, imaginemos o passo audaz desses matadores de dragões, a orgulhosa temeridade com a qual viram as coisas a todas as doutrinas do otimismo, portadoras de debilidade, a fim de viver resolutamente em totalidade e plenitude: não será necessário que o homem trágico dessa cultura, tendo-se educado a si próprio para a seriedade e o pavor, tenha de desejar uma nova arte, a arte da consolação metafísica, [...] Não será necessário? [...] Não, três vezes não! Não! Deveríeis antes do mais aprender a arte do consolo do alguém – deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, se por outro lado quereis permanecer pessimistas; talvez depois, enquanto seres que riem, mandeis então qualquer dia para o diabo tudo isso de consolação metafísica – e a metafísica à frente!

Pouco tempo depois, em “Humano, Demasiado Humano”, escreverá que a origem do cômico advém da passagem do medo momentâneo para um excesso de alegria, e que, ao contrário, o fenômeno trágico é oriundo de uma passagem de uma alegria excessiva e duradoura para um repentino medo. No entanto, anota que, como entre os mortais a grande alegria duradoura é muito mais rara que o motivo para ter medo, então o cômico é muito mais abundante no mundo do que o trágico, o que acaba por fazer com que o riso ocorra muito mais vezes do que a comoção (NIETZSCHE, 2005b). Também no início de sua “Gaia Ciência” escreverá que

para rirmos de nós mesmos como seria necessário, como o faria a verdade total, os melhores não tiveram até agora suficiente senso de verdade, e os mais dotados tiveram pouco gênio. Talvez haja ainda um futuro para o riso! O que acontecerá quando a

máxima: a espécie é tudo, o indivíduo não é nada tiver se incorporado à humanidade e quando todos tiverem livre acesso a esta suprema libertação, a esta suprema irresponsabilidade? Talvez nessa altura o riso se tenha aliado à sabedoria, talvez haja então aí uma gaia ciência (NIETZSCHE, 2005, p. 27-28).

Nietzsche (2008, p. 260) ainda fez seu Zaratustra morrer de rir ao ver os homens apegados às suas velhas crenças:

E eu ordenei-lhes que derribassem as suas antigas cátedras, e onde quer que existisse essa estranha presunção, mandei-os rir dos seus grandes mestres da virtude, dos seus santos, dos seus poetas e dos seus salvadores do mundo. Mandei-os rir dos seus sábios austeros, e de todos os negros espantalhos, colocados como uma ameaça na árvore da vida. Sentei-me à beira da sua grande avenida de sepulturas, até entre cadáveres e abutres, e ri-me de todo o seu passado e do podre esplendor desse passado em ruínas. À semelhança dos pregadores de quaresma e dos loucos, fulminei anátemas contra todos os seus bons, grandes e pequenos. Como é pequeno o melhor deles! E igualmente pequeno o pior! Assim me ria.

E em “Além do Bem e do Mal” escreve que os deuses, os quais, por suposição, também se ocupam da filosofia, devem saber rir de modo sobre-humano, de maneira nova, sobretudo das coisas consideradas mais sérias: “os deuses são muito dados ao sarcasmo; até nas coisas sagradas parece que não podem conter o riso” (NIETZSCHE, 2009, p. 213). Se a humanidade decreta, de tempos em tempos, nos mais variados locais, que sempre há algo sobre o qual não se pode rir; e se é deixando de rir e proibindo o riso que os dogmatismos de todas as espécies, que a metafísica, que as ciências, que as religiões e suas indecências promovem seus discursos e valores universalistas, com seus modelos prontos de verdade, então é utilizando do riso

como um martelo que Nietzsche responderá e afirmará sua filosofia, uma vez que se hoje nada mais tem futuro, nosso riso, talvez justamente ele, tenha!

Já no período de transição do século XIX para o século XX surgem outros tantos importantes pensadores que se dedicaram à questão do riso. Interessando-se pelo fenômeno do riso do ponto de vista técnico, Henri Bergson procurava desmontar tal mecanismo para tentar entender seu funcionamento. Em “O riso”, congrega três ensaios sobre a significação da comicidade: um sobre a comicidade em geral, a comicidade das formas e a comicidade dos movimentos e sua força de expansão; outro sobre a comicidade de situação e a comicidade de palavras; e o último sobre a comicidade de caráter. No geral, o cômico para ele é um desvio negativo, algo risível, algo do que se ri; e o riso seria uma sanção funcional que restabelece a ordem da vida e da sociedade. Para explicar seu argumento, pondera que toda rigidez do caráter, do espírito ou mesmo do corpo será algo suspeito para a sociedade por ser, possivelmente, o sinal de uma atividade adormecida, de uma atividade que se isola, que tende, enfim, a distanciar-se do centro comum em torno do qual a sociedade gravita. Diante desta eventual rigidez, a sociedade responderia com o riso, esta espécie de gesto social – porque “nosso riso é sempre o riso de um grupo”, segundo Bergson (2007, p. 5). Pelo medo que inspira, o riso reprimiria as excentricidades, mantendo os indivíduos em estado de constante vigilância e em contato recíproco certas atividades de ordem acessória que correriam o risco de isolar-se e adormecer; o riso flexibilizaria, então, o que poderia restar de rigidez mecânica na superfície do corpo social. “Essa rigidez é a comicidade, e o riso é seu castigo”, afirma Bergson (2007, p. 15). Deste modo, Bergson vai definir o cômico como algo mecânico aplicado sobre o vivo e o riso conseqüentemente ganhará características de função social; e vai aplicar esta fórmula sobre o cômico acidental e o não-acidental, sobre o cômico de formas, de gestos, de ação, de palavras, de caracteres, de personagens, etc. Para o que convém a esta tese, discorre, por exemplo, sobre os trajes ridículos, os trajes habituais, as fantasias do futuro que nos parecem formar um corpo só com os corpos que o vestem e que não deixa aberturas para a distinção dos indivíduos. Se uma pessoa que se fantasia é cômico, outra que apenas parece

fantasiada é cômica também e, por extensão, todo disfarce será cômico. Um grupo ou uma sociedade fantasiadas, uma mascarada social, rígidos, podem ser cômicas, com seus lados cerimoniais:

Pode-se dizer que as cerimônias estão para o corpo social como o traje está para o corpo individual: sua gravidade se deve ao fato de se identificarem, para nós, com o objeto sério ao qual o uso as vincula, e perdem essa gravidade assim que nossa imaginação as isola dele. Desse modo, para que uma cerimônia se torne cômica, basta que nossa atenção se concentre no que ela tem de cerimonioso, e que desprezemos sua matéria, como dizem os filósofos, para só pensar em sua forma. É ocioso insistir nesse ponto. Todos sabem com que facilidade a invenção cômica é exercida sobre os atos sociais que têm forma imutável, desde a simples distribuição de condecorações até uma sessão de tribunal. São formas e fórmulas, molduras prontas onde a comicidade se inserirá (BERGSON, 2007, p.33-34).

É assim que toda forma cadenciada de todo cerimonial nos sugere uma imagem risível; é assim que quando se esquece da seriedade do objeto e das pessoas em ocasião de solenidade ou de uma cerimônia ou ritual, tudo se aparenta a um teatro de marionetes ou a um automatismo robótico. Quando a comédia ridiculariza uma profissão, normalmente é essa a idéia que procura sugerir. Nelas os advogados, juízes, policiais, médicos, enfim, falam como se a justiça ou a saúde pouco importassem, sendo essencial que as formas exteriores de suas profissões sejam visíveis, normalmente pelo traje, pelas palavras e pelas ações. Outro tipo de rigidez a que se refere Bergson, e que também convém a este trabalho, é a que pode ser observada na linguagem, uma vez que há formulas prontas, frases estereotipadas, vocabulários técnicos, linguagens profissionais, modeladas com a pretensão da máxima exatidão possível pelos humanos. Mas é no terceiro ensaio, cujo tema é o cômico de

caracteres, que se pode encontrar em Bergson a forma mais elevada de manifestação do cômico e que, embora se refira aos personagens de comédia marcados pela rigidez de caráter e pela insociabilidade os quais serão corrigidos pelo riso, podem ser trazidos para a realidade desta alta comédia que é a realidade e particularmente a realidade jurídica. É aí que Bergson vai discorrer sobre o que considera o defeito mais superficial e mais profundo, o defeito essencialmente risível: a vaidade. Unindo a vaidade e a rigidez da profissão, o direito e o jurista tornam-se, a partir da leitura de Bergson, absolutamente risíveis. É que toda profissão especializada “confere àqueles que nela se fecham certos hábitos mentais e certas particularidades de caráter que os levam a assemelhar-se entre si e também a distinguir-se dos outros”, e o riso tem justamente a função de reprimir e corrigir estas tendências, transformando, flexibilizando, readaptando. Assim, a vaidade, segundo Bergson (2007, p. 133) tende a tornar-se solenidade na medida em que a profissão exercida guarda uma dose de charlatanismo,

pois é notável que, quanto mais uma arte é contestável, mais os que a professam tendem a acreditar-se investidos de uma espécie de sacerdócio e a exigir que os outros se inclinem diante de seus mistérios. As profissões úteis são manifestamente feitas para o público, mas as que têm uma utilidade mais duvidosa só podem justificar sua existência supondo que o público foi feito para elas: é essa ilusão que está por trás da solenidade.

Quanto à rigidez da profissão, diz que o personagem endurecido se torna cômico quando se encaixa tão bem na moldura rígida de sua função que já não terá espaço para mover-se e, sobretudo, para comover-se, como as outras pessoas; mas salienta que o meio mais usual de levar uma profissão ao ridículo é encerrá-la, por assim dizer, dentro da linguagem que lhe é própria, revelando particularidades do caráter, mas também hábitos profissionais: “é fazer o juiz, o médico e o soldado aplicar às coisas usuais a língua do direito, da estratégia ou da medicina, como se fossem incapazes de falar como todos” (BERGSON, 2007, p. 134).

Sigmund Freud publica, em 1905, “O chiste e suas relações com o inconsciente”, cujo conteúdo ultrapassa em muito os limites do título. Nesta obra, Freud testemunha a importância adquirida pelo sentido do cômico na vida contemporânea e, mais especificamente, pelo chiste, pelo dito espirituoso. O estudo do chiste, segundo comenta, permitira esclarecer outros domínios da personalidade humana, embora nem todos possuam espírito para apreciá-los e produzi-los, tendo, então, como requisitos básicos algumas aptidões particulares ligadas à necessidade e habilidade de se comunicar. Além disso, o chiste tem como requisito, para a efetivação do seu alcance, a cumplicidade de um outro; e tem como característica essencial a concisão. É, assim, algo que produz o riso com o máximo de resultado usando de uma maior economia de meios. A produção do humor, neste texto de Freud, é um processo de defesa que impede a eclosão do desprazer; é o humor que transforma em prazer a energia acumulada pela cólera, pela indignação, pela raiva, pela dor, precisamente para evitar tudo isso: “não há dúvida, a essência do humor consiste em que o indivíduo se poupa dos afetos que a situação ocasionaria e, com uma piada, afasta a possibilidade de tais expressões de afeto”, escreverá Freud (2014, p. 324) em “O humor”, publicado posteriormente, referindo-se ao “O Chiste...”. Neste segundo texto, Freud aprofunda idéias sobre a economia de sentimentos e vê no humor a forma mais acabada do triunfo do eu. Sobre isso, anota que o humor não é resignado, mas rebelde e significa não somente o triunfo do Eu, mas também do princípio do prazer, que consegue afirmar-se contra as adversidades das circunstâncias reais. Em suas palavras, o humor

não apenas possui algo liberador, como o chiste e a comicidade, mas também algo de grandioso e exaltante, traços que não se acham nos dois outros tipos de ganho de prazer a partir da atividade intelectual. O traço grandioso está claramente no triunfo do narcisismo, na vitoriosa afirmação da invulnerabilidade do Eu. Este se recusa a deixar-se afligir pelos ensejos vindos das realidade, a ser obrigado a sofrer; insiste em que os traumas do mundo externo não podem tocá-lo, mostra, inclusive, que lhe são

apenas oportunidades para a obtenção de prazer. Esta última característica é absolutamente essencial no humor (FREUD, 2014, p. 325).

Com sua rejeição à possibilidade de sofrer, ele assume uma atitude de manutenção da dignidade e se comporta como um adulto em relação à criança, na medida em que reconhece e ri das futilidades dos interesses e dos sofrimentos que a ela parecem grandes. O humorista, então, obteria sua superioridade por colocar-se no papel do adulto; a postura humorística consiste em que a pessoa do humorista tira o acento psíquico desse Eu e o transpõe para seu Super-eu. Deste modo, o Eu passa a parecer pequeno e seus interesses tornam-se insignificantes para o Super-eu inflado. No entanto, como normalmente conhecemos o Super-eu como um senhor severo, pode ser que se diga que ele não se harmoniza muito bem com o fato de ele consentir em possibilitar um pequeno ganho de prazer ao Eu:

É certo que o prazer humorístico jamais alcança a intensidade do prazer no cômico ou no chiste, jamais se expressa em riso aberto; também é verdadeiro que o Super-eu, ao provocar a atitude humorística, está efetivamente rejeitando a realidade e servindo a uma ilusão. Mas atribuímos – sem saber exatamente por quê – um alto valor a esse prazer não tão intenso, sentimo-lo como particularmente liberador e exaltador. E o gracejo que o humor produz não é o essencial, tem apenas o valor de uma amostra; o principal é a intenção que o humor realiza, seja atuando sobre a pessoa mesma ou sobre uma outra. Ele quer dizer: Vejam, isso é o mundo que parece tão perigoso. É uma brincadeira de crianças, é bom para um gracejo! (FREUD, 2014, p. 329-330).

É, então, a partir da conceituação do ideal de ego em “Sobre o narcisismo: uma introdução”, de 1914, e “Psicologia das massas e análise do eu”, de 1921, e de superego em “O ego e o id”, de 1923, que Freud pôde rever suas concepções sobre o humor.

Explicando tais idéias sobre o risível em Freud, Daniel Kupermann (2003) comenta que a razão humorística nos recorda que a vida psíquica não é regida única e exclusivamente pela lucidez unidimensional moldada pelo cientificismo moderno e que, neste sentido, o humor, tanto quanto o brincar infantil, não se contrapõe ao que é considerado sério, no sentido daquilo que merece atenção e cuidado, mas sim a uma realidade deserotizada e à lucidez melancólica propostas por uma visão de mundo que rompeu contundentemente o princípio de prazer e o princípio de realidade. O objetivo dos chistes, do cômico e do humor seria, então, em última instância, “o de restabelecer esse prazer, ou seja, resgatar a euforia e a felicidade em viver própria ao infantil” (KUPERMANN, 2003, p. 45). E se podemos, portanto, encontrar uma positividade na rebeldia própria ao humor, esta residiria, justamente, ainda segundo Kupermann (2003, p. 57), “no fato de o humor só poder ser considerado uma afirmação, pelo sujeito, da sua dimensão erótica e desejante mesmo frente às adversidades que lhe são impostas pelo destino e pelo acaso”.

Outro pensador que se debruçou sobre o tema do riso foi o teórico de literatura russo Vladímir Propp. Em “Comicidade e riso”, obra inacabada publicada postumamente Propp conduz sua pesquisa no sentido de estabelecer uma tipologia do cômico com base nos materiais fornecidos pela literatura e pelo folclore. Sobre as definições do riso e do cômico, faz críticas às definições demasiadamente amplas e nota que a estética burguesa, na definição do cômico, apresenta exclusivamente conceitos negativos, ou seja, considerando o cômico como algo baixo, insignificante, pequeno, material, cujos temas são o corpo, a letra, a forma, a falta de idéias, a aparência em sua falta de correspondência, a contradição, o contraste, o conflito, tudo isso em oposição ao sublime, ao elevado, ao ideal, ao espiritual, etc. De modo contrário, Propp (1992, p. 27), parte do fato de que “o cômico e o riso não são algo abstrato. O homem ri”. A escolha daqueles adjetivos negativos que envolvem o conceito de cômico expressa, segundo Propp, uma atitude negativa para com o riso e para com o cômico em geral, uma manifestação de depreciação. Trata-se, ainda neste momento, de uma atitude negativa em relação a tudo que se refere ao cômico. Durante o século XIX surge, no entanto, explica Propp, uma segunda diferenciação sobre os aspectos do cômico: o alto e o baixo. A

primeira, com aspecto refinado, a qual existiria para as pessoas cultas, para os aristocratas de espírito e de origem; e a outra, cujo aspecto é destinado à plebe, ao vulgo, à multidão. Aparece, então, nesta teoria dos dois aspectos da comicidade, uma diferenciação social. O desprezo pelos bufões, pelos atores do teatro de feira, pelos clowns e pelos palhaços de maneira geral, e decorrente disso, a desconsideração por quaisquer tipos de alegrias manifestadas de modo desenfreado caracterizaria, para Vladimir Propp (1992, p. 23), “o desprezo pelas fontes e pelas formas populares de riso”. Tal raciocínio da modernidade faz com que as chamadas formas baixas de comicidade e o riso delas decorrente sejam habitualmente excluídas do domínio da estética e aponta, criticamente, que tal espécie de estética, afastada da vida, terá inevitavelmente um caráter abstrato e será, portanto, inadequada aos fins de um verdadeiro conhecimento.

Embora o riso possa ser alegre ou triste, bom e indignado, inteligente e tolo, soberbo e cordial, indulgente e insinuante, depreciativo e tímido, amigável e hostil, irônico e sincero, sarcástico e ingênuo, terno e grosseiro, significativo e gratuito, triunfante e justificativo, despudorado e embaraçado, e também divertido, melancólico, nervoso, histérico, gozador, fisiológico, animalesco, tétrico e zombador, há pessoas incapazes de rir, pela natureza elevada de seu espírito ou de seus pensamentos: “ao que parece, há algumas profissões que privam pessoas medíocres da capacidade de rir. Em particular, profissões que investem o homem de alguma parcela de poder”, anota Propp (1992, p. 33). Outra categoria de pessoas que não riem são as que pertencem à alguma religião, mas não de todas: essa incompatibilidade seria característica da ascética religião cristã, mas não daquelas da Antiguidade, com suas saturnais e ritos dionisíacos: “se é impossível imaginar Cristo rindo, é muito fácil, ao contrário, imaginar o diabo rindo” (PROPP, 1992, p. 35). Para isto basta perceber o modo como Goethe (1953) apresentou seu Mefistófeles, com seu riso cínico, mas profundamente filosófico. O riso pode ser, então, uma arma de destruição: “ele destrói a falsa autoridade e a falsa grandeza daqueles que são submetidos ao escárnio” (PROPP, 1992, p. 46).

Posteriormente Propp vai desenvolver raciocínios sobre a comicidade e o riso de semelhança e de diferença, de aparência, de coisa, das profissões, dos exageros, dos malogros da vontade, dos alogismos, da linguagem, da mentira, e vai delinear

características do riso bom, do riso maldoso, do riso cínico, dos risos rituais, do riso imoderado, do riso de alegria, etc., e vai concluir que há duas condições para a comicidade e para o riso que ela suscita. A primeira consistirá no fato de que quem ri tem algumas concepções do que considera justo, moral, correto ou ao menos um prévio instinto, inconsciente, daquilo que, do ponto de vista das exigências morais ou mesmo simplesmente de uma natureza humana sadia, é considerado justo e conveniente: “nessas exigências nada há de sublime ou de majestoso, trata-se apenas do instinto do que é certo” (PROPP, 1992, p. 173); e a segunda condição para que surja o riso é observar que à nossa volta existe algo que contradiz este prévio sentido do certo que está dentro de nós e que não lhe corresponde. Em poucas palavras, o riso nasceria da observação de alguns defeitos no mundo em que vivemos e atuamos.

No entanto, estas contradições entre as concepções daquilo que estaria certo e a realidade, estes descompassos ante o idealizado e o real apresentado, por assim dizer, podem provocar reações completamente diferentes ao riso, tais como a tristeza, a raiva ou a indignação: o riso surgiria, então, apenas quando os defeitos constatados não atingissem um grau que gerasse em nós repugnâncias e perturbações. Tal limite, entretanto, não é exato, variando a partir da mentalidade daquele que ri ou não. O riso é provocado, então, por certa dedução inconsciente que parte do visível para chegar ao que se esconde atrás desta aparência. Tal dedução pode levar à conclusão de que atrás desta aparência não há conteúdo nenhum, que ela esconde o vazio. Para Propp (1992), entretanto, o riso surge quando a esta descoberta se chega de repente e de modo inesperado, quando ela tem o caráter de uma descoberta primordial e não de uma observação cotidiana e quando ela adquire o caráter de um desmascaramento mais ou menos repentino. Propp (1992, p. 175) formula sua teoria geral da comicidade e do riso, então, nos seguintes termos: “nós rimos quando em nossa consciência os princípios positivos do homem são obscurecidos pela descoberta repentina de defeitos ocultos, que se revelam por trás do invólucro dos dados físicos, exteriores”. Um dos componentes do sentimento de satisfação decorrente disso consistiria na percepção: eu não sou como você. Corriqueiramente o sábio ri do tolo, mas quando quem ri é o tolo, então é porque neste momento ele se considera mais

inteligente do que aquele de quem ri. Inverte-se, portanto, o alvo. E, culturalmente, se poderia questionar: quem se julga mais sábio?

Os pensamentos, teorizações e filosofias sobre o riso podem esclarecer aspectos vários e complementares deste risível comportamento, mas não conseguem, de fato, captar sentidos gerais, já que o termo riso abrange realidades extremamente variadas e, inclusive, contraditórias. O riso, considerado como algo único, elementar, não existe; o que há são tipos de riso, risos, de comunidades distintas, com alvos diversos, modos plurais e sempre variáveis de acordo com situações que vão desde as mais simples às mais complexas e que traduzem uma gama de sentimentos, idéias e vontades. Por outro lado, tais estudos sobre o riso se interessam pelo indivíduo que ri. Mas aquele que ri, a não ser no caso do humor, em que a pessoa tem a possibilidade de criar e imaginar piadas, contá-las para si mesmo e delas rir sozinho, tal como se possuísse uma autossuficiência em piadas, raramente é aquele que faz rir. Aquele que faz rir normalmente utiliza conscientemente alguns meios visando a um fim muito específico, o qual nem sempre é o riso, sendo este, por algumas vezes, apenas uma transição, um mecanismo, um instrumento que leva a uma outra coisa. A ironia, a zombaria, o escárnio buscam um objetivo que se situa para além do riso; e tal finalidade possivelmente é mais reveladora das mentalidades do que do riso em si mesmo.

O século XX, com suas guerras mundiais, genocídios, crises econômicas, fome, pobreza, desemprego, integrismo, terrorismo, ameaças atômicas, degradações ambientais, ódios nacionalistas, etc., não deixou de rir. Muito pelo contrário, o riso talvez tenha sido a droga do século: “Essa doce droga permitiu à humanidade sobreviver a suas vergonhas. Ela insinuou-se por toda parte, e o século morreu de overdose – uma overdose de riso” vai comentar Minois (2003, p. 553). No século XX não há como escapar dele: o riso é obrigatório e a festa é permanente. Se ontem as inversões carnavalescas da realidade nos períodos de festa popular faziam tremer as hierarquias e perturbavam realmente as formas de poder e dominação, hoje o riso as esconde, as mascara com suas próprias mascaradas e não modifica nada. Hoje a festa é total e todos festam de modo individual a partir do seu conforto iluminado em sua interação

virtual crente de que faz uma revolução sem comunhão com os outros. Segundo Minois (2003, p. 602), este sincretismo do cotidiano e do festivo começou com o mito das férias, aquele tempo privilegiado, de embriaguez merecida, em que cada um faz o que quiser da sua vida numa experiência festiva e que, posteriormente, foi se estendendo à vida de todos os dias, das “multiplicações de iniciativas que visam fazer da existência um jogo perpétuo e se traduzem pela proliferação de festas, festivais e regozijos de toda espécie”, até a organização de animações, de promoções, de jogos e celebrações, caracterizando um nem sempre evidente interesse econômico e aprofundando uma sociedade de consumo eufórica que compra tanto quanto mais ri. Em uma de suas teses, Guy Debord (1997, p. 106) escreverá que

essa época, que mostra seu tempo a si mesma como sendo essencialmente o giro acelerado de múltiplas festividades, é também uma época sem festa. O que era, no tempo cíclico, o momento da participação de uma comunidade no dispêndio luxuoso da vida é impossível para a sociedade sem comunidade e sem luxo. Quando suas pseudofestas vulgarizadas, paródias do diálogo e da doação, incitam a uma despesa econômica excedente, elas só trazem a decepção, sempre compensada pela promessa de uma nova decepção.

Do universo político aos meios de comunicação, da publicidade à medicina, do colégio aos clubes de terceira idade, dos boletins meteorológicos aos comerciais como produto e argumento de venda; o riso está em toda parte, impregnado, ele se infiltra em todos os domínios, e inclusive nas corporações profissionais<sup>70</sup>. O humor é universal, padronizado, midiaticizado,

---

<sup>70</sup> Em um artigo sobre o humor e o riso na antropologia Henk Driessen (2000) comenta um estudo do antropólogo Horace Miner sobre o ritual corpóreo de um grupo norte-americano publicado em 1956 numa das mais sérias e respeitadas revistas de antropologia. Segundo o antropólogo “Os Sonacirema são um grupo norte-americano que vive no território entre os Cree canadense, os Yaqui e Tarahumare mexicanos, e os Carib e Arawak das Antilhas. Pouco se sabe sobre sua origem,

---

embora a tradição diga que vieram do leste. De acordo com a mitologia dos Sonacirema, sua nação foi criada por um herói culto, Notgnihsaw. [...] A cultura dos Sonacirema é caracterizada por uma economia de mercado altamente desenvolvida que evoluiu em um rico habitat natural. Embora as pessoas dediquem um bom tempo às atividades econômicas, a maior parte dos frutos desses trabalhos e uma porção considerável do dia são gastos em rituais. O foco dessa atividade é o corpo humano, e a sua aparência e saúde surgem como preocupação dominante no comportamento das pessoas. [...] A convicção fundamental subjacente a todo o sistema parece ser a de que o corpo humano é feio e de que a sua tendência natural é a debilidade e a doença. Encarcerado em um tal corpo, a única esperança do homem é evitar essas condições pelo uso das poderosas influências do ritual e da cerimônia. Todas as casas possuem um ou mais santuários dedicados a esse propósito. [...] O ponto central do santuário é uma caixa ou uma arca embutida na parede. Nessa arca são guardadas as muitas poções mágicas e simpatias sem as quais nenhum nativo acredita poder viver. Esses preparados são obtidos de vários profissionais especializados. Os mais poderosos entre eles são os curandeiros, cuja ajuda deve ser recompensada com bons presentes. Entretanto, os curandeiros não fornecem as poções curativas para os seus clientes, apenas decidem quais devem ser os ingredientes e então os anotam em uma linguagem antiga e secreta. Essa escrita só é compreendida pelos curandeiros e pelos herboristas que, em troca de outro presente, fornecem a simpatia desejada. [...] O ritual corpóreo diário executado por todos inclui um rito bucal. Apesar do fato de essas pessoas serem tão atentas ao cuidado da boca, este rito envolve uma prática que assusta ao não iniciado. Fui informado de que o ritual consiste em inserir um pequeno maço de pelos de porco na boca, junto com certos pós mágicos, e então mover o maço em série de gestos formais. [...] Além do rito bucal particular, as pessoas procuram um homem sagrado da boca uma ou duas vezes por ano. Esses profissionais possuem uma impressionante parafernália que consiste em uma variedade de verrumas, sovelas, sondas e agulhas. [...] Os curandeiros possuem um templo imponente, ou latipsoh, em todas as comunidades, de qualquer tamanho. As cerimônias mais elaboradas, necessárias ao tratamento de pacientes muito doentes, só podem ser executadas nesse templo. Essas cerimônias incluem não só o taumaturgo, mas um grupo permanente de empregados uniformizados que se movem calmamente pelas câmaras do templo com trajes e penteados que as identificam”. Os nomes da tribo, de seu pai fundador e do templo dos curandeiros devem ser lidos de trás para frente e deste modo revelam a idéia de Miner de criticar uma parte de sua própria sociedade e cultura fazendo-a parecer exótica e bizarra. Quando da publicação do artigo, comenta Driessen (2000), poucos antropólogos

comercializado, globalizado, balizado e banalizado. Com o fim das certezas, o riso provocado pelo humor parece ser uma vacina contra o desespero. O riso do século XX dessacraliza o tradicional, o dogmático, o preciso e o precioso, o definido, o compilado e o complicado, o esclarecido, o ensinado; o sagrado dos integristas, dos dogmáticos, dos donos da verdade, dos totalitarismos. Mas ao fazer isso estabelece outros gêneros de sagrado, mitos inalcançáveis, inatingíveis, a certeza das incertezas. Morrer de rir é o que caracteriza o século XX e, desde então, a contemporaneidade.

Na arte, o século XX é o século de André Breton, que transforma tudo, até mesmo o nada, em gargalhadas, que ouvia no riso uma das mais faustosas prodigalidades do homem, exorcizando medos modernos; é o século de Marcel Duchamp, que coloca no sorriso da mais famosa face do ocidente um bigode e uma barbicha e dela ri; é o século de Jacques Lacan, este bufão sério que cerca seus cursos com um cerimonial tão excessivo que se tornam uma paródia da autoridade professoral, misturando esoterismos em suas expressões, usando de trocadilhos, lapsos, neologismos em uma algaravia incompreensível, segundo Minois (2003); é o século de Salvador Dalí, o melhor de todos, que mata o sagrado pelo riso, mistificador alucinógeno cujo ego hipertrofiado e paranóico atinge o cúmulo da derrisão parodística e burlesca; é o século de Eugène Ionesco (2012) com seu teatro absurdo, fundado numa ruptura lógica e numa fuga do visível de onde retira sua comicidade; é o século de Julio Cortázar, que joga amarelinha (2009) com seus cronópios, famas e esperanças (2008) e dá a volta ao dia em oitenta mundos (2011) e que a todo momento faz rir; é o século de Guillermo Cabrera Infante (2009), que com seu bisturi paródico e humor feroz golpeia a condição humana com seus três tristes tigres; é o século de Alfred Jarry, com sua ciência patafísica, que mostra o insensato e o vazio do mundo, seus sentidos indecifráveis, ou não; é o século de Antonin Artaud, de Bertold Brecht, de Fernando Arrabal, etc. etc. O

---

realizavam pesquisas de campo em sua própria sociedade; e a publicação do texto em uma revista séria levou a reações com grande irritação por parte de estudiosos sisudos demais ao perceberem no texto uma piada que poderia arranhar a credibilidade de sua área de estudos.

século XX é o século do cinema, que mostra que o riso pode ser intensificado, que se pode rir de tudo, e que tudo tem um aspecto risível: a miséria, a guerra, a idiotia, a ditadura, a glória, a morte, a deportação, o trabalho, o desemprego, o sagrado. Charlie Chaplin, Roberto Benigni e tantos outros provam isso. Mas o século XX é também o século da mídia de massa que, esta sim, mostra que o riso pode ser absurdamente intensificado.

O riso, que antes fora condenado pela Igreja, tornou-se posteriormente um instrumento dos infernos para fazer suas diabruras e diatribes na terra pelas bocas humanas. E conforme se desenvolviam o espírito positivista e a ciência, os mitos eram destruídos. As crenças divinas e diabólicas nasceram, se criaram, brincaram e brigaram juntas pela história. Deus e o Diabo envelheceram neste percurso e acabaram mortos. O riso de ambos jamais poderia esperar que o riso do século XX seria tão sem sentido e estaria tão ameaçado de desaparecer justamente em razão de ser onipresente. Terminado o século XX, já a esta altura pode-se questionar se, em nossa sociedade eufórica, que ri de tudo e de nada, o riso não será destruído; e se será possível, num futuro próximo, sentir saudades do tempo feliz em que se podia brincar com Deus e o Diabo porque ambos existiam e o riso estava ligado à insurreição... Se não se zomba mais do sagrado, talvez não seja porque o sagrado tenha vencido. Mas pode ser que não se tenha mais tanto interesse por ele, pois pior que a zombaria é a indiferença. Tanto que, após séculos de tensões entre o riso e a religião cristã, esta se esforça para descobrir ou inventar um Deus humorista, que sabe rir e aprecia que riam ao seu redor. O argumento é o de que basta do Deus terrível e vingador; o Deus new-look não apenas brinca como até mesmo gargalha; se com Jesus Cristo a morte não tem a última palavra, afinal há ressurreição, riamos todos, então. É como no circo, com os palhaços, em que ocorre algo parecido: a morte nunca acontece porque tudo termina em riso... Léo Bassi e sua Igreja Católica bem sabem... “Rir, agora, é salutar, e os padres dão o exemplo: o bom humor é bem-vindo nas reuniões paroquiais, e recomenda-se ter um largo sorriso estampado no rosto, à saída das missas” (MINOIS, 2003, p. 572). No século XX o papa é pop e a Igreja muito bem sabe das piadas que conta. Neste sentido, Minois (2003) é provocativo ao comentar que João Paulo II, ao condenar em bloco a contracepção, sabia muito bem que não seria atendido; ou que a reabilitação de Martinho

Lutero, o arqui-herético, danado para a eternidade, excomungado e diabolizado em outros tempos e que, depois de ter desencadeado durante séculos guerras religiosas atrozes contra seus partidários, agora proclama que o irmão Martinho era, no fim das contas, um bom cristão; ou mesmo quando as multidões de fiéis que logo após o término do sermão na missa saem rapidamente a fazer o contrário do que escutaram; ou mesmo da seleção conveniente dos pecados abomináveis e outros nem tanto por parte dos religiosos em sua vida cotidiana; enfim, tudo isso não parece cômico, não se está fazendo uma pilhéria, não é uma grande piada?

Hoje, uma república democrática tem tanta necessidade de bobos quanto uma monarquia absolutista. E isto porque, por trás da democracia, belíssima fachada de múltiplas liberdades, há um Estado moderno que não deixa de ter seus poderes despóticos, de ter seu ídolo invisível e sem rosto, seu leviatã sem cabeça, anônimo, ilimitado e onipresente. O big brother precisa de um irmão engraçadinho para que o riso sedado que ele suscita faça recordar os cidadãos de que ele só existe bondosamente por e para eles. Se sob os signos totalitários as máquinas desumanas eram desprovidas de qualquer humor – apesar de nos parecer que a população não perde jamais seu senso de humor, como pode testemunhar a história – , as democracias ocidentais, por outro lado, utilizam do riso e beneficiam-se de suas potencialidades para manejar e instaurar seus interesses invisíveis de modo sutil, o que revela uma espécie de riso ambíguo. Algo como um riso permanente que ri constantemente dos acontecimentos políticos e que, pela sua permanência, torna-se menos contundente. Esta assimilação do riso se deu, inclusive, no modo como a política e seus atores atuam; os políticos profissionais parecem, por vezes, tão grotescos quanto eles mesmos e fazem seus trabalhos tão bem quanto fariam uma trupe de palhaços. A melhor política assume sem muitos problemas seu papel na comédia cotidiana. “Como zombar com eficácia dos políticos que apresentam a si mesmos como palhaços?”, questiona Minois (2003, p. 598), estes palhaços seriíssimos ao proclamar sua integridade, sua postura intrépida, as mãos sobre o lado esquerdo do peito no mesmo instante em que escondem processos e desvios de todas as sortes; estes palhaços cômicos que se misturam à plebe rude para apertar suas mãos e dar abraços efusivos nos ilustres desconhecidos,

que saem à prova de pratos populares enquanto sua equipe de comunicação midiática assegura o terrível momento para a posteridade. Aquele que não assimila com bom humor o riso do povo é praticamente incapaz de fundar sua carreira na política. O político profissional, nos dias de hoje, será julgado, antes de tudo, por sua capacidade de conviver com a derrisão e de provocar o riso de deboche do outro, que é ele mesmo. Esta espécie de riso de controle instaura um tribunal risível para a figura política; a agilidade das tiradas, a facilidade das saídas, os escapes risíveis, a rapidez em adaptar-se, são os critérios que nortearão sua sentença; tudo considerado e julgado como um risível inocente, ainda que culpado, o réu receberá um acréscimo de legitimidade, um bônus de simpatia, a confiança do povo que sempre ri. O riso no século XX e no século XXI tornou-se um dos aspectos necessários para o estabelecimento de consensos políticos, consensos humorísticos. Trata-se da função do riso numa mistura sem graça da sociedade do espetáculo de Guy Debord (1997) com o Estado de Narciso de Eugenio Bucci (2015).

No século XXI, a princípio, tudo é risível. E se se pode rir de tudo, então o riso perde sua força. Mas pode ser que haja alguns espaços fundamentais nas quais o riso não destilou ainda toda a sua potência crítica. Talvez o riso tenha invadido tudo, exceto o domínio jurídico. É inegável que o direito e os juristas compõem, como não poderia deixar de ser, aquilo que Lipovetsky (2005) chamou de sociedade humorística. No entanto, se pensarmos na relação do jurista e do direito com o riso a partir de uma perspectiva mais ampla da história, nestas considerações extemporâneas, poderemos perceber que o riso nunca chegou a entrar de fato neste campo demasiado sisudo, sisudo demais, do direito; seja porque este e seus operadores buscavam justiça, seja porque buscavam segurança jurídica. Daí decorre que o jurista e o direito não se relacionaram com o riso como crítica, não o admitiram; muito pelo contrário, tentaram contê-lo por inúmeras vezes ao longo da história. Mas como juristas e o direito estão, sem escapatória, inseridos na sociedade humorística de que fala Lipovetsky (2005), devem, necessariamente, assimilar algo muito específico dela: seu humorismo. Os juristas não riem mais nem menos do que qualquer outro indivíduo nesta sociedade humorística; o que não fazem é usar do riso como crítica contra aquilo que para eles é

sagrado, uma vez que neste universo sagrado, nesta espécie de religião, foram iniciados, com a agravante do imaginário estabelecido de que desta espécie de sagrado são os protetores. Na sociedade humorística de Lipovetsky (2005), o humor é aquele valor supremo que permite aceitar sem compreender, agir sem desconfiar, assumir tudo sem levar nada a sério. Isso certamente foi assimilado pelo direito e pelo jurista. E mesmo assim o direito é ridículo, em suas práticas e pensamentos, mas não se pode rir dele, pois é pensado, imaginado, estabelecido e fetichizado como o melhor dos direitos possíveis. Diante de um direito absolutamente trágico na realidade, diante de suas explicações as quais nenhuma nos parece realmente convincente do ponto de vista humano, não seria o riso um meio de nos fazer suportar a existência do direito para eventual e caoticamente refundá-lo numa perspectiva risivelmente menos clássica, mais cômica, mais concreta, mais popular, mais humana?

No final daquele big bang cósmico e cômico do início destas considerações, Deus e o universo encontraram-se, reza a lenda, em um face a face eterno, perguntando-se um ao outro o que estão fazendo lá: aquele que ri e sua gargalhada. Quando o jurista ri criticamente do direito, da política e de suas práticas instaura um princípio de desconstrução do absurdo. A gargalhada é a desforra da excelência por excelência, a desforra da liberdade sobre toda rigidez travestida de liberdade. Quanto maior a gargalhada, maior a pancada no alvo, e assim até que não sobre nada destas praças fortes que abrigam os selecionados, até que o direito, a política e a sociedade saiam modificados, renascidos pela sua gargalhada. Quem ama mais o mundo, questiona uma vez mais Minois (2003), aquele que, militante, puritano, revolucionário ou religioso que querem purificá-lo, torná-lo ideal, impor suas utopias a ferro e fogo ou aqueles que riem dele e disso tudo porque se sentem partes integrantes desta trágica comédia e se recusam a investir nela, afirmando que não se é deste mundo mesmo estando inescapavelmente dentro dele, e que o riso pode ser considerado uma espécie de amor desesperado pela vida.



“Se me disserdes: Mestre, parece que não fostes muito sábio nos escrevendo essas frioleiras e zombarias divertidas. Eu vos respondo que teríeis mais que ler que simples diversão. Todavia, se por alegre passatempo os lestes, como por passatempo os escrevi, eu e vós somos mais dignos de perdão do que aquele montão de frades vagabundos, de carolas, fingidos, hipócritas, beatos, e outras seitas de gente que se disfarça como mascarados para enganar todo mundo. Pois dando a entender ao comum do povo que não se ocupam senão com a contemplação e a devoção, em jejuns e maceração da sensualidade, e não na verdade para sustentar e alimentar a pequena fragilidade de sua humanidade, ao contrário passam à tripa forra, Deus sabe qual, e fingem ser cúrios, mas vivem nas bacanais. Vós não o podeis ler em grossas letras e iluminuras de seus narizes rubicundos e seus ventres proeminentes senão quando eles se perfumam de enxofre. Quanto ao seu estudo, ele é todo consumido na leitura de livros pantagruélicos: não tanto para passar o tempo alegremente, mas para prejudicar alguém perversamente, a saber articulando, monocorticulando, torticulando, culetando, culhetando e diabolicando, quer dizer, caluniando. [...] Daqueles fugi horrorizados e odiai-os tanto quanto eu os odeio, e ficareis bem por minha fé. E se desejais ser bons pantagruélicos (quer dizer, viver em paz, alegria, saúde, sempre se divertindo) não vos fieis jamais nas pessoas que olham pelo buraco da fechadura” (RABELAIS, 2009).

#### **4. O RISO, O ESCÁRNIO E A GARGALHADA RABELAISIANA: O JURISTA LEITOR DE GARGÂNTUA E PANTAGRUEL**

Talvez hoje seja difícil a compreensão do caráter risível da obra de François Rabelais em razão do riso provocado por ela ser do tipo curto, segundo a categorização feita por Clément Rosset (1989), em outro estilhaço desenvolvida e explicada. O riso de Rabelais não destrói seus alvos de modo a aproveitar seus materiais posteriormente, não cria artigos novamente nobres feitos com material de demolição; dele não sobra nada; e nada pode ser reconstruído. Por isso, séculos mais tarde, é extremamente difícil ver ali algo além de escombros e ruínas. É preciso, então, um trabalho de arqueologia. Diferentemente, a espécie de riso com mais presença no direito é aquele originado pela ironia, e a ironia é o riso reformista. Talvez seja por isso que hoje o jurista da sociedade humorística (LIPOVETSKY, 2005) não consiga captar o riso, o escárnio e a gargalhada rabelaisiana: “nada se dá a pensar que possa justificar o riso, oferecer ao consumo intelectual um parecer qualquer sobre a

significação e o alcance da destruição” (ROSSET, 1989, p.192). No entanto, mesmo que não explique nada sobre o presente, Rabelais parecia ser um sismógrafo e sua obra serve como uma sismografia íntima do direito, da política e da sociedade.

É por isso que a primeira obra pensada como fonte e ilustração para a risível articulação escolhida para esta tese foi “Gargântua e Pantagruel”, de François Rabelais. E a opção por ela deveu-se a vários outros motivos. Em primeiro lugar porque, segundo o próprio Rabelais (2009, p. 26), ela “vos revelará altos segredos e mistérios horríficos, tanto no que concerna à nossa religião, como ao estado político e à vida econômica”. Depois, porque ela foi escrita quando o Renascimento despontava com toda sua gama libertária, os modelos cediços da ficção se desmoronavam, a curiosidade intelectual intentava quebrar todas as opressões e o experimentalismo científico tomava o lugar da autoridade do mestre tradicional, o qual estava isento de pesquisar porque Aristóteles já havia dito tudo que era preciso. Outro ponto importante se deve ao fato de que o século XVI foi um momento de ruptura entre uma prática coletiva exuberante, ao mesmo tempo tradicional e indisciplinada e, de outro lado, uma legião de pessoas instruídas querendo-se purificadas de toda excrescência idólatra; neste contexto, o aumento do segmento populacional das pessoas que liam e escreviam, algo novo por sua importância, proporcionou o começo do estabelecimento de uma nova mentalidade, a qual cada vez mais sobrepunha as formas de pensamento precedentes. No decorrer daquele século, no entanto, continuava como imensa maioria aqueles que não tinham acesso aos prestígios da escrita. Assim, a ruptura entre a cultura do riso e a cultura do sério não coincidia com o corte entre a cultura popular e a cultura das elites. O riso como forma de encarar a existência encontrava-se tanto nas elites como no povo e o mérito de Rabelais é justamente ter realizado a síntese entre o cômico popular medieval, de base corporal, e o cômico humanista, de base intelectual. Este riso humanista de Rabelais é profundamente ambíguo; para além da bufonaria de superfície, Rabelais prenuncia a era do absurdo, a nossa, e se ele toma o partido de rir é porque não adianta nada chorar por ela, o que faz com que, desde o século XVI, atraia para ele todo o ódio dos donos da verdade, dos que acreditam que sua gargalhada seja um golpe que demole os ídolos, que abala os templos de todas as religiões, tanto clericais quanto

laicas. Assim, por estar presente num período de transição da Idade Média, com suas características de obscurantismo, conservadorismo, degradação humana, violência e fundamentalismos religiosos para a Renascença, e por perceber o constante embate entre o que resta de medievo na atualidade e o que quer que seja de novo e insurgente, parece ser a obra de François Rabelais algo como minimamente inspiradora. Um último motivo para a leitura e articulação das obras rabelaisianas, proporcionadoras do riso, do escárnio e da gargalhada é que ler Rabelais, no direito, é fazer uma espécie de arqueologia de Luis Alberto Warat. Se Warat (2004) retira de Bakhtin a idéia de carnavalização para propor uma carnavalização jurídica, tal como o fez em “A ciência jurídica e seus dois maridos”, Bakhtin, por sua vez, extrai sua idéia de carnavalização de François Rabelais. Trata-se, então, de buscar a fonte da fonte de nossa própria fonte.

O leitor de hoje pode não reconhecer os indivíduos criticados por François Rabelais, mas compreende perfeitamente a crítica aos costumes e instituições, enquanto se diverte com o estilo, com os jogos de palavras e as situações criadas pela mente fértil desse exuberante escritor; o que certamente pode caracterizar esta obra como contemporânea, na compreensão dada por Giorgio Agamben<sup>71</sup>. De qualquer maneira, a liberdade que se tem nesta tese ao abordar a obra rabelaisiana é lastreada pela estética da recepção ou, mais especificamente, pela teoria do efeito estético, tal qual desenvolvida por Wolfgang Iser. A estética da recepção propõe algo como uma reformulação da historiografia literária e da interpretação do texto; procura romper com a exclusividade da teoria de produção e representação da estética tradicional e considera a literatura a produção, a recepção e a comunicação, em uma relação dinâmica entre

---

<sup>71</sup> “O contemporâneo não é apenas aquele que, percebendo o escuro do presente, nele apreende a resoluta luz; é também aquele que, dividindo e interpolando o tempo, está à altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com os outros tempos, de nele ler de modo inédito a história, de citá-la segundo uma necessidade que não provém de maneira nenhuma do seu arbítrio, mas de uma exigência à qual ele não pode responder. É como se aquela invisível luz, que é o escuro do presente, projetasse a sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse fecho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora” (AGAMBEN, 2009, p. 72).

autor, obra e público. Esta teoria empreende a abertura do horizonte de significação da literatura e a contribuição iniludível do receptor que, antes de mais nada, realiza e articula por conta própria esta abertura (STIERLE, 1979); reestabelecendo, assim, através da reconstrução do processo de recepção e de seus pressupostos, a dimensão histórica da pesquisa literária. Desta maneira, segundo Luiz Costa Lima (1979), alguns teóricos desta corrente apontam para uma mudança de paradigma na investigação literária discursiva. Remetendo o ato da leitura para um duplo horizonte, um implicado pela obra e outro projetado por um determinado leitor, a estética da recepção volta-se para as condições sócio-históricas das múltiplas interpretações textuais e o discurso literário se constituiria, por meio de seu processo receptivo, enquanto pluralidade de estruturas de sentido historicamente mediadas (JAUSS, 1979).

