

CAPÍTULO 3:

AS GRADES DO RISO: UMA HISTÓRIA DE CONDENAÇÃO E EMANCIPAÇÃO¹

Joslan Santos Sampaio²

Ao longo dos tempos, o riso e a comédia têm sido, consideravelmente, objeto de discussão. Lembrar que o riso não pode se relacionar com determinados assuntos foi, e ainda é, tema recorrente no campo político, historiográfico, artístico e das ciências sociais. Assim, no caminho para não deturpar os eventos e personagens históricos considerados importantes, os diversos dispositivos dominadores³ criaram um parâmetro estético discursivo que conota seriedade e imutabilidade. Com vistas a não deturpar os grandes feitos e os grandes homens, o gênero trágico foi rotineiramente definido como o tipo ideal de representar e investigar os assuntos “importantes”.

Entretanto, mesmo com toda a aparente uniformidade coercitiva, que estetizava a narrativa sobre os assuntos notáveis, as interpretações sobre o riso e a comédia, ao longo da história, passaram por uma flexibilização que ajudaram a romper a fixidez dos discursos sobre o gênero cômico. Reside aí, no esforço de compreender as condições que respaldaram a aceitação gradual e lenta do riso, a ênfase deste artigo.

Para isso, recuaremos um passo na história para entendermos como as organizações de controle estabeleceram um desequilíbrio entre as formas de narrar eventos e os personagens históricos importantes.

¹DOI - 10.29388/978-65-81417-64-2-f.57-90

²Graduado em História pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Mestre e doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade da UESB. Membro do grupo de pesquisa Cultura, Memória e Desenvolvimento (CMD/UnB/CNPq). Pesquisador do grupo de pesquisa Núcleo de História Social e Práticas de Ensino (NHIPE/CNPq).

³Aqui nos referimos aos estratos da sociedade que, vencedores nas lutas pelo poder e plasmados pela rede de pressões na qual estão inscritos, se tornaram responsáveis por determinar o que deve ser lembrado e como deve ser narrado os episódios que não podem ser esquecidos.

Nesse jogo, a balança pendeu desfavoravelmente para a comédia. Não obstante, em um tempo em movimento, a conduta socialmente “decorosa” que inibia a narrativa cômica sobre os grandes acontecimentos e personagens históricos foi se tornando menos intensa.

É, portanto, a partir de uma análise de longa duração, que observaremos um movimento mais flexível no controle de regulação e autorregulação que diz respeito ao riso e as narrativas cômicas. Em outros termos, historicizar o riso, bem como a comédia, por meio da apresentação de um processo socialmente construído de regulação, tornou-se, aqui, um percurso rigorosamente necessário.

O RISO E SEU PROCESSO REGULADOR

É para cumprir tal tarefa que tentamos aqui – a partir de uma perspectiva eliasiana, sobretudo da aquisição de uma compreensão de que as regras e modelos de conduta, bem como os sentidos das coisas, são resultados, através das gerações, de processos de confrontos e tensões exercidas pelas pessoas interdependentes, ou seja, são “[...] forças exercidas pelas pessoas, sobre outras pessoas e sobre elas próprias.” (ELIAS, 2008, p. 17) – elucidar os processos, na longa duração, os quais permitem compreender uma disputa de sentido que construiu uma narrativa de regulação sobre o cômico e o risível.

Nesse caso, para que tudo isso adquira significado, partir das “origens” do pensamento sobre o riso é o percurso adequado a ser desenvolvido nesse artigo. É possível identificar o período clássico como o início do pensamento ocidental sobre essa faculdade humana. A rigor, é consenso que os gregos foram os primeiros, ao menos com registros preservados, a levantar questões sobre o riso e o risível. Destacaremos dessas interrogações e reflexões, especialmente, os juízos éticos, retóricos e poéticos a respeito do riso.

De todos os registros gregos preservados, *Filebo*, de Platão, pode ser considerado o ponto de partida das discussões sobre o tema. De acordo com Verena Alberti (1999, p. 40), “[...] em um pequeno trecho do diálogo *Filebo*, encontramos a mais antiga formulação teórica sobre o riso e o risível que nos restou.”

O diálogo entre Sócrates e o próprio Filebo é permeado pela abordagem de questões essenciais em torno do prazer. A perspectiva de prazer enfatizada por Platão apresentava a existência de dois tipos: os prazeres verdadeiros e os prazeres falsos. Como sublinha Alberti (1999), enquanto os primeiros, pensados como puros e precisos, associados ao conhecimento, estão mais próximos da verdade, característica do bem; a segunda forma de prazer, conectada com a alma, consiste em uma mistura de prazer e dor. Não passa de uma cessação da dor. Por isso, os prazeres falsos são sempre afecções mistas. Essas afecções mistas são divididas em três categorias: corporais; semicorporais e semi-espirituais; puramente espirituais.

É na discussão das afecções mistas puramente espirituais que o diálogo sobre o riso, e o seu produto, ocorre. “[...] Sócrates quer provar, através da questão do cômico, que a afecção espiritual se compõe de uma mistura de prazer e dor.” (ALBERTI, 1999, p. 41). Sócrates, trabalhando empiricamente, utilizou uma estrutura teórica que apresentou a partir de três pressupostos da natureza do riso e do risível: a inveja é uma dor da alma; o invejoso se diverte com as desgraças alheias; a ignorância e estupidéz são males.

Quando consideramos estes pressupostos, torna-se óbvio que quando se rir da ignorância, estupidéz e infortúnio dos amigos fracos, temos um prazer como elemento causador a inveja. De um modo relativamente simples, essa estrutura teórica nos permite ver o riso e o seu objeto, que constituem uma mistura de prazer e dor, como um falso prazer, experienciado por homens medíocres privados de razão. Por isto, o riso foi pensado, em Platão, a partir de uma condenação ética.

As considerações de Platão a respeito do riso, – especialmente o riso exagerado, grosseiro e zombeteiro, que os gregos denominavam *ka-tagelân*, em *A república* (2010) –, dão uma ideia aproximada de como se deu o processo de regulação ao riso grosseiro e exagerado na Grécia Clássica. Para o filósofo ateniense, os líderes da cidade ideal deviam evitar o riso, pois o riso exagerado é comumente seguido de uma reação violenta e, portanto, pode degenerar a sua atividade. Como diz ele: “É preciso que nossos guardiães tampouco sejam amigos do riso, pois, quase sempre, quando nos entregamos a um riso violento, tal estado acarreta, na alma, uma transformação igualmente violenta.” (PLATÃO, 2010, p. 101).

Se examinarmos mais de perto essa afirmação, descobrimos que, para Platão, existem domínios que são proibidos para o riso: nesse caso, em particular, trata-se da política. Mas outros domínios, como o mundo do divino, por exemplo, são melhores enunciados quando ele afirma:

Torna-se, portanto, inadmissível que nos representem homens dignos de estima [falando dos políticos] como dominados pelo riso, e mais ainda em se tratando de Deuses. Mais ainda, indubitavelmente. Portanto, não aprovaremos esta passagem de Homero sobre os Deuses: “Um riso inextinguível rebentou entre os deuses ditosos, quando viram Hefesto a desvelar-se assim pela sala”. Não se pode aprová-la, segundo o teu raciocínio. (PLATÃO, 2010, p. 101)

Esses trechos foram citados a fim de exemplificar o processo de regulação pelo qual passou o riso: o seu modelo exagerado e barulhento passou ser questionado, seu destino passou a ser os homens sem importância e o seu uso é admitido apenas de forma sutil e a serviço da moral.

Essas questões iluminam a marcante crítica dos filósofos clássicos gregos da chamada comédia arcaica, ou comédia antiga, da qual Aristófanes é o principal representante. O riso de Aristófanes foi, sem dúvida, aquele que mais expandiu o debate em torno da necessidade de regular o riso agressivo. Como argumenta Minois:

O riso de Aristófanes manteve-se fiel ao vínculo com o instinto de agressão. É ainda um riso bruto. Sua comédia, segundo a bela fórmula de John Wilkins, “é uma forma de insulto ritualizado, em relação a outros cultos rituais gregos, em particular os de Dionísio e de Deméter. As ideias de utopia, de terra abundante e de ligação com a festa dionisíaca são essenciais na comédia antiga” (MINOIS, 2003, p. 38).

Nesse ponto, portanto, vemos emergir a definição da comédia antiga como uma representante do riso agressivo, que não poupa ninguém. Todos podem ser ridicularizados por ela: filósofos, políticos e até mesmo os deuses. Zeus, por exemplo, foi ridicularizado em *Zeus defecando*, uma versão zombeteira de *Zeus trovejante* de Homero. Já Sócrates foi ri-

dicularizado ao ser definido por Aristófanes como o “pontífice de sutis disparates” (MINOIS, 2003, p. 39). Não por acaso, as grandes comédias de Aristófanes só eram encenadas em ocasiões estritamente definidas, tais como nas Dionísias e na Lenéia (Ver Jan Bremmer, 2000, p. 29). Em síntese, a comédia representada por Aristófanes, sem limites, que zomba do sagrado e profano foi considerada por Platão perigosa e, portanto, seria necessário evitá-la.