No interior desta corrente, no entanto, há a teoria do efeito estético. A diferença, como esclarece Iser (1996), é que a teoria da recepção diz respeito à assimilação documentada de textos e é, por conseguinte, extremamente dependente de testemunhos, nos quais atitudes e reações se manifestam enquanto fatores que condicionam a apreensão de textos; ao mesmo tempo em que o próprio texto é, já, uma prefiguração da recepção, tendo, com isso, um potencial de efeito cujas estruturas põem a assimilação em curso e até certo ponto a controlam. A teoria do efeito estético, por sua vez, analisa a relação dialética entre texto, leitor e sua interação. É chamado de efeito estético porque, ainda que seja motivado pelo texto, requer do leitor atividades imaginativas, perceptivas e afetivas, com o objetivo de diferenciar suas próprias atitudes. Em grande medida, é algo como o que se pretendeu dizer nos pretextos que abrem esta tese a respeito deste próprio texto de tese: de uma certa maneira, não se considera este texto como um documento sobre algo que existe, seja qual for a sua forma, mas sim como uma reformulação de uma realidade já formulada; e através desta reformulação advém algo ao mundo que antes nele não existia. O texto desta tese, tanto quanto qualquer texto literário, só produz efeito quando é lido e uma descrição deste efeito coincide amplamente, mas não plenamente, com a análise do processo de leitura. Neste processo ocorre uma espécie de elaboração do texto que se realiza através de um certo uso das faculdades humanas, sempre variáveis. Como esclarece Iser (1996, p. 10): “se os

textos literários produzem algum efeito, então eles liberam um acontecimento, que precisa ser assimilado”, ou, por outras palavras, “o texto é um potencial de efeitos que se atualiza no processo da leitura” (ISER, 1996, p. 15). Para melhor explicar sua teoria do efeito estético, Iser (1996) traça algo como um paralelo entre o leitor e um viajante, em que, no decorrer da leitura, empreende uma viagem difícil, a partir de seu próprio ponto de vista flutuante, combinando o que lê com sua memória, estabelecendo padrões de consistência, cuja confiabilidade depende em grande parte do grau de atenção que manteve em cada fase da viagem; no entanto, de maneira nenhuma a viagem inteira pode ser disponível para o leitor a cada momento.

Em resumo, enquanto a teoria da recepção sempre se atém a juízos elaborados por leitores historicamente definíveis, cujas reações evidenciam algo sobre alguma literatura, a teoria do efeito estético, por sua vez, se atentará para cada comunicação, para cada intervenção no mundo, para cada acontecimento, todos atualizados a cada leitura empreendida por diferentes leitores. Para a teoria do efeito estético, portanto, o texto se mostra como um processo, uma vez que ele não se deixa identificar exclusivamente nem à reação do autor ao mundo, nem pode ser fixado aos atos de seleção e de combinação, nem aos processos de formação de sentido que ocorrem na elaboração e nem mesmo à experiência estética originada de seu caráter de acontecimento: “o texto é o processo integral, que abrange desde a reação do autor ao mundo até sua experiência pelo leitor” (ISER, 1996, p. 13). E isto porque é apenas no momento em que o leitor se entrega à obra que se dá a passagem dos sinais mortos da escrita para as emoções vivas da contemplação estética, segundo Leite (1972). Orientada pela estética do efeito, as interpretações da literatura têm três objetivos: a função que os textos desempenham em contextos diferentes; a comunicação, por meio do qual os textos transmitem experiências, as quais, ainda que sejam não-familiares são, certamente, compreensíveis; e a assimilação do texto, através da qual se evidenciam a prefiguração da recepção do texto tanto quanto as faculdades e competências dos leitores por ela estimulada. Neste sentido, a obra de François Rabelais exerce aqui uma função possivelmente diferente em um contexto demasiadamente diverso do original, mas que certamente pode transmitir experiências compreensíveis e assimiláveis pelo leitor

e que agora são retransmitidas. Experimenta-se a articulação da obra rabelaisiana ao direito e ao jurista enquanto leitor.

E um dos motivos pelos quais utilizamos desta teoria do efeito estético nesta tese é pela crítica que ela faz aos críticos de literatura que tanto atrapalham leitores, de modo geral, e, em particular, em decorrência da incompreensão de alguns críticos à obra de François Rabelais e os prejuízos que geram por conta disso. E isto porque, segundo esta teoria, os críticos sempre querem explicar a significação que descobriram, tudo o que tocam se torna trivial, só querem integrar um uso geral, por eles autorizado e estabelecido de uma linguagem; suas explicações habituais sobre suas intenções em nada mudam seu procedimento; eles esclarecem, comparam e interpretam, mas também amarram efeitos plurais de diferentes leitores. A crítica do crítico reduz o texto, e agora pouco importa que seja ficcional ou não, à sua única significação pessoal e a torna referencial; e à medida que fixa um sentido que julgava oculto e magnificamente descobriu, torna-se incapaz de ver outras questões relevantes, tanto quanto pretende impedir leitores de experiências estéticas outras, o que acaba empobrecendo o texto. Segundo Iser (1996), não surpreende que no final das contas os críticos considerem as obras como tendo um valor menor, já que reduzem as obras ao padrão explicativo que eles encontram e nunca questionam. Como consequência, o leitor deve decidir se a falta de valor é da obra ou da explicação, motivo pelo qual entende-se que o sentido não deve ser algo a ser explicado, mas sim um efeito a ser experimentado. Democráticamente. Nas palavras de Iser (1996, p. 34),

o efeito depende da participação do leitor e sua leitura; contrariamente, a explicação relaciona o texto à realidade dos quadros de referência e, em consequência, nivela com o mundo o que surgiu através do texto ficcional. Tendo em vista a oposição entre efeito e explicação, tem dias contados a função do crítico como mediador do significado oculto dos textos ficcionais.

Como provoca Sartre (1999), a arte existe unicamente para o outro e através do outro. Assim, embora se possam conhecer

quais foram algumas das intenções de um determinado autor de literatura, querer prestar atenção apenas nisso e vincular a interpretação da obra à intenção do autor resta uma tarefa sempre impossível de ser realizada, já que “nosso acesso ao mundo é sempre de natureza perspectivística” (ISER, 1996, p. 78). Além disso, a intenção do autor não serve de nada se seu texto não for lido! A obra literária não se identifica nem se reduz ao texto, virtualmente. A concretização da obra não é livre do leitor e suas disposições. É só na leitura que a obra enquanto processo adquire seu caráter próprio. No momento em que a produtividade do leitor entra em jogo, ou seja, quando o texto passa a oferecer possibilidades de exercitar capacidades é que a leitura se concretiza. Os textos são partituras através das quais os leitores, de diferentes modos, instrumentam obras a partir de suas capacidades.

Cada momento da leitura representa uma dialética de protensão e retenção, entre um futuro horizonte que ainda é vazio, porém passível de ser preenchido, e um horizonte que foi anteriormente estabelecido e satisfeito, mas que se esvazia continuamente; desse modo, o ponto de vista em movimento do leitor não cessa de abrir os dois horizontes interiores do texto, para fundi-los depois. Esse processo é necessário porque [...] somos incapazes de captar um texto num só momento. O que a princípio parecia mera desvantagem em relação aos atos de percepção, revela-se agora um modo de apreensão capaz de organizar o texto no processo da leitura como constante separação e fusão de seus horizontes interiores (ISER, 1999, p. 17).

É em razão destas teorias que serão utilizados para a confecção desta tese a liberdade de leitura e a assimilação dos efeitos estéticos que se teve ao abordar “Gargântua e Pantagrue”, tanto quanto o modo como recepcionou um de seus mais qualificados estudiosos, o teórico da literatura russo Mikhail Bakhtin. Pensa-se que o cruzamento destas duas vias de acesso à obra rabelaisiana seja capaz de qualificar o argumento a ser

desenvolvido nesta implicação entre linguagem, direito e literatura e entre o riso, o jurista e o leitor.

Assim, por mais estranho que possa parecer, a vida de François Rabelais, segundo Amado (2009), é mais difícil de ser compreendida do que sua obra; e esta questão se agrava quando Bakhtin (2010, p. 1) pontua, logo nos primeiros parágrafos de seu estudo dedicado à cultura popular na Idade Média e no Renascimento, que Rabelais é o mais difícil dos autores clássicos, sendo por ele considerado “o menos popular, o menos estudado, o menos compreendido e estimado dos grandes escritores da literatura mundial”. Sobre isto, é interessante notar, por exemplo, que em sua monumental obra sobre a história da literatura ocidental Otto Maria Carpeaux (2012) dedica apenas três páginas e meia a tratar das obras de Rabelais, mesmo que este literato assegure, segundo Bakhtin (2010), seu lugar histórico ao lado de Dante, Boccaccio, Shakespeare e Cervantes. Tanto Rabelais como sua obra são tão incompreendidos que o próprio Carpeaux (2012) os descrevem como uma sátira contra a cavalaria sem o equilíbrio de Cervantes, uma sátira contra os monges sem a teologia de Erasmo, uma sátira contra os burgueses sem a poesia de Villon, uma sátira contra todas as convenções desnaturais sem a serenidade de Montaigne. Por outras palavras, Carpeaux (2012) faz tais pontuações como falhas da obra de Rabelais, julgando “Gargântua e Pantagruel” como um livro sem equilíbrio, sem fundamentação teológica crítica, sem poesia e sem serenidade. Outra manifestação da não compreensão pode ser encontrada em livro que trata da literatura ocidental como um parque de diversões. Escrito por Sandra Newman (2014, p. 79-80), a autora resume a obra como “um estudo sobre idiotices” e considera Rabelais do seguinte modo:

foi o escritor mais nojento que já existiu. Sempre que há sangue e sexo nas obras de Rabelais, eles são eclipsados por coisas que os seres humanos costumam achar difíceis de apreciar. Rabelais não consegue deixar nenhum de seus personagens ir ao banheiro sozinho. Ele faz uso de uma engenhosidade perturbadora para inserir elementos

escatológicos em cenas de tribunais, em cenas de sexo, em fábulas de animais e em meditações sobre o nascimento e a morte. [...] Seus personagens passam centenas de páginas sem ficar sóbrios uma única vez. Para terminar, os personagens são glutões, e mesmo nesse ponto Rabelais deixa sua marca registrada de nojo – todos os cardápios da casa de Pantagruel incluem buchada.

Não se sabe, por exemplo, se Rabelais nasceu em 1493 ou 1494; foi um eclesiástico anticlerical, um cristão livre pensador, um médico bon vivant, teve alguma formação jurídica e é precursor anarquista, são algumas das múltiplas facetas de sua personalidade aparentemente contraditória. “François Rabelais, vigário e médico em combinação inédita, humanista erudito e humorista extravagantíssimo, é o autor do livro mais divertido e mais indecente da literatura francesa”, escreverá Carpeaux (2012, p. 184).

Quando se discute sobre algum autor é comum dizer-se, às vezes, sem maiores compromissos, que vivia em uma época de transição; mas os anos em que Rabelais viveu o foram de fato. Enormes transformações ocorriam. Segundo Erich Auerbach (2015), neste período a população começou a se interessar mais pelos assuntos humanísticos; os cristãos queriam saber a verdade sobre a doutrina cristã, uma vez que a Bíblia havia sido traduzida e um número muito maior de pessoas havia aprendido a ler e podiam acompanhar por si próprias as controvérsias acerca da fé. Tudo isso tornado possível pela invenção técnica da imprensa, em meados do século XV, que permitiu que fossem postos em circulação escritos numa escala incomparavelmente mais larga que a época precedente, dependente de copistas. Outro fator que contribuía para a mudança das mentalidades e o alargamento do horizonte intelectual se dá em consequência das descobertas geográficas e cosmográficas. O planeta terra deixava de ser o centro do universo e passava a ser um pequeno planeta do sistema solar, e esse sistema, por sua vez, não passava de um dos sistemas de mundos inumeráveis de uma extensão que a imaginação é incapaz de abarcar. Por um certo ângulo, trata-se de algo como uma propagação cada vez maior de um sentimento de vertigem

diante do infinito tal qual hoje muito provavelmente sejamos incapazes de sentir. No âmbito religioso, já que a fé ainda era o centro da vida cotidiana, para muito além do desenvolvimento político e científico de então, ainda segundo Auerbach (2015), um desdém cada vez maior se animava contra os métodos da educação escolástica, decadente desde a época de São Tomás de Aquino, mas permanentemente reatualizada, como se pode perceber com Pierre Legendre (1983) em fragmento oportuno. Ainda neste período Martinho Lutero, professor da Universidade de Wittenberg, publicou violento protesto contra a venda por atacado de indulgências, isto é, da remissão de pecados, e diante da incompreensão da corte papal separou sua doutrina da igreja católica; sustentado por grande parte de fiéis e por príncipes alemães, fundou a primeira igreja protestante. Quanto aos indivíduos, Auerbach (2015) os descreve como dotados de um poder criador quase sobre-humano, inebriados de novas idéias e visões e que apareciam em quase todos os países do ocidente e exerciam suas atividades nos mais variados domínios; de um modo, ainda parcialmente ligados à tradição medieval, mas, de outro, percebendo a liberdade da atividade criadora de seus espíritos, razão pela qual produziam obras ousadas, fantásticas e utópicas; os indivíduos eram ainda repletos de contradições interiores e suas atividades em grupo pareciam se entrecruzar e se combater umas às outras, mas possuíam como elemento centralizador o seu dinamismo exuberante e a riqueza de germes contidos em suas obras. Seguindo assim, nem na política, nem na economia, nas ciências, na filosofia, nas artes e na literatura é possível encontrar formas bem definidas, nem sequer métodos estabelecidos ou resultados estáveis. “Tudo é crise, movimento e embrião do futuro”, escreve Auerbach (2015, p. 242). Outra importante modificação do período se dava no âmbito das universidades: em contraposição à antiga universidade escolástica e conservadora, que se mantinha refratária às aberturas para as línguas comuns e mantinha o latim como língua principal, Francisco I funda uma espécie de universidade humanista, em Paris, o colégio dos leitores reais, o qual mais tarde se tornou o Collège de France. As ciências médicas, por exemplo, adquiriam um grau avançado de desenvolvimento, se comparado ao período anterior, e Rabelais conhecia os métodos e processos da autópsia e da vivissecção, já que lidou com cadáveres nas mesas frias dos necrotérios.

Além disso, Rabelais foi estudioso de grego, foi tradutor de Heródoto, teve contato com obras de Cícero, Sêneca, Horácio, Virgílio; cursou parte do curso de Direito em Poitiers e, por isso, revela estar bem a par do funcionamento da justiça e dos meandros do direito civil e do direito canônico.

Era um estudante perene, mas em vez de ficar entre os livros, Rabelais sai para o ar livre, para a praça pública, para perto do povo e da realidade. Seu ideal sobre os estudos clássicos não é, de modo algum, classicista, livresco. Se Bakhtin (2010) tece, por um lado, aqueles comentários a respeito da obra de Rabelais, como vistos acima, por outro o apresenta como sendo o mais democrático dos mestres da literatura, cuja principal qualidade é estar profunda e estreitamente ligado às fontes populares, as quais indubitavelmente determinaram o conjunto de seu sistema de imagens tanto quanto sua concepção artística. Rabelais colheu sabedoria na corrente popular dos antigos dialetos, nos refrões, nos provérbios, nas farsas, nas brincadeiras dos estudantes; recolheu conhecimento dos mais simples aos mais loucos. Segundo Sonia Alem Marrach (1998), o que singulariza Rabelais é sua linguagem popular, fora dos cânones literários de sua época, tanto quanto a força libertária de suas idéias. Sobre isto, anota ainda Auerbach (2015, p. 265):

Rabelais é assaz erudito, tanto nos sistemas escolásticos de que escarnece cruelmente quanto nas letras humanistas; é também versado em medicina e nas ciências naturais de sua época; nem por isso é menos incomparavelmente popular, conhecendo a fundo os costumes e a linguagem de todas as classes da sociedade, sobretudo as do povo, dos monges, dos camponeses, imitando tão naturalmente as extravagâncias de linguagem dos eruditos escolásticos ou dos esnobes latinizantes quanto os patoás populares; descrevendo, com igual espírito, uma disputa filosófica ou a ébria conversação de um festim ou uma cena da vida cotidiana em Touraine; e mesclando a tudo isso as aventuras maravilhosas, colossais e grotescas de seus gigantes. É o campeão de uma nova moral, humana e

racional, e, ao mesmo tempo, é de um impudor sem igual, mesmo em sua época, acumulando farsas grosseiras e jogos de palavras com uma imaginação inesgotável, misturando amiúde a blasfêmia ao impudor e provocando em seus leitores um riso doido, enorme e irresistível.

Tudo isso possibilitou a ele adquirir a experiência que transparece no emaranhado de seu humorismo, arma terrível usada por ele contra toda a hipocrisia reinante não apenas nas confrarias do saber como também na sociedade em todos os seus níveis, mas principalmente entre os poderosos que, como quase sempre, tentam perpetuar-se nas doces mordomias. “Rabelais é um homem medieval, mas da estirpe dos párias da Idade Média; por isso odeia os que ainda gozam dos privilégios medievais, os monges, os burgueses”, anota Carpeaux (2012, p. 186). Humano dotado de rara perspicácia, espírito crítico à flor da pele, naturalmente revoltado com a exploração das camadas privilegiadas de então, propôs-se, em sua obra de ficção, realizar uma espécie de inventário das indignidades praticadas sob os auspícios de uma ética implantada pela compulsão do poder e seus escravos. E desse conglomerado, do interior de uma das camadas do *stablishment*, apoiado e protegido por poderosos, despontou a voz impetuosa de um monge médico para fustigar através do riso e do escárnio os erros e a opressão dos abastados, dos endinheirados, dos sacerdotes de todas as espécies sobre os pobres, os marginalizados, os ignorantes que sobrevivem das migalhas que eventualmente caem da farta mesa dos opulentos. Para exemplificar, sobre os clérigos em geral, Rabelais (2009, p. 174-175) faz Gargântua dizer que

eles comem a merda do mundo, quer dizer os pecados e, como papa-merdas, são rejeitados para as suas retretes, que são os seus conventos e abadias, separados de toda a conservação polida, como são as retretes de uma casa. Mas se entendeis porque um macaco em uma família é sempre ridicularizado e maltratado, compreendereis porque os monges são sempre repelidos, pelos velhos e pelos moços. O macaco não

guarda a casa como um cão; não puxa a charrua, como o boi; não produz leite nem lã, como a ovelha; não carrega fardos, como o cavalo. O que faz é só cagar e estragar, e isso é a causa de receber zombarias e bastonadas. Semelhantemente um monge (refiro-me àqueles monges ociosos) não trabalha, como o camponês; não guarda o país, como o soldado; não cura as moléstias, como o médico; não prega nem doutrina o mundo, como o bom doutor evangélico e pedagogo; nem transporta as mercadorias e as coisas necessárias à vida, como o negociante. É a causa de todos eles serem repelidos e odiados.

E quando Grandgousier, pai de Gargântua, afirma que os padres rezam a Deus por nós, o filho continua:

Só isso. A verdade é que eles incomodam a vizinhança, de tanto bimbaharem os seus sinos. [...] Eles resmungam muitas ladainhas e muitos salmos que não entendem. Contam muitos padres-nossos, entrelaçados com muitas ave-marias, sem prestarem atenção no que estão dizendo. É o que eu chamo de blasfêmia, e não de oração. Todos os verdadeiros cristãos, de todas as condições, em todos os lugares, em todos os tempos. Dirigem as suas preces a Deus, e seu espírito reza e interpela por eles; e Deus lhes concede a sua graça.

Este contundente protesto pode ser encontrado nas obras de Rabelais. Ele foi o terrível acusador de uma ordem de coisas organizadas e estabelecidas de tal modo já condenada pelo avanço do conhecimento científico, negado por seus detentores e mantido hermeticamente fechado nas redomas das universidades, a fim de evitar o esclarecimento das mentes. E para denunciar tais práticas, Rabelais usou desde a mais fina ironia e do sutil humorismo até a mais veemente gargalhada, encarnados em seus dois personagens principais, os gigantes Gargântua e Pantagrue, tão grandes em tamanho que só

poderiam ser comparados ao tamanho da corrupção cultivada em segredo e contida sob o manto da hipocrisia, até não poder mais e desaguar na forca ou na fogueira da Inquisição. No entanto, ainda que tenha sido inúmeras vezes censurado, soube professar suas opiniões de modo tal que não incorreu em perseguições mais sérias. Outros, por muito menos e bem menos audaciosos que Rabelais, foram exilados, torturados e queimados, comenta Auerbach (2015).

Rabelais colheu todo o material que estava à sua disposição nos mais variados recantos do mundo e a eles integrou sua vasta cultura literária produzindo livros cheios de imaginação e verdade e, por isso, capazes de nos ilustrar acerca de um período longo da vida da humanidade, sobre muitos temas, os quais certamente podem chegar à atualidade e ao jurídico. Entretanto, faz tudo isso de um modo tão diferente de seus pares que se torna único; a obra de Rabelais é recoberta de intenções escarnecedoras que vão para muito além dos limites tolerados pelo leitor moderno. Em suas possíveis mensagens, Rabelais ensina que o homem é um animal que armazena vaidade, rancor, hipocrisia, maldades e que só pode ser domesticado com chicotadas de riso, porque antes de tudo, como anota na sua nota ao leitor antes do início do primeiro livro, remetendo a Aristóteles, “rir é próprio do homem” (RABELAIS, 2009, p. 24).

Inspirado pelo sucesso do livro “As grandes crônicas do grande e enorme gigante Gargântua”, coletânea de lendas e anedotas de origem medieval escrita por um anônimo, e sob o pseudônimo de Alcofibras Nasier, anagrama de seu próprio nome, François Rabelais publicou, em 1532, seu primeiro livro deste gênero escarnecedor: “Os horrendos e pavorosos feitos e proezas do celeberrimo Pantagruel, rei dos Dipsodos”. Ou seja, Rabelais não foi o criador dos personagens Gargântua e tampouco de Pantagruel. Os dois personagens míticos haviam surgido séculos antes, tal qual a figura de Ferrabrás utilizada por Cervantes (2010a), e em cima deles Rabelais reconstruiu seus gigantes e seu universo. A vida de Pantagruel pretendia ser, com esta publicação, a continuação das crônicas de Gargântua do escritor anônimo. Neste quadro, Rabelais dá iniciativa ao fluxo de idéias audaciosas e perigosas sem que possa ser seriamente responsabilizado, afinal, não dizia sério; escrevia para fazer rir (OLIVER, 2015). Posteriormente, possivelmente em 1534,

reescreve e publica sua própria versão do início da saga, com uma nova narrativa da vida de Gargântua, compondo então o que passou a ser o primeiro livro da série, denominado “Mui horripilante vida do grande Gargântua, pai de Pantagruel”. A característica fundamental da personalidade de Gargântua, qual seja, a excepcional avidez por bebidas e a capacidade de espalhar sede idêntica à sua ao seu redor – porque Gargântua, como descreve Rabelais (2009, p. 39), “nunca bebe sem sede; senão presente, pelo menos futura, por providência”, de modo que bebe “pela sede que virá” – não foi criação de Rabelais. Conta Amado (2009, p. 17-18), que os aspectos originais da obra de Rabelais

são as descrições e análises das qualidades gigantescas do seu personagem, as novas situações criadas, as caricaturas dos intelectuais de sua época, a verdadeira babel geográfica em que ele transforma seu relato, mesclando realidade e ficção, aqui e ali detendo-se em pormenores ínfimos com uma falsa seriedade que ainda hoje causa a delícia de tantos quantos o lêem.

Em “Gargântua”, Rabelais escreve críticas extremamente contundentes aos costumes da época e fixa o estilo que viria a imprimir nos livros seguintes. Em 1546 Rabelais publica o terceiro livro, intitulado “Dos fatos e ditos heróicos de Pantagruel”. Neste texto, Rabelais constitui uma curiosíssima relação dos costumes, modismos e superstições correntes na segunda metade do século XVI e é imediatamente censurado. Em 1552 publica a versão completa de “Dos fatos e ditos heróicos do nobre Pantagruel”, que dá continuidade à viagem iniciada no terceiro livro tanto quanto seus escarnecimentos, o que o faz ser também prontamente condenado pela Sorbonne e ter sua venda proibida pelo parlamento de Paris<sup>72</sup>. Já em 1562,

---

<sup>72</sup> No antigo prólogo ao quarto livro, François Rabelais (2009, p. 579 e ss.) adverte que “não merece louvor popular, quem aos príncipes tem pouco a queixar” e traça algumas críticas aos seus censores dizendo que “assim fizeram esses novos diabos vestidos de saia; vendo todo o mundo em fervente apetite de ver e ler os meus escritos, pelos livros precedentes, escarraram dentro do prato, quer dizer censuraram-nos,

nove anos após a morte de Rabelais, surgem os primeiros dezesseis capítulos de uma obra que seria dada ao público como sendo o quinto livro de Pantagruel, intitulado “A ilha sonante”, posteriormente chamada “Dos fatos e ditos heróicos do bom

---

desacreditaram-nos e caluniaram-nos, com a intenção de que ninguém não os visse, nem os lesse, fora suas poltronices. O que vi com os meus próprios olhos, e não por ouvi dizer, foi que os conservavam religiosamente para as suas tarefas noturnas, e para usá-los como breviários para o uso quotidiano. Eles o tiraram dos enfermos, dos gotosos, dos infortunados, para que em seu sofrimento se distraíssem eu os tinha feito e composto. Se eu curasse todos os que ficam maltratados ou doentes, não teria necessidade de lançar tais livros à luz e impressão. [...] A seu exemplo, advirto esses caluniadores diabólicos que tratem de se enforcar no último pedaço daquela lua; eu lhes fornecerei os cabrestos. Como lugar para se enforcarem, recomento entre Milly e Faverolles. Renovada a lua, eles ali não serão recebidos por preço tão barato, e serão obrigados eles próprios, à sua custa comprarem cordas e escolherem a árvore para o enforcamento, como fez a seignore Leontium, caluniadora do tão douto e eloquente Teofrasto”. Ainda antes do início do livro, em manifestação dedicada ao príncipe e reverendíssimo senhor Odet, cardeal de Chastillon, Rabelais (2009, p. 582 e ss.) anota: “Estais devidamente advertido, ilustríssimo príncipe, por quantos grandes personagens tenho sido diariamente solicitado, insistido e importunado, para a continuação das mitologias pantagruélicas, alegando que várias pessoas melancólicas, doentes ou de outro modo aborrecidas e desoladas tinham com a leitura das mesmas enganado os seus aborrecimentos, passado alegremente o tempo, e recebido nova alegria e consolação. Às quais tenho o costume de responder, que com elas, compostas por passatempo, não pretendia glória nem louvor algum; somente tinha por consideração e intenção dar por escrito um pouco de alívio que pudesse aos aflitos e enfermos ausentes; o que de boa vontade, quando precisão existe, faço aos presentes que se ajudam com a minha arte e serviço. [...] Mas a calúnia de certos canibais, misantropos, agelastes, tanto contra mim tem sido atroz e despropositada, que venceu a minha paciência; e eu deliberara não escrever mais um iota. Pois uma das menores contumélias de que usavam era a de que tais livros estavam repletos de heresias; não podiam, no entanto, exhibir uma só, em lugar algum: galhofas alegres, sem ofensa a Deus e ao rei, muito; heresias, jamais; senão, perversamente e contra todo o uso da razão e da linguagem comum, interpretando o que à pena de mil vezes morrer, se tal fosse possível, não queria ter pensado: como se de pão interpretasse pedra; de peixe, serpente; de ovo, escorpião”.

Pantagruel”. Neste volume, em que se continuam as viagens de Pantagruel, os alvos são a Igreja, os juízes e o judiciário francês, os intelectuais; e os ataques são virulentos. Se a obra é de Rabelais ou de algum discípulo ou admirador, não se sabe; a autoria permanece incerta. A hipótese mais aceita, segundo Amado (2009), é a de que as idéias são desenvolvimentos de esboços deixados pelo próprio Rabelais. O que se sabe é que a crítica e a gargalhada rabelaisiana continuam contundentes.

Os livros de Rabelais estão repletos de sugestões e de conceitos extraídos de muitos domínios, da pedagogia, da política, da moral, da filosofia, das ciências, das artes; e suscitaram as mais sutis e extensas pesquisas em linguística, história literária, história dos costumes, filosofia e em diversos outros campos. Em livro escrito em Istambul no ano de 1943, com a finalidade de oferecer aos seus estudantes um quadro geral sobre a origem e a significação da literatura, Erich Auerbach (2015) assevera que pela variedade de seus elementos e pela força de sua imaginação, os livros de Rabelais são os mais ricos e mais vigorosos da literatura francesa. Deste modo, feita esta breve introdução a respeito de François Rabelais, convém aprofundar detalhes sobre seu pensamento e traçar mais características proveitosas para esta tese.

Assim, pelo que se viu até aqui e também pelo que se verá adiante, há que se dizer que compreender a obra de Rabelais nos dias de hoje é algo extremamente difícil. Em seu estudo sobre o contexto de Rabelais, Bakhtin (2010) já asseverava isso, como se viu acima. O motivo, explica, é justamente o caráter popular de Rabelais, isto é, seu aspecto não-literário, sua resistência a ajustar-se aos cânones e regras da arte literária vigentes desde o século XVI e que de algum modo se prolongam até nossos dias. Em razão de as imagens construídas por Rabelais se distinguirem por uma espécie de caráter não-oficial, tornam-se desarmoniosas quando se relacionam com tudo o que seja dogmático, autoritário e formalista. Seus livros se recortam violentamente contra o fundo instituído pela literatura séria, cotidiana, oficial e solene dos séculos seguintes. As imagens rabelaisianas são, como se poderá perceber, decididamente hostis a toda perfeição que se pretende definitiva, a toda estabilidade, a toda formalidade limitada, a toda operação e decisão circunscritas ao domínio do alto pensamento e à

elitizada concepção do mundo. Daí viria, segundo Bakhtin (2010), a solidão cada vez maior de Rabelais nos séculos seguintes<sup>73</sup>. Para compreendê-lo, seria preciso uma reformulação prévia de nossas compreensões artísticas e ideológicas, desfazer-se de muitas exigências do gosto literário as quais são profundamente arraigadas, a revisão de múltiplas noções e, sobretudo, uma abertura para as fontes cômicas populares. Nada mais distante da estética classicista do direito e dos juristas.

Quando se mira a obra de Rabelais, hoje, se mira com concepções, idéias e noções que lhe são alheias, o que a deixa completamente deformada. Entretanto, talvez justamente a produção desta característica de deformação venha ao auxílio do

---

<sup>73</sup> Apenas a título de ilustração, nas interlocuções entre direito e literatura são praticamente inexistentes abordagens da obra rabelaisiana. Há profícuos e numerosos textos relacionando o que há de jurídico a inúmeros clássicos de todas as épocas. Há articulações do direito em Sófocles (OST, 2007), em Shakespeare (CASTRO NEVES, 2016; CHUEIRI 2004), em Dostoiévski (OLIVO, 2012), em Borges (CALVO GONZÁLEZ, 2016), em Machado de Assis (OLIVO, 2011), em Albert Camus (SIQUEIRA, 2011; COSTA, 2008; ARONNE, 2008), em George Orwell (VIAL, 2008), em Kafka (CARVALHO RÉGO, 2012; GRUBBA; OLIVO, 2011; MATZENBACHER; TONET, 2008; AMARAL, 2008; AGAMBEN, 2014), em Honoré de Balzac (VIEIRA; MORAIS, 2013), em Antoine de Saint-Exupéry (FERNÁNDEZ, 2008), em Fernando Pessoa (ROSA, 2008), em Clarice Lispector (FARIA ALVES, 2013), em Lima Barreto (GODOY, 2008), em Saramago (AGUIAR E SILVA, 2008), em Carlo Collodi, pseudônimo de Carlo Lorenzini (TRINDADE; KARAM, 2013), em Tolkien (OLIVEIRA, 2013). Exceto em Rabelais. Excepcionais são as quatro páginas que podem ser encontradas em Arnaldo Sampaio de Moraes Godoy (2004), em livro em que o autor, ao traçar a anatomia de um desencanto para caracterizar desilusão jurídica em Monteiro Lobato, passa também pelo desencanto com o direito na literatura do humanismo. Nesta obra Godoy se restringe a tratar do personagem rabelaisiano Bridoye, um magistrado que julgava seus casos com base na sorte lançada por dados, e a chamar atenção para a venalidade dos operadores jurídicos. São demonstrações do desencanto jurídico perpetrado pela literatura e são críticas ao direito, certamente; serão aqui reproduzidas e ampliadas. No entanto, nem de longe esgotam o potencial crítico da obra rabelaisiana quando direcionada ao direito, motivo pelo qual se apresenta este fragmento, também, como continuação do que já iniciado por Arnaldo Godoy e que tanto nos influencia.

leitor atual, jurista ou não, para proporcionar algum princípio de compreensão. É isto porque um dos traços fundamentais da obra de Rabelais, sem a qual de maneira nenhuma se pode entendê-la em toda sua potência, é seu aspecto grotesco. Quando as interpretações posteriores de sua obra assinalaram características desprovidas da noção de grotesco, drasticamente reduziram sua força e seu potencial crítico. As imagens do corpo, da bebida, da comida, da satisfação das necessidades naturais, a vida sexual, etc., todas sempre exageradas, hipertrofiadas, ou seja, deformadas, ganharam, com os intérpretes posteriores, significações restritas e foram modificadas a partir das concepções dos séculos à qual pertenciam os intérpretes. As imagens referentes aos princípios material e corporal em Rabelais, segundo Bakhtin (2010), são heranças da cultura cômica popular, de um tipo peculiar de imagens e de uma concepção estética da vida prática que caracteriza essa cultura e a diferencia das culturas dos séculos posteriores. A tal compreensão Bakhtin (2010) denomina de realismo grotesco. Aí, o princípio material e o princípio corporal aparecem sob a forma universal, festiva e utópica; o cósmico, o social e o corporal estão ligados indissolúvelmente em uma totalidade viva e indiscutível; em um conjunto alegre e benfazejo. Neste realismo grotesco, o elemento material e corporal é um princípio profundamente positivo, de maneira nenhuma egoísta, próximo e íntimo dos demais aspectos da vida.

O princípio material e corporal é concebido como universal e popular, e como tal opõe-se a toda separação das raízes materiais e corporais do mundo, a todo isolamento e confinamento em si mesmo, a todo caráter ideal abstrato, a toda pretensão de significação destacada e independente da terra e do corpo (BAKHTIN, 2010, p. 17).

Neste sistema de imagens da cultura cômica popular, o porta-voz do princípio material e do princípio corporal não se reduz a um ser biológico, a um indivíduo único, isolado, egoísta, burguês, mas sim ao povo, a um povo que na sua evolução cresce e se renova constantemente, incessantemente. Por estas razões, o elemento corporal é de fundamental importância para

compreender Rabelais. Seus dois personagens principais tanto quanto seus ancestrais são gigantes, exagerados, magníficos, infinitos. Quando Badebeca estava para parir Pantagruel, por exemplo, Rabelais (2009, p. 252) explica e comenta que as parteiras esperavam para recebê-lo, mas que saíram primeiro do seu ventre

sessenta e oito almocreves, cada um puxando pelo cabresto uma mula carregada de sal, depois dos quais saíram nove dromedários carregados de pernis e línguas de boi defumadas, sete camelos carregados de enguias salgadas, depois vinte e cinco carroças de alho, alho-porro, cebola, cebolinha; o que muito espantou as referidas parteiras, mas algumas delas disseram: Eis uma boa provisão; assim não vamos beber sem acompanhamento.

E, que, enquanto estavam conversando, eis que saiu Pantagruel, “peludo como um urso, pelo que disse uma delas com espírito profético: nasceu com muito pelo, fará coisas maravilhosas” (RABELAIS, 2009, p. 252). Este exagero tem caráter positivo e afirmativo e a idéia do conjunto destas imagens corporal e material se encontra na fertilidade, no crescimento, na abundância do corpo popular coletivo, festivo, genérico e imortal.

Ressalta-se, ainda, que um dos traços mais marcantes do realismo grotesco é o rebaixamento, ou seja, a transferência ao plano material e corporal, isto é, o da terra e do corpo, de tudo que seja elevado, espiritual, ideal, abstrato. Rebaixar consiste, segundo Bakhtin (2010), em aproximar da terra, entrar em comunhão com a terra concebida como um princípio de absorção e de nascimento; quando se degrada, amortalha-se e semeia-se simultaneamente; degradar é entrar em comunhão com a vida da parte inferior do corpo. “O realismo grotesco enfatiza as partes do corpo em que ele se abre ao mundo ou em que o mundo penetra nele [...] assim como as funções que a elas correspondem”, esclarece Szaniecki (2007, p. 49). Ou seja, o corpo grotesco não despreza seus orifícios, protuberâncias, ramificações e excrescências de todos os tipos, tais como a boca aberta, os órgãos genitais, os seios, o falo, a barriga e o nariz, nem cora nem se choca diante de seus atos de alimentação e

defecação, coito e parto, nascimento e agonia. A degradação, nas palavras de Bakhtin (2010, p. 19) “cava o túmulo corporal para dar lugar a um novo nascimento. E por isso não tem somente um valor destrutivo, negativo, mas também um positivo, regenerador”. E aqui se chega a outro conceito fundamental para compreender Bakhtin, que por sua vez o usa para compreender a obra de François Rabelais: a idéia de ambivalência. Neste sentido, a degradação e o rebaixamento são ao mesmo tempo negação e afirmação; precipita-se não apenas para o baixo, para o nada, para a destruição absoluta. Tudo que é degradado e rebaixado é remetido também para um baixo produtivo, onde tudo cresce, brota e renasce profusamente. O realismo grotesco rabelaisiano não conhece outro baixo; o baixo é a terra que dá vida, é o seio corporal; o baixo é sempre o começo. Enquanto o corpo clássico é apresentado e representado com primoroso acabamento, como algo perfeito, delimitado, fechado e isolado, no corpo grotesco, ao contrário, não há nada perfeito nem completo, ele é ilimitado, aberto e de alguma forma misturado ao seu entorno. “Sendo o corpo grotesco perenemente incompleto, é também eternamente regenerador” (SZANIECKI, 2007, p. 49). Neste sentido, o corpo grotesco é, em uma palavra, natural.

Enquanto isso, para começar a trazer ao que há de jurídico, basta perceber no direito a atenção que se dá ao corpo nas representações artísticas dos mais famosos e portentosos oradores, juristas e políticos ao longo da história. As imagens de seus corpos, na imensa maioria das vezes, reduzem-se aos seus bustos. A impressão que se tem é que o jurista visualiza seu próprio corpo como algo isolado, acabado, perfeito e puro; algo como se fosse igualmente afastado de seu nascimento e de sua agonia: parece esquecer que carrega, no interior de seu próprio corpo artificialmente perfumado, a merda e a morte. Ao assumir uma concepção estética clássica, o direito e os juristas proporcionam mais um simbólico afastamento de tudo que se origina no baixo. E, sobre isto, é interessante pensar que quando a estética clássica considera o corpo de uma maneira completamente diferente do que ele é, com relações distintas com o mundo exterior, isolado dos demais corpos, fechado, eliminado de tudo que leve a pensar que ele não está puro e colocando ênfase sobre sua individualidade acabada e autônoma, ela faz questão de ignorar os atos efetuados pelo corpo em seu interior, em que não há fronteiras nítidas e

destacadas que o separam do mundo. Os atos e processos intra-corporais, tais como a absorção e as necessidades naturais, nunca são mencionados, tal como se não executasse estas funções, como se prescindisse delas. Assim, a partir desta perspectiva da estética clássica sobre o corpo, pensar a relação deste com o jurista é aproximar, uma vez outra, o jurista de algo com um quê de sagrado. E isto porque, se se pensar, conforme explica Agamben (2014), que alguns intérpretes da tradição cristã afirmavam que os alimentos ingeridos por Jesus eram total e integralmente assimilados a ponto de não necessitar da eliminação de resíduos, então resta dizer, provocativamente, que o jurista é, de fato, criado à imagem e semelhança de deus. Se o corpo individual é apresentado pela estética clássica como desprovido de relação com o corpo popular que o produziu, então o corpo do realismo grotesco só pode lhe parecer monstruoso, horrível e disforme, razão pela qual tudo que a este corpo nada belo e nada romântico se refira merece ser desconsiderado e, se possível, esquecido.

E isso se dá não apenas nas imagens do corpo, mas também no vocabulário e na linguagem utilizadas, nos lugares que ocupam, nos trajes, nos gestos, nos cheiros que não suportam, nos modos de comportamento, enfim, de maneira geral e resumida, na sua cultura. A cultura jurídica se pretende clássica, alçada a um patamar elevado, afastado de tudo que seja popular, retirada do livre uso dos humanos, ou, em uma palavra, sacralizada. Deste modo, o direito e os juristas não podem tolerar o riso, embora a existência deste riso no direito se faça percebido justamente em decorrência de sua sintomática ausência.

Ainda conforme Bakhtin (2010), outra das formas de degradação e de rebaixamento utilizadas na época de Rabelais e que de algum modo ainda sobrevive, embora corriqueiramente destacada da característica de ambivalência, é o uso das grosserias e obscenidades. Hoje, os usos de tais imprecizações são sobrevivências petrificadas, puramente negativas de algo que na Idade Média e no Renascimento era usado dentro de um sistema de compreensão em que caminhavam juntos lados negativos e positivos. O uso de expressões apenas aparentemente simples como, por exemplo, um vai à merda, um seu filho da puta, um vai tomar no cu ou mesmo um foda-se, atualmente, talvez por conta daquele moralismo infernal e do

politicamente correto de que fala Lipovetsky (2005), praticamente humilham o destinatário que muito facilmente se ofende e constrange quem a estabelecida como grosseira cena presencia. Tais expressões, no entanto, são apenas aparentemente simples porque de fato são pontas de coroas de um vocabulário extremamente rico, de uma linguagem impregnada de lirismo, de alegre consciência sobre a relatividade de todas as verdades e autoridades no poder; elas são a expressão de um lado contrário; a manifestação de um avesso em relação ao lado direito. Se antes a ambivalência era compreendida por todos, em que se podia simbolicamente enviar tudo para os infernos corporais e materiais onde as coisas seriam destruídas e então novamente geradas, nas grosserias contemporâneas, por outro lado, não resta quase nada mais desse sentido ambivalente e regenerador. Tem-se, hoje, apenas a característica negativa, pura e simples, o cinismo em sentido pejorativo, o mero insulto e até mesmo a incompreensão. No entanto, segundo Bakhtin (2010), seria absurdo e hipócrita negar que aquelas expressões se conservam com certo encanto, tanto que é algo sintomático que não se tenha ainda colocado adequadamente a questão de sua indestrutível vitalidade na linguagem comum e que tais expressões possuem equivalentes na maioria das línguas. Marcelino Cereijido (2011) comenta, por exemplo, que num jogo, quando milhares de espectadores se exasperam por um motivo ou outro, ou ainda, em ocasião diversa, quando se bate acidentalmente o martelo em um dedo, enfim, é necessário proferir palavras significativas e de um modo contundente, contendo não apenas informações semânticas, senão que também, e sobretudo, contendo emoção! Entretanto, na pior hipótese imaginável ocorrida dentro de um ambiente jurídico, aos juristas bastam, em substituição a uma expressão milenar, tradicional, porém baixa e popular, um simples e patético *data vênia, excelência...*

Na época de Rabelais, as grosserias e imprecisões conservavam ainda, não apenas no domínio da língua popular, a significação integral e sobretudo as suas características positivas e regeneradoras; tais expressões desempenharam função primordial em sua obra. As imagens escatológicas, as projeções de excrementos, a rega com urina, a chuva de injúrias lançadas sobre o velho mundo agonizante, em Rabelais, não tem nada de grosseiro nem nada de cínico. Ao jogar merda e rir de um mundo

moribundo, Rabelais constitui ações alegres, funerais felizes, a partir de onde nascerão futuros. Algo como um ato de deitar sementes no seio da terra e estercar para esperar um brotar de vida, algo simples, fundamental e maravilhoso que só compreende quem está próximo do cio da terra. A morte e a merda eram consideradas elementos essenciais na vida do corpo e da terra e contribuía para a sensação que as pessoas tinham de sua materialidade, de sua corporalidade, indissolúvelmente ligadas à vida da terra. “Em relação à verdade medieval lúgubre e incorporal, trata-se de uma corporificação alegre, um retorno cômico à terra” (BAKHTIN, 2010, p. 152).

É claro que a compreensão dos contemporâneos de Rabelais não pode fornecer respostas aos problemas atuais, especialmente para os nossos problemas jurídicos, uma vez que para eles estes problemas não existiam. Mas a idéia de utilizar a obra de Rabelais nesta tese é justamente apontar como a compreensão de mundo pode ser diferente. É claro também que as compreensões restritas e empobrecidas de nossa época em relação à obra de Rabelais a tratam de modo diferenciado, reduzido. No realismo grotesco e em Rabelais os excrementos não tinham a significação banal, grosseiramente naturalista, estritamente fisiológica e pornograficamente escatológica tal como ocorre hoje. Mas é daí que se tira a idéia de jogar merda no direito e em seus personagens conceituais, na política e em seus figurões, tal como provocado no texto que antecederia este fragmento e que agora se encontra em anexo precisamente em decorrência de uma interpretação incompreendida e afastada do baixo. Trata-se de metaforicamente jogar merda no direito para tentar fazer com que daí surja um novo direito ou algo novo em direito.

Segundo Bakhtin (2010), os contemporâneos de Rabelais receberam sua obra enquanto aquela tradição ainda estava viva e pujante e embora pudessem se surpreender com a força e a realização que alcançou, não se surpreendiam com o caráter de suas imagens e seu estilo; eles sabiam ver a unidade do mundo rabelaisiano; sabiam sentir as relações recíprocas entre os seus elementos constitutivos. No entanto, a partir do século XVII os leitores de Rabelais começaram a ler em sua obra aspectos diferentes, deturpados e, daí em diante, elementos totalmente incompatíveis. Os pólos positivos das imagens ambivalentes se tornam debilitados. A obra de Rabelais constitui

uma verdadeira enciclopédia da cultura popular, bem compreendida por seus contemporâneos, mas avaliada posteriormente como sendo uma idiossincrasia individual e bizarra do autor, ou como uma espécie de código, de criptograma que encerra algum sistema de alusões a determinados acontecimentos ou personagens da época. Élide Valarini Oliver (2015) pontua que, com o passar do tempo, a obra de Rabelais foi lida cada vez mais como uma obra obscena, superficial, perniciosa, libertina, corruptora e de dissolução dos costumes, variando em intensidades de acordo com as mudanças de valores sofridas nas épocas seguintes à sua publicação. Assim, o grotesco rabelaisiano, em sua verdadeira natureza, segundo Bakhtin (2010, p. 54), “é a expressão da plenitude contraditória e dual da vida, que contém a negação e a destruição consideradas como uma fase indispensável, inseparável da afirmação, do nascimento de algo novo e melhor”; tudo trazido para este texto como forma de suscitar pensamentos sobre a necessidade e a possibilidade de se fazer o novo em direito ou mesmo de um novo direito.