Essa desaprovação do riso e da comédia por Platão, especialmente por ela estabelecer uma relação próxima com a parte irracional do homem, o impedindo de apreender a verdade⁴, é vista com especial clareza no livro X de *A república* (2010, p. 379). Ao condenar a imitação poética, afirmando que ela não tem valor ao se distanciar da verdade, representando apenas aparentemente as coisas, a concepção filosófica de Platão acabou por condenar duplamente a poesia: Em primeiro lugar, por serem obras que se encontram a uma distância infinita da verdade; e, em segundo lugar, por se relacionarem com o elemento inferior da alma, e não com o melhor. Em seguida, ao recorrer à mesma analogia, Platão acabou condenando, especificamente, a comédia e seu produto:

Ora, o mesmo argumento não se aplica com respeito ao riso? Muitas coisas engraçadas que te envergonharias de fazer, causam-te vivo prazer quando representadas na comédia ou contadas na intimidade, em palestrar burlescas, e se não detestas essas coisas como indecorosas, não te comportarás do mesmo modo nas emoções patéticas? Pois esse desejo de fazer rir que sofreavas pela razão, no temor de granjear uma reputação de bufonaria, tu a expandes então, e quando lhe infundiste vigor, escapa-te às vezes que, entre teus familiares, te abandones a ponto de te tornares autor cômico. (PLATÃO, 2010, p. 393-394)

⁴ Como argumenta J. Ginsburg, este é o ponto crucial da argumentação platônica. A relação entre conhecimento (cujo objeto é o ser) e poesia não se reduz à mera oposição, mas se estabelece hierarquicamente. No caso da poesia, a coisa particular representada seria as ações dos homens e dos deuses. Pelo fato de a realidade estar na ideia de cada coisa, pela qual ela mesma se define, o objeto concreto no mundo sensível já é em si uma aparência, na medida em que está sujeito à decomposição, à transformação e à suscetibilidade do tempo. Sendo assim, as obras dos poetas, que têm como matéria não a ideia, mas o modo como as coisas se apresentam aos sentidos, estariam no terceiro nível, seriam uma “aparência da aparência”, por isso “apartadas três graus do ser”. Sendo assim, do ponto de vista ontológico, os objetos confeccionados pelos artesãos têm maior valor do que as obras dos poetas, pois essas últimas participam menos do ser, têm menos realidade (Ver PLATÃO, 2010, p. 379-380).

Há aqui uma divergência importante entre os dois maiores filósofos da Grécia clássica: se para Platão a poesia, incluindo a comédia, é incompatível com a filosofia; para Aristóteles, a poesia, conseqüentemente a comédia, é, sim, uma atividade filosófica, já que Aristóteles considera a poesia filosófica e seria justamente por tratar do que poderia ter acontecido, ou seja, se ocupar do universal. Essa definição é esclarecida no capítulo 9 da *Poética*:

O universal é o que cabe a um certo tipo de pessoas dizer ou fazer em determinadas circunstâncias segundo o provável ou o necessário [...]. Na comédia isso atualmente foi evidenciado, porquanto os autores, para construírem a narrativa, começam por se basear na probabilidade para só depois propor nomes casuais e, como os poetas iâmbicos, não escrevem acerca de uma pessoa particular. (ARISTÓTELES, 2011, p. 55)

Nesse sentido, a análise de Aristóteles se movimentou em um terreno diferente do de Platão. Para o primeiro, a poesia – incluindo a comédia, a tragédia e a epopeia – é um ponto de partida para a atividade filosófica. Não obstante, a comédia difere das outras duas nos objetos representados. Vejamos essa diferenciação no capítulo 5 da *Poética*:

Como dissemos, a comédia é imitação de caracteres mais inferiores, ainda que não completamente viciosos; mais propriamente, o ridículo constitui parte do disforme. O ridículo, de fato, compreende qualquer defeito e marca de disformidade que não implicam em dor ou destruição. É bastante evidente que a máscara do riso, embora disforme e distorcida, não gera dor [...] A epopeia combina com a tragédia no fato de ambas constituírem imitação de assuntos sérios, porém diferem pelo fato de o épico empregar uma métrica simples e a forma narrativa. (ARISTÓTELES, 2011, p. 47-48)