Este vocabulário de Rabelais, a qual Bakhtin se refere como sendo de praça pública, reproduz em palavras aquilo que no período anterior ocorria de fato. Quando Rabelais (2009, p. 86) faz seu Gargântua, em Paris, sorrindo, abrir sua braguilha e tirar “para o ar livre o soberbo mastro” e regar tão fartamente que afoga “duzentos e sessenta mil, quatrocentos e dezoito parisienses”, é porque, como conta Bakhtin (2010, p. 127), “a projeção de excrementos e a rega por urina são gestos tradicionais de rebaixamento, conhecidos não apenas pelo realismo grotesco, mas também pela Antiguidade”. As imagens da urina e dos excrementos possuíam, na época, uma relação substancial com o nascimento, a fecundidade, a renovação, o bem-estar; trata-se de um dos modos de levar logo aquilo que se considera velho à morte para poder dar chance a algo novo. A praça pública era o ponto de convergência de tudo que não era oficial e era o espaço que gozava de um direito de extraterritorialidade no mundo da ordem e da ideologia oficiais. Ocupada pelo povo, estes tinham aí a última palavra, utilizavam seu tipo especial de comunicação de modo livre, sem muitas considerações hierárquicas, sem a necessidade de seguir regras de etiqueta, prescindindo da alta polidez dos palácios, dos

templos e das instituições oficiais. Segundo Bakhtin (2010, p. 133),

discursos especiais ressoavam na praça pública: a linguagem familiar, que formava quase uma língua especial, inutilizável em outro lugar, nitidamente diferenciada da usada pela Igreja, pela corte, tribunais, instituições públicas, pela literatura oficial, da língua falada das classes dominantes (aristocracia, nobreza, alto e médio clero, aristocracia burguesa).

E quando porventura o vocabulário da praça pública nestes locais era utilizado, sofria censuras, discriminação, menosprezo. É interessante, por exemplo, que a epígrafe do livro de Marcos Bagno (2015) dedicado a criticar e combater o preconceito linguístico e a mostrar a estigmatização que sofrem as línguas populares nos dias de hoje faça referência ao riso como algo a ser evitado nestes assuntos. No entanto, os usuários privilegiados e prestigiados da língua, que de maneira nenhuma utilizam a língua tal qual prevê a norma-padrão, idealizada, perpetuam a estigmatização dos usuários das variedades estigmatizadas da língua. Este preconceito velado se intensifica sobremaneira no caso dos juristas e, de modo geral, no funcionamento das práticas forenses, em que se tornam praticamente inaudíveis e intoleráveis as palavras de baixo calão ditas pela plebe rude.

As imagens do realismo grotesco, juntamente com toda a cultura popular, o vocabulário da praça pública, os rebaixamentos de todos os tipos, com toda a riqueza de manifestações eram intimamente ligadas ao riso. Tudo isso sobre o qual se tem descrito aqui era apresentado sob o seu aspecto jocoso e cômico. Rindo, criava-se um substituto, um espantalho, numa tentativa de vencer tudo que provocava o medo e o terror e substituí-los por algo novo, melhor. O riso é geral e universal, isto é, é um patrimônio do povo e atinge todas as coisas e pessoas. Não era, então, apenas uma reação individual diante de um ou outro fato cômico isolado.

Nenhuma festa pública se realizava sem que tivesse intervenções de elementos cômicos, carnavalescos; os ritos,

espetáculos e cultos organizados cômica e injuriosamente ofereciam uma percepção de mundo paralela aos cultos e às cerimônias oficiais e os bufões, os tolos, os gigantes, os anões, os monstros e palhaços diversos que nestas ocasiões interagiam não eram simples atores profissionais, eram vividos pelo próprio povo junto com o povo, em comunhão, em uma relação que ignorava toda distinção entre atores e espectadores. “Os espectadores não assistem ao carnaval, eles o vivem, uma vez que o carnaval pela sua própria natureza existe para todo o povo”, nos contará Bakhtin (2010, p. 6), e “durante a realização da festa, só se pode viver de acordo com as suas leis, isto é, as leis da liberdade”. As festas eram a realização de um mundo ideal, utópico, libertário, igual e abundante; eram o alcance, ainda que momentâneo, dos fins superiores da existência humana.

Se por um lado as festas oficiais contribuíam para consagrar, sancionar e fortificar o regime em vigor, e que, pra realizar isso, olhava apenas para o passado como modo de se servir para consagrar e legitimar sua ordem presente, com suas características de estabilidade, imutabilidade, perenidade de regras, e para isso exigia, portanto, uma seriedade sem falhas, as festas populares, de outro modo, apresentavam-se como o triunfo de uma espécie de libertação temporária de toda verdade dominante e do regime vigente. As festas populares aboliam todas as relações hierárquicas, privilégios, regras, tabus; nelas o povo olhava para frente, para as alternativas e para as renovações; afinal, só o futuro poderia fazer o estado de coisas de seu mundo ser algo melhor. É por isso que a imagem do banquete na obra rabelaisiana é sempre tão presente, sempre tão importante.

Os banquetes das festas eram a concretização de um humanismo tão abstratamente imaginado pelos pensadores; era a experimentação real de tudo que promovia e possibilitava a vida material e sensível. É muito fácil para quem lê Rabelais, hoje, perceber como estranho e condenar a voracidade alimentar que possuem os personagens da obra. Mas, segundo Propp (1992, p. 167), esta interpretação é social e psicologicamente típica de quem sabe o que significa ter um bom apetite, “mas que não sabem e nunca souberam o que é passar uma fome longa e terrível”. Neste sentido, do ponto de vista das camadas sociais condenadas à subalimentação, “comer e beber à saciedade, até

empanturrar-se a ponto de perder os sentidos, sem respeitar limites de espécie alguma, não apenas não era inconveniente, mas até era considerado uma coisa boa”. Trata-se de um momento de festa, de satisfação, de regozijo, de recuperação, de alívio; e o riso decorrente deste momento, segundo Propp (1992), não é nem de sátira nem de zombaria, mas sim a expressão de um riso animal, da própria natureza fisiológica do ser humano, de alegria; e de um riso que nenhuma teoria da comicidade desde Aristóteles levou em consideração, já que pautados por estéticas clássicas.

As obras verbais e escritas possuíam suas versões paródicas. Segundo Bakhtin (2010), não apenas os escolares e os clérigos, mas também os eclesiásticos de alta hierarquia e os doutos teólogos permitiam-se alegres distrações durante as quais colocavam para repousar sua piedosa gravidade; e cita como exemplo os jogos monacais, a ceia de Ciprião, que travestiu para o espírito carnavalesco toda a sagrada escritura, a liturgia dos beberrões, a liturgia dos jogadores, as paródias das leituras do evangelho, das orações, das litanias, dos hinos religiosos, dos salmos, etc. Enfim, tudo possuía como base um aspecto cômico popular.

A partir deste aspecto grotesco de Rabelais e com sua característica ambivalente, pode-se dizer que nele tudo tem duplo sentido; tudo tem dois níveis; tudo pode ser lido pelo direito e pelo seu avesso (MINOIS, 2003). Em sua obra, todos os orgulhosos são humilhados pelos que foram pequenos na terra, mas tal humilhação não porta características puramente negativas. Quando um dos personagens morre e vai para o inferno e logo volta à vida, conta que se divertiu muito em ver alguns personagens e figuras históricas por lá e diz que não são tratados tão mal como se pensa, apesar de seus estados serem mudados de modo estranho<sup>74</sup>; o diabo, nesta ocasião, não possui

---

<sup>74</sup> Alexandre o grande, por exemplo, remendava velhos calções para ganhar a vida, Xerxes vendia mostarda, Rômulo era lenhador, Numa pregueiro, Tarquino implicante, Pisão camponês, Sila bateleiro, Ciro é vaqueiro, Temistócles vidreiro, Epaminondas espelho, Bruto e Cássio agrimensores, Demóstenes vinhateiro, Fábio enfiador de rosários, Artaxerxes cordeiro, Eneias moleiro, Aquiles malcriadão, Agamenon lambedor de panelas, Ulisses ceifeiro, Nestor vagabundo, Dario limpador de latrinas, Anco Márcio calafate, Camilo tamanqueiro, Marcelo colhedor de favas, Druso fanfarrão, Cipião Africano vendia

caracteres malignos, sombrios, de espanto, melancolia, tragédia, destruição, dor e escuridão; os diabos e diabruras das imagens rabelaisianas são porta-vozes ambivalentes das opiniões não-

---

borra de vinho, Asdrubal era lanterneiro, Anibal caldeireiro, Príamo vendia panos velhos, Lancelote do Lago era esfolador de Cavalos Mortos, todos os cavaleiros da mesa redonda eram agora pobres remadores, que fazia a travessia dos rios Cócito, Fregeton, Estige, Aqueronte e Leto, quando os senhores diabos queriam passear na água, como fazem os bateleiros de Lião e os gondoleiros de Veneza. Mas para cada passagem só ganhavam um piparote no nariz e à noite um pedaço de pão duro. Trajano era pescador de rãs, Antonio lacaio, Cômodo tocador de cornamusa, Pertinax abridor de nozes, Lúculo cozinheiro de assados, Justiniano fabricante de brinquedos, Heitor mau cozinheiro, Páris um pobre andrajoso, Aquiles enfeixador de feno, Cambises arrieiro. Nestor era um velho, e Ferrabraz seu criado; mas o servia muito mal, fazendo-o comer pão seco e beber vinho azedo, enquanto ele comia e bebia do melhor. Júlio César e Pompeu eram janotas, Valentino e Orson trabalhavam nas estufas do inferno e eram massagistas, Giglano e Gauvano eram pobres porqueiros, Godofredo do dente grande era fosforeiro, Balduino fabricante, Don Pedro de Castela poetaastro, Morgant carregador de caixão de defunto, Huon de Bourdéus ajustador de tonéis, Pirro ajudante de cozinha, Antico era limpador de chaminés, Rômulo cerzidor de sapatos, Otaviano rapador de papéis, Nerva bicho de cozinha, o Papa Júlio era vendedor de pastéis, e não usava mais sua comprida barba, Jean de Paris era agora engraxador de sapatos, Artur da Bretanha limpador de chapéus, Bonifácio papa terceiro era limpador de panelas, Nicolau papa terceiro era fabricante de papel, o papa Alexandre era apanhador de ratos, o papa Xisto tratador de varíola. [...] Ogier, o dinamarquês, era fabricante de arreios, o rei Tigrandes era telhador, Galieno Restaurado caçador de toupeiras, os quatro filhos de Aymon arrancadores de dentes, Dido vendedora de vinho, Pentasileia cultivava agriões, Lucrécia era estalajadeira, o papa Calixto era barbeiro, o papa Urbano pasteleiro, Melusina trabalhava na cozinha, Matabruna era limpadora de lixívia, Cleopatra vendedora de cebolas, Helena criada-grave, Semíramis acompanhante, Hortênsia fiandeira, Lívia preparadora de cogumelo. Dessa maneira os que foram grandes senhores neste mundo, tinham uma vida pobre e trabalhosa lá embaixo. E, ao contrário os filósofos, e os que foram indigentes neste mundo, no inferno eram grandes senhores, segundo Rabelais (2009). Diante da pergunta de Pantagruel sobre como eram tratados os usurários no inferno, Epistemon responde: “Eu os vi ocupados em procurar alfinetes enferrujados e pregos velhos nas sarjetas das ruas, como vedes fazer os mendigos deste mundo” (RABELAIS, 2009, p. 371).

oficiais, da santidade pelo avesso, dos representantes do inferior material. Mas, como explica Baudelaire (2008), o riso causado pelo grotesco de Rabelais possui algo de muito profundo, de muito axiomático, primitivo, o que o aproximaria muito mais de uma vida inocente e de uma alegria absoluta do que de um riso gerado a partir das comédias de costumes, por exemplo. E sendo Rabelais o grande mestre do grotesco, como o qualifica Baudelaire (2008), ele seria capaz de conservar em meio às suas gigantescas fantasias algo de útil e racional, algo simbólico, capaz de manifestar um riso sempre transparente tal qual um apólogo.

No que se refere às críticas feitas por Rabelais diretamente ao direito e seus personagens jurídicos, pode-se trazer trechos como o que afirma que os magistrados podem mais que a natureza e que os seus próprios artigos, uma vez que as leis de Paris proclamam que apenas Deus pode fazer coisas infinitas e que a natureza não cria nada que seja imortal, e colocando fim a todas as coisas por ela produzidas, tudo que nasce perece; enquanto os magistrados, de outro modo, fazem dos processos que têm diante de si pendentes, infinitos e imortais: “a miséria é companheira do processo, e os querelantes miseráveis, pois alcançam antes o fim da vida que o direito pretendido” (RABELAIS, 2009, p. 99).

Ou quando Pantagrue, no segundo livro, foi à Bourges estudar direito e aproveitar do ambiente acadêmico da faculdade e descreveu os livros jurídicos como que possuindo “uma bela túnica de ouro triunfal e maravilhosamente preciosa”, mas que eram “bordadas com merda”, pois, dizia ele, “no mundo não há livros tão belos, tão ornados, tão elegantes, como são os textos das Pandectas”; mas o seu bordado, isto é, as glosas feitas sobre ele “são sujas, tão infames e mal cheirosas, que não passam de sujeira e vilania” (RABELAIS, 2009, p. 262).

Destes livros jurídicos, Rabelais (2009, p. 268-272) faz Pantagrue recordar alguns dos livros que viu na biblioteca de Saint Victor, em Paris, como, por exemplo: “As frivolidades do direito”; “A queixa dos advogados sobre a reforma dos confeitos”; “O cobertor dos procuradores”; “Praeclarissimi juris utriusque doctores maistre Pilloti”; “A rusticidade dos pretores”; “O escoamento dos promotores”; “O devorador dos advogados”; “Apologia deste, contra aqueles que dizem que a mula do papa não come senão em suas horas”; “A tosse dos monges”; “O

padre nosso do macaco”; “As algemas da devoção”; “A argamassa da vida política”; “Os copázios dos bispos titulares”; “A pança das cinco ordens de mendicantes”; “A pelaria dos parasitas, extraída da bota fulva incornifistibulada na suma angélica”; “A zombaria dos abades”, dentre outros.

No terceiro livro, Panúrgio, um dos personagens, diante da dúvida sobre casar-se ou não, leva sua questão à Pantagruel, que tinha por característica encarar todas as coisas pelo lado bom, interpretar favoravelmente os atos e jamais se atormentar nem se escandalizar (RABELAIS, 2009). Diante da dúvida de Panúrgio, ainda que considerasse o ato de tirar a sorte no dado como ilícita, uma vez que os jogos de sorte “são os anzóis com os quais o caluniador arrasta as almas simples à perdição eterna” (RABELAIS, 2009, p. 427), Pantagruel autorizou o lance de três dados para, a partir dos pontos marcados, tomar o verso a ser extraído da folha do livro que tinham aberto para, em soma, interpretá-los e retirar alguma resposta. Assim, sortearam-se os seguintes versos: “Digno não foi de usá-los, com efeito, do deus a mesa e da deusa em leito”; “Os membros lhe fratura cruelmente, e o medo torna em gelo o sangue quente”; e, por fim, “De saquear ardia em feminil anseio”. Da interpretação destes três versos conclui Pantagruel sobre Panúrgio: “Sereis corno, sereis espancado e sereis furtado” (RABELAIS, 2009, p. 430-431).

No entanto, Pantagruel aconselha seu amigo a prever a ventura ou desventura de seu casamento por outros modos, em enredo que pode se assemelhar as inúmeras interpretações judiciais possíveis a partir de poucas palavras, como não raro se tem no direito. Diante disso, saem em viagem e passam o restante do livro em busca de respostas certas, sempre insuficientes e as quais o leitor só terá caso as procure em sua própria viagem realizada em companhia pantagruélica.

Durante a viagem, interpretam sonhos; consultam uma tal sibila de Panzoust, divergem na interpretação de seu aconselhamento em verso; procuram a opinião de mudos; atentam para dicas de um velho e decrépito poeta francês chamado Reminagrobis, porque acreditavam que, perto de seu fim, o homem pode facilmente adivinhar casos futuros (RABELAIS, 2009, p. 463); pedem lições a Epistemon, professor de Pantagruel; conversam com Herr Trippa; ouvem a prudência de Frei Jean de Entommeures; encomendam a opinião de

Triboulet, um “louco em grau soberano”; reúnem um teólogo, um médico, um jurista e um filósofo para auxiliarem na complexidade do caso e na perplexidade de Panúrgio, uma vez que “tudo o que somos e temos consiste em três coisas; na alma, no corpo, nos bens”, e, para a conservação dos três respectivamente estão hoje destinadas três categorias de pessoas: os teólogos para a alma, os médicos para o corpo e os jurisconsultos para os bens; ao que responde Panúrgio:

Nada conseguiremos que valha, já o vejo bem. E vede como o mundo está errado. Entregamos a guarda da nossa alma aos teólogos, que são na maior parte heréticos; os nossos corpos aos médicos, que todos detestam os medicamentos, que jamais tomam remédio; e os nossos bens aos advogados, que jamais terminaram um processo (RABELAIS, 2009, p. 490).

Da reunião do conselho, o teólogo Hipotadeu responde uma coisa; Rondibilis, o médico, dá parecer contrário; o filósofo Trouillogan, por sua vez, ante a pergunta de Panúrgio sobre se devia se casar ou não responde como é conforme aos filósofos: “ambas as coisas”. Por fim, dos quatro conselheiros restou a resposta do juiz Bridoye, que na ocasião não se fez presente por ter de comparecer pessoalmente perante os senadores para dar as razões de uma das suas mais de quatro mil sentenças definitivas prolatadas.

Posteriormente se encontraram com Bridoye, o qual sentenciava nos processos pela sorte nos dados e explicava o procedimento da seguinte maneira:

Faço como vós, senhores, como é uso na judicatura, ao qual o nosso direito manda sempre sujeitarmo-nos. [...] Tendo bem visto, revisto, lido, relido, passado e folheado as queixas, adiamentos, comparações, comissões, informações, antecipações, produções, alegações, contestações, réplicas, tréplicas, pareceres, despachos, interlocuções, retificações, certidões, protelações, escrituras, agravos, ressalvas,

ratificações, confrontações, acareações, libelos, apostilas, cartas reais, compulsórias, declinatórias, antecipatórias, evocações, remessas, contra-remessas, baixas, confissões, suspensões, prosseguimentos, e outros incidentes, provocados por uma ou outra parte, como deve fazer o bom juiz segundo o que dispõe: coloco na extremidade da mesa em seu gabinete toda a papelada do réu e tiro-lhe a sorte, primeiramente, como vós outros, senhores. [...] E quando os direitos das partes são obscuros, deve-se favorecer mais o réu que o autor. Isso feito, coloco a papelada do autor, como vós outros, senhores, na outra extremidade da mesa. Pois os contrários se esclarecem, quando confrontados. Iguamente tiro a sorte (RABELAIS, 2009, p. 524-526).

A imagem do jogo no contexto rabelaisiano é, segundo Bakhtin (2010), estreitamente ligada ao tempo e ao futuro, tanto que seus instrumentos, tais como as cartas e os dados, servem para predizer a sorte, conhecer o futuro, etc. Neste sentido, os jogos tinham relações diretas com o destino, o poder do Estado, o seu valor de concepção do mundo. “Via-se nas imagens dos jogos uma espécie de fórmula concentrada e universalista da vida e do processo histórico” (BAKHTIN, 2010, p. 204). Felicidade – infelicidade; ascensão – queda; aquisição – perda; coroamento – destronamento são alguns dos tipos de inversões que poderiam ocorrer paralelamente entre a vida e o jogo; o jogo como miniaturização da vida.

Quando questionado sobre como conhecia a obscuridade do direito pleiteado pelas partes litigantes, Bridoye continuou:

Como vós outros, senhores, a saber: quando há muita papelada de um lado e de outro. E então uso os meus dadinhos como vós outros, senhores, segundo a lei. Nos casos obscuros, levamos em consideração o mínimo. Tenho outros grandes dados bem bonitos e harmoniosos, os quais uso, como vós outros, senhores, quando a matéria é

mais clara, quer dizer: quando a papelada é menor (RABELAIS, 2009, p. 526).

E como sentença, questionou um dos personagens? Bridoye uma vez mais responde: “Como vós outros, senhores, a favor daquele que tiver ganhado pela sorte do dado judiciário, tribúncio, pretorial. Assim ordenam os nossos direitos: quem é o primeiro no tempo é o primeiro em direito” (RABELAIS, 2009, p. 526). Os motivos de proceder deste modo, fazendo pela sorte dos dados os julgamentos, bem como a necessidade dos documentos e papéis contidos nos autos, Bridoye nos conta:

Como para vós outros, senhores, eles me servem para três coisas, claras, necessárias e autênticas: Primeiramente, para a forma, cuja omissão acarreta a invalidez, como prova muito bem. Além disso, sabeis melhor do que eu que, muitas vezes, nos processos judiciais, as formalidades eliminam as materialidades e substâncias. Pois mudada a forma, mudada a substância. [...] Em segundo lugar, como a vós outros, senhores, isso me serve de exercício honesto e salutar. O defunto M. Othoman Vadere, grande médico, como direis, disse-me muitas vezes que a falta de exercício corporal é a causa única da pouca saúde e brevidade da vida de vós outros, senhores, e todos os servidores da justiça. O que bem antes dele foi notado por Bart. Portanto são, como a vós outros senhores, a nós consecutivamente, porque o acessório segue a natureza do principal. [...] Em terceiro lugar, como vós outros, senhores, considero que o tempo amadurece todas as coisas; com o tempo, todas as coisas se evidenciam: o tempo é o pai da verdade. Eis porque, como vós outros, senhores, eu detenho, dilato e adio o julgamento, a fim de que o processo, bem ventilado, esmiuçado e debatido, chegue, pela passagem do tempo, à maturidade, e de tal sorte, pelo que após advenha, se torne mais docemente suportado pelas partes condenadas, porque pesa menos o que se

carrega de boa vontade. Julgando-o cru, verde e no começo, haveria o perigo do inconveniente que dizem os médicos ocorrer quando se aperta um apóstema antes que ela esteja madura, quando se purga do corpo humano algum humor malfazejo antes de sua concocção (RABELAIS, 2009, p. 527-528).

Em determinado momento, Bridoye narra a história de Perrin Dendin, solucionador de demandas. Todas as demandas, processos e divergências, como contou, eram resolvidos como por um juiz soberano, apesar de não ser Perrin Dendin juiz de formação; era apenas um homem de bem e “não se matava porco em toda a vizinhança, de que ele não tivesse um pedaço de carne assada e chouriço”. E isto porque jamais acordavam as partes sem que ele as fizesse beber juntas, como símbolo de reconciliação, de acordo perfeito e de nova alegria, suscita Rabelais (2009, p. 530) antecipando em alguns séculos a importância do ofício do mediador do gordo Warat (2004c).

À sua maneira, Bridoye ainda conta sobre como os processos nascem e chegam à perfeição e provoca sobre a sede dos operários do direito por dinheiro:

Eis porque, como vós outros, senhores, eu contemporizo, esperando a maturidade do processo e sua perfeição em todos os membros: as escrituras e os sacos cheios de papéis. [...] Um processo em seu nascimento me parece, como a vós outros, senhores, informe e imperfeito. Como um urso ao nascer não tem patas, nem pele, nem pelo, nem cabeça, não passa de um pedaço de carne, rude e informe. A ursa, à força de amamentá-lo, o leva à perfeição dos membros. Assim, vejo eu, como vós outros, senhores, nascer o processo, em seu começo informe e sem membros. Não tem mais que uma ou duas peças; não passa de um feio animal. Mas quando fica bem grosso, bem ensacado, bem cheio podemos considerá-lo como verdadeiramente membrudo e formado. Pois a forma dá

existência à coisa. A maneira é tal que uma melhor fortuna seguirá o fraco começo. Como vós outros, senhores, à semelhança dos meirinhos, porteiros dos auditórios, bedéis, oficiais de diligências, chicanistas, procuradores, comissários, advogados, inquiridores, tabeliões, notários, escreventes e juizes que, sugando, bem forte e continuamente as bolsas das partes, engendram em seus processos cabeças, pés, garras, bico, dentes, mãos, veias, artérias, nervos, músculos, humores. São os sacos da papelada, tal a veste, tal o coração. Aqui deve notar-se que nessa qualidade mais feliz são os litigantes do que os ministros da justiça. Pois há mais felicidade em dar do que em receber. A cólera celeste castiga os que dão de má vontade. Assim tornam o processo perfeito, galante e bem formado, como diz a glosa canônica: recebe, toma, leva são palavras agradáveis ao Papa. O que mais abertamente disse Albert. De Ros.: Roma esvazia as mãos, e detesta as que não pode esvaziar; protege os que dão, e odeia os que não dão. Por que razão? Hoje, ovos; amanhã serão melhores como frangos. O inconveniente do contrário é apresentado na glosa: quando o trabalho é infrutífero, aumenta a miséria dos mortais. A verdadeira etimologia do processo é que ele deve ter os sacos cheios de dinheiro (RABELAIS, 2009, p. 535-536).

Diante de tudo isso, Epistemon contou aos personagens interlocutores uma estranha história sobre a perplexidade do julgamento humano, comentando, em um determinado momento:

Eu não queria pensar nem dizer, tão certamente não creio (tão anômala é a iniquidade e corrupção daqueles que por direito respondem no parlamento metrelingonês de Myreçomgies) que seria pior um processo decidido pela sorte dos dados do que passando pelas mãos cheias

de sangue e de intenções perversas. Sabendo-se mormente que toda a jurisprudência usual provém de Triboniano, homem incrédulo, infiel, bárbaro, tão maligno, tão perverso, tão cobiçoso e iníquo, que vendia as leis, os editos, os reescritos, as constituições e as ordenações, por dinheiro vivo, à parte que mais oferecesse. E assim retalhou essas pontas e amostras de leis que eles usam; suprimindo e abolindo o resto, que fazia a lei total, com medo de que, ficando a lei inteira, e vistos os livros dos antigos jurisconsultos sobre a exposição das doze tábuas e os editos dos pretores, fosse pelo mundo abertamente conhecida a sua perversidade. Portanto, seria muitas vezes melhor, quer dizer menos mal adviria às partes litigantes, caminhar entre armadilhas do que buscar o direito em suas respostas e julgamentos; como sugeria Catão em seu tempo que a corte judiciária fosse pavimentada com armadilhas (RABELAIS, 2009, p. 546).

No quarto livro, em continuação às suas viagens, Pantagruel e seus companheiros desembarcam em Procuração. Tal país foi descrito como desfigurado e feio; e sua população, de chicanos e procultos, não convidava ninguém para beber ou comer e extrapolavam no uso das longas, multiplicadas e doutas reverências. Segundo conta Rabelais, os chicanos ganhavam a vida sendo espancados. A maneira, segundo o intérprete dos costumes locais, era a seguinte:

Quando um monge, presbítero, usurário ou advogado quer mal a algum gentil-homem de seu país, manda um dos seus chicanos procurá-lo. Os chicanos o citam, intimam, ultrajam e injuriam impudentemente, segundo as ordens e instruções, até que o gentil-homem, se não é paralítico dos sentidos e mais estúpido que um girino de rã, se vê obrigado a aplicar-lhe bordoadas e espadeiradas na cabeça, ou nas pernas, ou melhor, atirá-los das ameias e janelas do seu

castelo. Isso feito, eis o chicano rico por quatro meses. Como se as bordoadas fossem boas espigas. Pois ele terá do monge, do usurário ou do advogado, salário bem bom, e reparação do gentil-homem, às vezes tão grande e excessiva que o gentil-homem perde todos os seus bens, com o perigo de morrer miseravelmente na prisão, como se tivesse agredido o rei (RABELAIS, 2009, p. 625-626).

Já no quinto livro há um capítulo em que Rabelais escarnece do antigo parlamento francês; mas trata-se, certamente, como comenta Rabelais (2009) em outra ocasião, de coisas de hipofetas, isto é, aqueles que falam a respeito das coisas passadas, ao contrário dos profetas, os quais falam a respeito das coisas futuras... Sob a pena de Rabelais (2009, p. 829-833), um personagem mendigo fala a Pantagruel e seus amigos:

Gente de bem. Deus vos permita deste lugar bem cedo em salvação sair; considerais bem a fisionomia destes valentes pilares, alicerce da justiça grippeminaudita. E notai que se viverdes ainda seis olimpíadas e a idade de dois cães vereis estes chats-fourrés senhores de todos os bens e domínio que aqui se encontram, se em seus herdeiros, por castigo divino, subitamente não forem privados dos bens e rendas por eles injustamente adquiridos; sabeis isto de um mendigo de bem. Entre eles reina a sexta essência, mediante a qual eles agarram tudo, devoram tudo e cagam tudo; enforcam, queimam, esquartejam, decapitam, espancam, prendem, arruinam e destroem tudo, sem distinguirem o bem do mal. Pois entre eles o vício é chamado virtude, a maldade é apelidada de bondade, a traição tem o nome de lealdade, o furto é dito liberalidade, pilhagem é a sua divisa, e a feita por eles é achada boa por todos os humanos, excetuando os heréticos; e tudo fazem com soberana e irrefutável autoridade.

Como sinal de meu prognóstico, observareis que aqui estão as manjedouras acima das grades. Disso vos lembrareis algum dia. E se jamais peste ao mundo, fome ou guerra, voragens, cataclismos, incêndios ou outras desgraças advenham, não as atribueis às conjunções dos planetas maléficos, aos abusos da corte romana, à tirania dos reis e príncipes terrenos, à impostura dos carolas, heréticos e falsos profetas, à malignidade dos usurários, moedeiros falsos, agiotas, nem à ignorância, impudência e imprudência dos médicos, cirurgiões e boticários, nem à perversidade das mulheres adúlteras, envenenadoras e infanticidas: atribuí tudo à enorme, indizível, incrível e inestimável maldade, que é continuamente criada e exercida na oficina desses chats-fourrés; e não é mais no mundo conhecida que a cabala dos judeus; portanto não é detestada, corrigida e punida como seria razoável. Mas se ela é algum dia posta em evidência e manifestada ao povo, não há e nem houve orador tão eloquente que por sua arte a contivesse, nem lei tão rigorosa e draconiana que por temor de pena as detivesse, nem magistrado tão poderoso que os impedisse de praticar suas felonias. Seus próprios filhos, chats-fourrillons e outros parentes, os têm em horror e abominação. Eis porque, assim como Anibal teve de seu pai Amilcar, sob solene e religioso juramento, ordem de perseguir os romanos enquanto vivesse, também tive eu de meu defunto pai injunção de aqui morar, esperando que lá dentro caia o raio do céu, e em cinzas os reduza como outros titãs, profanos e teômacos, já que os humanos tanto e tanto têm o coração endurecido, que o mal deles já advindo, ora advindo e a advir não registram, não sentem, não impedem, ou, sentindo-os, não se atrevem ou não querem ou não podem exterminar.

No contexto em que François Rabelais escreve, toda esta inversão de mundo tradicional faz rir pelo seu caráter de paródia da realidade, por todo rebaixamento do que se pretende alto. O riso gerado pela inversão, pela degradação, é o riso do alívio que arruína todos os esforços terroristas das instituições oficiais que atuam impingindo e produzindo o medo. O historiador Georges Minois (2003) se refere ao contexto rabelaisiano como sendo uma época em que a humanidade tinha muito medo e que a obra de Rabelais porta a angústia do nada, que as mortes em Rabelais são detalhadas com uma crueldade fria, que a goela de Pantagruel é a goela da morte, que em “Gargântua e Pantagruel” a morte e a desgraça atingem de forma indiscriminada aqueles que são considerados inocentes, bons e meigos, aqueles que se devotam ao cuidado dos doentes e que, por outro lado, Rabelais tende a poupar os maus; Minois (2003) chega a dizer que nos atos de beber e de comer rabelaisiano há algo de uma bulimia suicida, algo como uma amostra de vertigem de desespero, de um gigantesco mal-estar, de uma infelicidade ontológica e que ao fim e ao cabo a obra de Rabelais se resume ao cúmulo do rebaixamento da condição humana, pois tudo tem um final escatológico, tudo se reduz a um monte de merda. A visão rabelaisiana do mundo, segundo Minois (2003), é uma constatação de desgosto, de raiva, de decepção, de ressentimento; e todas as suas histórias são absurdos os quais se pode rir até o momento em que o leitor se dá conta de que este mundo carnavalesco é o nosso próprio mundo. O que Rabelais nos fornece, na leitura de Minois (2003), é uma grande gargalhada à beira de um precipício.

No entanto, trata-se de uma percepção da obra de Rabelais que o próprio Bakhtin (2010) já havia combatido; de uma consideração e interpretação incapaz de compreender Rabelais a partir de seu contexto. Visto de uma certa maneira, o historiador Georges Minois faz historicismo de péssimo gosto. Se por um lado a humanidade tinha medo, por outro possuía, como sempre, um realismo de que a vida carrega os germes da morte e um otimismo popular em que a morte gera sempre a vida. Se eram aquelas as penas do inferno, tal qual impunha a Igreja e as instituições oficiais, não eram então muito piores do que a realidade; e então, desta consciência, o riso explodia como manifestação de segurança. O riso como uma arma divina advinda da surpresa, o relaxamento após uma brutal tensão. Se

podemos rir do fim dos tempos, é porque não existe nada sério; quem ri do inferno pode rir de tudo; e o riso é o inimigo para aqueles que levam tudo a sério. Em suma Rabelais nos mostra, segundo Oliver (2015, p. 22), que

as religiões são instituições humanas e que a crença em deus não passa da satisfação de uma necessidade humana, que a esperança de uma vida eterna não convence senão os pobres de espírito, que o inferno não passa de um susto pedagógico inventado em todas as suas partes.

É daí nosso interesse em apresentar Rabelais nesta tese, e colocar toda sua idéia de segunda vida política e estética do povo que vive em conflito permanente com o direito, com a política, com o poder e suas instituições.



“Beber o possível  
 Sugar o seio  
 Da impossibilidade  
 Até que brote o sangue  
 Até que surja a alma  
 Dessa terra morta  
 Desse povo triste”

(JOÃO RICARDO e PAULO MENDONÇA).

## **5. O JURISTA E O DIREITO AO RISO A PARTIR DE DOM QUIXOTE DE LA MANCHA: (DES)RAZÕES E AVENTURAS ENTRE LINGUAGEM, DIREITO E LITERATURA**

A morte nos espera. O conhecimento deste fato é uma das características que nos diferenciam dos outros animais. Através da razão os seres humanos sabem desta terrível certeza: o caráter efêmero e finito da vida. Cedo ou tarde, inevitavelmente, tragédia. Sêneca (2006) em suas cartas a um tal Paulino já discorria sobre a brevidade da vida, dizendo que a maior parte dos homens lamenta a maldade da natureza em razão da curta perspectiva frente a existência.

Não bastasse isso, a civilização também parece caminhar a largos passos rumo à destruição. Tal como aquelas estranhas proto-aeronaves projetadas por alguns homens, hoje considerados loucos, que aproveitavam os poucos segundos de queda acreditando ser vôo pleno, efetivo e prazeroso, mas que terminavam arrebentados ao chão, parece ir, a civilização, esta nave que hoje tripulamos, numa pseudo-viagem rumo à colisão fatal. Como Raul já dizia, “está em qualquer profecia; que o mundo se acaba um dia”...

Também não caminha completa e verdadeiramente bem a ciência, que fez promessas de progresso civilizatório e que, no entanto, faz também a progressão da barbárie. Por meio de um impulso racional uma série de excessos foi cometida. Se realizados sob a marca da razão, deve ela, então, por estes excessos ser responsável, mesmo que em parte (FEYERABEND, 2010).

A procura científica pelo “modo como as coisas verdadeiramente são” também colocou em marcha um mecanismo de simplificação do real através dos processos de abstração e da experimentação: na ciência, remove-se o excesso

e a minúscula parte do que sobra passa a ser considerado maior e mais importante que a realidade descartada (FEYERABEND, 2006). O que não pode ser reduzido a algo experimentalmente controlável não entra no sistema da ciência. Então o real passou a ser o invisível a olho nu; e a realidade que se vê, um véu escuro ou um novelo caótico, prenhe de nós, cegos. Muitos dos problemas existentes hoje em nossa sociedade, como por exemplo, a fome, as doenças, a desigualdade social, etc. parecem não terem sido amenizados, mas bem ao contrário, causados pelo avanço da ciência e da civilização ocidental; e talvez muitas das melhoras alcançadas foram conseguidas não com a ajuda, mas apesar da razão.

O direito, em diversos aspectos, como parte considerável deste ambiente, sabe-se, também tem participação nisso. Não é preciso lembrar as barbáries cometidas e legitimadas pelo direito em nome da justiça, de uma sociedade mais justa ou em nome da ilusória segurança jurídica. De um direito que prometia realizar a justiça, a emancipação e a libertação do ser humano em textos idealmente escritos, pode-se ler na realidade que se apresenta majoritária um direito transformado em instrumento de repressão, alienação e desumanização. O jurista, de modo geral, como menor parte desta maquinaria, aprende os mecanismos da repressão e do antidiálogo ainda durante a graduação e perpetua práticas alienantes e desumanizantes porque ele mesmo se encontra alienado e desumanizado.

Eis o pano de fundo sobre a qual este fragmento se insere. Parte-se, assim, desta postura de algum modo pessimista para restabelecer o equilíbrio e a sensatez na direção dos assuntos humanos, de assuntos mundanos, para que ao fim se resgate a segunda característica que nos diferenciam dos outros animais; usa-se de certa dose de pessimismo para lutar contra este auto-engano proporcionado pela falsa esperança, esta que é usada corriqueiramente como o melhor e último dos remédios, bálsamo de Ferrabrás (CERVANTES, 2010a, p. 151 e ss), mas que se mostra também como o flagelo final: tudo para o resgate do riso como arma, e com ele o sério.

Para trazer ao que pretende este fragmento, então, é tempo de fazer o jurista reaprender o uso do riso nesta sociedade em que, como se verá, este contradispositivo está cada vez mais contido e condenado, transformado em dispositivo. Ao final, se perceberá que o jurista, resgatando em si

a capacidade de rir, pode resgatar com ele a consciência de si para que então resgate a dignidade do outro e juntos elaborem uma prática jurídica e social diferentes, por um direito e uma sociedade mais humanos e humanizantes.

Para isto, se colocará em contato, de modo geral, ciência e arte e, de modo específico, linguagem, direito e literatura. Se antes o vínculo havido entre eles era menos problemático (GODOY, 2008), após a modernidade a arte e a literatura passaram às experiências do estilo, às sutilezas de uma sensibilidade particular das emoções manifestada em composições individualistas do autor, foram relegados à aura estética e erudita, enquanto a ciência e o direito, entendido este como ciência jurídica, passou a expressar a razão, a técnica, o cálculo, a burocratização; embebidos em doses pantagruélicas e engasgáveis de formalismos e legalismos. Ou seja, se antes “razão e sensibilidade seguiram cada qual seu próprio rumo” (ARRUDA JR; GONÇALVES, 2002, p. 18), hoje a característica dionisíaca da Arte e da Literatura, sufocada pelo caráter apolíneo da Ciência e do Direito, reclama seu preço. Luis Alberto Warat (2010) bem titulou seu último livro: “A rua grita Dionísio”! Com isto, espera-se estabelecer, uma vez outra, (des)razões e aventuras entre linguagem, direito e literatura.

O texto literário escolhido para ser usado neste fragmento foi “Dom Quixote de La Mancha”, escrito por Miguel de Cervantes Saavedra e publicado em 1605, a primeira parte, e em 1615, a segunda. Dentre as múltiplas leituras e interpretações possíveis de um texto deste calibre, duas prevalecem: a primeira prima pelo academicismo e pelo rigor metodológico de estudos literários, lingüísticos e filológicos, desvenda os sentidos do texto de acordo com os critérios da época da composição e trata-se de forma mais sisuda, especializada, de ver o texto; a segunda preza pela espontaneidade, acomoda a obra aos tempos atuais, regulando-se pela interpretação aberta, sendo forma mais democrática, embora anacrônica, pois desprovida de pauta histórica (VIEIRA, 2010a). É desta última forma que se utiliza o presente trabalho, que assume os riscos da interpretação pretérita a partir de referenciais atuais.

Além disso, “Dom Quixote” foi lido de diversas maneiras ao longo do tempo. Entre os séculos XVII e XVIII lia-se no texto uma paródia aos livros de cavalaria. Com um desequilíbrio burlesco, que utilizava estilo elevado para temas banais e estilo

tosco para temas elevados, a obra havia sido escrita para suscitar o riso; seu protagonista, o cavaleiro, em constante diálogo com seu escudeiro, e as (des)razões e aventuras havidas e vividas juntos foram todos criados por Cervantes para serem verdadeiras maravilhas do riso. A partir do romantismo alemão, no entanto, se descobre em “Dom Quixote” um romance e na ação do cavaleiro um sentido trágico e simbólico; buscava-se desvendar a essência da condição humana. Em detrimento daquela leitura cômica e hilariante, a leitura romântica deslocou a comicidade de seu lugar privilegiado e instaurou uma interpretação trágica nas leituras das andanças de Dom Quixote (VIEIRA, 2010a).

Entre românticos e realistas e entre o burlesco satírico e o romantismo trágico, o presente trabalho pretende relembrar o elemento fundamental da obra de Cervantes: o riso; bem como sugerir a leitura de “Dom Quixote” por esta perspectiva, pois foi justamente esta a leitura realizada. Por óbvio que esta não se pretende a única leitura correta. Leituras diferentes e divergentes ao ponto de vista que aqui se apresenta são tão ricas quanto necessárias. Todavia, como ressaltado nos pretextos protésicos que introduziriam esta tese, o presente trabalho não é escrito com imparcialidade, não disfarça suas convicções e as assume para que dialoguem com a discordância, tendo como possibilidade natural ser alterado pela alteridade.

Deste modo, serão extraídos possíveis benefícios que a leitura de “Dom Quixote” pode trazer aos indivíduos e especificamente aos juristas e do que estes juristas podem aprender com as (des)razões e aventuras do cavaleiro Dom Quixote. Sugerem-se, com isso, lições que talvez não fossem intencionalmente dadas por Cervantes e seu Quixote, mas que podem facilmente ser apreendidas por leitores interessados e atentos aos temas que aqui se discutem.

Antes, no entanto, é necessário dizer que as palavras (des)razões e aventuras que aparecem no título deste estilhaço têm sua razão de ser por ocasião do uso que delas faz Miguel de Cervantes durante o livro. Para Cervantes, a palavra “razões” possui o significado de diálogo, argumentação, e aqui a palavra foi precedida por um afixo (des) com o intuito de remeter também à falta de razão, literalmente entendida, do louco Dom Quixote; já a palavra aventuras condiz com as proezas e andanças que Dom Quixote fez junto a Sancho Pança por algumas terras de

Espanha. Quanto ao subtítulo dado ao texto, “(des)razões e aventuras entre linguagem, direito e literatura”, afere, ainda que retoricamente, as trajetórias desta linha de estudos tão corriqueiramente incompreendida por pesquisadores, juristas e leigos; pois muito embora esta linha de pesquisa não seja em si um ramo do direito, o jurista que vai ao lugar da literatura encontra embasamento fértil e inextinguível para se referir, estudar e explicar aspectos do direito de modo diferenciado, talvez de outro modo, anteriormente, não pensados. Feitos os devidos contornos, segue-se as (des)razões, que conterão dois assuntos principais.

A primeira (des)razão se refere aos benefícios da literatura, de modo geral, e da leitura de “Dom Quixote de La Mancha”, em particular. O segundo ponto apresenta duas lições que o leitor de “Dom Quixote” pode obter. Uma se refere à obra “Dom Quixote”, e conterá aspectos já previamente contornados sobre a relação entre a morte, a vida e o riso, num último elogio à tentativa de resgatar o uso deste contradispositivo por parte dos juristas e acadêmicos para que então busquem descanonizar e reorientar o Direito a fim de torná-lo mais humano e humanizante; e a outra se refere ao personagem Dom Quixote, e acolherá considerações sobre o modo como este lidou com a realidade que o cercava.

Quanto aos benefícios da literatura, em que pese sua carga de obviedade para alguns e o enorme catálogo já exaustivamente elencado pelos estudiosos do direito e literatura no início de qualquer texto sobre o tema, merecem ser novamente apresentados a título de esclarecimento ao leitor que principia suas (des)razões e aventuras entre linguagem, direito e literatura.

Desta forma, em primeiro lugar, a literatura deleita. Sua característica fundamental é o entretenimento, gerado pela experiência estética. No entanto, os benefícios que seguem este entretenimento são inúmeras vezes maiores: a literatura instrui. Enquanto carregamento infinito de letras, palavras, frases, parágrafos e capítulos que transportam pensamentos, possibilidades, situações e questionamentos, a literatura apresenta ao leitor algo que talvez já estivesse nele e que não tinha por si só a capacidade de encontrar, proporcionando diferentes dimensões compreensivas do mundo. A literatura

pode, então, criar, formar, manter e ampliar no indivíduo um pensamento não apenas crítico, na medida em que este, por muitas vezes, também se enrijece, mas também sensível (SBIZERA, 2015) e, portanto, flexível, como demonstra também José Calvo González (2013) em seu texto “Títeres y derecho”.

No campo jurídico um exemplo possível destes pensamentos críticos que se tornam rígidos, ou seja, em algum grau se dogmatizam, é o do jurista que vai à história com o intuito de fazer releituras ao Direito e suas instituições e que, por fim, passa a entendê-los e criticá-los unicamente a partir deste enfoque. O mesmo pode ocorrer com outras áreas buscadas por juristas nestes contatos com metalinguagens, tais como a epistemologia, a linguística, a semiologia, a psicanálise, a antropologia, a fenomenologia, a sociologia, a história, a economia, a filosofia, etc. A fim de evitar mal entendidos, é saudável frisar, todavia, que a crítica deste parágrafo não se destina ao contato do Direito com estas searas, articulações estas sempre salutares e enriquecedores ao universo jurídico e sua práxis, mas apenas se faz este alerta aos juristas que encontram nestas aproximações uma dimensão proporcionadora de respostas absolutas, imune a erros, como se a multiplicidade do real pudesse ser respondida a partir de uma única leitura, de apenas um olhar, de uma só teoria.

A literatura, por sua vez, desconcerta, incomoda, desorienta, desnorteia mais que os discursos epistemológicos, linguísticos, semiológicos, psicanalíticos, antropológicos, fenomenológicos, sociológicos, históricos, econômicos e filosóficos, uma vez que faz uso das emoções e proporciona a empatia, ou seja, a capacidade de nos colocarmos na situação do outro, no caso, um personagem, e sentirmos o mesmo que ele sente. Muitas vezes os maravilhosos discursos realizados a partir daquelas searas são impecáveis, mas apáticos, justamente porque não incluíram a emoção como elemento essencial de acesso aos temas de que tratam e de acesso ao mundo; enfim, parecem esquecer do espaço, também racional, da emoção. Seguindo nesta linha de argumentação, o biólogo Humberto Maturana (2006) escreve que não é a razão que justifica a preocupação pelo outro, e sim a emoção. Por fim, é fértil trazer neste sentido argumento do próprio Cervantes ao escrever, segundo Andrés Trapiello (2005), que as formas não servem para nada quando não estão sustentadas por um sentir; e que

uma vez declarado o sentir, nada mais pode a retórica fazer para distorcê-lo, desvirtuá-lo ou enfeitá-lo.

Além disso, se, conforme ensina Umberto Eco (2003, p. 12), “o universo de um livro nos surge como um mundo aberto”, também a literatura se apresenta a nós como uma prática do pensamento e a leitura como um exercício de experimentação dos possíveis. Segundo Antoine Compagnon (2009), a literatura não pensa como a ciência ou a filosofia; seu pensamento é heurístico, uma vez que jamais cessa de procurar. Trata-se de um saber não calculado, que procede sensivelmente tateando pela intuição e pelos sentidos.

Outra característica da literatura é que ela tem a capacidade de libertar os indivíduos de sua sujeição às autoridades. A literatura, de maneira sutil ou não, incita os leitores a derrubarem seus ídolos e paradigmas, e solicita, não raras vezes, a tomada de uma postura combativa, fazendo o leitor se envolver num projeto de luta pela justiça social, contra as injustiças tão presentes em nosso cotidiano (LYRA, 1980). Trata-se, segundo Antonio Candido (2003), de instrumento privilegiado de desalienação, sensibilização e humanização. Através dela nos despimos da servidão e descobrimos as múltiplas mecânicas antidialógicas. Durante a leitura dialogamos com o livro, com o autor, com os personagens, com todo o universo criado pela narrativa e inclusive com nós mesmo, e assim aumentamos e apuramos nossa capacidade dialógica para que então possamos dialogar com o mundo, algo urgente neste mundo atual em que nos colocamos passiva e hipnoticamente frente à televisão e deixamos de conversar (KONDER, 2005).

Destas breves noções dos benefícios proporcionados pela literatura, podemos tirar outras considerações pertinentes que tocam às abordagens da literatura por parte do leitor. E isto porque a experiência da leitura se dá sempre individualmente, ainda que o exercício dela seja feito em grupo. Cada indivíduo faz a sua leitura de um determinado texto, e cada leitor, interpretando o que lê, completa o texto lido a seu modo (KONDER, 2005). No entanto, ler não é mera decifração de sinais, letras e de palavras, num gesto mecânico. É necessária uma ligação efetiva (MARTINS, 2003) para que possamos encontrar e assimilar algo da experiência que o escritor nos apresenta, algo similar ao que Walter Benjamin (1992) mostra em seu ensaio sobre o narrador.

Diversas são as formas que o leitor pode abordar a literatura. Há uma aproximação objetiva ou formal, que se interessa pela obra; outra expressiva, que foca o artista; uma terceira abordagem é a mimética, que se refere ao mundo; e há ainda a aproximação pragmática, que tem interesse pelo público, pelos leitores. Quanto a estes últimos, os estudos literários dedicam lugar variável. Para estabelecer contrastes, há, de um lado, quem ignore os leitores por completo, e, de outro, quem os coloquem em primeiro plano, identificando a literatura à sua leitura.

É este o caso da Escola de Constança e sua teoria da recepção, já aventada em outro retalho, e que rompe a relação entre autor-obra inaugurando a vinculação obra-leitor, em que a obra literária passa a ser vista como delineadora de direções gerais cujos leitores deverão tornar realidade. Terry Eagleton (2006, p. 117-118) escreve que para esta teoria a leitura não é um movimento linear progressivo, uma questão meramente cumulativa, porém, no decorrer da leitura

nossas especulações iniciais geram um quadro de referências para a interpretação do que vem a seguir, mas o que vem a seguir pode transformar retrospectivamente o nosso entendimento original, ressaltando certos aspectos e colocando outros em segundo plano.

Com isso, na medida em que fazemos a leitura, deixamos de lado suposições, revemos crenças, fazemos deduções e previsões cada vez mais complexas; é como se, em cada frase lida, se abrisse diante de nós um horizonte que pode ser confirmado, questionado ou destruído pela frase seguinte.

Para Wolfgang Iser (1996; 1999), um dos representantes desta teoria, o leitor deve ser flexível e ter a mente aberta, de modo a deixar suas crenças serem questionadas e modificadas. Para isso, sugere que o leitor deixe de lado seus compromissos ideológicos para que assim seja transformado pela obra literária. Para Iser (1996; 1999), ainda, diferentes leitores têm liberdade de concretizar a obra de diferentes maneiras, não havendo uma única interpretação correta que esgote no texto seu potencial

semântico, devendo estes leitores, no entanto, construir o texto de modo coerente.

Roman Ingarden, outro representante da Escola de Constança, considera que a literatura possui uma dupla existência: uma em potencial, independentemente da leitura, nos textos e volumes físicos de uma biblioteca; e outra concreta, realizada no ato da leitura. Neste sentido, para Ingarden, o objeto literário seria a própria interação do texto com o leitor (COMPAGNON, 2010).

É evidente, no entanto, que não se deve resumir de tal modo esta interação obra-leitor de modo a reduzir leitura e literatura a este único momento, o que seria dizer que em todas as leituras feitas por uma mesma pessoa de um mesmo texto, este se apresentasse todas as vezes da mesma forma. Não é preciso ser especialista para saber que isso não ocorre. E isto porque, diante de um mesmo texto, a cada leitura realizada seu significado se altera; a cada leitura se dá mais ou menos atenção a determinados trechos ou aspectos da narrativa, tornando-a tanto mais complexas quantas forem as livres leituras. Isso é tanto mais verdadeiro quando se tem em conta uma obra do calibre de “Dom Quixote”, que ao longo dos séculos se desprende das intenções de seu autor e começou a viver uma vida independente, apresentando a cada leitor, de cada época que nele achou prazer e algum reflexo de suas preocupações, um rosto diferente.

É também desta idéia de dar liberdade ao leitor que o presente texto se aproxima, uma vez que foi esta a postura, livre e nada sisuda, tomada, durante a leitura, de “Dom Quixote de La Mancha”. É também com esta liberdade que o leitor – a quem o tempo ou motivo qualquer não deu nem chance nem oportunidade de travar razões com as (des)razões nem de rir das aventuras de Quixote, o cavaleiro e de Sancho, seu escudeiro – deve se aproximar de tão principal obra. Segue-se, então, com as considerações a respeito da monumental obra cervantesca.

“Dom Quixote” é obra única escrita por Miguel de Cervantes Saavedra em dois livros. O primeiro foi publicado em 1605 e o segundo, dez anos mais tarde. A obra “Dom Quixote” não é, todavia, um livro sobre o personagem de mesmo nome. “Dom Quixote” é muito mais que um livro (TRAPIELLO, 2005); e o personagem, segundo Terry Eagleton (2006), é apenas um

artifício usado por Cervantes para se reunirem diversos tipos de técnicas narrativas.

O enredo do romance, em resumo, é o que segue: Alonso Quijano, um homem contando por volta de cinqüenta anos, relativamente pobre e com tempo de sobra para ler livros sobre cavaleiros andantes a ponto de, por pouco dormir e muito ler, perder o juízo. Animado pelas leituras e tentando entender e desvendar os sentidos de razões como “A razão da desrazão que à minha razão se faz, de tal guisa a minha razão languescer que com razão me queixo de vossa fermosura”, lhe ocorre o mais estranho pensamento com que jamais deu algum louco neste mundo: nomeou a si mesmo Dom Quixote de La Mancha e fez-se cavaleiro andante; chamou seu rocim de Rocinante; estabeleceu como sua dona e senhora de seus pensamentos a sem-par Dulcineia d’El Toboso; e saiu pelo mundo com suas armas e seu cavalo em busca de aventuras, desfazendo agravos e colocando-se em perigos tantos que, em sendo vencidos, o que era certo pela força de seu braço, lhes renderia eterno nome e fama. Os vizinhos que já o tinham por estranho, agora o têm por louco. Um deles, no entanto, mesmo não acreditando em suas fantasias, se deixa seduzir pelas promessas de que seria nomeado governador de algum reino ou ínsula que porventura viesse a ganhar o seu senhor em alguma justa travada ou mal desfeito. Tendo Dom Quixote recrutado o escudeiro Sancho Pança, saem então em busca de suas (des)razões e aventuras. Das lutas que trava, Dom Quixote ganha algumas, perde outras e empata em muitas. Ao final, é trazido de volta para sua fazenda, adoece, delira, conclui que se iludira e morre.

Durante a leitura da obra, duas miradas são proporcionadas por estes personagens. Uma idealista, otimista, a partir de Dom Quixote e outra realista, mas não pessimista, a partir do olhar de Sancho Pança. Sobre estes personagens é útil salientar também que Dom Quixote não é somente um louco e que Sancho Pança não é simplesmente um tolo “com pouco sal na moleira”, como induz Cervantes (2010a, p. 125) no início da obra. Este personagem tinha sua própria sabedoria e estava longe de ser um idiota, tendo inclusive aprendido com seu amo, tornando-se mais prudente que antes do início das andanças (AUERBACH, 2009); e a maluquice daquele outro funcionava, segundo Leandro Konder (2005), como uma reação contra a maluquice, bem mais grave, do mundo. Além disso, Quixote

possui sabedoria e bondade, independentemente de sua loucura. Mesmo sendo maluco, com seus ideais e generosidade, o cavaleiro tinha em seu coração, ainda segundo Konder (2007), um núcleo indestrutível de dignidade humana, que o ridículo de suas proezas não conseguia atingir. Assim, na medida em que as aventuras vão acontecendo, o leitor tende a relativizar a loucura do patrão e a burrice do empregado: Dom Quixote sanchifica-se e Sancho Pança quixotiza-se.

Mais detalhes sobre Dom Quixote, Sancho Pança e Miguel de Cervantes serão mostrados nas duas lições apresentadas a seguir, e cada uma delas será resumida, ao final, por uma breve frase dita por um dos personagens. Mas antes é necessário fazer ao leitor uma escusa pelo fato de algumas das considerações tecidas daqui em diante possivelmente não poderem ser satisfatoriamente compreendidas a não ser que tenham lido o livro todo ou ao menos os trechos tratados.

A primeira lição pode ser tirada da obra “Dom Quixote”, e tem bases no que foi dito mais acima sobre a morte e a vida e o riso como mediador de ambos. Esta mediação se daria, como já dito, em decorrência de ser o homem, através da razão, o único animal que sabe que vai morrer e também o único animal que ri; o que nos faria questionar a possibilidade da existência do riso justamente como um mecanismo de consolação para a finitude humana. Há até mesmo quem veja a relação entre a morte e o riso de maneira ainda mais próxima, dizendo ser possível encontrá-los ao mesmo tempo ao termos em mãos ou em mente a figura de uma caveira: eis um morto e seu inegável sorriso...

Há, então, ao final da vida, uma amarga e inexorável tragédia. Os leitores sabem disso; Cervantes sabia disso; seus personagens, Dom Quixote e Sancho Pança sabiam disso. E é esta tragédia final, mas óbvia, que embasa o argumento daqueles que vêem na atuação idealista do cavaleiro uma certa melancolia reveladora da infantilidade da visão de mundo de Dom Quixote e a prevalência, ao final da obra, de uma ótica sanchopancista. Mas, se ao contrário, lermos simplesmente o texto de Cervantes, veremos nele então uma brincadeira irresistivelmente cômica. A idéia de que “Dom Quixote” era um livro para fazer rir perdurou por quase cento e cinquenta anos após sua publicação (TRAPIELLO, 2005) e só foi alterada pelas interpretações do romantismo no século XVIII. Trata-se esta,

evidentemente, de uma interpretação possível, mas que, com choramingas e lamentos, deixa de lado uma pulsão pela vida, como que querendo adiantar a morte pelo simples fato de, ao fim e ao cabo, lá ela estar. Entretanto, não é pelo fato de a vida jamais vencer a morte que se deve ter uma morte em vida.

É fato que todas as (des)razões e aventuras passadas por Dom Quixote e Sancho Pança durante os poucos meses de suas vidas que Cervantes limitou-se a relatar – motivo pela qual o que sabemos de seus personagens é infinitamente menor do que aquilo que não sabemos – terminam, segundo Erich Auerbach (2009), num final hilariante, em que todos os danos sofridos e causados pelo cavaleiro são tratados como confusões cômicas, inofensivas.

Ao ser conduzido ao universo jurídico, pode-se dizer que o riso, enquanto afirmação e manifestação pela vida, aviva e desperta o jurista. Neste sentido, excertos das (des)razões e aventuras de Dom Quixote, se usados como metáforas para se referirem ao direito, podem sugerir, por exemplo, que a loucura de um bacharel que acredita em seu título e tenta mudar o mundo é a mesma de Quixote ao ser nomeado cavaleiro por um simples estalajadeiro (CERVANTES, 2010a, p. 85); ou que a loucura da realidade que crê no Direito é a mesma de um Sancho crente que receberá governos de seu Quixote (CERVANTES, 2010a, p. 125-126), o que só consegue vir a ganhar por burla da própria realidade (CERVANTES, 2010a, p. 375); ou ainda do jurista que como Quixote pensa lutar contra injustiças e desfazer malfeitos e que no entanto acabam, por vezes, a aumentá-los e agravá-los, tal como ocorre com o franzino Andrés e seu amo que o açoitava impiedosamente (CERVANTES, 2010a, p. 431 e ss.); ou, por fim, de questionar serem os tradicionais livros de direito, os manuais<sup>75</sup>, causa e fonte de loucura para o jurista tanto quanto o foram para Dom Quixote os livros de cavalaria.

Prosseguindo com estas idéias, há que se dizer que se por um lado Cervantes provoca o riso em seus leitores, por outro faz seu Quixote ser levado à ira pelo riso – o que também poderia ser adaptado a alguns juristas que, auto heroificados, auto consagrados, se chateiam ao ser alvo de piadas – de

---

<sup>75</sup> Para mais alertas sobre os prejuízos causados por manuais, Cf. STRECK, 2014; 2015.

algumas moças ao verem-no chegando a uma estalagem a qual acreditava ser castelo (CERVANTES, 2010a, p. 79-80). Quixote não gosta que riam dele, e talvez justamente por isso seja tão risível, como demonstram os trechos finais do capítulo “Da jamais vista nem ouvida aventura que com menos perigo foi acabada por famoso cavaleiro no mundo como a que acabou o valoroso D. Quixote de La Mancha” (CERVANTES, 2010a, p. 256-271), o vigésimo do primeiro livro, sobre o medo do estranho barulho que passou junto a Sancho Pança durante uma noite toda no caso dos pisões; ou ainda quando, no capítulo seguinte, Quixote se depara com uma bacia de barbeiro que acredita ser um tal valiosíssimo Elmo de Mambrino – “pois todas as coisas que via com muita facilidade as acomodava às suas desvairadas cavalarias e mal-andantes pensamentos” (CERVANTES, 2010a, p. 274) –, e deste fato ri Sancho que tenta, infrutiferamente, mostrar-lhe a sua realidade. Em outro trecho, já no segundo livro, Quixote demonstra saber diferenciar os momentos do riso e do sério ao aconselhar Sancho que “tempos há de gracejar e tempos em que os gracejos caem e parecem mal” (CERVANTES, 2010b, p. 133).

Algo interessante ocorre em algumas das (des)razões e aventuras de Dom Quixote e Sancho Pança neste segundo livro; algo que se aproxima do descrito nas razões de outros estilhaços sobre a contenção do riso, ou mais especificamente sobre sua privatização. Este algo se dá quando a doidice de Dom Quixote e suas proezas deixam de ser risíveis porque espontâneas, puras e originais e passam a ser metodicamente utilizadas como passatempo, programadas, preparadas para a diversão de quem as provoca e organiza: o duque e a duquesa que, por uma maravilha narrativa cervantesca, se encontram com os dois principais personagens como leitores do primeiro livro (AUERBACH, 2009). Estas ocasiões ocorrem quando, por exemplo, o duque e a duquesa armam um teatro para desencantar Dulcinéia a quem Quixote acreditava estar encantada, em “uma das mais famosas aventuras deste livro” (CERVANTES, 2010b, p. 382 e ss.); ou quando pedem que Quixote desencante a encantada condessa Trifaldi, por outro nome conhecida como Duenha Dolorida (CERVANTES, 2010b, p. 402 e ss.); ou de quando Dom Quixote e Sancho Pança montaram o famoso, falso e lenhoso cavalo Cravilinho que, subindo aos céus, rompeu as regiões do ar, do frio, da água e do

fogo sem em nada sair do lugar (CERVANTES, 2010b, p. 434 e ss.).

Estas confusões armadas e calculadas pela realidade para induzirem Dom Quixote a algumas (des)razões e aventuras, ainda que engraçadas, mostram claramente ao leitor a capacidade desta realidade de se apropriar e transformar uma liberdade vital em algo mecânico para fins egoístas. Surge aí, em “Dom Quixote”, o riso forçado para o deleite e proveito da nobreza.

Como dito, ainda que capturado pela realidade nobre no contexto do texto, o riso permeia a obra e talvez não seja outra a idéia do presente texto que não recapturar o riso desta realidade ficcional e transpassá-la a esta nossa artificiosa realidade, prenhe de realidades subjogadas; tudo com o intuito de, com o resgate do uso deste contradispositivo, rebaixar a realidade que depreda outras tantas e sozinha predomina. Adapte-se ativamente isto ao direito, e ter-se-á o jurista leitor de “Dom Quixote” resgatando sua consciência de si, social, histórica, política, econômica e cultural, a fim de lutar por um direito e sociedade mais justos, dignos, livres, solidários, humanos e humanizantes.

Miguel de Cervantes, no ato da criação de sua obra, faz com que o sentido do riso cumpra uma função importantíssima ao permitir a burla e o afastamento dos dogmas impostos pelos formalismos. Isto nos remete novamente ao que foi escrito mais acima sobre a capacidade da literatura de flexibilizar o pensamento rígido, agora flexibilizado pelo riso. Embasa este raciocínio Bakhtin ao dizer que o verdadeiro riso purifica o sério do dogmatismo, do caráter unilateral, da esclerose, do fanatismo e do espírito categórico, dos elementos de medo ou intimidação, do didatismo, da ingenuidade e das ilusões, de uma nefasta fixação sobre um plano único, do esgotamento estúpido. Diz Bakhtin (2010), em suma, que o riso impede que o sério se fixe e se isole da integridade inacabada da existência cotidiana.

O riso, segundo Joaquín Herrera Flores (2007), por sua vez, supõe uma carga psicológica sã, e, o mais importante, intersubjetiva. Isto porque o riso, em sendo social e coletivo, exige o compartilhamento por pelo menos duas pessoas que se entendam. Desta forma, quando o riso explode através de uma piada, pilhéria ou brincadeira, o reprimido retorna como prazenteiro, revelando força, alegria e jovialidade. Trata-se, para

ele, do triunfo da pulsão de vida sobre a pulsão de morte (FLORES, 2007).

Para chegar ao fim desta primeira lição, resta trazer elogios a estes argumentos feitos pelo próprio Cervantes através de curtas (des)razões havidas entre os principais personagens sobre a comédia e os comediantes. Em dado momento Quixote diz a Sancho:

Assim é verdade [...], pois não seria acertado que os atavios da comédia fossem finos, senão fingidos e aparentes, como o é a própria comédia, a qual quero, Sancho, que prezes, tendo-a em tua boa graça, e pelo mesmo conseguinte àqueles que as representam e as compõem, porque todos são instrumentos de fazer um grande bem à república, pondo-nos um espelho defronte a cada passo, onde se vêem ao vivo as ações da vida humana, e nenhuma comparação há que mais ao vivo nos represente o que somos e o que havemos de ser como a comédia e os comediantes. Se não diz-me: já não viste representar alguma comédia onde se vêem reis, imperadores e pontífices, cavaleiros, damas e outros vários personagens? Um faz de rufião, outro de embusteiro, este de mercador, aquele de soldado, outro de simples discreto, outro de enamorado simples. E acabada a comédia e despindo-se dos vestidos dela, ficam todos os atores iguais.

Tendo Sancho respondido que sim, continua Quixote:

Pois o mesmo ocorre na comédia e trato deste mundo, onde uns fazem de imperadores, outros de pontífices e, enfim, todas quantas figuras se podem introduzir numa comédia; mas em chegando ao fim, que é quando se acaba a vida, a todos a morte lhes tira as roupas que os diferenciavam e ficam iguais na sepultura (CERVANTES, 2010b, p. 156-157).

É deste triunfo da vida sobre a morte através do riso enquanto contradispositivo e destas (des)razões e aventuras criadas por Cervantes que o jurista pode retirar a primeira lição, dada por Sancho, protagonista da mirada realista, ao considerar, em sua pouca discricção, algo que os românticos teimam em negar: “até a morte tudo é vida” (CERVANTES, 2010b, p. 618).

Esta pequena frase que resume a lição tirada neste pequeno trecho demonstra que a reivindicação do jurista deve ser pela vida, pela alegria que produz a constatação da pluralidade, da diversidade, da multiplicidade e do contínuo movimento da realidade. E é desta última, da realidade, que será retirada a próxima lição, que também será resumida ao final por uma frase dita, desta vez, por Dom Quixote.

Esta segunda lição, a ser tirada na seguinte razão, tem por origem o modo como o personagem Dom Quixote lida com a realidade que o cerca; e que, compreendida pelo jurista leitor de “Dom Quixote”, pode fazê-lo reinventar esta realidade do direito que se apresenta e que corriqueiramente não satisfaz as expectativas sociais.

Em se tratando de realidade, no entanto, há quem entenda ser a obra “Dom Quixote” uma profunda crítica feita por Cervantes à busca inocente, estreita, vaga, frouxa e superficial que faz um herói, o personagem Dom Quixote, da realidade que o cerca; como se fosse um alerta aos leitores para que não tentem imitar este infeliz personagem idealista que ao final morre desiludido. É contra este argumento conformista e imobilizador que pretende as presentes razões argumentar.

Assim, primeiramente pode-se dizer que é em razão da loucura que Dom Quixote vê estalagens como se fossem castelos (CERVANTES, 2010a, p. 79; 211 e ss), moinhos de vento como se fossem gigantes (CERVANTES, 2010a, p. 128 e ss.), rebanhos de ovelhas como exércitos (CERVANTES, 2010a, p. 232 e ss.), vinho tinto como sangue (CERVANTES, 2010a, p. 511 e ss.), etc. Mas é também nas asas da loucura de Dom Quixote que sua própria sabedoria alça vôo, atravessa o mundo e se enriquece. A loucura de Dom Quixote não o tira da existência cotidiana, assim como se não tivesse enlouquecido, não teria deixado sua casa e não teria, com suas (des)razões e aventuras, resolvidos problemas na realidade; as tragédias que ocorreram entre os casais Luscinda e Cardenio e Dorotea e Dom

Fernando, por exemplo, não teriam sido descobertas e resolvidas.

Verdadeiro e profundo é o sentimento de Dom Quixote; e o que emociona no livro é o seu sentir. Dulcinéia é tão realmente a senhora dos seus pensamentos que mesmo não existindo à maneira como existe na mente insana de Quixote, faz Sancho, realista, adentrar aos reinos da loucura quixotesca; como por exemplo, no momento em que convence Dom Quixote de que uma real lavradora montada num burrico fosse a sua fermosíssima e sem par e também não menos real Dulcinéia d'El Toboso sobre um cavalo (CERVANTES, 2010b, p. 136 e ss.). Alguém havia, aos olhos de Quixote, seguindo as (des)razões de Sancho, transformado esta maravilhosa princesa naquela robusta lavradora, tudo por encanto. Trata-se de uma incursão sincera da realidade na loucura; de uma manifestação pura de empatia e compaixão, que pode ser facilmente transferida ao leitor pelo sentimento. O sentimento de Dom Quixote que, como ser vivo ficcional, acomoda e condiciona o leitor, ser vivo real, a este mesmo sentimento.

Para Erich Auerbach (2009), todavia, uma luta trágica pelo ideal e pelo desejável só pode ser representada quando intervém de forma sensata no estado real das coisas; a vontade idealista deve estar de acordo com a realidade existente para poder atingi-la e, segundo ele, o idealismo de Dom Quixote não é desta espécie, pois não gera um verdadeiro conflito. Argumenta com isso que tudo o que Dom Quixote faz é carente de sentido e tão inconciliável com o mundo real que a única coisa resultante destas aventuras é uma confusão cômica e nada mais, e conclui dizendo que o idealismo de Dom Quixote não tem possibilidade de êxito por não se apoiar na realidade, atingindo, com seus atos, nada mais que o vazio. Com outra leitura, no entanto, pode-se considerar que justamente por Dom Quixote, enquanto personagem literário de uma ficção, não atingir nada, por via transversa, enquanto adaptação metafórica para o real pode atingir qualquer coisa. Por não atingir nada, atinge tudo.

Assim é que, tal como Quixote acredita nos escritos e soluções encontradas nos enlouquecedores livros de cavalaria para insurgir contra o real, como no caso da quebra e substituição de sua lança por um tronco de carvalho ou azinheira (CERVANTES, 2010a, p. 130), acredita também o jurista nas palavras e letras da lei, dos códigos e das decisões para também

lutar com o real. Entretanto, palavras, de livros de cavalaria ou de direito, as quais possuem de algum modo um caráter normativo no sentido de que orientam uma conduta, em sendo palavras, são apenas palavras. Por outro lado a luta com o real por meio de uma lança real ou mesmo um pau que se acredita lança, ainda é luta. Eficaz ou não, simbólica ou não, é luta. Tanto mais quanto se tem em mente que o que está ausente hoje são humanos para atuar e lutar, e não armas ideais, idéias, lanças ou galhos de árvore qualquer. O que falta hoje são pessoas armadas de imaginação. Deste modo, tudo que invoque nossa ação e nossa capacidade de fazer e desfazer o real majoritário em que vivemos potenciará a invenção e criação de reais possíveis. Segundo Herrera Flores (2007, p. 19), “é preciso levar a sério a busca de instrumentos que nos devolvam o controle de nossas vidas”.

Talvez seja este o objetivo que persegue Cervantes. Afinal, de Dom Quixote não conhecemos sua origem e nem mesmo o nome do lugar que habitava. Tudo pensado pelo seu criador com o intuito de deixar seu personagem caminhar e mover-se livre de todo e qualquer determinismo, de qualquer dogmatismo... Dom Quixote não pertence a uma única vila dentro dos territórios de La Mancha. E porque não é de nenhuma, pertence a qualquer delas; e porque é de qualquer delas, pertence a todas.

É assim que o andar sem rumo do cavaleiro nos proporciona elementos para uma nova forma de vida, em que a arte e a literatura nos sirvam, quando possível, como um carregamento do riso para que então possamos reaprender o uso deste contradispositivo contra esta realidade pretensamente unívoca e inequívoca e estabelecida a fim de criar e liberar outras tantas realidades possíveis impensadas e subjugadas. Tudo a partir de uma imaginação criadora.

Neste sentido a arte e a literatura possuem lugar privilegiado ao incutir a mudança de hábitos e percepções. Dom Quixote caminha criando sua própria realidade. Quando não pôde mais ser fidalgo, fez-se cavaleiro andante; e quando não pôde mais ser cavaleiro andante – pelos fatos que só quem ler a obra saberá, em uma das mais belas, prazerosas e magníficas passagens da literatura – quis transformar-se, junto a Sancho Pança, – aquele que mais assimilou, à sua maneira, os modos, valores e princípios de seu cavaleiro – em pastor de ovelhas. Ou

seja, quando não mais puderam ser cavaleiro e escudeiro, Dom Quixote e Sancho Pança, através da imaginação criadora, quiseram reinventar suas realidades e de fato facilmente a reinventaram em suas (des)razões (CERVANTES, 2010b, p. 697 e ss.). Pois, se para Sancho Pança “até a morte tudo é vida”, para Dom Quixote, enquanto isso, “tudo pode ser que seja” (CERVANTES, 2010b, p. 204).

Para chegar ao fim das razões pertinentes a este espaço, o presente texto pretendeu mostrar algumas (des)razões e aventuras possíveis de serem tratadas entre linguagem, direito e literatura a partir de “Dom Quixote de La Mancha”, de Miguel de Cervantes; bem como rememorar ao jurista seu direito ao riso.

Para isso, sugeriu-se através da leitura de “Dom Quixote” duas lições possíveis de serem tiradas pelo jurista leitor desta obra. Usufruiu-se, para tanto, de uma liberdade que possibilitou a dessacralização do romance, a desmistificação da leitura, a manipulação lúdica da linguagem, o encantamento da instituição literária e, em última instância, a revalorização da capacidade de brincar com a linguagem em suas zonas fronteiriças; tudo com o objetivo de nos separar da sisudez e seus fundamentalismos. Em paralelo a isso, possibilitamos a dessacralização dos textos jurídicos, estabelecendo assim a função crítica do jurista não dogmático.

E isto porque, se considerado o direito como um dogma, contra ele há a literatura atuando como heresia. O riso é a forma como o herege deve se portar frente ao dogma. Trata-se de um direito à blasfêmia; de fazer atuar, contra a sisudez da ciência jurídica, a filosofia do riso. Desta forma, o jurista dogmático seria capaz de arrancar seus próprios olhos para não olhar mais que a sua verdade. O jurista herege, de outro modo, se revela e busca os meios intelectuais, culturais e corporais para ir além dos axiomas. O dogmático vive dobrado sobre si mesmo, e estando quase morto, mata. O herege, enquanto isso, caminha erguido, corre ou dança, e só se dobra sobre si mesmo quando é para rir, gargalhar, e com isso, desfruta e permite ao outro desfrutar, junto dele, de um ideal risível comum.

Negar a característica alegre e geradora do riso em “Dom Quixote” é o mesmo que passar a vida entoando excelências, aqueles cantos fúnebres feitos ao pé de um moribundo que tarda em partir. Assim, o jogo engendrado por Cervantes não é, em

nenhum momento, trágico. E se ao final tem-se a morte, como tanto querem insistir alguns arautos da perene agonia humana, isto decorre, evidentemente, de uma condição natural.

Mas se, como querem estes românticos, “Dom Quixote” vai do cômico ao trágico e a vida humana, a civilização e o direito também se encaminham para uma tragédia final irreversível, ao que parece, não seria melhor, então, durante a queda desta nave, fazer das coisas um tanto menos sisudas e inventá-las de modo feliz e alegre para ao invés de tentarmos vencer o que não pode ser vencido, ao menos fracassarmos magnificamente, para seguir conselho de Avner Eisenberg?

Afinal, se hoje rimos das filmagens daquelas estranhas proto-aeronaves citadas no início deste texto é porque encontramos formas efetivas de vôo. É tempo então de mudarmos de atuação para que num outro tempo, no futuro, possamos rir do que agora nos acontece, para que venhamos a rir de como agora agimos, de como agora pensamos.

É neste sentido que o riso possui um valor profundo de concepção do mundo, uma vez que é uma das formas capitais pelas quais se exprime verdades sobre o mundo em sua totalidade, sobre a história, sobre o humano. Trata-se de um ponto de vista particular e universal sobre o mundo, que o percebe de forma diferenciada, e o considera um modo até mesmo mais importante que o sério. Em suma, o riso pode ter acesso a certos aspectos extremamente importantes do mundo que o sério talvez sozinho não consiga chegar.

Sobre isso, é interessante o fato de que a leitura de tragédias como “Antígona”, de Sófocles (2003) seja recomendada nos primeiros meses do curso de Direito, enquanto raramente se pedem leituras de comédias como “As vespas”, de Aristófanes (2004), por exemplo. Como se para falar do jurídico tivéssemos sempre que partir de uma tragédia pelo simples fato de a vida ter ao seu final a maior de todas elas. São tolhidas as leituras de comédias como se, por fazerem rir, não se referissem ao sério, ou, dito de outro modo, como se para falar de algo sério, fosse preciso ser sisudo; ou, como se pelo simples fato de serem comédias, não gerarem debates jurídicos ricos, mesmo dentro da dogmática; ou ainda, como se não tivessem capacidade, as comédias, de criar, formar, manter e ampliar no acadêmico um pensamento jurídico crítico.

Deve, então, o jurista resgatar o riso como um contradispositivo de manifestação pela vida e usá-lo como mecanismo de profanação do direito a fim de torná-lo mais humano e humanizante na mesma medida em que através do riso, provocado pela arte e pela literatura, adquira consciência de si e de seu papel frente à sociedade, à história, à economia, à política e à cultura. Eis a primeira lição.

Já a segunda lição se referiu ao uso da imaginação criativa para a criação de outras realidades emergentes, de modo geral, e de modo particular às mudanças da atuação e práticas cotidianas da realidade jurídica.

Deste modo, pode-se dizer que o personagem Dom Quixote, recusando a inevitabilidade da pequenez de ser fidalgo, quis ser grande e enxergou no sacrifício e no enfrentamento do mundo o caminho que leva à grandeza. Quanto à obra, ninguém jamais teria suspeitado que um romance passado nas ardentes estepes manchegas e que tendo como protagonistas um par de personagens pitorescos, meio loucos, fossem convocado para representar todo o gênero humano e a faceta mais cordial do homem. Miguel de Unamuno, um dos maiores entendedores da vida e obra de Miguel de Cervantes, via em Dom Quixote um homem de atitudes que podia ensinar a todos nós como enfrentar o mundo (TRAPIELLO, 2005).

Trata-se “Dom Quixote” de uma história sobre o trabalho do amor e da imaginação diante da morte. Trata-se de como viver após ter reconhecido o hiato entre as circunstâncias mitigadoras de vida em que todos nós vivemos e o desejo infinito do infinito. Isto tudo carrega significado especial para uma sociedade e cultura como as nossas que desautorizam e tentam impedir toda e qualquer tentativa de virar as costas para o estabelecido, de realizar o novo impensado e impensável, de não só pedir o impossível mas de exigir o inconcebível. As (des)razões e aventuras de Dom Quixote e Sancho Pança nos abrem caminhos diferentes do roteiro dado pela sociedade, roteiro este que nos diz como fazer, como pensar, como sentir e como rir. Títeres do invisível. Deixar-se influenciar por Dom Quixote é quebrar os títeres, pôr abaixo o retábulo, jogar este roteiro fora e encarar o plural desconhecido.

Ante o monumental castelo jurídico em contraponto à também monumental obra cervantesca, precisamos descobrir o que é mais ou o que é menos ilusório. Para isso, não bastam

palavras, não bastam (des)razões. É preciso sair a campo, às aventuras, arriscar derrotas, chuvas de pedras, pauladas, medos, enganos e desenganos. Se os juristas compreendessem tudo isso, teriam mais compaixão para com o que há de humano e teriam a visão engrandecida da vida e de suas múltiplas possibilidades. O autor deste trabalho deseja que nossos juristas se quixotizem, e que nosso direito se sanchifique.

Antes do fim: segundo crença corrente no período em que a obra foi escrita, às portas da morte os loucos recuperam a razão. Foi o que ocorreu também a Dom Quixote, que tornou a ser Alonso Quijano. Entretanto, é exatamente este o momento em que os personagens mais próximos, que lutaram constantemente para fazer Dom Quixote curar-se e voltar à segurança de sua fazenda, percebem que em verdade não o querem são. É neste momento irreversível que percebem o quanto podiam aprender com aquele homem louco, com aquele humano vivo. Mas já, a esta altura, estar são é estar morto (CERVANTES, 2010b, p.745 e ss).

Encerra-se, assim, as (des)razões que finalizam este espaço em tempo para que o leitor saia em suas próprias aventuras com uma frase curta deixada para quem, em querendo, a encontre por própria conta, risco e riso durante as leituras que eventualmente fizer, com toda a liberdade e sentimento, de “Dom Quixote de La Mancha”. Ante todas estas (des)razões e aventuras apresentadas neste vulgar texto, defendo-as como verdadeiras e “em nome da vida me recuso a aceitar o contrário”. Vale.

“Podemos rir de tudo porque não há nada que escape das nossas ações, das nossas debilidades e contradições. Rebelamo-nos e desfrutamos exercendo a nossa capacidade de construir o nome, apoiando-nos nos demais, entrelaçando nossas lutas, sentido o pulsar simultâneo da alegria e do comum. O gozo, a consciência, a resistência, a interação e a liberdade de quem sabe lutar para construir as condições materiais de sua própria liberação são o conjunto de paixões alegres que nos motivam a viver e a expandir o presente. O passado já passou. O futuro ainda não existe. O presente se apresenta ante nós com toda sua bagagem de erros, de acertos, de confusões, de conhecimentos e de promessas de mudanças. Se as paixões tristes nos recordam constantemente de alguma culpa cometida por não sabermos quem, para conseguir não sabemos o quê, as paixões alegres nos liberam desse sentimento triste e repressor, abrindo a possibilidade e a potencialidade de fazer sem culpas imaginárias”  
(HERRERA FLORES, 2007, p. 36).

## **6. UM NOVO DIREITO: CARNAVALIZAÇÃO JURÍDICA, O RISO DO JURISTA PARRESIASTA E OS LIMITES DO RISO COMO CRÍTICA**

Clément Rosset apresenta, em seu “Lógica do pior”, um discurso em contraposição e à margem da filosofia da ordem: uma filosofia trágica realizando um terrorismo filosófico, prenhe de desordem, acaso, caos, silêncio e de negação de todo pensamento. A filosofia, com Rosset (1989), torna-se um ato destruidor e catastrófico e o pensamento colocado em ação tem por objetivo desfazer, destruir, dissolver, privar o homem de tudo aquilo de que este se muniu intelectualmente a título de provisão e de remédio em caso de desgraça. E isto por que, se a filosofia historicamente se inicia por uma qualquer palavra inaugural e, decorrente disso, com a constatação do desaparecimento das noções de acaso, de desordem e de caos, a filosofia proposta por Rosset é a do resgate da idéia do acaso original, constitutivo e gerador de existência. Tradicionalmente os filósofos – e principalmente, em nossa área de pensamento e atuação, os filósofos do direito – tendem a pensar seriamente, gravemente, seguindo um sentido, seguindo uma certa ordem, tentando arrumar as desordens aparentes, fazendo aparecer as relações constantes e dotadas de inteligibilidade, tornando-se senhores

dos campos de atividade abertos pelas descobertas dessas relações antes escondidas aos olhares leigos, acumulando soluções em atos simultaneamente construtores e salvadores e assegurando, deste modo, à humanidade e a si mesmo a outorga de uma melhora em relação ao mal-estar atrelado à errância do inteligível. Completamente diferente é a filosofia terrorista de Rosset, da qual esperamos poder retirar alguns elementos para pensar algo sobre o qual possamos chamar de o novo direito ou o novo em direito após este direito posto e pressuposto que se revela pela realidade jurídica atual ser destruído por aquilo que Rosset denomina de riso exterminador.

A filosofia trágica de Rosset emprega a destruição como necessidade; aliás, como a única e específica necessidade daquilo que ela erige a título de filosofia. Por óbvio que nenhum pensamento ou nenhuma filosofia é necessária nela mesma; ninguém é obrigado a pensar nem a escrever nada, para parafrasear Bergson (2006). Mas se há pensamento, segundo Rosset (1989), este é de ordem desastrosa, pois vem sempre de uma razão e de uma iniciativa subjetiva, que nem por isso deve ser buscada na angústia gerada pelas incertezas de ordem moral ou religiosa, nem muito menos na perturbação perante a morte, nem sequer na experiência da solidão e da agonia espiritual: a filosofia admitirá apenas que há trágico na existência.

Não se trata, aqui, de pessimismo; a intenção terrorista não é comandada por uma visão pessimista do mundo, mesmo que seja, num certo sentido, mais pessimista que qualquer pessimismo. “O pessimista fala após ter visto; o terrorista trágico fala para dizer a impossibilidade de ver”, escreve Rosset (1989). O mundo do pessimista está constituído de uma vez por todas e não há, pela sua palavra e pela sua lógica, por onde se escapar. Pior ainda é o pensamento trágico que designa uma lógica do pensamento que se descobre incapaz de pensar o mundo. “O que ele demonstra é que a ordem reinante é insensata. Mas a ordem reinante reina, ainda que se trate de uma desordem” (ROSSET, 1989, p. 23).

Assim, mais próxima da intenção terrorista encontra-se a noção de piedade. Mas não aquela piedade do tipo de ordem consoladora e tranquilizadora. Pelo contrário, uma piedade de ordem assassina e exterminadora:

Os grandes discursos terroristas sustentados pelo pensamento trágico deixam geralmente perceber esse elemento de piedade bastante singular que, longe de apaziguar os males, empreende exacerbá-los até o reconhecimento do intolerável. Piedade assassina, que parece definir sua insensibilidade, sua impermeabilidade a toda piedade (ROSSET, 1989, p. 28).

Trata-se de desejar a tragédia, lida aqui como comédia. Ante a tragédia que já é o universo jurídico e o direito, embora negado e alegado como conquista civilizatória, quando não como se fosse um presente muito bacana dados pelos senhores legais e bonzinhos que comandam as nações padrão ouro, de livre e espontânea vontade, com manifestações de eterno amor e carinho, aos quatro quintos da humanidade que sobrevivem na miséria, responde com um riso exterminador, usado como arma para a destruição, numa manifestação de vontade trágica risível. As pestes da história, por acaso, estão todas aqui. É a verdade da condição humana. Mostrar e exacerbar o intolerável, no direito, na política, no Estado, na vida, no poder é o que deve ser feito. Calar sobre isso não significa de modo algum que não se sabe e é precisamente o contrário que tem em vista o terrorismo filosófico de Rosset: o acesso à fala. Estima-se que a consciência humana já é suficientemente informada e que o que falta às pessoas, e cuja falta lhes vale um acréscimo evitável de dor, é sobretudo a fala: “assim que a ocasião se apresente, é recomendável fazer falar o trágico”, proporrá Rosset (1989, p. 30). Por outra via discorrerá sobre o acesso à fala Gayatri Chakravorty Spivak (2014), concluindo em seu texto que o subalterno não pode falar porque sua voz não pode ser ouvida<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Uma das preocupações centrais de Spivak é desafiar os discursos hegemônicos e nossas próprias crenças como leitores e produtores de saber e conhecimento. Seu intento é principalmente pensar a teoria crítica como uma prática intervencionista, engajada e contestadora. Em seu artigo “Pode o subalterno falar?”, Spivak (2014) questiona a posição do intelectual ao explicitar que nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome do subalterno sem que esse ato esteja imbricado no discurso hegemônico. Dessa forma, Spivak desvela o lugar incômodo e a cumplicidade do intelectual que julga poder falar pelo outro e, por meio

Ao contrário do que pode parecer, no entanto, o acesso do trágico à fala não muda em nada a natureza das coisas como estão, porque a cura trágica não modifica em nada os elementos trágicos que o indivíduo, antes da cura, contentava-se em pensar em silêncio e porque o único progresso que pretende a cura deve ser buscado em outro lugar: na noção de uso, de disponibilidade. A grande distinção, segundo Rosset (1989) não é entre consciente e inconsciente, mas entre saber utilizável e não utilizável. Se tornar o trágico disponível utilizável, para o filósofo trágico, não é oferecer alcance de consciência, mas acesso à fala, então, no direito, no estado, na política e no poder é preciso que o jurista procure e abra espaço para aqueles que à fala não tem acesso.

Se o homem comum ignorasse o trágico – caso se pudesse razoavelmente concluir por sua ignorância em razão do silêncio em que se mantém a esse respeito – , a mais absurda das empresas seria, para o pensador trágico, impor-lhe um conhecimento com o qual ele não poderia fazer nada. O terrorismo trágico consiste em tornar exprimível um conhecimento já possuído (ROSSET, 1989, p.32-33).

Os pontos-de-vista populares sobre o mundo são, de modo geral, centrados sobre idéias de desordem, de acaso, de uma absurdidade, inerente à toda existência, sobre a qual a expressão é a vida resume em todas as línguas e em todas as

---

dele, construir um discurso de resistência. Agir dessa forma, Spivak (2014) argumenta, é reproduzir as estruturas de poder e opressão, mantendo o subalterno silenciado, sem lhe oferecer uma posição, um espaço de onde possa falar e, principalmente, no qual possa ser ouvido. Assim, tanto quanto Spivak reconhece sua própria cumplicidade nesse processo, mas faz desse reconhecimento um espaço produtivo que lhe permite questionar o lugar a partir de onde ela mesma teoriza, reconhecemos também que estes textos, por mais que argumentem sobre a importância da proximidade do direito com os subalternos, infelizmente não abrem espaços de fala para que os subalternos se façam ouvidos. No entanto, enquanto jurista e do ponto de vista do interior do que há de jurídico, pode ser que se exerça um papel de crítica, e, rindo, que se alcance a demolição da tragédia que é o direito.

épocas. Bem ao contrário, a idéia segundo o qual o mundo, e inserido nele o direito e a política, está submetido a uma qualquer razão ou ordem não é a prerrogativa e benefício de apenas um restrito número de homens, filósofos, cientistas, juristas, políticos e teólogos, cuja cegueira não é a de se crerem autorizados em afirmar uma ordem, mas antes de pensar que esta afirmação tem uma influência profunda sobre os pontos-de-vista popular (ROSSET, 1989). Mas quem alguma vez pretendeu que o saber dos homens devia medir-se em relação àquilo que dizem ou escrevem? Rosset responde que esta concepção superficial encontra numerosos ecos na filosofia contemporânea, mas também na ciência e na academia, com suas arrogâncias e desprezos perante a tradição oral, não escrita. Isso resultaria numa assimilação ou numa confusão entre o não falado e o não pensado ou o impensado. Haveria aí uma representação simplista das relações entre o silêncio e a fala, “na qual se imagina mecanicamente que todo pensamento vem à fala e que, reciprocamente, toda não-fala significa necessariamente um não pensamento” (ROSSET, 1989, p. 35). Isto seria confundir o não dito com o não pensado, assimilação que teria levado ao exato oposto, já que daria procedência ao raciocínio que considera que o dito é, na percepção daquele que fala, uma formulação exata, perfeita e exaustiva daquilo que ele é capaz de pensar; ou seja, de que a construção frasal elaborada corresponde perfeitamente ao que foi pensado. Este esquema, segundo Rosset (1989), parece ser bem aceito na filosofia tradicional, na ciência e nas suas academias, mas possui o inconveniente de não levar em consideração a existência de pensamentos que não falam: o não dito que não se funde nem se confunde nem se reduz ao impensado<sup>77</sup>. Supõe-se que basta conceder a idéia a alguém para, no mesmo instante, dar-lhe a palavra. Para embasar seu argumento, Rosset (1989) vai ponderar que se o silêncio na fala corresponde a um silêncio na sua consciência, bastaria dizer a eles aquilo que antes era silenciado e inconsciente e então tudo estaria resolvido:

---

<sup>77</sup> Por outra via, mas com raciocínio que leva a lugares parecidos, seria aquilo que Augusto Boal chama de pensamento sensível. E sobre isto, Cf. BOAL, 2009; e sobre o pensamento sensível no direito, Cf. SBIZERA, 2015.