Na análise da diferenciação entre comédia e tragédia, identificamos, que apesar da comédia tratar de representar ações humanas inferiores que não ocasionam dor, ela não perde a sua importância enquanto criação poética. No entanto, convém sublinhar que embora Aristóteles tenha esquadrinhado a importância da comédia para a atividade filosó-

fica, ele não deixa, assim como Platão, de contestar o riso zombeteiro e ruidoso da comédia arcaica, contribuindo para um crescente controle e refinamento do riso. Para apoiar os seus argumentos, Aristóteles diferenciou, em *Ética a Nicômaco*, o comportamento do homem fino e do bufão em relação ao riso. Após afirmar que o homem bem-educado sabe escolher as piadas adequadas, ele diz:

Esse é o homem que observa o meio-termo, quer o chamemos homem de tato, quer espirituoso. O chorraceiro, por outro lado, é o escravo da sua dicacidade, e para provocar o riso não poupa nem a si nem aos outros, dizendo coisas que um homem fino jamais diria, e algumas das quais nem ele próprio desejaria escutar. (ARISTÓTELES, 1991, p. 95)

Isto é um exemplo de uma mudança comportamental e moral no âmbito do riso e do risível, na Grécia, a partir do fim do século V a.C. Vemos aqui, inspirados pela lógica reflexiva mobilizada por Norbert Elias em seu estudo sobre o processo civilizador, o começo de um processo gradual do comportamento humano em uma direção específica: uma mudança no padrão do que a sociedade exige e proíbe em relação ao riso.

É interessante notar que esses julgamentos gregos a respeito do riso resistiram por vários séculos no pensamento ocidental. Por exemplo, esse gesto de criar limites e definir sentidos para o riso foi objeto, também, de sistematização reflexiva dos romanos. São inicialmente os trabalhos de Cícero, que possuem uma vinculação com as reflexões gregas, que merecem ser investigados. Como aponta Alberti,

É da retórica romana que nos chega um primeiro entendimento mais completo do riso. Veremos, contudo, que isso não se dá de modo independente no pensamento antigo: identificam-se semelhanças bastante claras com a reflexão anterior, sobretudo com o que sabemos do pensamento aristotélico sobre o riso. (ALBERTI, 1999, p. 56)

É em *Dialogos del orador* (1880), que temos a primeira fonte de informações e teorização de Cícero a respeito do riso. Sob a proposta de instruir o orador a aperfeiçoar a persuasão, Cícero apresentou as questões

sobre o riso e seu produto: “Cinco coisas que há que perguntar acerca do riso: primeira, o que é; segunda, de onde procede; terceira, se é próprio do orador fazer rir; quarta, até que ponto; quinta, quantos são os gêneros do ridículo.”⁵. A rigor, a ideia dominante a respeito do uso do humor é o estabelecimento de limites adequados pelo orador. De modo simples, o humor deve ser utilizado para conquistar os espectadores.

Como sustenta Fritz Graf:

Um orador romano é a personificação do perfeito integrante da classe senatorial de Roma; para conquistar a plateia, ele deve se manter o mais perto possível deste ideal – daí a importância de *gravitas* [aquele que reconhece os limites do humor impostas pela seriedade] e *prudentia* [inteligência], as principais virtudes desta classe. Os artistas profissionais – o palhaço, o *mimus*, o *ethopoiós*, o *sannio* – pertencem todos a uma classe diferente: eles são os estrangeiros gregos, escravos ou servos. (GRAF, 2000, p. 54 grifos do autor)

Como se vê, os limites do riso compreendidos nessa passagem são caracterizados de acordo a pessoa que o mobiliza, que se articula numa série de elementos característicos da classe social, a qual incluiria a inventividade e elegância, humor aceitável, para a classe superior e a obscenidade e infâmia, humor inaceitável, para a classe inferior, definição fixada por Cícero.