Abandonai vossa ignorância, e vos tornareis justos e bons. Ah, se apenas soubesse! Se o capitalista soubesse que ele explora uma certa classe social! Se o padre soubesse que ele prega aos homens, não o amor, mas a vingança! Se o neurótico soubesse que ele não se perdoa por ter tal desejo incestuoso! Mas eis que: eles não sabem. Digamos-lhes pois sua verdade: eles saberão (ROSSET, 1989, p. 37).

E, de fato, tais verdades estão sendo ditas há uma boa quantia de anos, mas, ao que parece, nenhuma mudança se produziu. “Mas por que nada se passou? Eles não compreenderam? Sim, mas aparentemente sem benefício. Se eles não mudaram, é que não lhes foi ensinado nada: tudo o que lhes foi dito, eles já sabiam”, provoca Rosset (1989, p. 37).

Entre o pensado mas não dito e o bem dito, há, parece, um modo de expressar uma linguagem do maldito. O riso enquanto linguagem, em Rosset, ganha traços de práticas do pior: o riso exterminador; aqui direcionado ao direito. Um riso exterminador, que propõe um extermínio sem restos, uma desapareção que nenhuma aparição compensa, um puro e simples cessar de ser, um engolimento; um riso que suprime sem justificativa, que destrói sem inscrever esta destruição numa perspectiva explicativa, finalista e compensatória. O riso exterminador, segundo Rosset (1989), ri, mas não diz porque ri, nem do que está rindo, e se fosse possível pedir a ele alguma explicação, tal riso se limitaria a dizer que ri de nada. Neste riso paradoxal, por alguns considerado mesmo como um anti-riso, não há nada que possa aferir exatamente aquilo que é cômico, risível ou ridículo no alvo que dissolve.

A princípio, há duas grandes maneiras de rir, segundo Rosset (1989): uma que fornece, em seu ato de rir, considerações; e outra que as dispensa. A primeira delas encontra na ironia um de seus campos de exercício mais costumeiros e pode ser considerada um riso que vai longe, riso largo, cuja eficácia não é rapidamente esgotada pelo efeito cômico e que se prolonga em consequências implicitamente vinculadas ao riso. O ironista percebe nos seus alvos um mínimo de contraditório, uma aguda desarmonia, do ponto de vista racional. Não apenas se ri, gratuitamente; mas há motivos para

isso. Este motivo, neste riso, se perpetua, não é exterminado. O exemplo que Rosset (1989, p. 191-192) dá é o do irônico, o qual pode

destruir tudo o que lhe compraz destruir, mas com a condição de deixar entender as idéias em nome das quais ele age, os princípios sobre os quais se apóia para proceder a suas execuções: ele poderá fazer aparecer o grotesco, mas em nome do razoável; o escândalo, em nome do tolerável; o não-sentido, em nome de um certo sentido.

Já a segunda maneira de rir, a qual se exprime mais corriqueiramente sob a forma do humor, pode ser considerada, em contrapartida, como um rir que acaba rápido: uma vez passado o efeito cômico, conforme explica Rosset (1989, p. 192), “nada se dá a pensar que possa justificar o riso, oferecer ao consumo intelectual um parecer qualquer sobre a significação e o alcance da destruição”. Neste riso curto, portanto, não se desemboca em nenhuma perspectiva; ele rouba sem oferecer nada em troca; e por isso parecerá, frequentemente, frívolo e sem alcance:

por atacar indiferentemente tudo, sem se dar ao trabalho de organizar seus ataques em sistemas que permitiriam assinalar um certo número de temas atacados e, conseqüentemente, um certo número de temas defendidos, ele parecerá frequentemente, a seus contemporâneos mais particularmente centrados em tal ou qual alvo, nada atacar (ROSSET, 1989, p. 192).

Por isso, este tipo de riso curto necessita de um apreciável recuo no tempo para que possa dar novamente condições de medir sua eficácia corrosiva; e precisamente por esta necessidade de afastamento temporal para ser novamente apreciado é que, paradoxalmente, o riso curto é de longo alcance. Este alcance é longe em dois sentidos simultâneos, segundo Rosset (1989): num sentido cronológico, porque dispensa, para rir, de

referências a verdades ou valores destinados a desaparecer com o tempo; e num sentido filosófico, uma vez que constitui, em relação a todo sentido, uma agressão muito mais violenta do que aquela do riso largo, pois recusa sempre e a todo momento a interpretação da destruição, isto é, todo reinvestimento e reconstrução das significações destruídas em outros territórios menos expostos: não há territórios seguros onde abrigar e salvar o sentido: “com um de seus tiros basta para desmoronar um edifício que o irônico não sabe destruir senão pedra por pedra” (ROSSET, 1989, p. 192).

No entanto, em última análise, estes dois grandes tipos de riso não diferem em natureza e função de destruição; o que os diferencia é uma questão de grau. O irônico destrói isto ou aquilo, sem destruir geral como faz o humorista.

A ironia se caracteriza assim por uma certa timidez no ataque: não somente o irônico não ousa tudo destruir, como ainda desarma frequentemente suas destruições pela alusão implícita a possíveis reconstruções. Timidez que é o índice de um menor poder destruidor, de uma preocupação em desferir seus golpes sem lançar mais que alguns tiros ajustados a tal ou qual alvo: ele não dispara todas as suas balas de uma só vez, dado que suas reservas de munição não são inesgotáveis (ROSSET, 1989, p. 193).

Diferentemente é o humorista que aparece em posse de inesgotáveis forças destruidoras, com uma prodigalidade no gasto das munições que faz inclusive parecer a ironia algo débil. Se a ironia é intelectual, o humor é artista; e uma das características marcantes dos limites inerentes a toda abordagem especificamente intelectual, além da impotência criadora, é uma certa inaptidão para a destruição: “se a definição clássica do intelectual é de não saber criar, sua desgraça é talvez primeiramente não saber destruir”, espicaça Rosset (1989, p. 193).

O riso trágico de Rosset, que significa que se tira prazer do acaso e que se celebra, pelo riso, sua aparição, é então completamente estranho ao universo do sentido, das significações e das contra-significações que possam aí se

desenvolver. Sendo o acaso algo que qualifica uma superfície de acolhimento universal, em que todos os elementos contraditórios seriam precisamente contraditórios eles mesmos, o acaso acaba sendo, por definição, aquilo que nada pode transgredir. Só proporciona desordem um riso que não se opõe a nenhum sentido, a nenhuma seriedade.

Se no direito a fala é negada, pelas cosméticas da advocacia e pelos juízes ofendidos demais pelo baixo calão da plebe rude, há que se responder com a animalidade do riso. Justo o riso que, ao longo da história, mais de uma vez foi apresentado como sendo próprio do homem. E então resta a dúvida: quem é o animal? O riso exterminador de Rosset significa, em última análise, então, a vitória do caos sobre a aparência da ordem, o reconhecimento do acaso como verdade do que existe; a profanação dos dispositivos; um direito do não direito; a assunção de um ingovernável; o início de um direito profano, uma nova política, uma sociedade em comum.

Segundo Lipovetsky (2005), o riso sempre se encontra ligado à profanação de elementos sagrados e à violação de regras oficiais. O espaço privilegiado para pensar tais idéias e colocá-las em produção não pode ser outro que não a sala de aula. O ensino jurídico atual certamente deve prestar atenção à história, mas não pode venerar o passado como um dogma, sem viver e sem pensar o presente e sem preocupar-se em inventar, imaginar e criar o futuro. “Necessitamos trabalhar o passado para impedir que o passado nos trabalhe como uma latência ativa que nos força a repetir situações”, escreve Warat (1988), pois “o novo não pode surgir sob a forma do velho. O novo surge no instante do despertar do sonho”. Em outro lugar já se escreveu alertando para o fato de que não se pode andar de costas para o futuro; e que hoje se formam e se preparam os juristas que praticarão e pensarão o direito por quase todo o século XXI; e que, indo ainda além, hoje se formam os juristas que provavelmente formarão os juristas do início do próximo século. Há de prepará-los para isso. Se o futuro carrega em si uma infinidade de alternativas e probabilidades, as ações que se concretizarão nele dependem das múltiplas ações que somos chamados a realizar agora; e se tudo que nos ocorre, ocorre pela primeira vez todas as vezes, cada dia é um novo dia, e então estamos todos, segundo Augusto Boal (2009), condenados à criatividade! Imaginar o futuro é a melhor forma de realizá-lo!

Todavia, tanto no direito quanto na política e na sociedade há inúmeros obstáculos a serem superados. Quanto à sociedade, Adorno e Horkheimer (1985, p. 109) já avisavam que aquele que resiste só pode sobreviver integrando-se; que a rebeldia realista é a marca registrada de quem tenta produzir novas idéias e alertavam, inclusive, para o fato de que a sociedade atual “não admite qualquer acusação perceptível em cujo tom os bons entendedores não vislumbram a proeminência sob cujo signo o revoltado com eles se reconcilia”. Assim, quem não se conforma é punido com uma impotência, é excluído de sua atividade e sua insuficiência será deste modo facilmente comprovada. Como argumentam, a produção capitalista mantém tão bem presos os consumidores, os trabalhadores, os empregados, os lavradores e os pequenos burgueses em seus corpos e almas que estes sucumbem sem resistência a tudo que lhes é prontamente oferecido e

como os dominados sempre levaram mais a sério que os dominadores a moral que eles recebiam, hoje as massas logradas sucumbem mais facilmente ao mito do sucesso do que os bem-sucedidos. Elas têm os desejos deles. Obstinadamente, insistem na ideologia que as escraviza. O amor funesto do povo pelo mal que a ele se faz chega a se antecipar à astúcia das instâncias de controle (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 110).

O que é novo nesta fase de nossa cultura, concluirão Adorno e Horkheimer (1985), é precisamente a exclusão do novo; num movimento em que a máquina gira sem sair do lugar: ao mesmo tempo em que determina o consumo, ela descarta o que ainda não foi experimentado porque avaliado como se um risco fosse.

Quanto aos obstáculos propriamente jurídicos a serem superados, Pietro Costa (2011) considera que a associação entre o discurso jurídico e a imaginação pode gerar surpresas, já que estes termos são corriqueiramente estabelecidos como incompatíveis. Segundo explica, para o sentido comum, é o poeta ou o romancista e não o jurista e muito menos o homem da ciência quem pode ser definido como dotado de imaginação; e

questiona: por que essa distinção de papéis e de faculdades parece tão óbvia? “Entendo que a resposta deve ser buscada na permanência de uma mentalidade que conecta a atividade lógico-racional com o conhecimento da realidade, e atribui à imaginação a tarefa de superar, de ultrapassar a realidade” (COSTA, 2011, p. 167). Assim, o indivíduo que conhece seria o contador da realidade enquanto que o sujeito que imagina seria responsável pela criação, pela invenção, pela produção do que não é, pelo desenvolvimento das idéias, pela elaboração das narrações em torno de um objeto que vem quase que previamente definido precisamente por sua contraposição constitutiva da realidade. Neste sentido, conhecimento da realidade e imaginação apareceriam como operações e faculdades distintas por natureza ou sendo mesmo absolutamente contrapostas. No entanto, evidentemente que essa oposição é apenas aparente e que, na realidade, é só o resultado de um intrincado processo histórico-cultural que, de modo geral, a partir do Iluminismo, aumentou com êxito cada vez maior uma tendência que fez quebrar o antigo ideal do caráter unitário do sujeito para dar forma a antinomias que se entrecrocavam diretamente: lógica-imaginação, razão-paixão, ciência-arte, realidade-invenção.

Leiamos verticalmente o segundo termo das oposições: a imaginação associa-se de modo cada vez mais incisivo à paixão, à arte, à invenção, e distancia-se do domínio da razão, da ciência, da realidade. Cada um dos termos de cada dupla define-se por oposição: o campo semântico da razão (da ciência, da lógica) vem delimitado, a partir de fora, pela área de significado do termo oposto. Razão, lógica, ciência, realidade, de um lado, imaginação, paixão, arte, invenção, de outro, enfrentam-se como chaves de acesso ao mundo, necessariamente unidas porque opostas. Sobre esse plano de dicotomias constitutivas se instalam as crenças epistemológicas que a cultura moderna, em seu já secular desenvolvimento, deixou-nos como herança (COSTA, 2011, p. 168).

Harold Berman (2006), por outra via, fala sobre a estreiteza e a compartimentalização em relação ao direito, tanto no que se refere ao pensamento jurídico quanto à sua operacionalização; fala sobre a visão reducionista do direito, que o vê como um amontoado de regras técnicas para resolver problemas; sobre a necessidade da superação da separação entre direito e história, mas que também pode aqui ser remetido à separação entre direito e política e entre direito e arte; sobre a identificação de todo direito como o direito nacional; sobre as falácias das pretensas ciências do direito oriundas de articulações com vias únicas e absolutas tais como a política, a moral, a filosofia, a epistemologia, a semiologia, a psicanálise, a antropologia, a fenomenologia, a sociologia, a história, a economia, em que cada uma delas parece pretender excluir as outras como implicações menores e de menores relevâncias para não se falar em irrelevâncias; sobre a separação do direito de tudo que seja emoção, intuição e fé; sobre a época atual que vê o direito primariamente como sendo um conjunto de leis, procedimentos, normas administrativas e técnicas válidas em um determinado país; sobre a quase completa falta de compromisso social do jurista.

Michel Miaille (2005), a seu turno, comenta que o direito, tal como é habitualmente praticado, não é nada além de uma formalização, de uma racionalização de textos jurídicos mais ou menos homogêneos e compatíveis entre si, e que o estudante de direito é introduzido às técnicas jurídicas sem nenhuma análise, sem reflexão, sem crítica e deste modo reproduz o sistema jurídico no qual está inserido. Além disso, Miaille (2005) escreverá que é bastante incômodo e sintomático que a universidade tenha se constituído como um entrave, como um tribunal dirigido contra a produção de novas teorias científicas e filosóficas e contra o reconhecimento do caráter errôneo de seus próprios ensinamentos.

Arnaldo Godoy (2005; 2010), por sua vez, fala sobre a constrangedora dependência de tradição única fixada em ideários dos séculos XVIII e XIX; o mal-estar diante de idéias como democracia, liberdade, contrato social, razão, separação de poderes, progresso quando comparadas com a realidade; a restrição da filosofia do direito aos temas mais analíticos, vinculados à norma e a seus problemas clássicos, tais como

antinomias e lacunas, como se isso pudesse capacitar o pensamento a problematizar e responder as questões do direito na realidade; o modo ingênuo de se explicar o direito, a política e a sociedade, anunciando-os como produtos da evolução, e cujos problemas podem ser resolvidos facilmente pela averiguação do instituído, sem a necessidade de admitir formulações diversas daquelas com as quais convivemos; a crença no pensamento jurídico e na prática do direito bem comportada que restam sujeitados a fórmulas falsamente triunfantes; o modelo de ensino centrado em regime escolástico e que inibe reflexões criativas e que obstaculizam a tradução do pensamento abstrato em idéias novas; o apego à literatura jurídica que ordinariamente é reputada como corpo doutrinário e vendida como a melhor doutrina; a idolatria dos grandes nomes da literatura jurídica. Tudo isso é ensinado sem debate e sem diálogo, de modo pretensamente solene, de maneira grave, sisuda e falsamente séria nos bancos acadêmicos das graduações em direito por todo o Brasil.

Urge pensar, então, um novo direito ou, ao menos, cogitar em algo novo em direito. Por sua via, golpeando a rotina e a repetição, Roberto Mangabeira Unger nos inspira quando descreve o repúdio à rendição ao destino, sobre ser antinaturalista, sobre o estado de sonolência que manifesta aquiescência para com tudo que vivenciamos, sobre a característica mansa sobre toda a violência que sofremos, sobre o constrangimento diante de uma aparente ditadura de falta de alternativas, sobre nossa omissão bovina e sobre não admitir que possamos viver na dependência de roteiros pré-determinados.

Não há como e nem porque nos fiarmos em concepções historiográficas que nos fazem meros agentes do destino, em relação ao qual nada poderíamos fazer, a não ser aceitarmos olímpicamente nossa sorte. Somos os agentes da história. E nossas condições de mudanças, ou de aceitação, não são previamente marcadas, dirigidas por categorias metafísicas de destino. Somos os responsáveis por nossos caminhos (GODOY, 2010, p. 51).

Podemos e devemos resistir, reimaginar, reconstruir, porque o mundo que nos circunda não é a única possibilidade de construção social e a sociedade civil não tem forma única. Neste sentido, o direito e a política também não estão dados, prontos. Trata-se de tratar direito, política e sociedade como um artefato, como um construído, como um processo, como um devir, para trazer Roberto Lyra Filho (2005).

Às coisas como estão não devemos reverência e a história nos serve mais para mostrar como as coisas podem ser diferentes do que para legitimar o que se tem. Arnaldo Sampaio de Moraes Godoy, em obra dedicada a estudar direito e utopia em Roberto Mangabeira Unger explora didaticamente idéias como a de democracia radical, imaginação institucional e a esperança como razão. E comentando sobre algumas das idéias de Mangabeira Unger, Godoy (2010, p. 19) provoca o leitor no sentido de que se deve tentar o novo e o inexplorado, talvez até o inesperado independentemente de momentos de crise: “o experimentalismo revela-se como o tema central em um projeto pragmático radical”.

Um dos conceitos explorados por Mangabeira e que demasiadamente interessa para os temas que este fragmento de tese desenvolve é o de capacidade negativa. Mangabeira o utiliza como se referindo ao grau de abertura e de maleabilidade num determinado contexto formativo, isto é, na negativa da possibilidade de se alterarem as fórmulas presentes e dominantes. Segundo Godoy (2010, p. 21) explica, tal expressão foi retirada de carta do poeta John Keats, datada de 28 de dezembro de 1817:

Keats referia-se às pessoas que são capazes de viver na incerteza, sem que sejam assoladas pela irritação decorrente do fato de reconhecerem as próprias limitações. Capacidade negativa, na dimensão de Keats, reporta-se ao poder de aceitar mitigações na compreensão da existência, e dos fatos que marcam a vida. A incerteza das condições que nos envolvem faz com que possamos nos mostrar em permanente estado de abertura de espírito, preparados para a aceitação das mudanças e

transformações que marcam uma vida coerente.

Da forma como apropriada por Mangabeira Unger, a capacidade negativa suscita disposição e possibilidade, poder de transformação, aceitação das transformações. A capacidade negativa, assim, seria a medida indicativa do poder de alteração de um determinado contexto formativo; é um juízo de possibilidade e de aferição do grau de abertura: a capacidade negativa aponta para a compreensão prospectiva e nos indica que absolutamente nada na luta no contexto social tem o poder de nos condenar ao fracasso; ela mantém a esperança na mudança. Mas, principalmente, a capacidade negativa é o grau de possibilidade de utilização de instrumentos e mecanismos de desestabilização; isto é, o quanto se pode desafiar determinados contextos formativos.

Nos termos propostos por Mangabeira Unger, segundo Godoy (2010), quanto maior for a capacidade negativa, ou seja, quanto maior o poder de nos libertar de nossos contextos formativos, maior é o conjunto de nossa vantagens inatingíveis. Dito de outro modo, uma capacidade negativa robusta favorece o desenvolvimento de capacidades produtivas, bem como nos dá maior domínio sobre nossas circunstâncias sociais. Neste sentido, quanto maior a amplitude de um ensino jurídico proporcionador do novo, maiores as chances de se pensar, imaginar, criar e apostar em um novo direito.

No entanto, apostamos em idéias semelhantes a partir de um outro local. Sendo o travestimento cômico pelo rebaixamento uma simbologia segundo o qual a morte é a condição para um novo nascimento; invertendo o alto e o baixo, precipitando tudo que seja pretensamente sublime e digníssimo aos abismos do materialismo, prepara-se, então, o surgimento de novos começos depois da morte pelo riso. Carnavalização jurídica.

Por óbvio que a idéia de carnavalização jurídica não é nossa nem nova. Já em 1985 Luis Alberto Warat propunha, em sua “Ciência jurídica e seus dois maridos”, uma carnavalização do direito. Warat encontrou a idéia de carnavalização em Mikhail Bakhtin, teórico da literatura russo, o qual, por sua vez, construiu o conceito de carnavalização a partir da leitura e estudo da obra rabelaisiana, bem como da compreensão do contexto na qual foi

escrita. François Rabelais morreu em abril de 1553; Bakhtin em março de 1975; e Warat em dezembro de 2010. A carnavalização jurídica, especificamente, nem sequer começou e alguns juristas nada pantagruélicos já pretendem dar como morta e acabada a obra waratiana. Warat, mambembe, rebelde, agitador, gênio de um constante estopim, quando transgredia, corria sempre o risco de não ser aceito e tem ainda seu intento calado. O regime autoritário de que falava quando escreveu “Falando de vinte anos” não se restringia exclusivamente ao autoritarismo militar, senão que também ao autoritarismo jurídico que, se na época a que se referia resultava, em alguns momentos, em algo ainda mais perigoso (WARAT, 2000), hoje não menos está estabelecido. Neste sentido de censuras, é interessante notar que também Bakhtin, com seu estudo irreverente, de celebração carnavalesca, festiva e cômica, juntamente com seu anarquismo utópico e filosófico proposto a partir da obra e contexto de François Rabelais também escandalizou os pares de sua época, segundo Morson e Emerson (2008); e Rabelais, por sua vez, também foi censurado pelos doutores sorbonistas e teve mais de uma vez proibida a venda de suas obras. Mas tanto quanto o epigrama escrito por Nature Quite, anagrama de Jean Turquet (2009), para o quinto livro de Rabelais, postumamente publicado, e que diz: “É morto Rabelais? De modo algum. Eis mais um livro seu. A sua mente. Continua em seus livros bem presente. Imortal há de ser como nenhum”, uma vez outra Warat se fará vivo, grotesco como um velho novo ressuscitado e, para o risível medo dos vivos quase mortos da fria, pétrea e tumular academia jurídica tradicional, a intenção carnavalizadora para um direito novo novamente se fará presente.

Como a pensa Bakhtin (2010), a carnavalização e sua percepção do mundo é tal que todo valor importante reside na abertura, na incompletude, na ambivalência; e envolve a zombaria de todas as atitudes sérias, fechadas e sisudas em relação ao mundo, celebrando o rebaixamento, a inversão do alto e do baixo, a desentronização das estruturas dadas como prontas, o que caracteriza a compreensão do caráter instável e temporário de toda e qualquer hierarquia. Sob condições e perspectivas antagonistas, essas práticas carnavalizadas significariam mera humilhação e desrespeito. No entanto, na simbologia do carnaval tudo é igualmente positivo e negativo, em

incessante renovação, em constante fertilização, valorizando o não-acabado e o por vir. A morte de algo se funde com um novo nascimento e enseja novos começos e novos caminhos e tudo se faz coletivamente, sem espaços privados e exclusivos. O carnaval não é um espetáculo visto pelas pessoas: elas vivem nele; não há espectador de acontecimentos, mas participação e protagonismo (MORSON; EMERSON, 2008).

Neste universo carnavalizado, a sensação da imortalidade popular associa-se à relatividade do poder existente e de todas as verdades dominantes. Assim, tudo tem os olhos voltados para o futuro e apresentam a vitória sobre o passado e sua mítica idade de ouro. Se o passado não foi capaz de trazer ao presente a vitória da profusão universal dos bens materiais, da liberdade, da igualdade, da dignidade, da solidariedade e da fraternidade, a imortalidade do povo garante o triunfo ainda que longínquo do futuro como possível, o futuro como nascimento do novo, maior e melhor. Para isso, há que se matar de maneira carnavalizada tudo que é velho, porque um se transforma no outro e o melhor torna ridículo o pior e o aniquila num constante devir. No todo do mundo e do povo, segundo Bakhtin (2010, p. 223), não há lugar para o medo, o qual “só pode penetrar na parte isolando-a do todo, num elo agonizante, tomado em separado do todo nascente que formam o povo e o mundo, um todo triunfalmente alegre e desconhecedor do medo”.

A leitura de François Rabelais ensina a perceber que o que pensávamos que estava acabado ainda não estava acabado e que o que pensávamos que estava morto não está necessariamente morto. Em seu quarto livro, o personagem Tappecoue era um inimigo terrível, a atuação daquilo que mais aborrecia o seu autor: um agelasto, isto é, um humano que não sabe rir, um adversário do riso. Tappecoue era a encarnação do sério piedoso, obtuso e mau que teme fazer da vestimenta sagrada um objeto de espetáculo e de jogo; era a personificação da velhice moribunda que teima em não deixar-se morrer, e permanece recalcitrante e estéril. Rabelais o detesta por ser o inimigo da renovação e da nova vida. Como anota Bakhtin (2010, p. 233-234), esse personagem, descrito unicamente na sua recusa carregada de uma significação simbólica ampla,

é a encarnação do espírito do século gótico, de sua seriedade unilateral, fundada sobre o

medo e a coação, do seu desejo de tudo interpretar do ponto de vista da eternidade, fora do tempo real; essa seriedade tendia para a hierarquia imóvel, imutável, e não tolerava nenhuma mudança de papel, nenhuma renovação.

É por isso que, ainda segundo Bakhtin (2010), apenas a carnavalesação do mundo, com sua poderosa cultura cômica popular formada ao longo de milhares de anos pode protagonizar e proporcionar algo novo. Destituído de medo e de piedade e carregado de potencial crítico o carnaval permite lançar novos olhares sobre o mundo. Ao mesmo tempo positivo e não niilista, o carnaval descobre o princípio material e generoso do mundo, o devir e a mudança, a força invencível e o triunfo eterno do novo, a imortalidade do novo. “É isso que nós entendemos como carnavalesação do mundo, isto é, a libertação total da seriedade gótica, a fim de abrir caminho a uma seriedade nova, livre e lúcida” (BAKHTIN, 2010, p. 239).

Quanto à carnavalesação jurídica, a insistência se dá porque se considera que a sala de aula é o lugar privilegiado para o estabelecimento das condições possíveis de surgimento de um novo direito. E isto porque é o local jurídico onde o ser humano está menos próximo da lida direta com o poder formal do direito, onde o indivíduo não se tornou ainda aquilo que se intenta evitar e combater. Sabe-se, evidentemente, e como já se demonstrou em outra ocasião (SBIZERA, 2015), que a crise do ensino jurídico no Brasil é um sintoma crítico de uma patologia crônica hospedada desde o passado até o presente e que possui forças para perdurar. Tal como um morto que fala da vida, o saber jurídico tradicional, sempre igual a si mesmo, segundo Warat (2004b, p. 374), “mostra suas fantasias perfeitas na cumplicidade cega de uma linguagem sem ousadias, enganosamente cristalinas, que escamoteia presenças subterrâneas alienantes”. Este ensino do direito, que nunca se situa como resposta superadora da opressão instituída, muito menos se apresenta como prática de atitudes emancipatórias de um devir e, portanto, é urgente encontrar práticas políticas mutantes e encaminhadas para a legitimação das diferenças que mostrem que a resistência e a transgressão são concebíveis.

E no interior de seus ambientes acadêmicos ensina-se um direito que se vale única e exclusivamente de uma língua morta, insuficiente, e sem qualquer interesse em tentar o novo. Seus instrumentos são afastados da história, da realidade e da sociedade no sentido mais amplo e democrático possível, o que engendra um direito precário para a absoluta maioria da população que sonha a justiça e um direito magnífico e opulento para minorias privilegiadas que tremem diante da mais ínfima insegurança jurídica.

No direito se ri pouco. E não se fala agora das formas inteligentes do riso, tais como as sátiras, as paródias, as finas ironias, os risos do alto; nem daqueles risos previstos, adutores de personagens da mínima alta corte; nem sequer daquele riso recreativo dos intervalos, dos corredores, das amenidades prévias ao retorno do trabalho sério, do momento realmente digno e importante. O riso que não ocorre no direito é aquele que estupidamente declara a estupidez do próprio direito, que mostra como são mentirosas e falsas as suas práticas; o riso que não ocorre no direito é aquele que mostra como são suas mascaradas no interior de seus ambientes. Falta ao direito um riso que se mete a ser desrespeitoso precisamente porque desrespeitosa é a realidade jurídica; que pretende ser irreverente e que faz os seriíssimos indivíduos exclamarem que aquele que ri não leva nada a sério, que não respeita nada e que não acreditam em nada. Percebido de certo ângulo, quando um professor interrompe o riso para afirmar perante seus interlocutores a seriedade do que fala, é sinal de que o tema que está tratando tem conteúdo moral, tem a ver com valores, com normas, com padrões de conduta a serem seguidos, com comportamentos tolerados e outros não toleráveis, com mecanismos de constituição e regulamentação da consciência. E quanto maior a carga de sacralização do momento, menos o riso será permitido. Não se permite rir nas igrejas tanto quanto não se permite rir nos tribunais; não se ri em locais de poder, em locais de afastamento e reverência, em locais onde hierarquias predominam. Somente uma sala de aula de direito profano poderia permitir que o riso e a gargalhada se infiltrassem por toda parte e suscitassem aberturas permanentes.

Não é outro cenário senão o de um cemitério que Warat descreve em “Diatribes de amor contra os filósofos sentados” ao escrever que a teoria geral e a filosofia do direito, as quais

aparentemente seriam destinadas a combater as deformações, o realismo enganoso das categorias e conceitos universais, acabam numa disputa com o juridicismo clássico a respeito de uma mesma postura diante do saber e de prerrogativas de um laço inabalável com o passado das idéias. “No fundo, uma complexa negação do envelhecimento – nada prematuro – dos conceitos que sustentam a versão clássica do Direito” (WARAT, 1997, p. 170). Esta versão clássica do Direito, segundo Warat, não passa de um programa de deterioração baseado em categorias que foram se deteriorando sem trazer ao direito uma nova identidade, um aparelhamento estético que permitiu dissimular o tecido já morto de um sistema de crenças. “Sulcos e rugas receberam cuidados externos que ajudaram a restaurar uma capacidade epidérmica e melhoraram o metabolismo de algumas práticas discursivas alienantes”. No entanto, estes produtos filosoficamente remoçados da cultura jurídica não conseguiram, ainda segundo Warat (1997, p. 170), recuperar nenhuma juvenil ousadia:

Crenças que se correspondem, com séculos de intervalo, do mirante da mais alta torre do observatório dos sacerdotes: um nicho de mármore que alberga o sentido cifrado que governa, até agora, uma irrefreável invasão simbólica. Cintilações tanáticas, relutantes ao novo e a todas as formas de criatividade não vigiadas pela erudição consagrada: uma forma, muito respeitada, de pertencer a um cemitério. Para isso, basta tornar-se afetivamente morto, abandonar-se às correntezas de um passado mal elaborado, resvalando com o rio dos saberes que negam as culpidades mágicas.

O excerto é longo, mas justificado por sua precisão, atualidade e contundência; e em seguida Warat (1997, p. 171-172) encerra:

Domina na filosofia do direito um saber de antepassados, construído por noturnas rondas ao aristocrático cemitério das erudições à toa: teorias que descobrem nomes ociosos, classificações e divisões que

envelhecem as misérias e os horrores de uma dominação exterminadora, raciocínios que se auto satisfazem na caça desapiadada das contradições alheias, respostas dadas para tapar um buraco exclusivamente discursivo e pôr a tampa numa panela velha e barulhenta que ferve e referve para ninguém. Teia de teias, mandarins feridos pela diferença, embalsamadores que convidam a uma inacabável cópula com um céu que exige ordem e obediência, utopias canônicas que se deleitam acreditando em suas próprias fantasias de controle. Gaiolas de luz construídas para atender exclusivamente satisfações mentais. Vocabulários encarcerados de uma teoria geral obstinada em produzir generalizações abstratas e eunucos políticos. Uma razão morta que serve muito bem a um certo tipo de filósofo do direito, muito mais preocupado em atender suas mesquinhas pessoais que em transformar a sociedade. [...] Eternos refutadores do novo, insistem em demonstrar que o mundo se acomoda às suas descrições porque o desejam assim. Muito mais perto do desengano que da fantasia, produzem e reproduzem como uma pulsão de destruição de todas as novas formas de interrogação que os ameaça. Estrangeiros do mundo, vivem tratando de causar boa impressão. Espertos na arte da impostura, limitam-se aos grandes simulacros e às defesas maníacas. Sujeitos lastimados, de fato carentes que disfarçam com verdades suas agressividades. Baseando-se em abstrações atemporais, estes especialistas da organização imaculada ditam aulas que servem para aconselhar o sentido da lei, instruem desejos, resolvem analiticamente as desigualdades sociais e consagram academicamente as técnicas mais refinadas para obter aparências proveitosas.

Negação do envelhecimento; deterioração impeditiva de nova identidade; dissimulação de tecido morto; relutância ao

novo e à criatividade; erudição consagrada como forma de pertencer a um aristocrático e respeitoso cemitério; algo afetivamente morto; dominação exterminadora; exigência de obediência e ordem; vocabulários encarcerados; razão morta; filósofos da mesquinha e refutadores do novo. Dentre outras, são estas as qualificações que Warat dá à teoria e à filosofia do direito, bem como aos juristas que estas áreas deste modo se dedicam e que aqui podem ser ampliadas e direcionadas ao direito e aos juristas de modo majoritário.

Diante deste cenário, desta realidade que se apresentava, Warat (2000, p. 12) conta que abandonou, metaforicamente e como atitude psicológica, a postura catedrática em que tradicionalmente se costumava ensinar a teoria e a filosofia do direito como se fossem a história correta das doutrinas e a arqueologia dos sistemas de pensamento: “senti que tinha de me tornar um intelectual inesperado, dedicado à reflexão sobre os modos de vida, a subjetividade e os temas proibidos”. Deste modo, fez uma profunda crítica da visão cartesiana do mundo, no qual a razão e seus excessos se sobrepõem sempre ao corpo e à compreensão do mundo pelos sentimentos. Em sua fase dita carnavalizada escreveu três principais textos: “A ciência jurídica e seus dois maridos” (2004), publicado em 1985; “Manifesto do surrealismo jurídico” (1988) e “O amor tomado pelo amor” (1990). Seu desejo, como anota, era a

renovação da linguagem do Direito, apostando numa mudança de forma de narração como condição insubstituível, para uma alteração nos significados e nos modos do pensamento jurídico. De uma forma de pensamento clássica, que nos mostrava o Direito como sendo contínuo e homogêneo, para uma forma de apresentação que destacava o valor do descontínuo, o ambivalente e o incerto. O poético como fuga do pensamento alienado. O barroco como forma de expressão do encontro do novo com a instância do jurídico. Uma exaltação do poder da metáfora (WARAT, 2000, p. 18).

Em sala de aula, afirma, o aluno deve procurar a morte do professor para ocupar seu lugar e, assim, apoderar-se do

saber presumido do mestre como a única condição para empreender os caminhos de sua própria autonomia. Trata-se do que Warat chamava de pedagogia do desejo, em que o lugar do mestre seria um espaço condenado a ficar no vazio. Mais ainda, Warat fala da necessidade de ensinar aos alunos um novo saber do direito; da necessidade de inculcar nos alunos uma nova mentalidade, um novo paradigma que sirva para redefinir o paradigma clássico que ainda hoje organiza o pensamento dos juristas a partir do código napoleônico; da necessidade de pensar por si mesmo. Sobre a tradicional cultura de cátedra, a qual reputa como muito séria no direito, comenta que esta cultura quer que sejamos para os outros e que ser para os outros é uma das maiores formas de alienação:

quando um professor examina, do modo em que normalmente o fazem, está querendo que o aluno seja para ele. Fale o que ele quer ouvir. Um horror. Culturalmente ser para os outros é empanturrar-se de informações, de verdades e citá-las, repeti-las com precisão quando você é inquirido. [...] Os exames são concursos de memória e subserviência ao saber do professor. Publicamente todos os professores concordam em que é necessário ensinar a pensar. Há que fornecer uma educação criadora. São cantos angelicais. Puro discurso. No fundo seguem comportando-se como senhores feudais, não saem da Idade Média (WARAT, 2001, p. 30).

Sua epistemologia carnavalizada representa, assim, a necessidade de uma recuperação do valor positivo da desordem, do caos e da imprevisibilidade; ou seja, uma percepção ainda não submetida à ordem determinista da verdade ou à objetividade imposta pelo paradigma epistêmico da modernidade (WARAT, 2000). A sala de aula carnavalizada, assim, segundo a proposta waratiana é o lugar da criatividade, da espontaneidade, da negação das ambições unificadoras, da percepção e recepção dos sinais do novo, do fragmentado e do fragmentário que viram do avesso as ordens totalizadoras e totalitárias da verdade.

A carnavalização jurídica waratiana, a seu modo, tem muito da pedagogia do oprimido e da pedagogia da autonomia tal qual proposto por Paulo Freire (2005; 1996), porque ensinar exige respeito, criticidade, ética e estética, risco e aceitação do novo; exige consciência do inacabamento, bom senso, humildade, tolerância e luta, apreensão da realidade, alegria e esperança, curiosidade; porque exige generosidade, liberdade, disponibilidade para o diálogo. A carnavalização jurídica waratiana tem muito de Bell Hooks (2013), pseudônimo de Gloria Jean Watkins, porque ensina a transgredir, a abraçar a mudança, porque fala de eros, erotismos e processos pedagógicos, porque ensina a pensar a educação como prática de liberdade; tem muito de Joseph Jacotot, o mestre ignorante da Universidade de Louvain que ensinava o que não sabia e que nos dá lições de emancipação intelectual através Jacques Rancière (2013). A carnavalização jurídica waratiana tem muito do que Gilberto Dimenstein e Rubem Alves falam em “Fomos maus alunos”, quando consideram que é preciso que o aluno veja o professor ignorando, que é preciso que o professor diga que não sabe e que não tenha vergonha disso porque apenas em situação de ignorância ele está aprendendo; além disso, ponderam que a escola do futuro é uma escola que tenha um laboratório da ignorância do professor, um laboratório onde ele possa exercer sua ignorância, onde se possa fazer um curso para se ensinar ignorâncias porque “a história da ignorância talvez seja mais pedagógica do que a história do acerto” (DIMENSTEIN; ALVES 2013); em outro lugar, mas neste sentido, Rubem Alves (2001) lembra de Umberto Eco, o qual propõe uma Faculdade de Irrelevâncias Alternativas, e de Lichtenberg, ao apresentar uma Universidade para ensinar a antiga ignorância, e, por sua vez, propõe a criação de uma Faculdade do Averso, dedicada a estudar aquilo que se veria se o tapete estivesse virado ao contrário. É neste sentido que vai a carnavalização jurídica waratiana.

Já enquanto dimensão simbólica do espaço de construção política de uma sociedade democrática, a carnavalização propõe o novo, o diferente, a transgressão do instituinte e do instituído através também da linguagem. Para isso, segundo Warat, é importante pensar sempre que a responsabilidade é nossa porque assim ajudamos no crescimento, enquanto que projetar a responsabilidade no outro é impedir transformações futuras.

Assim, no processo de significação carnavalizado não existe fundamentos seguros para definir lugares de inclusão e de exclusão, os lugares são abertos e, portanto, estabelece-se uma versão democrática do mundo (WARAT, 2004).

Em “A economia das trocas linguísticas” Pierre Bordieu (1983) demonstra como entre as censuras mais radicais, mais seguras e melhor escondidas estão aquelas que excluem certos indivíduos da comunicação. Para trazer ao que nos interessa, o direito é, por excelência, o lugar onde não estão convidados a falar toda a massa de não iniciados ou, quando se coloca alguém não convertido para falar, é num local destituído de autoridade ou numa situação a partir de onde sua palavra não afeta o estabelecido. No direito não é qualquer um que toma a palavra ou, dito de outro modo, qualquer um não toma a palavra. Assim, entre os pressupostos da comunicação, segundo Bordieu (1983), estão as condições de sua instauração, o contexto social no qual ela se instaura e a estrutura do grupo no qual ela se realiza. Neste sentido, em decorrência da constituição do grupo no qual ela funciona e das relações de forças simbólicas estabelecidas no grupo, alguns estão impossibilitados de falar. Diante disso, estabelece-se um discurso legítimo que possui as seguintes características: ele é pronunciado por um locutor legítimo, ou seja, pela pessoa que convém – em oposição ao impostor calado; ele é enunciado numa situação legítima, ou seja, no local que convém; é dirigida aos destinatários legítimos; e formulado a partir de formas fonológicas e sintáticas legítimas.

Assim, a procura destes pressupostos leva à imposição das formas legítimas de discurso e a idéia de que um discurso deve ser reconhecido se e somente se ele se conformar com essas formas legítimas. O direito e os juristas, portanto, defendem a todo custo o seu modo próprio de linguagem como se esta linguagem jurídica tradicional estivesse ameaçada e lutam com todas as forças porque não se pode salvar seu local de competência sem salvar as condições sociais de produção e reprodução do afastamento entre os iniciados e os não iniciados, ou, dito de outro modo, entre suas excelências e a plebe rude. Fazem parecer, então, que sua linguagem vale algo fora de seu próprio meio, como se ela possuísse virtudes intrínsecas e assim conservam o domínio de um instrumento de reprodução de competência (BORDIEU, 1983). Seu poder simbólico se deve ao fato de que a relação que estabelece com o restante não falante

permanece desconhecida e seu desconhecimento é o princípio da violência simbólica<sup>78</sup> que se exerce através dela.

Ainda além, ao considerar que “uma língua vale o que valem aqueles que a falam” (BORDIEU, 1983, p. 167), pode-se pensar que no ambiente jurídico aqueles que não falam sua linguagem jurídica nada valem. Com isso, por serem um grupo dotado de instrumentos de coerção necessários em determinados ambientes e em decorrência de sua lida direta com os poderes formais do estado, a integração dos falantes da linguagem jurídica consegue instaurar-se para impor o reconhecimento de sua linguagem enquanto dominante e, assim, diminuir a expressividade e o valor de outras linguagens menos privilegiadas e oriundas de diferentes competências, sobretudo quando se trata de linguagens populares. A linguagem popular, de baixo calão, da praça pública, da plebe rude, perante o direito, não vale nada. E quanto mais afastado destas manifestações populares, na perspectiva do direito, mais alta e qualificada será sua própria linguagem. “A razão de ser de um discurso nunca reside completamente na competência propriamente linguística do locutor”, pontua Bordieu (1983, p. 175), e sim “no lugar socialmente definido a partir do qual ele é proferido”. Ou seja: nas propriedades pertinentes de uma posição no campo das relações de classes ou num campo particular, como o campo intelectual ou o campo científico.

Para falar estritamente do direito – e aqui pode-se pensar, evidentemente, nas academias jurídicas e em todos os programas de pós-graduação em direito no Brasil –, através do uso de sanções se aplicam aos ocupantes das diferentes posições linguísticas a autoridade que confere ou recusa seu discurso e assim vai se traçando os limites entre o dizível e o indizível em direito. A forma e o conteúdo do discurso, para serem aceitos, dependem então da capacidade de exprimir os interesses expressivos articulados a uma posição dentro dos limites da censura tal como ela se impõe ao ocupante desta posição, ou seja, nas formas requeridas pelos campos

---

<sup>78</sup> Para Pierre Bordieu (2012), a violência simbólica é uma das formas de coação, é um meio de exercício do poder simbólico. Tal violência, para Bordieu, é fundada na constante produção de crenças no processo de socialização, as quais levariam os indivíduos a se posicionarem nos espaços sociais segundo os padrões e critérios dominantes.

especializados. Quanto maior a distância da língua estabelecida como legítima, quanto mais negativa for sua avaliação, menor será a credibilidade dada ao interlocutor. “Sua autonomia relativa se afirma no poder de atribuir valor a um uso determinado da língua e, correlativamente, de desvalorizar outros usos possíveis, mas não conformes às normas do campo” (BORDIEU, 1983, p. 175).

Não é à toa o estabelecimento da linguagem jurídica como pretensamente legítima e o funcionamento das escolas de direito enquanto máquinas linguísticas unificadas e unificadoras para a criação de uma cultura jurídica oficial. Trata-se, agora novamente segundo Warat (2004, p. 143), de uma linguagem que circula obrigatoriamente nas ocasiões e nos espaços oficiais, além do imaginário que, sedado, transforma essa linguagem em um emaranhado de enunciações censuradas:

A língua legítima constrói a cultura oficial desde uma situação de extrema intolerância. Então, as significações aparecem como uma política de disciplina dos corpos e regulação dos desejos. A língua legítima consagra como cultura um lugar autoritário de enunciação que prende o homem, para que aprenda a viver dentro de um costume que glorifica a imobilidade e impõe a voz prefigurada dos outros como a voz que todos nós devemos ter.

Frente a isso, algo novo: as vozes carnavalizadas da multidão anônima. “Eu apelo à carnavalização para conhecer a cultura, a democracia e o Direito como ações, como verbo, e não com substantivo”, conta Warat (2004, p. 144), e isto porque “o Direito, a cultura e a democracia precisam ser vividos permanentemente como territórios de conquista e não como resultados”. O imaginário carnavalizado nos veste com a fantasia de um espaço público solidário, aceitando e desenvolvendo os conflitos, bem como suas soluções. O espaço público – a praça pública, diria Bakhtin (2010) – seria aceito não apenas como um modo de instituição da lei e sim como a possibilidade da instituição do conflito: através da constituição de um espaço público carnavalizado, se designaria nele não a realização da razão, mas a realização de uma sociedade que se signifique

democraticamente para uma permanente interrogação de suas formas instituídas (WARAT, 2004, p. 144).

Se, como ensina Warat, a democracia é tradicionalmente vinculada ao direito nos estreitos limites da versão liberal do mundo e acaba sendo apresentada como a concretização histórica de um estado democrático que se estabelece e se assegura como tal por meio dos mecanismos instituinte do estado de direito, fazendo reinar a lei e fazendo do cumprimento das leis a única forma de proporcionar a democracia, então esta concepção jurídico-liberal da democracia e da ordem política termina reduzida à administração legal do poder por parte do estado. Bem de outro modo funcionaria uma versão carnavalizada da democracia, a qual se abriria a um espaço de criação do direito. “Enquanto a concepção jurídico-liberal da democracia mostra os Direitos instituídos, a carnavalização inventa, ou melhor, mostra a possibilidade de inventá-los permanentemente”. E não há motivos para evitar a carnavalização do direito, principalmente quando a própria ordem político-jurídica tradicional, de cunho liberal, carnavaliza o estado democrático de direito para, segundo interesses escusos e invisíveis, descumprindo a lei e ignorando a democracia, reinventar uma ordem arcaica; algo como uma cobra que troca sua pele para expandir-se e fortalecer-se. Sendo assim, não há porque temer carnavalizações reais, populares, de rua, de praça pública, enquanto a ordem dogmática elitista apresenta, do alto de seus camarotes, um desfile de escola de samba particularíssimo travestido de carnaval. “O novo tem sempre o Direito de transgredir as normas”, provoca Warat (2004, p. 180).