Mas não se trata apenas disso. A mobilização do riso é permitida para auxiliar o orador ganhar a causa. Destarte, o riso respeitável é um instrumento útil e apropriado ao orador. Entretanto, aos olhos de Cícero, apesar do orador ter uma justificativa para servir-se do riso, não é aceitável ao orador empregar o riso ridicularizando todas as situações. Para ele, por exemplo:

⁵ Y para no deteneros más, diré en pocas palabras lo que siento. Cinco cosas hay que preguntar acerca de ja risa: primera, lo que es; segunda, de dónde procede; tercera, si es propio del orador el hacer reír; cuarta, hasta qué punto; quinta, cuántos son los géneros de ridículo. (CÍCERO, 1880, p. 135)

“[...]Nem a insigne maldade, nem o crime abominável, nem muito menos a extrema miséria, são dignos de riso: os desonestos devem ser punidos com armas mais fortes do que o ridículo, e dos miseráveis é cruel zombar-se, a menos que não pequem de jactansiosos. Respeite os gostos dos homens, porque é muito fácil ofendê-los naquilo que eles mais amam. Essa moderação é a primeira que deve ser observada nos chistes. E assim as coisas que são mais fáceis de zombar são aquelas que não merecem nem grande ódio nem misericórdia extrema. Matéria abundante de ridículo se encontrará nos defeitos ordinários da vida humana, sem necessidade de ofender aos homens estimados, ou aos muito infelizes, ou aos que, por suas maldades merecem ser levados ao suplício. Também as deformidades e vícios corporais são matéria acomodada para a brincadeira, mas não mais que até certo ponto, sem tropeçar no insosso, nem passar a fronteira lícita da piada, evitando sempre o orador confundir-se com o bobo ou o jocosos”.⁶ (CÍCERO, 1880, p. 136)

A investigação sobre essa passagem nos leva a organizar a reflexão em torno da noção de que Cícero entendia estas questões como sérias e, como tal, o orador, para ser merecedor de crédito, deveria tratá-las com circunspeção. Já o tratamento risível, obedecedor de um certo limite para não incorrer no erro de parecer um bufão, é aplicável ao que é obscuro, vergonhoso e ignóbil.

Um exemplo típico da importância que o riso alcançou na antiga retórica latina é o conjunto de reflexões realizada por Quintiliano. Em seu livro *Instituciones Oratorias* (1916), volume I, o professor de retórica dedicou todo o capítulo III, do livro VI, a discussão sobre o riso. Quintiliano, que tem as formulações de Cícero como inspiração para a sua teoria

⁶ “[...] ni la insigne maldad, ni el crimen abominable, ni menos la extrema miseria, son dignas de risa: á los facinerosos se los ha de castigar con armas más fuertes que la del ridículo, y de los miserables es cruel burlarse, á menos que no pequen de jactanciosos. Respétense las aficiones de los hombres, porque es muy fácil ofenderlos en lo que más aman. Esta moderación es la primera que debe observarse en los chistes. Y así las cosas de que es mas fácil burlarse son las que no merecen ni grande odio ni misericordia extrema. Materia abundante de ridículo se encontrará en los defectos ordinarios de la vida humana, sin necesidad de ofender á los hombres estimados, ó á los muy infelices, ó á los que por sus maldades merecen ser llevados al suplício. También las deformidades y vicios corporales son materia acomodada para el chiste, pero no más que hasta cierto punto, sin tropezar en insulsez ni pasar la raya de la lícita burla, evitando siempre el orador confundirse con el truhán ó el chocarreiro.” (CÍCERO, 1880, p. 136).

sobre o riso, demonstrou um olhar desconfiado e temeroso em relação ao riso e o que o provoca. Em seu livro, argumentando a respeito da natureza e ocasião que se pode provocar o riso, bem como o que se há de evitar nele e quais piadas caem bem ao orador, Quintiliano diz:

Convém não somente ao orador, mas a todos em comum, não ferir ou humilhar com palavras às pessoas a quem é perigoso ofender. E também não convém dizer piadas de que possam originar-se graves inimizades e de que tenhamos que desdizer com ignominia. Nunca é bom dizer chistes que possam ofender ao comum, a nações inteiras, a algum corpo ou condição de pessoas. Tudo quanto diga um orador de boa conduta há de ser sem faltar a dignidade e decoro, nem a vergonha. São caras as piadas que se dizem à custa da reputação.⁷ (QUINTILIANO, 1916, 1, p. 335)

Portanto, é possível ler em Quintiliano que as blagues devem ser usadas com prudência e moderação. Corresponde a um homem civilizado, e um bom orador, ser espirituoso. Não obstante, sua graça deve ser adequada, refinada e moderada para evitar o risco de se equiparar a um bufão.

A estrutura desse pensamento demonstra a tese de que a sociedade romana, cingida, inicialmente, pelo uso desenfreado e universal do riso agressivo e bufônico (ALBERTI, 1999), passou, gradualmente, a fiscalizar e normatizar as expressões do riso criando e obedecendo critérios de dignidade e respeitabilidade. Apesar de não desaparecer, o riso cáustico e rústico foi cedendo espaço para o riso de “bom gosto”.

Uma situação de controle semelhante à que se constatou com o riso no período clássico pode ser constatada, numa análise mais detalhada, na era medieval. Como afirma Le Goff (2000, p. 69-70), no período conhecido como Idade Média, a linha mestra das concepções sobre o riso

⁷ Conviéné no solamente al orador, sino á todos, en común, el no zaherir á personas á quienes es peligroso el ofender. Y el no decir chanzas de que puedan originarse graves enemistades y de que tengamos que desdecimos con ignominia. Nunca es bueno decir chistes, que puedan ofender al común, á naciones enteras, á algún cuerpo ó condición de personas. Todo cuanto diga un orador de buena conducta ha de ser sin faltar á la dignidad y decoro ni á la vergüenza. Son caras las chanzas que se dicen á costa de la reputación. (QUINTILIANO, 1916, 1, p. 335)

se amparava na definição de que o riso é próprio do homem. Dois pensamentos dão base à essa definição: o primeiro, aristotélico, que sustenta a tese de que o homem é o único animal que ri, contribuindo para firmar a asserção de que o riso é uma idiossincrasia humana; o segundo, alicerçado nos textos de teólogos medievais a respeito da indagação se Jesus alguma vez rira em sua vida terrena. Essa definição ajudou a sedimentar a ideia do riso como uma especificidade dos seres humanos.

Na balança de tensões entre o controle rigoroso ou não do riso, o pensamento amparado nos textos teológicos medievais contribuiu para o deslocamento dos pesos a favor da limitação do uso do riso e risível. O fato de a Bíblia não registrar nenhuma passagem de Jesus Cristo rindo alimentou o discurso de rejeição e/ou controle total ao riso. Muitos teólogos viram no não aparecimento do riso na bíblia um aprendizado histórico.

Havendo estabelecido dessa forma a base para a sua análise histórica sobre o tratamento dado ao riso na Idade Média, Le Goff voltou-se para a ordenação do procedimento dispensado ao seu objeto de estudo no período em tela. Como sustenta o autor, do século V ao X, a Igreja esquadrinhou o riso como tributário do pecado original, ou seja, a pior expressão do mal. Nessa perspectiva, ele foi totalmente rejeitado, ao menos oficialmente, pela Igreja. Já a partir do século XII, Le Goff observou a tendência de atribuir nos sermões religiosos, elementos risíveis. No entanto, os textos religiosos diferenciavam as blagues e os modos de rir aceitáveis e não aceitáveis.

Nesse momento, vale a pena apresentarmos alguns exemplos que representam o pensamento de alguns representantes da Igreja sobre o riso de forma razoavelmente clara. Circunscritos ao período de demonização e rejeição total do riso, século V ao X, os teólogos se esforçaram para apresentar, bíblicamente, a inconveniência do riso. Basílio de Cesareia, também conhecido como São Basílio, escreveu:

Não é permitido rir, em qualquer circunstância, por causa da multidão que ofende a Deus, desprezando sua lei. [...] O senhor condenou aqueles que riem nesta vida. Portanto, é evidente que, para os cristãos, não há circunstâncias em que possam rir (SÃO BASÍLIO, p. 31 *apud* MINOIS, 2003, p. 126).

Uma situação de combate ao riso semelhante ao que se constatou na citação acima é o testemunho de Santo Ambrósio:

Mesmo que as brincadeiras sejam moralmente belas e agradáveis, são contudo repugnantes à disciplina eclesiástica, porque como podemos utilizar o que não encontramos nas Escrituras? É preciso precaver-se, de fato, mesmo nas conversações, para evitar que elas rebaixem a dignidade de um estilo de vida mais austero. ‘Infeliz de ti que ris, para que, rindo aqui embaixo, choremos lá em cima!’ Não são apenas as brincadeiras exageradas que precisamos evitar, mas a meu ver, todas as brincadeiras, com a ressalva de que não é inconveniente que, porventura, um discurso seja pleno de dignidade e encanto. [...] Aquele que tiver chorado muito, nesta vida, será salvo (SANTO AMBRÓSIO, p. 102-103 *apud* MINOIS, 2003, p. 126-127).