Especificamente sobre a ciência e a pesquisa com seriedade, Warat pontua que não sabe quanto tempo se levará até que os pesquisadores entendam que, em nome do respeito à lei e às verdades científicas, se esconde a certeza de que poucos juristas terão peito para propor uma outra versão do mundo. “Detesto tudo o que é feito em nome da máxima seriedade, da fé na ciência e das certezas semânticas do Direito. Por isso, o poético”, diz Warat (2004, p. 90) e por isso, o riso, dizemos nós. Warat tenta projetar para o direito um surrealismo do cotidiano, carregado de um humor insólito, de um humor onde brilha uma doce ironia, uma impecável condução da surpresa e uma ilimitada capacidade de fabulação; um grande terraço de jogos para inteligências incontaminadas; uma pedagogia do

absurdo; pois só assim a doutrina deixará de ser uma absurda guerra de princípios: “devemos minar a linguagem jurídica para aprender que o direito também é o espelho da irracionalidade humana. A justiça também é o teatro do absurdo” (WARAT, 2004, p. 95).

Sobre a figura do professor, Warat (2004) anota que deve ser um transgressor total do saber acadêmico, do saber instituído; deve encorajar o aprender desrespeitando as certezas. O professor carnavalizado é aquele que questiona as instituições para não violentar a vida. Afinal: “para que serve um professor, se não pode destruir o saber institucionalizado? O professor precisa reencontrar seu outro na marginalidade” (WARAT, 2004, p. 95). Não deixa de ser sobre a função do riso na pedagogia jurídica que Warat (2004, p. 118) chama atenção quando anota estar convencido de que

o humanismo do prazer permitirá ter uma universidade onde se poderá aprender a arte de viver trapaceando o autoritarismo, espantando os medos, libertando alguns dos segredos que as verdades escondem, como também debochando da seriedade que converte a tristeza e a falta de afetividade em um território tranquilo e unicentrado de verdades infiltradas de autoritarismo e repressão.

Em determinado ponto de seus “Manifesto do surrealismo jurídico” Warat (1988) discorrerá sobre a linguagem carnavalizada e os textos que encarnam este espírito absolutamente democrático enquanto prática e propagação de autonomias no uso da linguagem. Segundo ensina, a autonomia dos textos carnavalizados demanda uma relação lúdica e erotizada entre todos os discursos oficiais, sejam eles científicos, políticos ou poéticos. “Nos textos carnavalizados os signos vestem fantasias como mecanismos libertários que deslocam os indivíduos de suas posições costumeiras no interior da estrutura social”, e deste modo os projeta numa comunidade lúdica que “predispõe ao questionamento de todas as normas e posturas totalizantes” (WARAT, 1988, p. 84). Esta quebra simbólica da carnavalização proposta por Warat a partir de Bakhtin apela para a paródia e para o realismo grotesco precisamente para revelar o

insensato e o absurdo da sensatez instituída: “a resposta criativa às situações de exclusão social”. Nos textos carnavalizados, das quais os textos desta tese são meros exemplos, ocorrem a convergência da inúmeras contradições propositadamente exaltadas como plural do sentido, como rompimento de hierarquias, como subversão; os textos carnavalizados são inclassificáveis e por muitos avaliados como desclassificados. O discurso carnavalizado está na ultrapassagem dos limites de todas as regras, inclusive as de enunciação, de legibilidade e de racionalidade instituída, limites estes que devem ser cada vez mais rompidos quanto mais sobre eles a censura incide. Para encerrar as considerações waratianas neste carnavalizado espaço, uma última gargalhada em palavras de Luis Alberto Warat (1988, p. 85) merece consideração:

Precisamos dos bobos e dos bufões medievais para que todos os medos, tudo o que na cultura totalitária nos aterroriza se torne grotesco pela ridicularização carnavalesca e o caráter subversivo do riso, do humor do povo na praça pública opondo-se ao tom solene e culpabilizador da cultura oficial. A cultura carnavalesca permite, assim, uma visão do mundo e das relações humanas que funcionam como sócias paródicos erotizados do campo simbólico oficial. De certo modo, estamos diante de sócias significativos que nos libertam de qualquer dogmatismo e nos permitem suportar pelo riso situações culturais insustentáveis para o inconsciente. É a forma de tornar suportável e épica uma perda. [...] Riso que liberta, riso que resolve num plano superior o insustentável pesadelo dos medos tanáticos. Na visão carnavalesca do mundo o homem consegue rir (subversivamente) de sua própria infelicidade.

Neste sentido, o bobo, o jester, o farsante, o bufão, o palhaço circense, o clown, enfim, estes personagens marginalizados são símbolos de não-coincidência onde quer que apareçam, representam o direito de ser mais que qualquer papel previamente dado, o direito de ser outro neste mundo, o direito

de não fazer causa comum com qualquer das categorias singulares existentes que a vida torna disponíveis. Por não terem nada a perder ou por assumirem, desde o início, o papel de perdedores, brincam com as instituições e os valores oficiais, contrariam e ridicularizam os padrões de poder e “colocam em exposição a estupidez do ser humano, relativizando normas e verdades sociais” (GOMES, 2012, p. 13-14). Como anotam Morson e Emerson (2008), comentando os escritos de Bakhtin sobre o carnaval, estes personagens exercem o direito de rasgar as máscaras e de sobreviver a qualquer enredo delimitador particular e seus risos primordiais substituem a palavra mantendo no entanto uma característica crítica que possivelmente seja mais efetiva do que ela.

Ao seu estilo inofensivo Slava Polunin fala, por exemplo, que o palhaço inspira a viver, ilumina horizontes, que o humor tem muito de beleza e amor, que a arte deve ajudar as pessoas em sua vida cotidiana e que no final das contas a arte interessa menos do que produzir, a cada dia, a cada minuto e a cada instante, vidas como obras de arte. De outro modo é Leo Bassi. Amado e odiado pelo seu estilo provocador, Bassi utiliza da provocação não como um propósito, mas como uma linguagem e seus espetáculos tratam de temas políticos, sociais, econômicos, culturais e religiosos de maneira contundente, irreverente e estarrecedora sem no entanto perder a poesia. Criou, por exemplo, o “Bassibus: viagem ao pior de uma cidade”, uma excursão de ônibus que leva os passageiros para visitar locais de escândalos políticos e econômicos os mais escabrosos ou os desastres ecológicos mais chamativos, tendo inclusive percorrido cidades no Brasil; sua “Igreja Patólica” é outro projeto popular para falar sobre humanismo e sobre a necessidade do caráter laico na sociedade; nesta religião atéia, o Patolicismo, Bassi se autoproclamou papa, justificou-se dizendo que tem apenas 60 anos, que fala muitos idiomas, que gosta de se disfarçar e que também não acredita em deus; em seu Paticano realiza missas atéias, em nome do Pato, do Ovo e do Espírito Ganso e a imagem cultuada é um pato de borracha semelhante àquele da Federação das Indústrias do Estado de São Paulo colocado na Avenida Paulista durante a campanha pelo golpe institucional de 2016 (PRONER, 2016; SOUZA, 2016; JINKINGS, 2016). Leo Bassi espicaça tanto, seu sentido de humor é tão ácido e rebelde que o leva a enfrentar inúmeras circunstâncias decorrentes dos

obscurantismos, radicalismos e dogmatismos que permeiam os mais diversos âmbitos do direito, da política e da sociedade. Sofreu boicotes artísticos, numerosas censuras, respondeu a diversos processos judiciais, agressões físicas diretas e reais ameaças de morte. No dia primeiro de março de 2006, no Teatro Alfil, de Madrid, instalaram um artefato explosivo a poucos metros de seu camarim. Trata-se de um atentado a bomba para um palhaço! O direito, é claro, é muito mais civilizado. Se Polunin afirma que há palhaços de todos os tipos, poetas, filósofos, crianças, sonâmbulos, anarquistas, extremistas, enfim, se para cada fenômeno humano há um palhaço, então, neste caso, em havendo um palhaço jurista, o direito não poderia atentar à ele com bomba. Por ser mais civilizado e sofisticado, o direito atenta com o que tem, e que às vezes é muito pior...

Por óbvio que o riso se provoca também pela palavra e se manifesta também corporalmente, em gestos e atos, e quando se expressam geram a possibilidade de obter respostas específicas e isso tudo pode ser usado coletivamente. Quando o riso é utilizado, não obtém nenhuma resposta científica de qualquer que seja o seu alvo; portanto, não se responsabiliza: é uma antiferça e por isso mesmo começa a exibir traços antinômicos. Na hierarquia estabelecida nos tempos que Bakhtin estuda, o passado é sempre de algum modo sombrio, sério, monovalente; e o presente era cômico, alegre e ambivalente. E sobre isso, o que dizer, atualmente, de um presente tão despido de comicidade, alegria e ambivalência e tão incrustrado e impregnado de elementos passados?

O riso nos liberta, destrói o medo e acaba com a piedade diante de um objeto constituindo-se num fator vital para se estabelecer o pré-requisito para o destemor, sem o qual seria impossível abordar o mundo de maneira realista. “Daí parece seguir-se que a relação mais fundamental e mais responsável com os objetos deste mundo é uma relação cômica”; e que “o modo fundamental de ser realista em relação ao mundo, tanto como cientista quanto como artista, é rir dele” (MORSON; EMERSON, 2008, p. 461).

Levar a sério a função do riso é articular mudanças apresentadas como imutáveis, é combinar possibilidades várias, explorar fronteiras, chocar universos distintos. “Uma boa risada vale mais que muitos argumentos”, escreve Rubem Alves (2001, p. 121); e “só é bom cientista aquele que pensa como quem

brinca” (ALVES, 2001, p. 31). No entanto, no direito tanto quanto em sua academia, “cantar sem a titulação é um desrespeito à ordem”, porque “em terra de urubus diplomados não se ouve canto de sabiá” (ALVES, 2001, p. 88). Assim, discorrendo sobre dois tipos de inteligência, Alves dirá que há uma, mecânica, que pensa que está tudo bem e que os pequenos defeitos podem ser consertados pela simples troca de alguma peça ou com pequenos ajustes e, deste modo, trilha-se caminhos velhos sem imaginação, fazendo como sempre se fez, de acordo com os manuais de instrução: há receitas para tudo e respostas para tudo. Já o outro tipo de inteligência é o que chama de inteligência criativa, em que se inventa o novo e se introduz no mundo algo que antes nele não existia: aquele que inventa não pode ter medo de errar, pois vai se meter em terras desconhecidas, ainda não mapeadas. Há um rompimento com velhas rotinas, o abandono de maneiras de fazer e pensar que a tradição cristaliza: “o criador está convencido de que existe algo de fundamentalmente errado no que existe e que é necessário começar tudo de novo” (ALVES, 2001, p. 151).

Apostando também na articulação entre linguagem, direito e literatura e entre o riso, o jurista e o leitor a partir do que chama de lógica do vulcão, o jurista espanhol Joaquín Herrera Flores propõe, em “O nome do riso”, a erupção do novo que muitas vezes se encontra esmagado debaixo da pétrea laje do convencional. Assim, diante das afirmações preguiçosas negadoras das possibilidades de mudanças, as quais afirmam que as coisas são assim mesmo e que o direito, a política e o poder não passam disso que se apresenta, Herrera Flores (2007, p. 31) afirma que tudo pode ser também outra coisa.

Nada existe fora do mundo em que vivemos. E a vida se define por sua contínua diferenciação e capacidade de metamorfose. O que é é, por sua vez, algo e outro. Não é unidade, mas multiplicidade. Não repousa em si, em sua identidade de vulcão apagado. Não é ser em si. Não pode estar quieto. Abomina o estático e o passivo. O que é é o que virá, o que muda, o que se faz diferente do convencional, o que se move e faz estourar o sólido, desmanchando-o no ar que respiramos. Diante dos que defendem a

unidade e a homogeneidade do mundo, afirmamos a multiplicidade; diante dos que se perguntam pelo ser, nós nos perguntamos pelo que virá. Duvidamos que existam dogmas sagrados e irrefutáveis.

Neste sentido, podemos rir de tudo, do direito, da política, do poder, da sociedade, porque tudo que seja humano tem a possibilidade de mudança, de transformação, de surgimento e construção de algo novo. Segundo a brevíssima, sutil e esclarecedora lição de Boaventura de Sousa Santos (2004, p. 14), “tal como a merda não é monopólio dos humanos, a arte também não é monopólio dos artistas”; isto é, não há arte privada tanto quanto não há exercício de linguagem privada no interior do direito e da política. Tudo isso exige sair à praça pública, percorrer as ruas, deixar-se afetar pelos olhos e olhares de todas as pessoas que se interessem por ela e, com todos os erros e acertos, forjar as potencialidades e possibilidades do novo. Diante de manifestações apologéticas de uma grave e sisuda seriedade do direito, pensa-se que não há nada tão risível quanto aqueles que se levam tão a sério que se tornam incapacitados para qualquer ação, nem nada tão sério como aqueles que, em seu fazer-se, se diverte e proporciona microfissuras capazes de romper o que antes parecia imutável. Na crítica do direito, da política e do poder, o riso reivindica para a sociedade o futuro, a dignidade, a pluralidade, a diversidade, a multiplicidade, o movimento. A realidade tem mil e um rostos, todos grotescos, incompletos e imperfeitos. Colocá-los para rirem juntos é suscitar o desmoronamento das pretensões das verdades absolutas, das explicações unilaterais, imponentes de pontos de vistas totalitários e totalizantes, dos modos únicos, prontos, perfeitos e acabados de atuar no mundo. Colocá-los para rirem juntos é potencializar a impotência de construção de verdades a partir de cartesianos olhares.

No ato da criação, o sentido do humor cumpre uma função importantíssima, já que permite que burlemos e nos afastemos dos dogmas a que nos acostumam os formalismos. A zombaria, o riso e o humor nos permitem visualizar e desestabilizar os dogmas que dominam o pensamento

disciplinado e atuam com categorias mais flexíveis e interativas do pensamento criativo (HERRERA FLORES, 2007, p. 10).

Para retornar ao tema da carnavalização jurídica, há que se dizer que durante a narrativa da educação de Gargântua, François Rabelais une elementos díspares: debates filosóficos em banquetes, discussões dos grandes problemas da época em linguagem erudita repleta de grosserias e obscenidades, saber humanístico e cultura popular. Erudição, farsa e festa. Mas, neste contexto, há integridade entre estes elementos tão diferentes; há por trás de tudo uma lógica ambivalente, uma lógica que percorre todo o universo ideológico rabelaisiano e que é fundada na concepção cômica do mundo e cujo princípio fundamental é a inversão carnavalesca de todas as coisas. Na educação de Gargântua, portanto, há momentos de rebaixamento e de crítica da educação fundada nos princípios da velha escolástica e momentos de educação humanística, de caráter essencialmente lúdico, cujo resultado seria o filósofo civil, um ser humano capaz de enfrentar o mundo em que vive e, não apenas isso, capaz de transformá-lo (MARRACH, 1998).

Rabelais apresenta ao leitor o jovem Gargântua como uma criança inteligente, criativa, esperta, dinâmica. No entanto, ao iniciar seus estudos com preceptores que seguiam uma escolástica profundamente esclerosada, Gargântua começa a emburrecer, a se fechar; torna-se tímido, apático, chorão, desinteressante, perde a espontaneidade e a capacidade de comunicar-se com desenvoltura. Mesmo estudando muito – ou talvez justamente por isso – fica assim. Gargântua faz todas as lições, decora tudo, mas os estudos feitos não tem relação alguma com a vida. Os jogos, as matérias, as palavras que memoriza, tudo é vazio de sentido, sem aderência entre as noções aprendidas e a realidade. Neste sentido, Rabelais emprega exageros, grosserias e não poucos termos obscenos para descrever os efeitos perversos de uma educação como essa. Tudo para rebaixar a educação de Gargântua, ministrada pelos sorbonistas ou sofistas.

Para solucionar tal engano pedagógico, um novo professor aconselha Gargântua a tomar um tal heléboro de Anticira, um purgante que o faria esquecer tudo o que antes aprendera com os sorbonistas e então poderiam dar início a uma nova

educação, humanística e regeneradora. Esta nova educação condensa cultura erudita e popular, corpo e mente, inteligência, criticidade, sensibilidade; é feita em proximidade com a realidade, com a vida pública. Segundo Marrach (1998, p. 30), o traço fundamental da educação rabelaisiana, e diferencial em relação às correntes pedagógicas dominantes na época, “é sua construção no campo do desejo e do prazer tão doce, leve e deleitável, que mais parecia um passatempo de rei que o estudo de um escolar. Eis como o lúdico não se reduz à simples brincadeira de criança”. Todavia, Rabelais faz a educação de Gargântua transcender os elementos puramente aristocráticos e burgueses associando a ela uma cultura popular:

a educação de Gargântua representa a arte de viver uma vida propriamente cultural, seu cotidiano é todo intelectualizado e, o que é fundamental, está situado no campo do prazer, do riso, da festa popular, marcados pelo princípio de carnavalização. Desta associação provém o espírito libertário da educação rabelaisiana, que se exprime nos seguintes pontos: a) na educação para o riso, voltada para a mudança do modo de ver o mundo; b) na busca da ciência com consciência, preocupada com a finalidade social do saber; c) no saber criador, transformador, capaz de construir a utopia (MARRACH, 1998, p 31).

Assim, a educação rabelaisiana, carnavalizada, segundo Bakhtin (2010), enfim, a carnavalização jurídica, neste sentido, utiliza do riso para escarnecer de visões estreitas do mundo, da estupidez da bitolação, das máscaras escafândricas que limitam a capacidade de perceber a multiplicidade do real e as possibilidades do imaginário. Combinando exagero, visão caricatural e grotesca do corpo, farsas, grosserias, imprecisões, vocabulário de praça pública, erudição, alegoria, a educação para o riso atinge contundentemente a ideologia medieval da educação jurídica atual. A educação para o riso é marcada pela ambivalência entre o cômico e o sério, o sublime e a grosseria popular, a sabedoria e a loucura, o inconformismo e o jogo aberto das possibilidades de liberdade, a abertura do novo. Um

direito carnavalizado é aberto, plural, democrático, capaz de ouvir todas as vozes. Pantagruel, ao longo dos livros, muda diversas vezes de comportamento, de atitude, idéias, sentimentos; e deste modo pode ensinar ao leitor a riqueza dos diversos modos de sentir e de agir. O jurista pantagruélico, carnavalizado, desprende-se de suas certezas, ordens, seguranças, completudes, ri de tudo isso, põe abaixo o que está no alto, as hipocrisias, as violências mais brutais e as mais sofisticadas, os velhos poderes, as verdades estabelecidas e arrisca-se a pensar em novas ordens baseadas na ausência de hierarquias e próximas de tudo que seja popular. Tudo isso, evidentemente, considerado como algo a ser incessantemente construído, socialmente, coletivamente, democraticamente. Algo que o direito tal qual se apresenta hoje majoritariamente não faz.

O episódio mais sério dos livros de Rabelais – e que se torna, precisamente por isso, a exata inversão paródica de todo o restante da obra, mantendo assim a coerência quanto à ambivalência – se refere à criação da Abadia de Thelema por Gargântua. Este institui suas regras ao contrário de todas as outras. “Primeiramente, então, disse Gargântua, não se precisará construir muros no circuito; pois todas as outras abadias são fortemente muradas”. Além disso,

visto que em certos conventos deste mundo em uso, se ali entra uma mulher qualquer [...] limpa-se o lugar por onde ela passou, foi ordenado que, se religioso ou religiosa lá entrasse por caso fortuito, se limpassem cuidadosamente todos os lugares por onde tivessem passado. E porque nos conventos deste mundo tudo é compassado, limitado e regulado por horas, foi decretado que lá não haverá relógio nem quadrante algum. [...] Pois, disse Gargântua, a mais verdadeira perda de tempo que existe é se contar as horas. Que bem vem disso? (RABELAIS, 2009, p. 217).

Aos thelemitas, segundo estabelecera Gargântua, todas as suas vidas seriam empregadas não por leis, estatutos ou regras, mas segundo a sua livre e espontânea vontade. Em sua regra só havia uma cláusula: Faze o que quiseres!

Porque as pessoas liberadas, bem nascidas, bem instruídas, convivendo com gente honesta, têm por natureza um instinto e estímulo que sempre as impele para a virtude e as afasta do vício; a que chamam honra. Aquelas, quando por vil sujeição e constrangimento, ficam deprimidas e escravizadas, desviam a nobre afeição pela qual tendem francamente às virtudes, para contestar e infringir o jugo da servidão. Pois sempre fizemos as coisas proibidas e desejamos o que nos é negado (RABELAIS, 2009, p. 232).

Trata-se, a Abadia de Thelema, de uma abadia-utopia. Em “Ideologia e utopia”, Karl Mannhein (1972) ensina que a ideologia constitui um complexo de idéias as quais procuram racionalizar a ordem estabelecida para preservá-la enquanto que as utopias são o pensamento dirigido para a mudança global da ordem vigente. Assim, enquanto a ideologia apenas remaneja e realoca alguns elementos da sociedade e tudo que lhe toca para melhor manter o sistema, as utopias são um conjunto de idéias voltadas para a construção de uma nova ordem. Isaiah Berlin (1991) pondera, todavia, sobre o caráter mítico, sobre os germes totalitários, os limites da utopia. Para ele, as utopias consistem em sonhos de um mundo totalmente reto, absolutamente regrado, murado e correto, em que ninguém que está fora entra e quem está dentro não sai; o que faz com que as sociedades utópicas sejam pensadas como sociedades definitivas, sem perspectiva de abertura e mudança, estáticas, retas e não condizentes com a natureza falha do ser humano. Eugène Enriquez (1990), por sua vez, considera que as utopias modernas são mitos do bom poder, sem os quais o poder real não vingaria; isto é, a utopia, enquanto imagem do bom poder, sustentaria o mal poder. Para ele, seria impossível pensar a sociedade sem a existência dos mitos, uma vez que tantos os indivíduos quanto as sociedades convivem com conflitos e tragédias que geram angústias as quais não permitem suportar a ordem existente sem se referirem a alguma ordem utópica. Neste sentido, a utopia colocaria a questão da forma ideal de organização social e sua direção para o bom poder.

As idéias de Thomas More (2005), com sua “Utopia”, e de Tommaso Campanella (2005), em sua “Cidade do sol”, de construir um mundo imaginário ideal mostra que elas representam comunidades fechadas, locais em que a felicidade é completamente regulamentada e o trabalho igualmente repartido. Segundo Enriquez (1990), as utopias procuram criar sociedades que estão na história, que são possíveis do ponto de vista histórico, mas são delineadas por estas duas literaturas renascentistas específicas como se estivessem fora da história, uma vez que aparecem como cidades fechadas, definitivas, perfeitas, negadoras da possibilidade de conflitos; cidades em que tudo é previsto, regulamentado e os indivíduos agem de maneira regular e homogênea.

As utopias analisadas por Isaiah Berlin e por Eugène Enriquez são cidades muradas onde tudo é programado, onde não existe verdadeira vida nem história. A imagem da utopia de Rabelais, no entanto, é bem diferente. Ela tem uma imagem ambivalente representante de uma dupla negação: de um lado a negação de tudo o que significa uma abadia, com suas hierarquias, separação de sexos, saber escolástico, ou seja, toda a cultura oficial do velho mundo; e de outro, a negação da sociedade renascentista em seus aspectos mais sombrios, porque não deixava de ser impregnada de guerra entre as nações, entre as religiões, repleta de crescentes explorações, desigualdades, roubo, miséria. Assim, a Abadia de Thelema é a afirmação de uma utopia na história, de uma ordem aberta às mudanças, sujeitas à dialética rabelaisiana de morte e renascimento: ou seja, destinada ao seu próprio envelhecimento, destruição e reconstrução de um algo novo. A Abadia de Theleme de François Rabelais não pretende excluir as falhas de que também é feito o humano, mas disso tira proveito para uma educação com o riso e adianta em torno de quatrocentos e cinquenta anos a idéia de ciência com consciência que Edgar Morin (2008), pseudônimo de Edgar Nahoum, viria a desenvolver no século XX. Ao contrário do que ocorre nas utopias de Thomas More e de Tommaso Campanella, em que há respectivamente centralização de poder de origem familiar e centralização de poder de cunho sacerdotal, a utopia rabelaisiana não tem poder nem centro decisório (MARRACH, 1998).

Não por acaso, é justamente a Abadia de Thelema, este anti-mosteiro com suas inversões monásticas enquanto paródia

das outras abadias que Agamben (2014) evoca, em “Altíssima pobreza”, para falar da construção de uma forma-de-vida totalmente subtraída das garras do direito e um uso dos corpos e do mundo que nunca acabe numa apropriação, mas apenas num uso comum.

É assim que o riso rabelaisiano alcança o que Clément Rosset chamou, como se viu no início deste estilhaço, de riso exterminador: ambos investem seu riso contra tudo que seja elevado, riem das nobrezas e não das baixezas; do exacerbadamente belo, e não da deformidade; do trágico, e não do cômico. O riso destruidor ignora os preceitos que marcavam os limites de atualização do riso, e só é destruidor porque os ignora expressamente: os limites impostos por Deus, pelo belo, pela piedade e pela verdade, dirá Verena Alberti (2011), mas também pelo direito, pela política, pelo poder. Trata-se de um riso de uma radicalidade filosófica que ri apesar da piedade, apesar da compreensão; um riso libertador que mostra o caráter enganador do sério e empreende uma contundente crítica do direito, da política e da sociedade. Além disso, segundo a tradicional concepção dos gêneros clássicos, enquanto as tragédias registram temas e personagens dignos, ações sérias e finais infelizes, as comédias, por sua vez, através de suas paródias e rebaixamentos, apresentam personagens que realizam ações comuns, cotidianas e engraçadas e que levam a finais felizes. Neste sentido, mesmo a sátira mais agressiva das instituições sociais, do direito, da política, da sociedade, dos costumes, da cultura, do poder, dos personagens representativos de uma classe social mais alta, tudo isso resta, ao fim e ao cabo, numa manifestação da mais simples felicidade humana (BERISTÁIN, 2011).

E como o riso é um fenômeno gregário, tem o poder de vincular pessoas e, deste modo, tornar-se ainda mais poderoso pela espécie de sentimento e afeto que produz. O riso compartilhado em grupo é carregado de alegria, satisfação, prazer de estar junto. Mesmo após ter velado e enterrado um colega morto durante a ocupação de uma escola, é sobre a felicidade e a alegria de estar em conjunto, em comunhão, em uma luta política coletiva que a aluna secundarista Ana Júlia Ribeiro fala em seu discurso na Assembléia Legislativa do Paraná perante deputados que mostraram na ocasião o quanto ficam facilmente ofendidos por palavras que os desagradam,

vindas de pessoas menores, de baixo; o que faz pensar o quanto ridiculamente se ofenderiam com manifestações de um riso coletivo, popular, crítico, subversivo, transgressor, irreverente, insubordinado. Percebido de certo modo, pode-se dizer que o riso é uma forma de linguagem construída especialmente para a comunicação daquilo que se encontra vigiado e aprisionado nos planos psicológicos, sociais e políticos; consegue vencer constrangimentos para abordar os mais variados assuntos e ainda ridicularizar personagens em situações com uma espécie de ousadia que jamais seria conseguida por outras vias da linguagem. Segundo Justo (2006, p. 108), o riso “é um trabalho de pensamento e da linguagem contra o convencional e o instituído. É subversivo por excelência, criativo e avesso ao controle”.

Há que se frisar, uma vez mais, que não se fala aqui de um riso que descamba para banalizações; nem muito menos daquele riso humorístico de que fala Lipovetsky (2005), com suas atitudes narcisistas de indiferença para com o outro, para com o coletivo; nem daquele humor frívolo, fútil, cruel, sádico e gratuito, de massa, desprezioso, típico de um tempo em que os conflitos são diluídos, neutralizados e dissipados e os sorrisos sedados se propagam e predominam, daquele riso que se serve como barreira de proteção contra o sério, como uma mecanismo de defesa, como um dispositivo para não permitir-se jogar nenhum jogo; nem, muito menos, de um riso que se opõe em nome de uma outra seriedade, de um riso polêmico, ressentido e que ataca uma seriedade por um lado para tentar, por outro, reconstruí-la de outro modo, em nome de outros valores, de uma nova fé, tão impostora quanto a primeira, que instaura novas ordens, novamente dogmáticas, incapazes de rir de si mesmas. Trata-se, aqui, para as idéias que interessam a este trabalho, de um riso resgatado em suas matrizes históricas radicais, de uma linguagem demolidora, ácida, subversiva, libertadora, contestadora, crítica, virulenta, potente, indomável, capaz de confrontar-se com barreiras sociais e políticas, em favor de uma sociedade popular, marginal, bastarda, constituída fora da oficialidade, para se pensar em um novo direito ou ao menos algo novo em direito. Trata-se de um riso de composição, de diálogo; de manifestação de um pensamento que acredita e que não acredita ao mesmo tempo, que é capaz de zombar de si mesmo como modo de apresentar-se tenso mas aberto,

dinâmico, paradoxal, sem topo nem culminância nem fixações prévias por conteúdos. O jurista capaz de escutar e aprender esta espécie de linguagem que é o riso crítico poderá afrontar convencionalismos jurídicos, transgredir e transpor limites e estabelecer revoluções não apenas no interior de sua prática jurídica cotidiana.

Em um de seus “Caminhos do riso”, passando pela estrada da vida, da rosa, da cruz e da festa, Clara Rosa Cruz Gomes percorre também a estrada da ciranda, e empreende um pequeno estudo do riso a partir da pintura “Roda infantil”, de Candido Torquato Portinari, como alegoria. Para tanto, parte de uma consideração de Jung (2002), segundo a qual o círculo representa o esclarecimento, a iluminação e simboliza a perfeição humana, e explica que na ciranda o riso está relacionado ao prazer e à alegria, que nela as pessoas estão unidas, rindo e se divertindo, que é momento em que existe igualdade e cumplicidade entre elas, pois na ciranda não existe distinção de classe social, raça, sexo; as pessoas dão-se as mãos e dançam, brincam e cantam e nesse ato existe algo que nos une e nos fortalece (GOMES, 2012).

A ciranda, assim, nos sugere uma unidade e a brincadeira absorve todos os participantes de maneira intensa e total. Nela, quanto mais a individualidade desaparece, mais se fortalece o coletivo, todos são absorvidos e isso possibilita aos participantes sair da seriedade e se divertir com esta atividade livre, agradável e exterior ao hábito, e tudo isso faz com que se permita a criação de uma nova realidade, o reinício para algo novo, para uma possível transformação do todo e de cada um. Os hábitos dos juristas e de toda a máquina jurídica não produzem o novo, apenas o novamente, nenhuma surpresa, apenas o tédio, as repetições mecânicas, novamente, as acomodações sem sentido, novamente, o retorno das mesmas coisas, novamente, os erros, novamente. Na política, novamente, tiranias em oposição ao democrático; e novamente nos governos forçados não há ciranda, e se há, é de uma espécie redundante e entediada, juntos mas sem o outro, sem vida nem riso: tudo é desigualdade, desrespeito às diferenças, falta de solidariedade, desamor, violência, de modo tal que as pessoas nestes governos novamente não são livres e novamente não participam das decisões políticas, econômicas e sociais. O riso da ciranda é de

satisfação de um momento em comunhão; quando não há ciranda, o riso precisa transgredir e incomodar a ordem imposta para proporcionar a mudança e fazer surgir um novo: riso; um novo direito, uma nova política, uma nova sociedade.

E que não venham juristas tradicionais e alguns tradicionalmente críticos tecer desconsiderações sobre o parágrafo acima porque uma vez outra isso só demonstraria o afastamento do direito de tudo que seja considerado popular, de tudo que surja no solo, de tudo quanto venha de baixo. Ciranda é uma dança do povo e tem como requisito ter as mãos dadas e, durante o girar da dança, “não entre com o pé direito, vai ficar atravessado”... Lia de Itamaracá é um vivo monumento da cultura popular brasileira e tem muito a ensinar para os juristas pretensamente geométricos, cubistas.

José Calvo González (2013) demonstra que foi Adolf Julius Merkl quem formulou, em 1931, aquilo que veio a se chamar de estrutura jurídica escalonada do ordenamento, sugerindo a Hans Kelsen o uso da imagem piramidal. Em decorrência disso, nos últimos quarenta anos a ciência jurídica tem de algum modo procurado inovar nessa “rigorosa geometricidade cubista, tão austera quanto hermética, do Direito puro”, comenta Calvo González (2013, p. 26). Para elencar tais tentativas de inovações, Calvo traz ao texto Jean Carbonier e seu direito flexível ou adaptável frente ao direito rígido e invariável; o direito dúctil de Gustavo Zagrebelsky frente ao direito duro e tenaz; o direito frágil ou leve de André-Jean Arnaud perante um direito sólido e consistente; um direito solúvel de Jean-Gut Belley frente ao direito saturado e compacto: “essas denominações revelam a elasticidade, a adaptabilidade e a fluidez como propriedades ou condições das formas figuradas do Direito contemporâneo”; e chamam a atenção para “parâmetros figurativos do Direito que a purificação do normativismo jurídico kelseniano havia ocultado e, desde logo, impedido” (CALVO GONZÁLEZ, 2013, p. 26). Frente às incapacidades e perigos destes direitos ondulados, Calvo González apresenta a idéia de um direito curvo, pois observa que na realidade o direito se empena, se arqueia, se desvia, se curva.

Direito curvo, com efeito, pode ser interpretado como uma contradição em termos, geométrica e também

semanticamente. Todavia, penso que não seja nem uma coisa nem outra. Em primeiro lugar, porque, se imaginamos um círculo cujo raio de curvatura seja infinito, perceberíamos uma linha reta; portanto, Direito retilíneo não necessariamente impugna Direito curvo. Em segundo lugar, porque Direito curvo é um paradoxo; quer dizer, cubismo aplicado à linguagem, eis que transcende a oposição entre conceitos antitéticos e autoexcludentes, integrando-os em um mesmo plano, de maneira que, dinamicamente, ambos se compõem e se descompõem, não sendo mais possível uma compreensão estática e separada. [...] A geometria cubista do Direito curvo não buscará um desalinhamento da forma, mas sua modelação para compor outra figuração geométrica do espaço jurídico. [...] O Direito curvo não é ápice, é cúpula; não é vértice, é circularidade. Numa palavra: não é frontalidade, mas revolução (CALVO GONZÁLEZ, 2013, p. 31-32).

Por outras palavras, é na idéia de circularidade que se encontra o parâmetro revolucionário do direito curvo de que fala José Calvo González (2013).

Quando o jurista, o político, o crente, o cientista, o professor, quando estes personagens que lidam diretamente com algum aspecto do poder se apropriam e encarnam as convenções das palavras que dizem, quando identificam suas manifestações às suas posições, às suas classes, às suas categorias, a partir daí está estabelecida a sua falsidade, a sua mentira, a sua retórica fácil e vazia. De outro modo, quando o falante está identificado não com a sua posição, mas com ele mesmo, com sua própria identidade, com seus sentimentos, com sua liberdade, então não interessa o púlpito, o palanque, a cátedra, a tribuna, a sala de aula; produz-se um modo de falar pessoal, cotidiano, sem disfarces, mas ainda assim convicto. No entanto, em nenhum destes modos se permite livremente o riso, muito menos um riso que seja crítico. Há, nestas duas formas de utilizar a linguagem, uma relação direta com ela, uma identificação, uma solidificação, uma compactação, um não

distanciamento. Há, entretanto, um terceiro modo de expressão que o autoriza, uma terceira via de linguagem que é especialista em permitir e provocar o riso: é a linguagem dos que falam como se... Seu uso é figurado, indireto, irônico, paródico e o falante ou escrevente produz o riso precisamente porque conhece a distância entre o que é e o que diz e por não fixar-se nem com discurso nem com posição, caminha livremente como se fosse o que quiser, o que bem entender. Trata-se de algo excêntrico – não à toa o clown Avner Eisenberg nomina-se *the eccentric* –, de algo extravagante. O falante desta categoria de linguagem indireta tem uma consciência linguística sutil que é inseparável de uma consciência social refinada e de uma aguda consciência de si mesmo. Sabe, portanto, que os falantes daquele tipo de linguagem direta que identifica pessoa e função, levam-se a sério demais; e quando, a partir de sua linguagem disparatada, relativiza a linguagem direta e fala como se fosse qualquer outro, consegue mostrar outras realidades e outros pontos de vistas. Nesta distância livre entre o que fala e o que é, entre o falante e sua posição, entre aquele que expressa e aquilo que expressa sua linguagem, e que de maneira nenhuma se reduz a uma hipocrisia, começam os desmascaramentos que tornam suspeitos todas as aderências forçadas e identificações singulares. Esta linguagem do riso destrona as linguagens diretas, mostra suas falhas e falsidades e expõe que toda vestimenta é uma máscara, inclusive a pele. O jurista, suspenso de sua picaresca linguagem, um pícaro se torna e o riso que disso decorre tudo corrói. Neste mesmo sentido uma segunda função para o riso seria a de relativizar sujeitos solidificados, subjetividades demasiadamente compactas; a de estabelecer distâncias entre o sujeito e ele mesmo. Trata-se, basicamente, de perceber-se ceticamente, de impedir tendências à fixação, à limitação, de dar a consciência de provisoriedade e contingência, de anular pretensões de universalidade. Se o riso destrói certezas, certamente pode destruir a certeza de si. A impossibilidade de perceber-se consagrado é o objetivo que deve buscar o jurista para que então consiga pensar um direito onde o riso é possível. Permitir o riso no direito, todavia, é algo perigoso. Mas um direito que não seja capaz de enfrentar-se para transformar o mundo e um jurista que não consiga enfrentar-se a si mesmo, rindo, é um direito e um jurista condenados para sempre à impossibilidade, à ortodoxia, ao dogmatismo, ao velho,

ao arcaico e à catequese seja de qual religião for. O riso do direito pode ser louco, asqueroso, grotesco, irrepresentável e ridículo porque o direito se apresenta de diversos modos e por diversas vezes de maneira louca, asquerosa, grotesca, irrepresentável e ridícula. Um direito que perde sua pretensa identidade em público sob os risos e gargalhadas de um bufão jurista inevitavelmente cora, se altera e se transforma. Nesta ocasião, desnudado, espera-se que se reconstitua de um modo menos pretensioso, menos afastado, menos sacralizado, mais humano. O uso do riso é capaz de realizar tais proezas.

Michel Foucault dedicou seus dois últimos cursos no Collège de France ao estudo do governo de si e dos outros. Trata-se, partindo dos estudos da noção de cuidado de si na filosofia grega e romana, de descrever técnicas historicamente situadas pelas quais um sujeito constrói uma relação determinada consigo mesmo, dá forma à sua existência e estabelece de maneira regrada sua relação com o mundo e com os outros. Nestes cursos, desenvolverá a idéia de parresía como expressão pública e arriscada de uma convicção própria; a parresía como um pronunciamento em praça pública que toma a forma da palavra irônica, da maiêutica socrática, mas também da manifestação brutal e grosseira dos cínicos. Em termos gerais, o termo parresía significa, literalmente, dizer tudo; e por parresía deve-se entender o falar franco e sincero. Tal como o utiliza Foucault, todavia, este conceito refere-se às formas nas quais, ao falar a verdade, o indivíduo coloca em jogo a sua própria vida, uma vez que seu ato pode vir a ter, pela franqueza, consequências danosas (CASTRO, 2014).

No primeiro curso, entre 1982 e 1983, Foucault se dedica principalmente à parresía política. Essa parresía, segundo Gros (2010), compreende duas grandes formas históricas: a de uma palavra dirigida ao conjunto dos cidadãos por um indivíduo preocupado em fazer triunfar a sua própria concepção do que considera interesse geral, e aí se tem uma parresía democrática; e aquela palavra privada que a filosofia destina à alma do príncipe para incitá-lo a se dirigir bem e lhe fazer entender o que os lisonjeadores lhe mascaram, e aí se tem a parresía denominada autocrática. “O discurso de impreciação de um inferior se erigindo diante do seu superior para denunciar sua injustiça, se tornará a tomada de palavra corajosa do filósofo diante do príncipe”, ilustra Gros (2010, p. 348), comentando

sobre a prática da parresía. O parresiasta é, então, não apenas aquele que diz a verdade, ainda que desacreditado, nem aquele que apenas diz a verdade de modo direto e sem rodeios, opondo-se, assim, à retórica judicial<sup>79</sup>: o parresiasta enfrenta o político para fazer a prova da sua verdade, coloca em ação a sua filosofia num campo político, apresenta a diferença de sua palavra e de seu discurso para estruturar relações capazes de provocar engajamentos e ações também políticas.

Já no segundo curso, ministrado entre 1983 e 1984, já ao final de sua vida, doente e consciente da iminência de sua morte, Foucault (2011) radicaliza seus propósitos e apresenta um princípio de diferenciação ética, uma estética da existência. Não tratava mais apenas da parresía política exercida em uma exposição pública num jogo democrático, mas sim de salientar que a excelência política dependerá da maneira como os atores políticos sabem se constituir como sujeitos éticos. O tema, então, passa a ser o da transformação de uma parresía que se exerce em uma tribuna política ou em qualquer outro local de saber e poder em uma parresía que se pratica em todos os lugares, na

---

<sup>79</sup> Em relação à retórica e à parresía Margareth Rago (2015, p. 260) comenta: “sabemos que a primeira, tão constante em nosso vocabulário, é ensinada oficialmente nas faculdades de Direito, formando profissionais aptos a deslocarem-se, sem hesitação, do papel da defesa ao da acusação, dependendo do tipo de contrato oferecido. Não está em questão a dimensão ética da verdade, mas a construção de argumentos hábeis que permitam defender ou acusar, valendo-se das mesmas provas e dos mesmos depoimentos. Já a parresía, o falar franco em situação de risco, embora faça parte da mesma tradição grega e conste dos dicionários, só nos chega muito recentemente, pelas últimas pesquisas de Foucault, necessitando ainda de um longo trabalho de entendimento e difusão”. Retomando os ensinamentos de Hannah Arendt (1972, p. 31), para quem herança que não foi incorporada não se torna tradição, muitas coisas podem ser explicadas: “Sem testamento, [...] ou sem tradição – que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor –, parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão-somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem. O tesouro foi assim perdido, não mercê de circunstâncias históricas e da adversidade da realidade, mas por nenhuma tradição ter previsto seu aparecimento ou sua realidade; por nenhum testamento o haver legado ao futuro”.

rua ou na praça pública, no âmbito de relações interindividuais; o contexto institucional no qual são proferidos os enunciados parresiásticos e o lugar ou função social que o parresiasta possui são irrelevantes; suas principais características são a irreverência e seu potencial disruptivo, sem deixar de ser comprometido com o que se diz (CASTRO, 2014). Para tanto, Foucault se atenta ao cinismo, suas anedotas, suas histórias, suas tiradas e suas réplicas cáusticas. É precisamente dessa indigência teórica do cinismo que Foucault se apropria para fazer o momento puro de uma reavaliação radical da verdade filosófica, realocada no campo da práxis, da prova de vida, da transformação do mundo (GROS, 2011).

Segundo se conta os filósofos cínicos possuíam uma fala franca a qual Foucault denominou parresía. No entanto, como já se viu oportunamente em estilhaço dedicado às considerações extemporâneas sobre o riso e o risível no direito, na política e na sociedade, os cínicos possuíam também um riso contundente, agressivo, desmistificador de falsos valores. É neste sentido, então, que pensamos a idéia de parresía de Foucault de modo ampliado; para além da fala franca, incluímos o riso dos cínicos como linguagem para ampliar os elementos que formam o conceito de parresía bem como para multiplicar seus modos de atuação. A parresía cínica, como coragem da verdade pela fala e agora também pelo riso, denuncia na praça pública os compromissos e contradições de todos e convoca cada um a se interrogar sobre sua maneira de viver. Tal intimidação, pela fala e pelo riso, é feita de maneira intensa, agressiva, brutal, radical. Não se trata simplesmente de inquietar as falsas consciências que cada um possui com suas certezas, nem de denunciar falsos saberes, nem de ressaltar dissonâncias e incoerências entre os discursos e os atos de um determinado alguém. Estes questionamentos cínicos, pela fala ou pelo riso, são muito mais extensos: é todo um conjunto de costumes e valores culturalmente recebidos que são atacados. Não se trata de um simples dizer a verdade socrático, pois Sócrates era uma figura fantástica, sem dúvida, mas, “à parte sua mania de discussões intermináveis, adotava um modo de vida acomodado e tradicional. Sob certos aspectos, ele chega a fazer a figura de cidadão-modelo. Um deslocado, mas não um marginal absoluto” (GROS, 2011, p. 311). Bem de outro modo são os cínicos; Antístenes, Diógenes, Crates: seu modo de vida é por ruptura.

Se por um lado sua linguagem é áspera, seus ataques verbais virulentos e suas imprecações violentas, seu aspecto exterior não é mais agradável aos seus antagonistas. Tendendo ao sujo, vestem velhos mantos que lhe servem também de cobertor, levam uma simples mochila, andam descalços ou com velhas sandálias, empunham um cajado de andarilho, riem, ridicularizam e praguejam aos quatro cantos provocando a todos quanto possam sobre a sua existência pela verdade. Neste sentido, a fala e o riso francos dos filósofos cínicos podem vir ao direito e aos juristas espicaçar com questões como: será que eu necessito de banquetes para me alimentar, de palácios para dormir, de auxílios de toda sorte? A parresía cínica produz, pedindo a cada desejo, a cada necessidade, o que é verdadeiro neles; uma remoção da existência, a partir da qual as vidas aparecem entulhadas de desnecessidades e vaidades fúteis. Se levar uma vida verdadeira, para os cínicos, significa também levar uma vida totalmente pública e exposta, uma existência despojada de bens materiais, uma vida radicalmente selvagem e manifestando uma soberania sem entraves, então a vida verdadeira é, definitivamente, insuportável para os juristas e os políticos, na medida em que se escapa do domínio dos seus meros discursos para se encarnar na existência cotidiana. No sentido a que atribui os filósofos cínicos, a verdadeira vida só pode ser manifestada como uma outra vida. Deste descompasso entre a verdadeira vida e o arranjo descomunal de mentiras e falsas aparências contadas, entre as injustiças aceitas, as dissimulações, as contradições de tudo que percebe, o cínico só pode rir e falar francamente para fazer surgir no extremo horizonte um outro mundo, cujo advento pressuporia a transformação do presente. Mas tal idéia é imediatamente avaliada como escandalosa, inquietante, absurda e, portanto, é prontamente rejeitada e marginalizada; impossível diante do avanço do capitalismo como religião tal como começou a descrever Walter Benjamin<sup>80</sup> (2013) e como desenvolveu Dany-

---

<sup>80</sup> Neste fragmento inacabado, escreverá Benjamin (2013, p. 21-22): “O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta. [...] Três traços podem ser identificados na estrutura religiosa do capitalismo. Em primeiro lugar, o capitalismo é

Robert Dufour<sup>81</sup> (2008). No interior do próprio direito, o riso cínico pode empreender uma tarefa política capaz de forjar o desejo de um outro direito, de um novo.