O ponto mais marcante desse raciocínio é o seguinte: mesmo reconhecendo a existência de um riso belo e agradável, pelo fato do riso não está registrado nas sagradas escrituras, ele deve ser desprezado e banido pelos homens sensatos. É em virtude dessas considerações que Le Goff afirmou que foi dentro da Igreja, especialmente dentro do clero regular, que a reputação diabólica do riso se implantou mais solidamente. A cada pregação e textos sobre o tema, a perspectiva cômica foi sendo alijada das argumentações sobre o sagrado.

Não obstante, para encerrar as intermináveis elucubrações sobre o tema na Alta Idade Média, que ocupavam por vezes várias páginas, encontram-se as considerações daquele que é considerado o mais ferrenho opositor e combatente ao riso, São João Crisóstomo. Apesar do seu comentário, dedicado aos monges, ser demasiadamente longo, a observação do religioso sobre a essência satânica do riso, em *Comentário às Cartas de São Paulo*, tem grande força simbólica e, portanto, vale a pena ser destrinchado:

Tu, porém, ficas rindo como as mulheres mundanas, como aquelas que no teatro provocam riso. Isso a tudo derruba, rejeita. Nossas coisas se tornaram cômicas, civilizadas e cortezes. Nada de estável, de forte. Não o digo somente a pessoas mundanas, mas sei a quem me dirijo. A Igreja está cheia de escárneo. Se alguém profere um gracejo, entre os que estão sentados logo irrompe o riso. E o que é mais

espantoso, nem no tempo da oração cessam os risos. O diabo dirige os coros, tem acesso a todos, obtém sobre todos o domínio. Cristo é desprezado, expulso, a Igreja é desconsiderada. Não ouvis a palavra de Paulo: “Nem sequer se nomeiem entre vós, nem ditos indecentes nem picantes ou maliciosos” (Ef 5,4)? Ele coloca os ditos indecentes com os maliciosos; e tu ris? O que são os ditos picantes? Inúteis. No entanto, tu que és monge, ris, expandes o riso pelo rosto? Crucificado, revestido de luto, ris. Dize-me. Onde ouviste que Cristo agiu assim? Em parte alguma, mas frequentemente aparecia triste. Quando viu Jerusalém, chorou; e quando pensou no traidor, perturbou-se; e quando ia ressuscitar a Lázaro, lacrimejou; e tu ris? Se alguém não sente os pecados alheios, merece censura; quem pelos seus não tem dor alguma, mas ri, merece perdão? O tempo presente é de luto e aflição, de purificação e de servidão, de certame e de suores; e tu ris? Não vez Sara repreendida? Não escutas Cristo dizer: “Ai de vós, que agora rides, porque chorareis!” (Lc 6,25). Diariamente salmodias isso. O que dizes? Fale, por favor. Dizes: Eu ri? De forma alguma. Mas, o quê? “Estou esgotado de tanto gemer” (Sl 6,7). Mas talvez existam pessoas tão dissolutas e débeis, que se riam até desta repreensão, pelo fato de dizermos tais coisas a respeito do riso. Tal é a loucura, tal a demência que nem percebem uma repreensão. O sacerdote de Deus de pé oferece as preces; tu, porém, ris, desrespeitoso? Ele com tremor oferece por ti as preces, e tu desprezas? Não escutas a Escritura: Ai de vós, desprezadores? Não estremeceis? Não te retrais? [...] Meu discurso é o mesmo às mulheres, que, na presença dos homens, não ousam fazê-lo, embora o façam, nem sempre, contudo, e sim no tempo de recreio; aqui, porém, sempre. Dize-me. Cobres a cabeça, e ris, ó mulher, sentada na igreja? Entraste para confessar os pecados, para te prostrares diante de Deus, para rogares e suplicares por causa dos delitos que cometeste, e o fazes rindo? Como poderás aplacar a Deus? E que mal existe, perguntas, em rir? O riso não é mau, mas é ruim o desmedido, o inoportuno. Temos o riso dentro de nós. Quando vemos um amigo após muito tempo, assim procedemos. Diante de pessoas feridas e temerosas, com um sorriso animemo-las, não para nos sobrecarregarmos, e rirmos sempre. O riso existe em nós para algumas vezes nos distendermos, não para difluirmos. Em nós há concupiscência carnal, e não por tudo devemos empregá-la, ou sem medida, mas a dominemos, e não digamos: Uma vez que a temos, empreguemo-la. Serve a Deus com lágrimas, para poderes apagar os pecados. Sei que muitos zombarão, dizendo: Logo, as lágrimas. [...] Choremos, portanto, caríssimos, choremos, a fim de rirmos de verdade, para nos alegrarmos verdadeiramente no tempo