Após questionar-se sobre a origem dos pontos de resistência em contraposição aos focos de poder, Foucault se pergunta também: Como ultrapassar as próprias relações de força? Será que estamos condenados a um face a face com o poder, ora detendo-o, ora estando submetidos a ele? Comentando sobre tais questões, escreverá Deleuze (2013, p. 127) que Foucault vai sugerir uma dobra no poder, uma relação de forças consigo mesmo: “transpor a linha de força, ultrapassar o poder, isto seria como que curvar a força, fazer com que ela mesma se afete, em vez de afetar outras forças”<sup>82</sup>. Não é demais

uma religião puramente cultural, talvez até a mais extremada que já existiu. Nele, todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto; ele não possui nenhuma dogmática, nenhuma teologia. Sob esse aspecto, o utilitarismo obtém sua coloração religiosa. Ligado a essa concreção do culto está um segundo traço do capitalismo: a duração permanente do culto. O capitalismo é a celebração de um culto sem sonho e sem piedade. Para ele, não existe dias normais, não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda a pompa sacral, do empenho extremo do adorador. Em terceiro lugar, esse culto é culpabilizador. O capitalismo presumivelmente é o primeiro caso de culto não expiatório, mas culpabilizador”.

<sup>81</sup> Conforme Dufour (2013, p. 15-16), é quando acreditamos estar livres e liberados que entramos numa novíssima forma de alienação, desta vez instalada como o nosso sistema liberal atual e que vai se transformando em novo dogma, numa nova forma de religião: “ali, portanto, onde muitos nos imaginam livres dos dogmas antigos e são inclinados a nos pensar como que momentaneamente errantes, atordoados, sob o golpe de uma embriaguez provocada por essa libertação, eu nos vejo como potencialmente submissos a um novo deus, uma nova divindade quase nada perversa, de resto, já que, em vez de nos proibir, nos deixa a rédea solta sobre o pescoço: não há mais regulamentação moral, laissez faire. Em suma, teríamos caído sob a dependência de um novo deus meio que sadeano, o Divino Mercado, que nos diria: Gozem!”.

<sup>82</sup> “É difícil falar disso. Não é uma linha abstrata, embora ela não forme nenhum contorno. Não está no pensamento mais do que nas coisas, mas está em toda parte onde o pensamento enfrenta algo como a loucura e a vida, algo como a morte. Miller dizia que ela se encontra em qualquer molécula, nas fibras nervosas, nos fios da teia de aranha.

lembrar que até recentemente, para não dizer ainda hoje, a formação dos cidadãos nas sociedades modernas ocidentais passava pelo ensino da obediência, da submissão e da docilidade (RAGO; VEIGA-NETO, 2015). Diante disso, trata-se de resistir através da produção da existência como obra de arte; do estabelecimento de regras ao mesmo tempo éticas e estéticas; de uma individuação particular ou coletiva que possa caracterizar um acontecimento; de inventar novas possibilidades de vida, libertárias, não assujeitadas, não conformadas com formas de vida padronizadas; de pôr em prática práticas de subjetivação, de processos; de criar e recriar incessantes modos de resistência ao poder e ao saber; de permitir a possibilidade de

---

Pode ser a terrível linha baleeira da qual fala Melville em *Moby Dick*, que é capaz de nos levar ou nos estrangular quando ela se desenrola. Pode ser a linha da droga para Micheaux, o acelerado linear, a correia do chicote de um charreteiro em fúria. Pode ser a linha de um pintor, como as de Kandinsky, ou aquela que mata Van Gogh. Creio que cavalgamos tais linhas cada vez que pensamos com suficiente vertigem ou que vivemos com bastante força. Essas são as linhas que estão para além do saber, e são nossas relações com essas linhas que estão para além das relações de poder. O Fora, em Foucault, como em Blanchot, a quem ele toma emprestado esse termo, é o que é mais longínquo que qualquer mundo exterior. Mas também é o que está mais próximo que qualquer mundo interior. Daí a reversão perpétua do próximo e do longínquo. O pensamento não vem de dentro, mas tampouco espera do mundo exterior a ocasião para acontecer. Ele vem desse Fora, e a ele retorna; o pensamento consiste em enfrentá-lo. A linha do fora é nosso duplo, com toda a alteridade do duplo. [...] Essa linha é mortal, violenta demais e demasiadamente rápida, arrastando-nos para uma atmosfera irrespirável. Ela destrói todo pensamento, como a droga à qual Micheaux renuncia. Ela não é mais que delírio ou loucura, como na monomania do capitão Ahab. Seria preciso ao mesmo tempo transpor a linha e torná-la vivível, praticável, pensável. Fazer dela tanto quanto possível, e pelo tempo que for possível, uma arte de viver. Como se salvar, como se conservar enquanto se enfrenta a linha? É então que aparece um tema frequente em Foucault: é preciso conseguir dobrar a linha, para constituir uma zona vivível onde seja possível alojar-se, enfrentar, apoiar-se, respirar – em suma, pensar. Curvar a linha para conseguir viver sobre ela, com ela: questão de vida ou morte. A linha mesmo não para de se desdobrar a velocidades loucas, e nós, nós tentamos dobrar a linha, para constituir os seres lentos que somos, atingir o olho do ciclone, como diz Micheaux: as duas coisas ao mesmo tempo” (DELUZE, 2013, p. 141-142).

surgimento de novos meios de vida, belas, generosas, radiosas, intensas, reais; de uma vida como impulso criador e contínuo movimento em direção à experiência com o mundo e suas potencialidades vitais, com outros seres humanos que vivem e convivem neste mundo presente em função de um futuro em comum (BAZZANELA; ASSMANN, 2013). Como sugere Guilherme Castelo Branco (2015, p. 148), ao escrever sobre anti-individualismo e vida artista:

se quisermos mudar o mundo, também temos que mudar a nós mesmos, através do incessante trabalho de superação de nossas limitações internas, de nosso egoísmo, dos nossos interesses meramente pessoais, enfim, de nossos pequenos fascismos.

A partir disso, pensa-se naquelas dobras como as dobras que fazem nosso próprio corpo, a dobra que faz a força quando esta se exerce sobre si mesma ao invés de se exercer sobre outras forças. Do interior do direito, da política, do poder, da sociedade, um riso jurídico, político, poderoso e popular; do interior do corpo do jurista, um riso que se dobra num gargalhar crítico do direito e da política; a manifestação do riso como uma falha produzida em uma instância jurídica e política falhas; um jurista parresiasta que ri francamente de um direito que se recusa a ver-se falho. Segundo explicação de Deleuze (2013, p. 145), “é isso a subjetivação: dar uma curvatura à linha, fazer com que ela retorne sobre si mesma, ou que a força afete a si mesma. Teremos então os meios de viver o que de outra maneira seria invivível”. Neste sentido, criticar é dar vida, rir é fazer existir, ridicularizar é ressaltar as configurações que contornam e conformam o objeto; rir do direito é considerar risivelmente as práticas que o constituem, é descrevê-lo a partir daquilo que efetivamente se parece, algo distinto do que hipercriticamente pensa ser. Sílvio Gallo (2015, p. 363-364), escrevendo sobre estratégias para uma vida não fascista, lembra que para Oswald de Andrade o antídoto ao fascismo estava no humor:

afinal, a alegria é a prova dos nove, como proclamou em seu “Manifesto antropófago”, de 1928, no qual afirmou, ainda, que só a antropofagia nos une. Frase emblemática: o

que nos une não são laços de classe ou de sangue; o que nos une é a prática de honrar o inimigo e devorá-lo, incorporando em si mesmo suas boas qualidades. O que nos une é uma moral que não nega o outro, como a moral fascista, mas uma moral que afirma a si mesmo e ao outro. Uma moral submetida à prova suprema do humor.

O riso, ao que parece até aqui, se não pode tudo, pode muito. Há limites, no entanto; e os limites do riso podem ser encontrados também nos cínicos. Mas não se trata dos filósofos cínicos, tal qual ouviu Foucault. Desta vez quem coloca limite ao poder do riso como crítica são os cínicos pejorativos, o cinismo no sentido atribuído ao termo atualmente. Em “Cinismo e falência da crítica”, o filósofo brasileiro Vladimir Safatle mostra de que modo o cinismo deve ser compreendido na análise das dinâmicas de racionalização em operações nas múltiplas esferas de interação social no capitalismo contemporâneo, bem como demonstra como esta compreensão implica em reconhecer ao mesmo tempo um processo de esgotamento da crítica e a possibilidade de vislumbrar os fundamentos de uma forma ainda embrionária de crítica, uma crítica renovada. Segundo sua linha de raciocínio, o cinismo é a categoria adequada para expor a normatividade interna da forma de vida hegemônica hoje, e o faz ao programar modos de conduta, hábitos institucionais, formas de linguagens e valorações a partir de seus padrões de racionalidade. Safatle (2008) chama de cinismo, então, um problema geral referente à mutação nas estruturas de racionalidade em operação na dimensão da práxis e comenta que há um modo cínico de funcionamento destas estruturas as quais aparecem normalmente em épocas e sociedades em processo de crise de legitimação, de erosão da substancialidade normativa da vida social.

A partir de um certo momento histórico, os regimes de racionalização das esferas de valores da vida social na modernidade capitalista começaram a realizar-se (ou, ao menos, começaram a ser percebidos) a partir de uma racionalidade cínica (SAFATLE, 2008, p. 13).

A partir daí, Safatle recorre ao texto “Sátiras”, de Theodor Adorno, e presente em “Minima moralia”, para discutir sobre um riso que não reconcilia. No texto de Adorno (2008), este escreve que a situação que necessita da sátira e da ironia mais do que qualquer outra é aquela que zomba de toda zombaria; que a sátira e a ironia associam-se aos mais fortes, aos mais dignos de confiança, às autoridades e que age em favor destas camadas quando estas são ameaçadas por camadas mais novas, uma vez que seu tema sempre foi a decadência dos costumes. No texto de Adorno, então, a sátira e a ironia são compreendidas como uma reação do poder aos imperativos de mudanças.

A crítica que se serve da ironia seria vinculada à lógica da conservação porque seu critério de orientação é sempre o critério ameaçado pelo progresso; este permanece pressuposto como ideologia imperante, a tal ponto que o fenômeno que foge à regra é rejeitado, sem que se lhe faça a justiça de uma discussão racional. Ela se orientaria, assim, através de um acordo transcendente imanente, de um senso comum nunca colocado em causa (SAFATLE, 2008, p. 95).

Neste sentido, o riso crítico contra o poder pode restar inofensivo caso o próprio poder ria de si mesmo de modo que este rir de si mesmo ensinaria a despotencialização de todo riso crítico que a ele seja dirigido. Quando o objeto da crítica do riso ri de si mesmo, não há mais riso possível. “É por isso que aquilo que outrora cintilava como florete se apresenta aos que vieram depois como tosco porrete”, escreve Adorno (2008, p. 206). Ou, nas palavras de Safatle (2008), com o cinismo “o próprio discurso do poder já ri de si mesmo”. Algo como que um riso que vem do interior do próprio poder para ele mesmo, de um riso que se sabe hipócrita, de um riso que se sabe vangloriado, mas de um riso que não atua como crítica senão como perversa e cínica reafirmação. Para Adorno (2008), o riso que vem do poder: fascismo. “O fascismo seria assim a realização da distância irônica a agir de maneira reflexiva”, interpreta Safatle (2008, p. 97). A aparente ausência de legitimidade do poder, do direito, da política, rindo de si mesmos, seria, assim, o verdadeiro núcleo de

sua força. O direito, a política e o poder, ironizando suas próprias atuações, suas próprias aplicações, colocam-se ironicamente como legítimos. Deste riso que soa falso, cínico e perverso, deste riso que parodia o riso, rir como e do quê?

Momus, pseudônimo de Nick Currie, sugere que certos cenários no mundo real podem ser tão absurdos quanto piadas, evidentemente risíveis, não importando o quanto são trágicas; que rir do farsesco tem um aspecto sublime, pois nos permite imaginar a redundância de uma série de idéias, o nascimento de uma abundância de alternativas, de sensações vibrantes, de vertiginosas possibilidades, de implicações libertadoras sobre algo ou sobre uma prática considerados ilegítimos e que são, portanto, algo a ser deixado para trás. O riso, neste sentido, é revolucionário. “A comédia é uma crise de legitimidade seguida da súbita aparição de uma cornucópia” (CURRIE, 2015, p. 16).



“Para saber se uma idéia é inovadora, baste ver se a maioria é contra, se mexe com os medíocres, que logo profetizam a inviabilidade do novo” (GILBERTO DIMENSTEIN e RUBEM ALVES, 2013, p. 77).

## 7. CONCLUSÃO

Se a ciência e também a filosofia podem ser consideradas algo como um processo cumulativo de discursos e significações, então toda pesquisa implica em uma seleção mais ou menos arbitrária e estilizada de informações a serem usadas. Neste sentido, como ensina Warat (1995), nenhum tema pode ser esgotado. Por esta razão considero que escrever uma conclusão para esta tese sobre o direito só poderia ser risível. Indo além, pensar em uma conclusão enfática em uma tese que articula relações entre o riso, o jurista e o leitor seria desconstruir o próprio significado do riso o qual tentei construir até aqui enquanto potencialidade capaz de relativizar verdades, de impedir conclusões. Há, no entanto, a possibilidade de retirar algumas considerações finais as quais denomino conclusão por mera formalidade acadêmica.

A partir da ampla articulação entre linguagem, direito e literatura, pretendi com esta tese pensar algumas relações possíveis entre o riso, o jurista e o leitor a partir de cinco estilhaços construídos de maneira heurística. Isso significa que os textos que compõe esta tese se comunicam uns com os outros não por relações silogísticas, são cacos em relações oblíquas, fragmentos sem implicação, retalhos sem necessária consequência; compõem-se de estilhaços de modos diagonais, platôs transversais; estão sempre no meio, sem início e sem fim e suas relações são palimpsesticas, por superposição, apagamento, obnubilação. São procuras aleatórias, empreendidas e interrompidas a partir de rápidas decisões; reconhecidamente limitadas. Tais estilhaços heurísticos foram construídos de tal modo que são de difícil enquadramento do ponto de vista disciplinar e duvidosamente úteis do ponto de vista de sua aplicação na realidade jurídica cotidiana.

A pretensão de reivindicar a potência de pensar sobre o direito; a ousadia de construir uma experiência do possível em direito: a isto se chamou fazer filosofia do direito, no seu modo mais amplamente pensado.

Assim, no primeiro estilhaço pensei no direito como uma religião, canonicamente carregado de influências históricas e de teológicas estruturas que o mantém sacralizado, afastado do uso comum. Para tanto, percorri aportes teóricos de estudiosos como Pierre Legendre, Harold Berman, Giorgio Agamben, dentre outros. Além disso, avantei rapidamente a concepção de ideologia da seriedade, tal qual elaborada por Luiz Felipe Baêta Neves, para demonstrar a ideologia da seriedade tida pelos juristas em sua relação com seu objeto de trabalho. O passo seguinte foi traçar considerações a respeito da sociedade humorística, delineada por Gilles Lipovetsky, para tentar demonstrar as relações do jurista e da sociedade com o riso na atualidade ocidental, em que predomina um humor sedado e despotencializado de seu caráter crítico e, para o que se refere a esta tese, desprovido de capacidade de crítica jurídica, de crítica política, de crítica ao poder. Espero ter demonstrado, entretanto, que o riso está presente no direito, embora dele não se faça uso ou, dito de outro modo, que o riso se faz sentido no direito em decorrência de sua imposta ausência, de sua interdição. Com o intuito de repotencializar o riso como um contradispositivo capaz de efetuar uma profanação do direito e da política, trouxe ao texto a discussão a respeito do que é um dispositivo e, por conseguinte, do que é um contradispositivo. A idéia pela qual este estilhaço perpassa é a de que o direito e os juristas possuem uma ideologia da seriedade e atuam de modo sacralizado em relação à sociedade e que, portanto, é uma tarefa política do jurista repotencializar o riso como um contradispositivo de profanação do direito como modo de trazê-lo para próximo do uso comum. O riso pode ser usado como um contradispositivo de profanação do direito sacralizado na sociedade humorística.

No segundo fragmento tracei algumas considerações extemporâneas sobre o riso e o risível e nele tentei traçar alguns contornos, explicitar algumas teorias a respeito do tema e extrair alguns elementos característicos e conceituais sobre as idéias do riso pensadas para esta tese. Fiz isso consciente de que narrativas históricas são menos o que de fato aconteceu e mais a vontade do narrador; também espero ter suficientemente alertado o leitor para estas questões referentes à historiografia. O texto foi longo, mas necessário para se perceber todas as tentativas de domesticação do riso por parte do direito e da política ao longo da história. Nele, pôde-se perceber que todas as vezes em que o

riso foi direcionado e utilizado como crítica do direito e da política, houve uma tentativa de contê-lo. Algo como se se dissesse: a sociedade pode rir de tudo, menos do que seja sagrado, religioso, respeitável, alto, sublime, soberano, poderoso: o direito e a política, em suma. Todavia, como todos riem, os partícipes da sociedade dita respeitável, alta, sublime, soberana e poderosa não continuam seu riso de desprezo em relação ao que julgavam baixo, menor.

No terceiro texto abordei mais especificamente o tema da literatura a partir da obra “Gargântua e Pantagruel”, de François Rabelais. Para tanto trouxe ao texto questões referentes à teoria da estética da recepção e à teoria do efeito estético, tudo para fundamentar a liberdade utilizada na abordagem da obra literária. Já em relação à ela, explanei brevemente sobre a vida de François Rabelais e diversos aspectos referentes à sua obra, tanto no que se refere às críticas diretamente feitas ao universo jurídico quanto às proveitosas lições as quais podem ser retiradas por parte dos juristas leitores para repotencializar uma crítica que ri, escarnece e gargalha do direito, da política e da sociedade atuais.

O quarto estilhaço seguiu a esteira do terceiro fragmento e nele me dediquei a abordar uma segunda obra literária capaz de fazer rir e de engendrar lições ao jurista leitor no que se refere à prática e à realidade do direito. O livro utilizado neste texto foi “Dom Quixote de La Mancha”, escrito por Miguel de Cervantes Saavedra. Extremo resumo: até a morte tudo é vida; tudo pode ser que seja; e em nome da vida me recuso a aceitar o contrário.

Já no quinto fragmento tratei de pensar sobre um novo direito, e parti da idéia de um riso exterminador, tal qual elaborado por Clément Rosset, para espicaçar e fustigar o direito e os juristas. No entanto, aliei a isso a idéia de carnavalização jurídica desde 1985 elaborada por Luis Alberto Warat para (re)pensar na criação de algo novo em direito. Ou seja, a idéia não foi apenas demolir a praça forte do direito e da política atual, mas também, ao fazer morrer algo velho, dar a chance e a possibilidade de surgimento de um novo direito e de uma nova política, dessacralizados, profanados, originados e postos em prática no uso comum do povo, da plebe rude, na praça pública, na rua. Afirmo, com bases waratianas, que para pensar em algo novo o espaço primordial de carnavalização jurídica é a sala de aula, e para isso trouxe inúmeros excertos de Luis Alberto Warat,

cúmplice autorizado a trazer questões e afirmar fatos que este autor que vos escreve ainda não pode dizer, a não ser em voz baixa e sem olhar muito para cima. Além disso, pensei também na possibilidade da prática do riso franco como uma espécie de parresía, um riso que porta verdades e empreende críticas ao direito e à política. O jurista que ri de tal modo conceberia uma vida no interior do direito a qual seria capaz de propagar outras formas de vida a todos os outros, de vidas éticas, libertárias, plurais, democráticas, solidárias, dignas, resistentes, insurgentes, não submissas, não assujeitadas, não conformadas, não padronizadas em função de um futuro em comum. Do mesmo modo, penso ter demonstrado o que percebi, no decorrer das leituras empreendidas, como alguns dos limites ao poder crítico do riso. E este limite se dá quando os próprios alvos do riso crítico, isto é, os juristas e os políticos no modo tal qual são tradicionalmente delineados, riem de si próprios. Ou seja, quando os personagens do direito e da política riem deles mesmos, cinicamente, e, deste modo, tornam inoperantes os risos que criticam as suas práticas. Algo como se estes juristas e políticos dissessem: sabemos do que estão rindo, rimos juntos, afinal, é assim mesmo. Ou, dito de outro modo: a sua razão demonstra não haver outra possibilidade de ser racional a não ser em sua manifestação cínica.

Penso que o jurista tem a capacidade de resistir, de mudar, de assumir outras condições de possibilidade existencial para engendrar a profanação do direito, para um novo direito, até que se alcance a não necessidade do direito para uma vida coletiva, plena, livre, em constante devir; uma vida desvinculada das estruturas políticas e jurídicas, desvinculadas da ultraviolência legitimada pelo direito e pela soberania do estado, uma vida comum, uma política comum, um direito comum. Os inúmeros modos de exclusão social são também modos de extermínio. Warat (2010, p. 47) fala de semiocídio, de extermínio de subjetividades e subjetivações, do desaparecimento de idéias e escreve:

basta de suavizar ideologicamente as coisas.  
Basta de chamar ao terror por nomes mais benevolentes: coerção, sanção, pena, Direito, democracia (que não é mais que a aparência pacífica do poder e da política).

Basta de simular que o estado de direito é um estado de Paz jurídica. A concepção jurídica baseada na ideologia do normativismo está impossibilitada de sustentar a Paz. Unicamente uma paz nas aparências. O fundamento do poder é desde sempre do terror.

Inúmeras questões foram levantadas. Por que não se ri no direito e na política? Pelo seu caráter sacralizado e pela sua prática religiosa em seus interiores. Há um local ou ocasião para o riso do jurista e da sociedade no direito e na política? O local como um fora, a ocasião como uma ausência; o jurista ri de amenidades jurídicas, de modo nenhum um riso crítico e a sociedade só pode rir se não incomodar demais, se não ofender demais o direito e a política, isto é, se não demonstrar demais a vergonha de suas teorias e práticas. Por que o direito e os juristas não toleram o riso em sua atuação? Pelo seu caráter sacralizado novamente, mas também pela sua estética clássica, pretensamente alçada a um patamar mais elevado, distante de tudo que seja popular, originado no baixo material e corporal, de tudo que seja por eles considerado inconvenientemente menor. De que modo atua o direito e a política para impedirem contra si a crítica do riso? Não deixando serem ouvidos aqueles que contra eles podem manifestar uma linguagem por eles consideradas inapropriadas, e neste sentido pouco importa que seja o riso, o escárnio e a gargalhada ou o vocabulário da rua, da praça pública, as linguagens estigmatizadas, menosprezadas, desautorizadas; a isto se prefere a linguagem cosmética da advocacia, suas excelências e suas data vênias. No ambiente jurídico acadêmico isto se perpetua. Por que a ausência do riso se faz tão presente no direito e na política ou, de outro modo construído, por que a presença do riso no direito e na política se faz constatada precisamente pela sua ausência? Porque de muitos modos ridículos pensam e atuam juristas e políticos e, mesmo assim, não se ouve nenhuma manifestação risível: o silêncio de seus ambientes em relação ao riso faz audível a sua repressão; a ausência assinala sua presença. Todos os tipos de riso são interditados ou há alguma espécie de riso contra o direito e a política que não é tolerado? Em geral, todos os tipos de riso são interditados no direito e na política a não ser que o

eventual indivíduo que ri seja ele mesmo jurista ou político e, claro, desde que não ofenda seu respeitável sacerdócio, desde que seja um riso inofensivo. Em decorrência da presença deste riso inofensivo, tolerado e permitido, torna-se uma ofensa qualquer manifestação risível diferente, de fora, de um outro não autorizado, excluído. Quem são aqueles que não podem rir do direito e da política? Não podem rir porque sequer podem falar ou estar presente nos ambientes jurídicos e políticos qualquer um da imensa massa dos oprimidos, dos esfarrapados do mundo, dos excluídos e esquecidos, dos invisíveis, dos subalternos, dos humilhados do parque, dos condenados da terra, dos extermináveis e trituráveis, dos sobreviventes dos mucambos e dos casebres condenados à periferia e à favela, de toda a gente combustível animal que alimenta o todo poderoso mérito do self-made man, do povo como gente de serviço sem serviço, massa sobrando e marginalizada, da população excedentária, dos irrepresentáveis e irreparáveis em sua existência, dos objetos de perpétua exclusão. Por que o riso deles incomoda tanto? Porque envergonha opulentos de vida mansa, porque desnuda reis, porque mostram a falha que propagam e a falha que são de uma ordem falha, de um direito falho, de uma justiça falha, de uma política falha, de uma democracia falha e de uma segurança jurídica que não falha ao atender magnificamente uma minoria que não precisa de ordem, de direito, de justiça, de política e de democracia. O riso ultraja violentamente egos reificados, mas é antes e ao mesmo tempo uma manifestação feliz e alegre, que afirma a vida apesar de tudo; o riso é uma biolência, isto é, uma luta que afirma a vida contra todas as formas sofridas de violência. Há a possibilidade, pelo uso da literatura, de repotencializar no jurista o uso da linguagem do riso como arma, como crítica à política, como profanação do jurídico estabelecido, do direito sacralizado? Ante a hipótese levantada, de que o jurista leitor de determinadas obras que riem e escarnecem dos mais diversos assuntos humanos pode repotencializar uma crítica ao direito, à política e à sociedade, a resposta, nesta tese, só pode ser:

A não resposta pode manter aberta a pergunta. A não resposta conserva uma infinita fonte de sentido. A não resposta renuncia à arrogância dominante da resposta que pretende iluminar, esclarecer, explicar, dar conta, dizer tudo. A não resposta, no entanto, paradoxalmente responde com uma deriva.

Para muito além ou para muito aquém das respostas possíveis, dos saberes disciplinados, dos métodos disciplináveis, de recomendações úteis ou de respostas seguras, para além até mesmo de idéias apropriadas, inapropriadas, apropriáveis e inapropriáveis, tentei um trabalho em filosofia do direito através de um pensamento e de uma escrita de um modo pretensamente indisciplinado, inseguro e impróprio. Os motivos maiores já foram explicados nos próprios textos da tese, mas há que se dizer uma vez mais que foram pretensamente indisciplinados, inseguros e impróprios porque pretendem situar-se à margem de toda a arrogância e da impessoalidade da pesquisa técnico-jurídico-científico-filosófico dominante.

Como um rizoma, composta de cacos, fragmentos, platôs, retalhos ou estilhaços, pensei esta tese como algo acoplável a outros cacos, a outros fragmentos, a outros planos, a outros panos, a outras peças. Em seus “Mil platôs”, Deleuze e Guattari (2011b) anotam que chamam platô “toda a multiplicidade conectável com outras hastes subterrâneas superficiais de maneira a formar e estender um rizoma”, e que escreveram o livro como um rizoma, compuseram-no com platôs, com formas circulares, “mas isto foi para rir”. Deste modo, tal como os platôs de Deleuze e Guattari, os textos desta tese podem ser lidos em qualquer posição e postos em relações com quaisquer outros, afinal, para criar o múltiplo é necessário um método que o faça efetivamente: “nenhuma astúcia tipográfica, nenhuma habilidade lexical, mistura ou criação de palavras, nenhuma audácia sintática podem substituí-lo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b).

Assim, esta tese possui espaços de fala e de escuta no qual desembocam inúmeros discursos, múltiplos, díspares, e contraditórios, possivelmente. E isto porque é resultado de diferente leituras, experiências e diálogos realizados nos últimos anos e que possibilitaram algum entusiasmo com algumas aberturas no cerrado pensamento dogmático que constitui o universo jurídico. Com intenção de servir como disparador deste entusiasmo, esta tese nasce, substancialmente, também como uma provocação. Procurei produzir um efeito, e se alcançar minimamente este objetivo, esta tese estabelece-se como acontecimento. Originada da interação do autor com o mundo, torna-se acontecimento na medida em que traz uma perspectiva para o mundo presente que não estava antes nele contida. Mesmo que fosse simplesmente uma cópia do mundo, sua

repetição enquanto texto já o alteraria. O texto é o resultado de uma seleção de elementos que são integrados ou incorporados ou retirados, e combinados entre si a partir de nosso ponto de vista. Resta o texto, então, como um lance de dados. Variável, portanto, a cada jogada e de acordo com a sorte de cada jogador. Pode ser algo estimulante e instigante para quem estuda direito e tem dedicado anos de estudo a diferenciar normas estáticas de normas dinâmicas, normas de eficácia plena de normas de eficácia contida, teorias objetivas, subjetivas, mistas, ecléticas, dogmáticas e zetéticas, rol taxativo e rol exemplificativo, natureza jurídica, etc. que espelham o lugar comum no qual se encontra nossa tradição jusfilosófica. No entanto, não possui a volúpia de oferecer respostas totalizadoras aos sintomas e aos problemas jurídicos contemporâneos. Rindo, intenta estancar o fluxo do tempo homogêneo; cessar toda pretensão de imposição da verdade; suspender toda tentativa de fixação, de toda pretensão de centrar o texto em sentidos e interpretações unívocas, solidificadas. Esta tese tem aversão a todas as formas que não inquietam, que não levam o leitor a interromper a leitura, que não proporcionam ao leitor encontros com inesperados, com imprevistos, que não leve o leitor para além de si mesmo; e pretende explodir, às gargalhadas, a vertiginosa continuidade e imobilizar o presente enquanto perpetuador de consciências históricas como se fossem algo como um repositório acumulativo linear, progressivo, contínuo e evolutivo de fatos, de direitos, de graças, de presentes, sem marcas de sangue, suor, lágrimas e também de risadas. A história como catástrofe; mas também como comédia. Trata-se de desencadear desestabilizações e inoperâncias, de estar entre o não mais e o ainda não, negando qualquer pretensão de cientificidade.

Trata-se de textos com composições intrinsecamente alusivas e procuram desafiar leituras lineares e literais. É preciso estar atento para perceber inúmeras referências, e tudo foi feito por pura burla, por puro jogo, por puro prazer. A idéia é largar um texto aberto; é falar do direito de modo amplo, na medida certa para deixar que a imaginação trabalhe e o feche a partir da experiência do leitor. Não se pretende fazer uma linha passar pelo buraco de uma agulha. A idéia é fazer um texto preenchido de vazios suficientes para permitir que nele saltem cavalos, para trazer novamente Deleuze e Guattari (2010). O vazio é também

um dos nomes da possibilidade e penso que assim talvez o texto possa perdurar.

Pretender encontrar características de completude, segurança, certeza, ordem, verdade, com o uso de sistemas universais, puros e coerentes, valores tão caros ao direito e à grande maioria dos juristas, é um problema que deve ser assumido por leitores que temem e negam tudo que não seja isso; como se fosse possível na atualidade sustentar seriamente tais ideais de universalidade, pureza e completude científica. De nossa parte, somos amigos do erro, da contradição, do caos, da desordem, do imprevisível, da insegurança, do estranho, do incompleto, do fragmentário, do estilhaçado, do instável e da incerteza. Tudo contrário a essas maravilhas deve ser problematizado, sob pena do pensamento seguir inerte, estanque, obsoleto, aprisionado às soluções simplistas oriundas unicamente do interior do jurídico enquanto os problemas revelam-se cada vez mais complexos e plurais.

Mesmo que distanciada de pretensiosas objetividades, universalidades, sistematicidades e pretensiosas verdades, estes textos produziram, produzem e produzirão sentidos, efeitos, direções de pensamentos sobre o direito, a política e a sociedade. Resta ainda uma abertura para novas composições e novas aberturas para novas articulações.

No decorrer da incessante necessidade do pensamento e da necessária cessante escrita, mais de uma vez tive a sensação de que temos de aprender de novo a pensar e a escrever. E para isso temos de nos livrar e nos separar da segurança dos saberes, dos métodos e das linguagens que já possuímos e que não menos nos possuem.

Esta tese é uma tese fora dos tópicos morais em uso, sem boa consciência, fora do controle das regras do discurso polido instituído que regra o que pode ou não pode ser dito. A intenção expressiva, a maneira de realizá-la e suas condições de realização, se sabe, são indissociáveis. Independentemente de como foram construídos os textos, tenho consciência de que os textos podem ser compreendidos, desde que a leitura seja feita tal qual foi feita a escritura: aberta; livre. E fiz esta escritura de forma aberta e livre porque abertas e livres foram todas as leituras empreendidas. Trata-se de um modo de evitar totalizadores dogmáticos e totalizações dogmáticas.

Aos proprietários das certezas, aos donos das verdades prontas, aos moralistas de todas as espécies e aos tranquilos e seguros diante da idéia de acabamento e completude do direito e suas interações, aqueles que já sabem o que dizer e o que se deve fazer, estes textos podem ser perigosíssimos experimentos. O foram também, mas de outro modo, para este que vos escreve.

Todo ato de leitura e de escrita carrega em si leituras e escrituras pessoais e a cada um destes atos uma carga extrema de palavras e histórias são recebidas e novamente redirecionadas, num devir inquietante, abrupto e transformativo. A cada leitura e a cada escritura somos uma multidão e os textos lidos e tecidos são incorporados, negados, arranjados, esquecidos, confiados e confinados, habitados e evitados. E cada um dá à sua leitura e sua escrita um sentido construído a partir de elementos vividos, experimentados, lidos e escritos.

Se ler e escrever ou escutar e falar é colocar-se em movimento e sair para além de si mesmo e manter aberta a interrogação sobre o que se é, em constante devir, então as palavras que lemos e escrevemos devem ser como que uma proliferação de microdetonações que vão explodindo pensamentos e destroçando sentidos para em seguida ou no mesmo instante permitir que o sujeito se reinvente de outra maneira, que o horizonte seja outro, que o sentido seja novo. Isso é(,) manter aberto os horizontes do possível e escapar da captura da escrita fixa, do padrão estável e enganoso, dos textos que nos modelam. Trata-se de correr o perigo das palavras através da leitura e da escrita.

Articular linguagem, direito e literatura e pensar as relações entre o riso, o jurista e o leitor não pode significar fazer outra coisa. Há aí, na implicação entre estes elementos, um impedimento de qualquer estabelecimento, um permanente gosto ácido do devir, da eterna fuga, da impossível captura, errância radical, vertigem infinita. Articular linguagem, direito e literatura é abdicar do centro e centrar-se na periferia, no limite, na margem.

A única forma legítima de escrita é aquela que imuniza seus leitores contra a ilusão de verdades que podem suscitar, e isto espero ter feito suficientemente até aqui.

Quando tudo se apresenta como impossível, o menor gesto que desate um dos nós da totalidade pode também desatar a irrupção do possível, comenta Cohn (2008) ao abordar temas

como reconciliação e redenção em Adorno. Para mim, o riso é um destes gestos. E se hoje não se ri tanto mais das extravagâncias de um palhaço, talvez seja porque elas tenham sido superadas pelas extravagâncias da vida em uma sociedade extravagante; e talvez o direito seja também algo extravagante demais para tolerar também a extravagância do riso, humano, no seu interior. Articular nesta tese o riso, o jurista e o leitor, neste sentido, é intentar uma fissura no direito, é rachar a coisa jurídica, a palavra e a prática, buscar o atual e o inatual, a formação do novo, a urgente emergência ou a emergência do urgente.

No entanto, falo do direito como um delírio, como um idiota, como um ingênuo, um inocente que faz filosofia mesmo sem conhecer o pensamento reduzido a texto de todos os filósofos. É uma tese feita com alegria e nela não me dirijo apenas àqueles que consideram que o direito vai bem, que é assim mesmo, que produz, em alguma medida, a justiça: o que quer que seja isso. Me dirijo àqueles que acham que todo esse direito e seus modos de proceder são bem monótonos, tristes e absolutamente insatisfatórios. Me dirijo àqueles que compartilham de nosso estado de ânimo, àqueles que protestam. Busco aliados; sei que estão por aí e que não me esperam. Não podem e não devem esperar. Urgente emergência... emergência do urgente... Mesmo assim, preciso encontrá-los, incitá-los; provocar-me.

Talvez critiquem esta tese por ser literária demais, filosófica demais e jurídica de menos; uma leitura difícil. Muito provavelmente estas críticas venham de professores e estudiosos de literatura, de filosofia e de direito. Mas não é culpa dos autores usados se sabem mais sobre a vida que outros professores. A filosofia, nos ensina Deleuze (2013), nunca foi reservada aos professores de filosofia. E uma leitura difícil é aquela realizada em um estado de ânimo diferente da escrita. É por isso que de algum modo penso que, bem explicado, numa conversa de bar – foi só depois da sexta garrafa de brahma numa mesa de bar que Warat foi apresentado à carnavalização bakhtiniana – ou ao redor de uma mesa de café, numa linguagem descontraída, a presente tese pode facilmente ser entendida pela imensa maioria da população, incluindo aí aqueles que jamais tiveram o privilégio de ter qualquer contato com a mínima alfabetização e que no entanto jurídica, política e

socialmente sofrem – e mesmo assim não deixam de rir e gargalhar. Afirmo que compreenderiam e concordariam com seu teor. Sei também que alguém, do interior do jurídico, dirá: então por que não escrever numa linguagem mais simples? Por que pretender escrever algo de modo mais complexo? Certamente é possível. No entanto, os que acham que os modos de construção desta tese são difíceis certamente são aqueles com mais alta cultura. E os que sabem poucas coisas, os que não foram ainda envenenados pelas linguagens técnicas, científicas e filosóficas têm menos dificuldades. Os portadores da erudição clássica reputam como sem valor algo que não fizeram o esforço de entender porque a eles não interessavam naquele momento. A resposta àquelas perguntas é simples: recuso-me a facilitar. E isto porque também os juristas e a linguagem jurídica não fazem questão de facilitar pra ninguém. Muito menos para aquela massa não iniciada e no entanto infinitas vezes dependente das boas vontades do direito e seus agentes. Se, como ensina Leminski (2011), cultura é subir crescendo, para o mais rico, o mais raro, o mais forte e o mais radioativo, então com esta tese pretendo não facilitar para a cultura jurídica e para os juristas leitores que terão de se esforçar para alcançar as fugas intentadas. Falo, certamente, em comunhão, ao lado daqueles esfarrapados do mundo acima elencados. Mas como ela é escrita no interior de um ambiente e a partir de uma pretensa ciência que nega o acesso de tudo que venha do chão, com todo o pó da sujeira da terra, a idéia é extremar o texto para decepcionar juristas tradicionais e alguns tradicionalmente críticos. Como experimentamos com Deleuze (2013), decepcionar é um prazer; e escrevemos deste modo, com Boal (2009b), porque gostamos de ver a fisionomia das palavras que pensamos.

Como já referido, estes textos são prolongamentos rizomáticos de outros tantos textos; e empreende ainda lutas contra três adversários, versa contra três ameaças: os ascetas políticos, os militantes carrancudos, os terroristas da teoria, todos aqueles que gostariam de preservar a puríssima ordem da política, do discurso político, mas também da ordem jurídica e suas práticas e discursos, os burocratas da revolução e os funcionários da verdade; os lamentáveis técnicos do desejo, os quais registram cada signo e cada sintoma e reduzem toda a organização múltipla do desejo à lei binária da estrutura e da

falta; e os fascismos e microfascismos que habitam em todos nós e que perseguem nossas condutas cotidianas, que nos faz amar o poder e que nos domina e mansa mas violentamente nos explora (FOUCAULT, 2013). Parafrazeando o prefácio escrito por Foucault (2013) ao “O anti-Édipo”, de Deleuze e Guattari, talvez se possa dizer que o riso, inserido no direito, pode liberar a ação política de toda forma de paranóia unitária e totalizante; pode fazer crescer a ação, o pensamento e os desejos pela proliferação, justaposição e disjunção do jurídico-político antes que primar pela subdivisão, exclusão e hierarquização piramidal; o riso pode liberar as velhas categorias do negativo, a lei, o limite, a falta, a lacuna, a castração sob os quais o pensamento ocidental há muito tempo sacralizou como forma de poder e modo de acesso à realidade e pode proporcionar, de outro modo, aquilo que é positivo, múltiplo, a diferença, os fluxos, os arranjos móveis; o riso pode ensejar um pensamento nômade, nada sedentário, absolutamente produtivo; o riso combate mesmo o que for mais abominável de modo alegre; possui força revolucionária e microrrevolucionária; é político e micropolítico; o riso não procura estabelecer verdades e inserido no pensamento e no modo de acesso à realidade, não desacredita outras vias de pensamento como se fossem pura especulação embora possa de algum modo rir delas; o riso como prática política multiplica formas e domínios de intervenção políticas e intensifica pensamentos; o riso gera desestabilizações e mina o desejo apaixonado por qualquer aspecto do poder.

Quanto aos impactos das impertinências do riso em matéria de sátira jurídica, política e social, talvez seja impossível avaliá-los. Certamente o riso dos filósofos não transformou a realidade e menos ainda o modo como as pessoas riem. A estas, normalmente não interessa o que dizem e pensam sobre o riso e suas nuances, pormenores, peculiaridades e especificidades. No domínio das mentalidades, o efeito da derrisão pode muito bem ser risível. Muito provavelmente o riso não é capaz, sozinho, de derrubar preconceitos, superstições e crenças estúpidas de todas as sortes. Séculos e séculos de riso, de zombaria e de escárnio não eliminaram fundamentalismos religiosos, jurídicos e políticos. E isto porque talvez seja necessário um mínimo de capacidade de rir para apreciar o riso, e aqueles que já possuem esta capacidade não precisam ser convencidos de nada, já estão convertidos ao partido do riso, embora eventualmente chorem.

Para todos os outros, a muralha da estupidez sisuda é uma espécie de vacina ou blindagem, embora ocasionalmente riam. O riso é algo que permite suportar a estupidez e absorver os baixos golpes da existência sem temer as consequências; é uma arma a ser estrategicamente usada para, depois de tragicamente sentir e comicamente pensar a realidade, atuar nesta para sua modificação. Por óbvio que o riso não é sinônimo de verdade. Há inúmeros tipos de riso; e por si só o riso não é suficiente para ter razão. Mas diante das (des)razões de uma realidade, o riso desestabiliza e põe abaixo. E abre terreno para o novo. A não ser a realidade, nada pode existir verdadeiramente, nada pode ser realmente sério e tudo se presta ao riso. É preciso encontrar a perspectiva. O riso corre, ocorre e percorre caminhos flutuantes entre o real e o irreal, entre o autêntico e o virtual, esvazia conteúdos pretensamente objetivos demais e reduz o mundo das palavras e imagens num sorriso ironista de canto de boca ou numa ruidosa gargalhada de um não sujeito qualquer dobrado sobre si mesmo. Todos riem; e sua onipresença desempenha uma função social. Em um campo de trabalho em que a aparência é privilegiada, e em que as palavras ditas e escritas são supervalorizadas em detrimento de um real sempre pior e de uma sensibilidade do outro sempre vista com menosprezo, quando o riso surge se parece ridículo. E quando algo se torna ridículo, neste campo de trabalho, perde a pompa, perde sua pretensa dignidade, diminui seu lugar de ordem, revela sua insegurança: jurídica. Em suma, parece deixar de ser. Em um mundo em que o ser é parecer, fazer-se de, atuar como, interpretar um papel, o riso e o ridículo quebram esta lógica e relembram da ilusão de tudo isso. Ao afirmar e ridicularizar, o riso elimina as aparências e força a construção de um outro, de um diferente, até que se acerte a medida. O riso é um signo natural que designa um comportamento e indica algo muito além de qualquer objetividade; é um estado de comunicação não discursivo e com ele se sai do domínio da lógica para entrar num campo expressivo afetivo. Por ser composto de elementos mal ajustáveis, é difícil de ser conceituado. Tem-se, por exemplo, formas e graus variáveis que caracterizam a alegria e o contentamento, mas também sarcasmos e amarguras, desdêns, condescendências, cumplicidades e, ainda de modo mais insolente, tem-se as gargalhadas, absolutas, irreprimíveis e

muitas vezes com funções precisas e contundentes de crítica do que quer que seja (DELIGNE, 2011).

Aprendi com Warat que não posso usar a linguagem estritamente científica porque a linguagem científica não tem poder erotizante – e é interessante, sobre isso, o fato de o corretor do word indicar o termo erotizante como errado, sublinhá-lo em vermelho, e, como substituto, sugerir o termo necrotizante.

De tal modo que não é sem medo que esta tese carnalizada sobre linguagem, direito e literatura, e sobre o riso, o jurista e o leitor é escrita. Especialmente quando se tem estabelecido, atualmente, um cenário jurídico no Brasil tal qual se apresenta. O riso pode ser perseguido na terra, mas está sempre à vontade no reino eterno da morte, onde a verdade não oficial impera suprema. E se esta tese vier a declarar a prematura morte acadêmica de seu autor, a multidão que a escreve, no entanto, já terá empreendido seu trabalho e o riso sem fim, no fim, permanecerá espicaçando tudo que seja sagrado, das proibições, do passado, do poder e das elites facilmente injuriáveis das quais os juristas tradicionais são exemplos mais que suficientes. Como um texto carnalizado, a linguagem individualizada tem sua força diminuída, porque sem tanta importância. Em vez dela, nos concentramos no uso de uma linguagem alternativa à linguagem autoritária da igreja, do poder, da política, do direito, do estado, da lei, dos juristas e fazemos coro à multidão e seus gritos inauditamente sufocados. Não deixa de ser, jamais, uma escolha política. Sei que a verdade do riso é efêmera, que o riso apenas raramente altera as condições materiais reais diante das ansiedades e terrores da vida diária que sempre retornam pelas mãos nem sempre invisíveis. O que o riso pode fazer, principalmente, é colocar constantemente em xeque os símbolos do poder, apresentar de forma cômica e monstruosa a violência, virar o mundo oficial pelo avesso. Aquele que ri carrega internamente uma verdade e uma liberdade que destrona algo como um grande censor interior e, a partir disso, empreende a demolição das censuras molares, das maiores opressões.

Em um texto carnalizado que pretende, em cumplicidade com Luis Alberto Warat, a carnalização jurídica, é preciso que não haja espectadores. Se há espectadores que não participam, não há verdadeiro carnaval e em vez disso se tem um

espetáculo. O carnaval não é uma forma de teatro em que se separam atores de espectadores e se for teatro, que seja um teatro tal qual aquele da práxis de Augusto Boal (1991; 2011), em que todos são atores, até mesmo os não atores. Assim, a carnavalização jurídica não comporta nenhuma ribalta e todos tem o direito de participar; todos podem rir.

Por fim, em uma tese carnavalizada que pretende pensar a partir de estilhaços heurísticos as relações entre linguagem, direito e literatura e entre o riso, o jurista e o leitor, há que se dizer que novamente não há a possibilidade de conclusões conclusivas. François Rabelais, Mikhail Bakhtin, Miguel de Cervantes e Luis Alberto Warat, bufões mestres desta tese, concordariam que todos os finais são meramente novos começos e que as imagens carnavalescas renascem sempre e sempre e sempre, pois nada de conclusivo ainda ocorreu no mundo, tudo está aberto e livre, e o tudo está ainda no futuro e sempre há de estar no futuro, coletivamente, popularmente imortal. Ou então não é nada disso; e então desçam as cortinas, a farsa acabou.

“Eu quero gozar no seu céu, pode ser no seu inferno  
 Viver a divina comédia humana onde nada é eterno  
 Ora direis, ouvir estrelas, certo perdeste o senso  
 Eu vos direi no entanto:  
 Enquanto houver espaço,  
 corpo e tempo  
 e algum modo de dizer não  
 Eu canto”

(Antônio Carlos Gomes Belchior  
 Fontenelle Fernandes, 1978).

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Sérgio. **Os aprendizes do poder**: o bacharelismo liberal na política brasileira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund. Sátiras. In. **Minima moralia**: reflexões a partir da vida lesada. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008..

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund. O ensaio como forma. In. **Notas de literatura I**. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: 34, 2003.

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas. In. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza**: regras monásticas e forma de vida. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. Festa, luto, anomia. In. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci Domenciano Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Idéia de prosa**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. K. In. **Nudez**. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. O corpo glorioso. In. **Nudez**. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. **Opus dei**: arqueologia do ofício. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo?** e outros ensaios. Tradução de Vinícius Nicastro Honescko. Chapecó: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória:** uma genealogia teológica da economia e do governo. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações.** Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGUIAR E SILVA, Joana. El punto de vista de la cegueira: derecho y literatura en la constitución de la identidad. In. CALVO GONZÁLEZ, José. (Org.). **Implicación derecho literatura:** contribuciones a una teoría literaria del derecho. Granada: Comares, 2008.

AGUIAR, Roberto Armando Ramos de. **A crise da advocacia no Brasil:** diagnósticos e perspectivas. São Paulo: Alfa-Omega, 1991.

AGUIAR, Roberto Armando Ramos de. **Habilidades:** ensino jurídico e contemporaneidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

ALBERTI, Verena. **O riso e o risível:** na história do pensamento. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

ALBERTI, Verena. Prefácio. In. LUSTOSA, Isabel. (Org.). **Imprensa, humor e caricatura:** a questão dos estereótipos culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

ALVES, Rubem. **Estórias de quem gosta de ensinar:** o fim dos vestibulares. 4. ed. Campinas: Papirus; Rubem Alves ME, 2001.

AMADO, Eugênio. Vida e obra de François Rabelais. In. RABELAIS, François. **Gargântua e Pantagruel.** Tradução de David Jardim Júnior. Belo Horizonte: Itatiaia, 2009.

AMARAL, Augusto Jobim do. Deslo(u)cando o processo penal: itinerários kafkaescos. In. In. TRINDADE, André; SCHWARTZ,

Germano. (Orgs.). **Direito e literatura**: o encontro entre Themis e Apolo. Curitiba: Juruá, 2008.

ANDRADE, Lédio Rosa de. **Direito penal diferenciado**. 2. ed. Florianópolis: Conceito, 2009.

AQUINO, São Tomás de. **Suma de Teologia IV**. Tradução de Antonio Osuna Fernández-Largo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

ARANTES, Valéria Amorim. (Org.). **Humor e alegria na educação**. São Paulo: Summus, 2006.

AREIAS, Laura. Século de ouro português: moralidade, desvios, contradições (aparentes). In. SILVA, Robson Pereira da; VIEIRA, Thaís Leão. (Orgs.). **XVI Congresso da Sociedade Internacional de Humor Luso-Hispânico**: cadernos de programação e resumos. Jataí: UFMT, 2015.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no ocidente**. Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2006.

ARISTÓTELES. **Partes dos animais**. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010. Disponível em <http://www.obrasdearistoteles.net/files/volumes/000000029.pdf> >. Acesso em 3 de fevereiro de 2016.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

ARISTÓTELES. **Retórica**. 2. ed. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005. Disponível em

<<http://www.obrasdearistoteles.net/files/volumes/000000030.PDF>>. Acesso em 3 de fevereiro de 2016.

ARONNE, Ricardo. Entre os véus de Themis e os paradoxos de Janus: a razão e o caos no discurso jurídico, pela lente de Albert Camus. In. TRINDADE, André; SCHWARTZ, Germano. (Orgs.). **Direito e literatura: o encontro entre Themis e Apolo**. Curitiba: Juruá, 2008.

ARRUDA JÚNIOR, Edmundo Lima de. **Ensino jurídico e sociedade: formação, trabalho e ação social**. São Paulo: Acadêmica, 1989.

ARRUDA JÚNIOR, Edmundo Lima de; GONÇALVES, Marcus Fabiano. **Fundamentação ética e hermenêutica: alternativas para o direito**. Florianópolis: CESUSC, 2002.

ASSMANN, Selvino José. Apresentação. In. AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AUERBACH, Erich. **Introdução aos estudos literários**. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. 5. ed. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BAECQUE, Antoine de. A hilaridade parlamentar na Assembléia Constituinte Francesa (1789-91). In. BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman. (Orgs.). **Uma história cultural do humor**. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000.

BAGNO, Marcos. **Preconceito linguístico**. 56. ed. São Paulo: Parábola, 2015.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. 7. ed. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010.

BALDENSPERGER, Fernand. **Études d'histoire littéraire**. Paris: Hachette et Cie., 1907.

BAREMBLITT, Gregorio. **Introdução à esquizoanálise**. 3. ed. Belo Horizonte: Fundação Gregorio Barembritt; Instituto Félix Guattari, 2010.

BAZZANELA, Sandro Luiz; ASSMANN, Selvino José. **A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben**. São Paulo: LiberArs, 2013.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENJAMIN, Walter. O narrador. In. **Sobre arte, técnica, linguagem e política**. Tradução de Maria Luz Moita, Maria Amélia Cruz e Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D'água, 1992.

BENJAMIN, Walter. **Sobre arte, técnica, linguagem e política**. Tradução de Maria Luz Moita, Maria Amélia Cruz e Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D'água, 1992.

BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**: ensaios e conferências. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERGSON, Henri. **O riso**: ensaio sobre a significação da comicidade. 2. ed. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BERISTÁIN, Helena. O chiste. In. LUSTOSA, Isabel. (Org.). **Imprensa, humor e caricatura**: a questão dos estereótipos culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

BERLIN, Isaiah. **Limites da utopia**: capítulos da história das idéias. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

BERMAN, Hardold. J. **Direito e revolução**: a formação da tradição jurídica ocidental. Tradução de Eduardo Takemi Kataoka. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

BERMAN, Harold J.; REID, Charles. Max Weber as legal historian. In. TURNER, Stephen. **The Cambridge Companion to Max Weber**. Cambridge: University Press, 2012.

BERTEN, André. **Modernidade e desencantamento**: Nietzsche, Weber e Foucault. Tradução de Marcio Anatole de Sousa Romeiro. São Paulo: Saraiva, 2011.

BOAL, Augusto. **A estética do oprimido**: reflexões errantes sobre o pensamento do ponto de vista estético e não científico. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

BOAL, Augusto. **Jogos para atores e não-atores**. 14. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

BOAL, Augusto. **O teatro como arte marcial**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009b.

BOAL, Augusto. **Teatro do oprimido**: e outras poéticas políticas. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

BORDIEU, Pierre. A economia das trocas linguísticas. In. ORTIZ, Renato (Org.). **Bourdieu**: Sociologia. Tradução de Paula Montero. São Paulo: Ática, 1983.

BORDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 16. ed. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2012.

BRADBURY, Ray. **Fahrenheit 451**. 3. ed. Tradução de Cid Knipel. São Paulo: Globo de Bolso, 2014.

BRANCO, Guilherme Castelo. Anti-individualismo, vida artista: uma análise não-fascista de Michel Foucault. In. RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BREISACH, Ernst. **Historiography**: ancient, medieval and modern. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

BREMMER, Jan. Piadas, comediógrafos e livros de piadas na cultura grega antiga. In. BREMMER, Jan; ROODENBURG,

Herman. (Orgs.). **Uma história cultural do humor**. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000.

BREWER, Derek. Livros de piada em prosa predominantes na Inglaterra entre os séculos XVI e XVIII. In. BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman. (Orgs.). **Uma história cultural do humor**. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000.

BUBNER, Rudiger. La história como literatura. In. **Acción, historia y orden institucional**: ensayos de filosofía práctica y una reflexión sobre estética. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.

BUCCI, Eugênio. **O estado de Narciso**: a comunicação pública a serviço da vaidade particular. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

BUCCI, Eugênio; KEHL, Maria Rita. **Videologias**: ensaios sobre televisão. São Paulo: Boitempo, 2004.

BUENO, Austregésilo Carrano. **Canto dos malditos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

BURKE, Peter. **A arte da conversação**. Tradução de Álvaro Luiz Hattnher. São Paulo: Unesp, 1995.

BURKE, Peter. Fronteiras do cômico nos primórdios da Itália moderna. In. BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman. (Orgs.). **Uma história cultural do humor**. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000.

BURKE, Peter. **A revolução francesa da historiografia**: a escola dos Annales:1929-1989. 2. ed. Tradução de Nilo Odália. São Paulo: Unesp, 1991.

CALVO GONZÁLEZ, José (Org.). **Borges en el espejo de los juristas**: derecho y literatura borgeana. Navarra: Aranzadi, 2016.

CALVO GONZÁLEZ, José. **Direito curvo**. Tradução de André Karam Trindade, Luis Rosenfield e Dino del Pino. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.

CALVO GONZÁLEZ, José. Títeres y derecho: la justicia y las justicias de Sancho em la ópera para marionetes Vida do Grande D. Quixote de La Mancha e do Gordo Sancho Pança, de António José da Silva (1705-1739). In. **El escudo de Perseo**: la cultura literaria del derecho. Albolote: Comares, 2013.

CAMPANELLA, Tommaso. **A cidade do sol**. Tradução de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

CAMPBELL, Jeremy. **A saga do mentiroso**: uma história da falsidade. Tradução de Virgínia Cortez. Rio de Janeiro: Graphia, 2008.

CAMPOS, Augusto de. **Poesia da recusa**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CANDIDO, Antonio. **O direito à literatura**: e outros ensaios. Coimbra: Angelus Novus, 2003.

CANETTI, Elias. **Massa e poder**. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CAPELOTTI, João Paulo. O humor visto pelos tribunais: primeiras linhas sobre uma comparação entre Brasil e Estados Unidos. In. SILVA, Robson Pereira da; VIEIRA, Thaís Leão (Orgs.). **XVI Congresso da Sociedade Internacional de Humor Luso-Hispânico**: cadernos de programação e resumos. Jataí: UFMT, 2015.

CARPEAUX, Otto Maria. O renascimento e a reforma: os humanistas italianos e a literatura européia, os humanistas cristãos e a reforma. In. **História da literatura ocidental**. São Paulo: Leya, 2012.

CARVALHO, Amilton Bueno de. **Direito penal a marteladas**: algo sobre Nietzsche e o direito. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.

CARVALHO RÊGO, Eduardo de. **O tribunal kafkiano e os seus juristas: quem diz o direito em O processo?** 2012. 189 p. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2012.

CARVALHO, Salo de. **Como não se faz um trabalho de conclusão de curso:** provocações úteis para orientadores e estudantes de direito. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

CASARA, Rubens Roberto Rebello. **Processo penal do espetáculo:** ensaios sobre o poder penal, a dogmática e o autoritarismo na sociedade brasileira. Florianópolis: Empório do Direito, 2015.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault.** Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben:** uma arqueologia da potência. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CASTRO NEVES, José Roberto de. **Medida por medida:** o direito em Shakespeare. 5 ed. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2016.

CEREIJIDO, Marcelino. **Hacia una teoría general sobre los hijos de puta:** un acercamiento científico a los orígenes de la maldad. Ciudad de México: Ensayos Tusquets, 2011.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história.** Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CERVANTES, Miguel de. **O engenhoso fidalgo D. Quixote de La Mancha.** Tradução de Sérgio Molina. São Paulo: 34, 2010a.

CERVANTES, Miguel de. **O engenhoso cavaleiro D. Quixote de La Mancha.** Tradução de Sérgio Molina. São Paulo: 34, 2010b.

CHOUITEM, Dorothee. Un dedo de humor como arma y bálsamo. In. SILVA, Robson Pereira da; VIEIRA, Thaís Leão. (Orgs.). **XVI Congresso da Sociedade Internacional de Humor Luso-Hispânico**: cadernos de programação e resumos. Jataí: UFMT, 2015.

CHUEIRI, Vera Karam de. Shakespeare e o direito. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná**. v. 41, n. 0, p. 59-83, 2004.

CÍCERO, Marco Túlio. **Sobre el orador**. Tradução de José Javier Iso. Madrid: Gredos, 2002.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CLASTRES, Pierre. De que riem os índios? In. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CLÈVE, Clèmerson Merlin. Ensino jurídico e mudança social. In. **O direito e os direitos**: elementos para uma crítica do direito contemporâneo. 2. ed. São Paulo: Max Limonad, 2001.

COMPAGNON, Antoine. **Literatura para quê?** Tradução de Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria**: literatura e senso comum. 2. ed. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

CORTÁZAR, Julio. **Histórias de cronópios e de famas**. 11. ed. Tradução de Gloria Rodríguez. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CORTÁZAR, Julio. **La vuelta al día em ochenta mundos**. Buenos Aires: Siglo Veinteuno, 2011.

CORTÁZAR, Julio. **O jogo da amarelinha**. Tradução de Fernando de Castro Ferro. 14. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

COSTA, Pietro. Discurso jurídico e imaginação: hipóteses para uma antropologia do jurista. In. PETIT, Carlos (Org.). **Paixões do jurista**: amor, memória, melancolia, imaginação. Tradução de Sonia Regina Martins de Oliveira, Douglas da Veiga nascimento, Ricardo Marcelo Fonseca, Paulo Henrique Dias Drummond e Danielle Regina Wobeto de Araújo. Curitiba: Juruá, 2011.

COSTA, Renata Almeida da. Albert Camus e o processo penal: aportes garantistas ao interrogatório do “estrangeiro”. In. TRINDADE, André; SCHWARTZ, Germano. (Orgs.). **Direito e literatura**: o encontro entre Themis e Apolo. Curitiba: Juruá, 2008.

COULANGES, Numa Denis Fustel de. **A cidade antiga**: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma. Tradução de Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: Hemus, 1975.

COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda. **Mentalidade inquisitória e processo penal no Brasil**. Florianópolis: Empório do Direito, 2016.

CURRIE, Nick. Posfácio: a comédia é uma crise de legitimidade seguida da súbita aparição de uma cornucópia. In. ZIZEK, Slavoj. **As piadas de Zizek**: já ouviu aquela sobre Hegel e a negação? Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

DARMON, Pierre. **O tribunal da impotência**: virilidade e fracassos conjugais na antiga França. Tradução de Fátima Murad. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**: comentários sobre a sociedade do espetáculo. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**: 1972-1990. 3. ed. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: 34, 2013.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa**: filosofia prática. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1227 – Tratado de nomadologia: a máquina de guerra. In. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2. v. 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Crítica e clínica**. 2. ed. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paul: 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka**: por uma literatura menor. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2. v. 1. 2. ed. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: 34, 2011b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Luiz Benedicto Lacerda Orlandi. 2. ed. São Paulo: 34, 2011c.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Junior e Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. Rio de Janeiro: 34, 2010.

DELIGNE, Alain. De que maneira o riso pode ser considerado subversivo? Tradução de Maria Elizabeth Chaves de Mello. In. LUSTOSA, Isabel. (Org.). **Imprensa, humor e caricatura**: a questão dos estereótipos culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**: 1300-1800: uma cidade sitiada. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DESCARTES, René. **As paixões da alma**. 2. ed. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2006.

DIDEROT, Denis. **Paradoxo sobre o comediante**. Tradução de Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, 2006.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Tradução de Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

DIMENSTEIN, Gilberto; ALVES, Rubem. **Fomos maus alunos**. 11. ed. Campinas: Papyrus 7 Mares, 2013.

DRIESSEN, Henk. Humor, riso e o campo: reflexões da antropologia. In. BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman. (Orgs.). **Uma história cultural do humor**. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000.

DUFOUR, Dany-Robert. **O divino mercado**: a revolução cultural liberal. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura**: uma introdução. 6. ed. Tradução de Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ECO, Umberto. **História da feiura**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ECO, Umberto. **O nome da rosa**. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini e Homero Ereitias de Andrade. Rio de Janeiro: Record, 1986.

ECO, Umberto. Sobre algumas funções da literatura. In. **Sobre a literatura**. 2. ed. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2003.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. 3. ed. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. Lisboa: Asa, 1997.

ENRIQUEZ, Eugène. **Da hora ao estado**: psicanálise do vínculo social. Tradução de Teresa Cristina Carreiro e Jacyara Nasciutti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

ESCARPIT, Robert. **L'Humor**: que sais je? 7. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.

FACIOLI, Adriano. **A ironia**: considerações filosóficas e psicológicas. Curitiba: Juruá, 2010.

FALCÃO NETO, Joaquim de Arruda. **Os advogados**: ensino jurídico e mercado de trabalho. Recife: Massangana, Fundação Joaquim Nabuco, 1984.

FARIA ALVES, Míriam Coutinho de. Direito, gênero e literatura – a subjetividade feminina na perspectiva clariceana: os horizontes de G.H. e Macabéa. In. STRECK, Lenio Luiz; TRINDADE, André Karam. (Orgs.). **Direito e literatura**: da realidade da ficção à ficção da realidade. São Paulo: Atlas, 2013.

FARIA, José Eduardo. **A reforma no ensino jurídico**. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1987.

FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI**: a religião de Rabelais. Tradução de Maria Lúcia Machado e tradução dos termos em latim de José Eduardo dos Santos Lohner. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FERNÁNDEZ, Albert Noguera. Direito, subjetividade e mundialização: reflexões a partir de O pequeno príncipe, de Antoine de Saint-Exupéry. In. TRINDADE, André; SCHWARTZ, Germano. (Orgs.). **Direito e literatura**: o encontro entre Themis e Apolo. Curitiba: Juruá, 2008.

FERRAREZE FILHO, Paulo. Como pensam os juízes brasileiros? In. **Manual politicamente incorreto do direito no Brasil**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

FEYERABEND, Paul. **A conquista da abundância**: uma história da abstração versus a riqueza do ser. Tradução de Cecília Prada e Marcelo Rouanet. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

FEYERABEND, Paul. **Adeus à razão**. Tradução de Vera Joscelyne. São Paulo: Unesp, 2010.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. 3. ed. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2012.

FLORES, Ana Beatriz. Políticas del humor en la cultura humorística argentina: innovación y tradición. In: SILVA, Robson Pereira da; VIEIRA, Thaís Leão. (Orgs.). **XVI Congresso da Sociedade Internacional de Humor Luso-Hispânico**: cadernos de programação e resumos. Jataí: UFMT, 2015.

FLORES, Joaquín Herrera. **O nome do riso**: breve tratado sobre arte e dignidade. Tradução de Nilo Kaway Junior. Porto Alegre: Movimento; Florianópolis: Cesus; Florianópolis: Bernúncia, 2007.

FONSECA, Ricardo Marcelo. **Introdução teórica à história do direito**. Curitiba: Juruá, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 6. ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: Nau, 2003.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. 6. ed. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura**: na Idade Clássica. 8. ed. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. Prefácio (Anti-Édipo). In. **Repensar a política**. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. **O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. O humor. In. **Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GALLO, Sílvio. Entre Édipos e o anti-Édipo: estratégias para uma vida não-fascista. In. RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. 3. ed. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. **Direito e história: uma relação equivocada**. Londrina: Humanidades, 2004.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. **Direito & literatura: ensaio de síntese teórica**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. **Direito & literatura: anatomia de um desencanto: desilusão jurídica em Monteiro Lobato.** Curitiba: Juruá, 2004.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. Direito e literatura no Brasil: notas a propósito do antifetichismo institucional nas Crônicas de Lima Barreto. In. CALVO GONZÁLEZ, José. (Org.). **Implicación derecho literatura: contribuciones a una teoría literaria del derecho.** Granada: Comares, 2008.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. **Direito grego e historiografia jurídica.** Curitiba: Juruá, 2008.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. **Direito, literatura e cinema: inventário de possibilidades.** São Paulo: Quartier Latin, 2011.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. **Direito & utopia em Roberto Mangabeira Unger: democracia radical, imaginação institucional e esperança como razão.** São Paulo: Quartier Latin, 2010.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. **O pós-modernismo jurídico.** Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2005.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto; Werther; Hermann y Dorothea; Las afinidades electivas.** Tradução de José Roviralta Borrell, Aguado de Lózar e Ramón Maria Tenreiro. Buenos Aires: El Ateneo, 1953.

GOMES, Clara Rosa Cruz. **Caminhos do riso.** São Paulo: Claridade, 2012.

GRAF, Fritz. Cícero, Plauto e o riso romano. In. BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman. (Orgs.). **Uma história cultural do humor.** Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GROS, Frédéric. Situação do curso. In. FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-**

1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

GROS, Frédéric. Situação do curso. In. FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

GRUBBA, Leilane Serratine; OLIVO, Mikhail Vieira Cancellier de. Kafka: metamorfoseando o desejo em castração. In. OLIVO, Luis Carlos Cancellier de. (Org.). **Anais do I Simpósio de Direito e Literatura**. v. III. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2011.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Curso de estética**: o belo na arte. 2. ed. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Curso de Estética**: o sistema das artes. 2. ed. Tradução de Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: UnB, 1999. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden.

HESPANHA, António Manuel Botelho. **Cultura jurídica europeia**: síntese de um milênio. Florianópolis: Boiteaux, 2005.

HESSE, Hermann. **O lobo da estepe**. 33. ed. Tradução de Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Record, 2008.

HIPÓCRATES. **Sobre o riso e a loucura**. Tradução de Rogério Gimenes de Campos. São Paulo: Hedra, 2011.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. 3. ed. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HOBBS, Thomas. **Os elementos do direito natural e político**. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

HOOBS, Bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Manoel Odorico Mendes. São Paulo: W. M. Jackson Inc., 1950. Disponível em <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/iliadap.pdf>>. Acesso em 10 de fevereiro de 2015.

HOMERO. **Odisséia**. Tradução de Manoel Odorico Mendes. São Paulo: Atena, 2009. Disponível em <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/odisseiap.pdf>>. Acesso em 28 de janeiro de 2015.

HUGO, Victor. **Os miseráveis**. Tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

HUIZINGA, Johan. O jogo e o direito. In. **Homo ludens**: o jogo como elemento da cultura. 7. ed. Tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2012.

INFANTE, Guillermo Cabrera. **Três tristes tigres**. Tradução de Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

INWOOD, Michael. **Dicionário de Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

IONESCO, Eugène. **O rinoceronte**: peça em 3 atos e 4 quadros. Tradução de Luís de Lima. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

ISER, Wolfgang. **O ato da leitura**: uma teoria do efeito estético. v. 1. Tradução de Johannes Kretschmer. São Paulo: 34, 1996.

ISER, Wolfgang. **O ato da leitura**: uma teoria do efeito estético. v. 2. Tradução de Johannes Kretschmer. São Paulo: 34, 1999.

JAUSS, Hans Robert. A estética da recepção: colocações gerais. Tradução de Luiz Costa Lima e Peter Naumann. In. LIMA, Luiz Costa (Org.). **A literatura e o leitor: textos de estética da recepção**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

JINKINGS, Ivana; DORIA, Kim; CLETO, Murilo (Orgs.). **Por que gritamos golpe?: para entender o impeachment e a crise política no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2016.

JUNG, Carl. **O homem e seus símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

JUSTO, José Sterza. Humor, educação e pós-modernidade. In. ARANTES, Valéria Amorim. (Org.). **Humor e alegria na educação**. São Paulo: Summus, 2006.

KALBERMATTEN, María Isabel. Género, ideologia y humor conversacional em charlas entre amigas. In. SILVA, Robson Pereira da; VIEIRA, Thaís Leão. (Orgs.). **XVI Congresso da Sociedade Internacional de Humor Luso-Hispânico: cadernos de programação e resumos**. Jataí: UFMT, 2015.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. 3. ed. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

KENNEDY, Duncan. **Global dialogue on the future of legal education**. 2012. Disponível em [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=eldHmK4wYcc](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=eldHmK4wYcc)>. Acesso em: 13 de dezembro de 2012.

KHALED JÚNIOR, Salah Hassan. **Ordem e progresso: a invenção do Brasil e a gênese do autoritarismo nosso de cada dia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

KIERKEGAARD, Sören Aabye. **Conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991.

KONDER, Leandro. **As artes da palavra**: elementos para uma poética marxista. São Paulo: Boitempo, 2005.

KONDER, Leandro. **Sobre o amor**. São Paulo: Boitempo, 2007.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras**: malleus maleficarum. 20. ed. Tradução de Paulo Frôes. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 2009.

KUPERMANN, Daniel. **Ousar rir**: humor, criação e psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

LAFFAY, Albert. **Anatomie de l'humor et du non sens**. Paris: Masson et Cie., 1970.

LARA, Karina Santos. La conchetumadre: transgressión lingüística y gestual em humoristas callejeros de Santiago de Chile. In. SILVA, Robson Pereira da; VIEIRA, Thaís Leão. (Orgs.). **XVI Congresso da Sociedade Internacional de Humor Luso-Hispânico**: cadernos de programação e resumos. Jataí: UFMT, 2015.

LEGENDRE, Pierre. **O amor do censor**: ensaio sobre a ordem dogmática. Tradução de Aluísio Pereira de Menezes, Magno Machado Dias e Potiguara Mendes da Silveira Júnior. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Colégio Freudiano; Aoutra, 1983.

LEITE, Dante Moreira. Apresentação. In. BOSI, Ecléa. **Cultura de massa e cultura popular**: leituras de operárias. Petrópolis: Vozes, 1972.

LEMINSKI, Paulo. **Vida**: Cruz e Sousa, Bashô, Jesus e Trótski: 4 biografias. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

LIMA, Luiz Costa (Org.). **A literatura e o leitor**: textos de estética da recepção. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LIMA LOPES, José Reinaldo de. **O direito na história**: lições introdutórias. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

LIPOVETSKY, Gilles. A sociedade humorística. In. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Tradução de Therezinha Monteiro Deutsch. Barueri: Manole, 2005.

LOPES, Mauro. As quatro famílias que decidiram derrubar um governo democrático. In. JINKINGS, Ivana; DORIA, Kim; CLETO, Murilo (Orgs.). **Por que gritamos golpe?**: para entender o impeachment e a crise política no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2016.

LORENZ, Konrad. **A agressão**: uma história natural do mal. 2. ed. Tradução de Isabel Tamen. Lisboa: Relógio D'água, 2001.

LÖWY, Michel. **Ideologia e ciência social**. São Paulo: Cortez, 2000.

LUKÁCS, Georg. **A alma e as formas**: ensaios. Tradução de Rainer Patriota. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

LUSTOSA, Isabel. (Org.). **Imprensa, humor e caricatura**: a questão dos estereótipos culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 10 ed. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. São Paulo: José Olympio, 2008.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é direito**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

LYRA, Pedro. **O real no poético**: textos de jornalismo literário. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL, 1980.

LYRA FILHO, Roberto. **O direito que se ensina errado**. Brasília: Centro Acadêmico de Direito da UnB, 1980.

LYRA FILHO, Roberto. **Problemas atuais do ensino jurídico**. Brasília: Obreira, 1981.

MACFARLANE, Alan. **História do casamento e do amor**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MADEIRA, Hécio Maciel França. **Digesto de Justiniano**: liber primus: introdução ao direito romano. 7. ed. São Paulo: RT, 2013.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. 2. ed. Tradução de Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1972.

MARRACH, Sonia Alem. **O lúdico, o riso e a educação no romance de François Rabelais**. Marília: Unesp, 1998.

MARTIN, Alfred von. **Sociología del renacimiento**. Traducción de Manuel Pedrosa. México: Fondo de Cultura Económica, 1946.

MARTÍNEZ, José Luiz Calvo; ROMERO, Maria Dolores Sánchez. **Textos de magia en papiros griegos**. Tradução de José Luiz Calvo Martínez e Maria Dolores Sánchez Romero. Madrid: Gredos, 1987. Disponível em <https://pt.scribd.com/doc/134373443/105-Textos-de-Magia-en-Papiros-Griegos>>. Acesso em 4 de fevereiro de 2015.

MARTINS, Maria Helena. **O que é leitura**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2. ed. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **O dezoito Brumário de Louis Bonaparte**. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MATURANA, Humberto. **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Tradução de Cristina Magro e Victor Paredes. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

MATZENBACHER, Alexandre; TONET, Fernando. Kafka e a tolerância zero: uma abordagem da política criminal a partir da literatura. In. TRINDADE, André; SCHWARTZ, Germano. (Orgs.). **Direito e literatura**: o encontro entre Themis e Apolo. Curitiba: Juruá, 2008.

MAUS, Marcel. Parentescos de gracejos. In. **Ensaio de sociologia**. 2. ed. Tradução de Luiz João Gaio e Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MIAILLE, Michel. **Introdução crítica ao direito**. 3. ed. Tradução de Ana Prata. Lisboa: Estampa, 2005.

FERNANDES, Millôr. **Millôr definitivo**: a bíblia do caos. Porto Alegre: L&PM, 2016.

MINOIS, Georges. **História do riso e do escárnio**. Tradução de Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Unesp, 2003.

MONDARDO, Dilsa. **20 anos rebeldes**: o direito à luz da proposta filosófico-pedagógica de L. A. Warat. Florianópolis: Diploma Legal, 2000.

MORE, Thomas. **Utopia**. Tradução de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. 12. ed. Tradução de Maria Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl. **Mikhail Bakhtin**: criação de uma prosaística. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Edusp, 2008.

MOTTA, Leda Tenório da. **Proust**: a violência sutil do riso. São Paulo: Perspetiva; Fapesp, 2007.

NANCY, Jean-Luc. As razões de escrever. In. **Demanda**: literatura e filosofia. Tradução de João Camillo Penna; Eclair Antonio Almeida Filho e Dirlenvalder do Nascimento Loyolla. Florianópolis: UFSC; Chapecó: Argos, 2016.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O paradoxo do coringa**: e o jogo do poder & saber. Rio de Janeiro: Achiamé, 1979.

NEWMAN, Sandra. **História da literatura ocidental sem as partes chatas**: um guia irreverente para ler os clássicos sem

medo. Tradução de Ana Tiemi Missato Cipolla e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Cultrix, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. 2. ed. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. Tradução de Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005b.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**. Tradução de Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005c.

OLIVEIRA, Amanda Muniz. On fairy stories: as possíveis contribuições de J.R.R. Tolkien para os estudos de Direito e Literatura. **Captura Críptica: direito política, atualidade. Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina**. v.4., n.1, p. 209-230, 2013.

OLIVEIRA, Luciano. Não fale do Código de Hamurabi! A pesquisa sociojurídica na pós-graduação em direito. In. **Sua excelência o comissário e outros ensaios de sociologia jurídica**. Rio de Janeiro: Letra Legal, 2004.

OLIVER, Élide Valarini. Introdução. In. RABELAIS, François. **O quarto livro dos fatos e ditos heróicos do bom Pantagruel**. Tradução de Élide Valarini Oliver. Campinas: Unicamp, 2015.

OLIVO, Luis Carlos Cancellier de. (Org.). **Dostoiévski e a filosofia do direito**: o discurso jurídico dos irmãos Karamázov. Florianópolis: UFSC; Fundação Boiteaux, 2012.

OLIVO, Luis Carlos Cancellier de. **Por uma compreensão jurídica de Machado de Assis**. Florianópolis: UFSC; Fundação Boiteaux, 2011.

OST, François. A Antígona de Sófocles: resistência, aporias jurídicas e paradoxos políticos. In. **Contar a lei**: as fontes do imaginário jurídico. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: Unisinos, 2007.

PÉREZ-ANDUJAR, María Antonia. “Don Goglo”: el humor vía google translate: malas (e irrisorias) traducciones del inglés al castellano (y viceversa). In. SILVA, Robson Pereira da; VIEIRA, Thaís Leão. (Orgs.). **XVI Congresso da Sociedade Internacional de Humor Luso-Hispânico**: cadernos de programação e resumos. Jataí: UFMT, 2015.

PERROT, Michelle. **História dos quartos**. Tradução de Alcida Brant. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

PETIT, Carlos (Org.). **Paixões do jurista**: amor, memória, melancolia, imaginação. Tradução de Sonia Regina Martins de Oliveira, Douglas da Veiga nascimento, Ricardo Marcelo Fonseca, Paulo Henrique Dias Drummond e Danielle Regina Wobeto de Araújo. Curitiba: Juruá, 2011.

PILATI, José Isaac. **Digesto de Justiniano**: livro segundo: jurisdição. Florianópolis: UFSC; Funjab, 2013.

PLATÃO. **A república**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

PLATÃO. **As leis**. 2. ed. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

POL-DROIT, Roger. **Michel Foucault**: entrevistas. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

POSSENTI, Sírio. **Humor, língua e discurso**. São Paulo: Contexto, 2013.

PRONER, Carol; CITTADINO, Gisele; TENEBBAUM, Marcio; RAMOS FILHO, Wilson (Orgs.). **A resistência ao golpe de 2016**. Bauru: Canal 6, 2016.

PROPP, Vladímir. **Comicidade e riso**. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini e Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Ática, 1992.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Las confesiones de un revolucionario**: para servir a la historia de la revolución de febrero de 1848. Tradução castelhana por D. A. S. Buenos Aires: Americalee, 1947.

PROUST, Marcel. **Sobre a leitura**. 5. ed. Tradução de Carlos Vogt. Campinas: Pontes, 2011.

QUINTILIANO, Marco Fabio. **Instituciones oratorias**. Tomo I. Tradução de Ignacio Rodriguez e Pedro Sandier. Madrid: Perlado Paez y Compañia, 1916. Disponível em <<https://yadi.sk/i/m5WLRE7DobWkT>>. Acesso em 7 de fevereiro de 2016.

QUINTILIANO, Marco Fabio. **Instituciones oratorias**. Tomo I. Tradução de Ignacio Rodriguez e Pedro Sandier. Madrid: Perlado Paez y Compañia, 1916. Disponível em <<https://yadi.sk/i/s1qqstaKobWoQ>>. Acesso em 7 de fevereiro de 2016.

RABELAIS, François. **Gargântua e Pantagruel**. Tradução de David Jardim Júnior. Belo Horizonte: Itatiaia, 2009.

RABELAIS, François. **O quarto livro dos fatos e ditos heróicos do bom Pantagruel**. Tradução de Élide Valarini Oliver. Campinas: Unicamp, 2015.

RAGO, Margareth. Dizer sim à existência. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

RANCIÈRE, Jacques. **O mestre ignorante**: cinco lições de emancipação intelectual. 3. ed. Tradução de LÍlian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

RANKE, Leopold von. **History of the Latin and Teutonic Nations** – from 1494 to 1514. Translated from the German by Philip A. Ashworth. London: George Bell and Sons, 1887. Disponível em <https://archive.org/details/historyoflatinte00rankuoft>>. Acesso em 29 abr. 2014.

RICOUER, Paul. **Tempo e narrativa**. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1994.

RODRIGUES, Horácio Wanderlei; ARRUDA JÚNIOR, Edmundo Lima de (Orgs.). **Educação jurídica**. 2. ed. Florianópolis: Boiteaux, 2012.

RODRIGUES, Horácio Wanderlei. **Ensino jurídico e direito alternativo**. São Paulo: Acadêmica, 1993.

RODRIGUES, Horácio Wanderlei. **Pensando o ensino do direito no século XXI**: diretrizes curriculares, projetos pedagógicos e outras questões pertinentes. Florianópolis: Boiteaux, 2005.

ROODENBURG, Herman. A conversa agradável: civilidade e piadas na Holanda seiscentista. In. BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman. (Orgs.). **Uma história cultural do humor**. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000.

ROSA, Alexandre Morais da. O “Banqueiro Anarquista”, de Fernando Pessoa, e o discurso neoliberal. In. TRINDADE, André Karam; GUBERT, Roberta Magalhães; COPETTI NETO, Alfredo.

(Orgs.). **Direito & literatura**: ensaios críticos. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

ROSA, Alexandre Morais da; AMARAL, Augusto Jobim do. **Cultura da punição**: a ostentação do horror. 2. ed. Florianópolis: Empório do Direito, 2015.

ROSA, Alexandre Morais da; KHALED JÚNIOR, Salah Hassan. **In dubio pro hell**: profanando o sistema penal. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Riso e melancolia**: a forma shandiana em Sterne, Diderot, Xavier de Maistre, Almeida Garret e Machado de Assis. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAFATLE, Vladimir. Sobre um riso que não reconcilia. In. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008.

SANTOS, Roberto Elísio dos; ROSSETI, Regina. (Orgs.). **Humor e riso na cultura midiática**: variações e permanências. São Paulo: Paulinas, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. **Que é a literatura?** 3. ed. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ática, 1999.

SBIZERA, José Alexandre Ricciardi. **Arte e direito**: o lugar da literatura na formação do jurista crítico-sensível. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

SBIZERA, José Alexandre Ricciardi. O rei e o palhaço: notas sobre o jurista, o judiciário, o Direito e a Arte. In. **Captura Críptica**: direito política, atualidade. Revista Discente do Curso de Pós-Graduação em Direito. n.3., v.2. (jan./jun. 2012). Florianópolis: UFSC, 2012

SCHAFF, Adam. **História e verdade**. Tradução de Maria Paula Duarte. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**: primeiro tomo. 2. ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**: segundo tomo. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015b.

SCLIAR, Moacyr. **Do Éden ao divã**: humor judaico. São Paulo: Shalom, 1990.

SÊNECA, Lúcio Anneo. **Sobre a brevidade da vida**. Tradução de Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas e Gabriel Nocchi Macedo. Porto Alegre: L&PM, 2006.

SHAKESPEARE, William. **Henrique IV**: parte II. Tradução de Carlos Nunes. Sem local: Ridendo Castigat Mores, 2001.  
Disponível em  
< <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/henry4b.pdf> > .  
Acesso em 30 de abril de 2015.

SHAKESPEARE, William. **Noite de reis**. Tradução de Barbara Heliodora. Rio de Janeiro: Lacerda, 2005.

SHAKESPEARE, William. **Romeu e Julieta**. Tradução de Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: L&PM, 1998.

SILVA, Rogério Forastieri da. **História da historiografia**: capítulos para uma história das histórias da historiografia. Bauru: Edusc, 2001.

SIQUEIRA, Ada Bogliolo Piancastelli de. **Notas sobre direito e literatura**: o absurdo do direito em Albert Camus. Florianópolis: UFSC; Fundação Boiteaux, 2011.

SKINNER, Quentin. **Hobbes e a teoria clássica do riso**. Tradução de Alessandro Zir. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

SÓFOCLES. **Édipo rei; Antígona**. Tradução de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2003.

SOTOMAYOR, Eduardo Enrique Parrilla. Recordando al Martín Fierro em su dimensión humorística. In. SILVA, Robson Pereira da; VIEIRA, Thaís Leão. (Orgs.). **XVI Congresso da Sociedade Internacional de Humor Luso-Hispânico**: cadernos de programação e resumos. Jataí: UFMT, 2015.

SOUSA, Cláudio Roberto. **Riso e utopia**: em Machado de Assis e Paulo Leminski. São Paulo: Miró, 2014.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Escrita INKZ**: anti-manifesto para uma arte incapaz. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2004.

SOUZA, Jessé. **A radiografia do golpe**: entenda como e por que você foi enganado. Rio de Janeiro: Leya, 2016.

SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e história**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 2.ed. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almebira, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

STENDHAL, Henri-Marie Beyle. **Do riso**: um ensaio filosófico sobre um tema difícil e outros ensaios. Tradução de Carlos Pestana Nunes. Sintra: Europa-América, 2008.

STIERLE, Karlheinz. Que significa a recepção dos textos ficcionais? Tradução de Heidrun Krieger, Luiz Costa Lima e Peter Naumann. In. LIMA, Luiz Costa. **A literatura e o leitor**: textos de estética da recepção. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

STRECK, Lenio Luiz. Para além do jeitinho brasileiro de ser "doutor". In. **Compreender direito**: desvelando as obviedades do discurso jurídico. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.

STRECK, Lenio Luiz. Diálogos publicitários e neopentecostalismo jurídico. In. **Compreender direito II**: como o senso comum pode nos enganar. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2014.

STRECK, Lenio Luiz. Direito mastigado e literatura facilidade: agora vai! In. **Compreender direito III**: nas brechas da lei. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2015.

STRECK, Lenio Luiz. Do direito facilitado ao Balão Mágico, o óbvio venceu! In. **Compreender direito III**: nas brechas da lei. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2015.

SUETÔNIO. **Roma galante**: chronica escandalosa da côrte dos doze Cézares. Tradução de Guilherme Rodrigues. Lisboa: João Romano Torres & Cia: 1916.

SZANIECKI, Barbara. **Estética da multidão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

SZPACENKOPF, Maria Izabel Oliveira. **O olhar do poder**: a montagem branca e a violência no espetáculo telejornal. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

TAVARES, Juarez; PRADO, Geraldo. **O direito penal e o processo penal no estado de direito**: análise de casos. Florianópolis: Empório do Direito, 2016.

TEJO, Orlando. **Zé Limeira**: poeta do absurdo. 5. ed. Brasília: Senado Federal, 1980.

TÉTART, Philippe. **Pequena história dos historiadores**. Tradução de Maria Leonor Loureiro. Bauru: Edusc, 2000.

TIBURI, Márcia. **Como conversar com um fascista**: reflexões sobre o cotidiano autoritário brasileiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2015.

TOWNSEND, Mary Lee. O humor e a esfera pública na Alemanha do século XIX. In. BREMMER, Jan; ROODENBURG,

Herman. (Orgs.). **Uma história cultural do humor**. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000.

TRAPIELLO, Andrés. **As vidas de Miguel de Cervantes**. Tradução de Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

TRAPIELLO, Andrés. O cavaleiro da rédea solta ou o apaixonado sem causa (os cinco lados de um romance). In. **As vidas de Miguel de Cervantes**. Tradução de Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

TRAPIELLO, Andrés. Os segredos de Dom Quixote. In. **As vidas de Miguel de Cervantes**. Tradução de Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

TRINDADE, André Karam; KARAM, Henriete. As desventuras de Pinóquio: o processo de humanização, a submissão à lei e a adesão ao pacto social. In. STRECK, Lenio Luiz; TRINDADE, André Karam. (Orgs.). **Direito e literatura: da realidade da ficção à ficção da realidade**. São Paulo: Atlas, 2013.

TURQUET, Jean. Epigrama. In. RABELAIS, François. **Gargântua e Pantagruel**. Tradução de David Jardim Júnior. Belo Horizonte: Itatiaia, 2009.

VARELLA, Marcelo Dias; LIMA, Martonio Mont'alverne Barreto. **Políticas de revalidação de diplomas de pós-graduação em direito no Brasil: dificuldades e desafios para o sistema brasileiro**. Revista Brasileira de Políticas Públicas, Brasília, v. 2, n. 1, p. 143-161, jan./jun. 2012. Disponível em <http://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/index.php/RBPP/article/view/1814/1577>>. Acesso em 31 de julho de 2016.

VENÂNCIO FILHO, Alberto. **Das arcadas ao bacharelismo: 150 anos de ensino jurídico no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

VERBERCKMOES, Johan. O cômico e a contra-reforma na Holanda espanhola. In. BREMMER, Jan; ROODENBURG,

Herman. (Orgs.). **Uma história cultural do humor**. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000.

VIAL, Sandra Regina Martini. Direito e literatura: uma análise a partir do texto 1984 – George Orwell. In. TRINDADE, André Karam; GUBERT, Roberta Magalhães; COPETTI NETO, Alfredo. (Orgs.). **Direito & literatura**: reflexões teóricas. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

VIANNA, Túlio. A religião contra o estado. In. **Um outro direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

VICO, Giambattista. **A ciência nova**. Tradução de Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Record, 1999.

VIEIRA, Gustavo Oliveira; MORAIS, José Luis Bolzan de. O direito e(m) Balzac: especulações interdisciplinares. In. STRECK, Lenio Luiz; TRINDADE, André Karam. (Orgs.). **Direito e literatura**: da realidade da ficção à ficção da realidade. São Paulo: Atlas, 2013.

VIEIRA, Maria Augusta da Costa. Apresentação de D. Quixote. In. CERVANTES, Miguel de. **O engenhoso fidalgo D. Quixote de La Mancha**. Tradução de Sérgio Molina. São Paulo: 34, 2010.

VINCENT-BUFFAULT, Anne. **História das lágrimas**: séculos XVIII e XIX. Tradução de Luiz Marques e Martha Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

VIROLI, Maurizio. **O sorriso de Nicolau**: história de Maquiavel. Tradução de Valéria Pereira da Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

VOLTAIRE. **Cartas filosóficas**. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: por ocasião da morte de Jean Calas (1723). Tradução de William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2015.

WARAT, Luis Alberto. A ciência jurídica e seus dois maridos. In. **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2004.

WARAT, Luis Alberto. A pedagogia do novo. In. MONDARDO, Dilsa; FAGÚNDEZ, Paulo Roney Ávida (Orgs.). **Ética holística aplicada ao direito**. Florianópolis: OAB-SC, 2001.

WARAT, Luis Alberto. **A rua grita Dionísio!**: direitos humanos da alteridade, surrealismo e cartografia. Tradução de Vívian Alves de Assis, Júlio Cesar Marcellino Jr. e Alexandre Moraes da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

WARAT, Luis Alberto. Diatribres de amor contra os filósofos sentados: imagens do cemitério. In. **Introdução geral ao direito III**: o direito não estudado pela teoria jurídica moderna. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997.

WARAT, Luis Alberto. Falando de vinte anos. In. MONDARDO, Dilsa. **20 anos rebeldes**: o direito à luz da proposta filosófico-pedagógica de L. A. Warat. Florianópolis: Diploma Legal, 2000.

WARAT, Luis Alberto. Incidentes de ternura: breve prelúdio para um discurso sobre o ensino jurídico, os direitos humanos e a democracia nos tempos do pós-totalitarismo: ensino jurídico: o fracasso de um sonho. In. **Epistemologia e ensino do direito**: o sonho acabou. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2004b.

WARAT, Luis Alberto. **Manifesto do surrealismo jurídico**. São Paulo: Acadêmica, 1988.

WARAT, Luis Alberto. **O amor tomado pelo amor**: crônica de uma paixão desmedida. São Paulo: Acadêmica, 1990.

WARAT, Luis Alberto. **O direito e sua linguagem**: 2ª versão. 2. ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995.

WARAT, Luis Alberto. **Surfando na pororoca**: o ofício do mediador. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2004c.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 3. ed. Tradução de Vinícius Eduardo Alves. São Paulo: Centauro, 2001.

WEBER, Max. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1986. Tradução de Amélia Cohn e Gabriel Cohn.

WHITE, Hayden. **Meta-História**: a imaginação histórica do século XIX. Tradução de José Laurênio Melo. São Paulo: EdUSP, 1995.

WIEACKER, Franz. **História do direito privado moderno**. 3. ed. Tradução de António Manuel Botelho Hespanha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

WIESEL, Elie. **As portas da floresta**. Tradução de Vera Mourão. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991.

WILK-RACIESKA, Joanna. Comunidad de la risa: concepto reescrito en términos de la lingüística cultural. In. SILVA, Robson Pereira da; VIEIRA, Thaís Leão. (Orgs.). **XVI Congresso da Sociedade Internacional de Humor Luso-Hispânico**: cadernos de programação e resumos. Jataí: UFMT, 2015.

WOLKMER, Antonio Carlos. **História do direito no Brasil**. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **Em busca das penas perdidas**: a perda da legitimidade do sistema penal. Tradução de Vânia Romano Pedrosa e Amir Lopes da Conceição. Rio de Janeiro: Revan, 1991.

ZIZEK, Slavoj. **Alguém disse totalitarismo?**: cinco intervenções no (mau) uso de uma noção. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.