de uma sincera alegria. Pois esta alegria é inteiramente mesclada de tristeza, não existe em estado puro. A outra é sincera, sem fraude nem dolo, não contém insídias, nem qualquer mistura. Tenhamos esta alegria, procuremo-la. Não é lícito procurá-la por outro motivo do que escolhermos aqui não o que é agradável, mas o que é útil e de boa vontade. Aflijamo-nos um pouco, e suportemos com ação de graças os acontecimentos e conseguiremos o reino dos céus, pela graça e amor aos homens etc. (CRISÓSTOMO, 2013, 3, p. 605-606).

Eis, portanto, ao nosso ver, uma sugestiva ilustração de como foi constituída uma fisiologia cristã, que tinha como tendência satanizar o riso, apontado como um instrumento do diabo. A fonte sobre o tema era a Sagrada Escritura, na qual não traz referências de Jesus Cristo, e nenhum de seus apóstolos, rindo. Por isto, o riso, essencialmente o desmedido e inoportuno, deve a todo custo ser evitado em detrimento ao choro. As lágrimas precisam ser cultivadas para o cristão encontrar a graça no futuro.

É preciso considerar, nesse esforço de compreender as permanências e as mudanças do discurso sobre o riso no processo civilizatório, a necessidade de realçar algo importante nesse trajeto: apesar de todos os esforços da aristocracia estatal, dos intelectuais e da Igreja em rejeitar o riso, ele não desapareceu. Um ponto central para essa permanência é a compreensão de que há nas instituições diferenças de opinião. Há no jogo de força das normatizações disputas de sentido. E, provavelmente, foi essa disputa que possibilitou uma ressignificação do riso, inclusive, dentro da própria argumentação cristã.

Foi em direção a esse pensamento que Le Goff (2000) apresentou a consideração de que foi dentro da Igreja, a partir do século XII, que se iniciou um processo de liberação e regulação do riso. Para o historiador francês, a razão pela qual a Igreja passou a assimilar o riso foi que, embora ela se esforçasse, o riso nunca foi eliminado em definitivo, nem mesmo dos mosteiros como atestou Le Goff, quando afirmou que existia um *risus monasticus*, um riso proibido e ilegítimo. Os monges “[...] até mesmo criaram um tipo de piada escrita, *joca monacorum*, da qual há coleções do século VIII em diante. Há anedotas sobre monges, assim como sobre os curas, judeus e armênios.” (LE GOFF, 2000, p. 77). Nesse sentido, diante da dificuldade da eliminação definitiva do riso, os teólogos passaram a

definir eticamente os risos aceitáveis e não aceitáveis.

O riso bom, entendido como o do bom cristão, riso do coração e da alma, moderado, silencioso e comportado, passou a ser aceitável. Em outra direção, o riso zombeteiro, insuportável, barulhento e físico foi esquadrihado como o mau riso e, portanto, necessário ser evitado. Uma passagem que nos ajuda a compreender esse processo é apresentada por Minois:

O arcebispo de Tours, Hildebert de Lavardin, admite a legitimidade de certas brincadeiras que permitem relaxar. Mas é preciso desconfiar do riso culpado. Na mesma época, Hugues de Saint-Victor tenta separar as coisas. Em princípio, está claro que o riso é mau; ele nos foi inspirado pela carne e nos induz ao erro. Apesar de tudo, é possível distinguir uma alegria boa de uma má. Há um riso celeste, mas é um riso do coração, e não do corpo. Quanto a Pedro, o Venerável, abade de Cluny, ele consente que os monges possam rir de tempos em tempos. [...] Para Jean de Salkisbury, é preciso banir o riso provocado pelos profissionais, os bufões, mas é possível, se todas as condições de honestidade forem preenchidas, entregar-se a um riso discreto. (MINOIS, 2003, p. 234)

São Tomás de Aquino foi outro a autorizar o riso. Contudo, seguindo o padrão dos outros teólogos, o riso deveria ser moderado. O riso desregrado, barulhento, zombeteiro e agressivo deveria ser combatido. Ele determinou que o riso não é pecado, desde que seja o do divertimento, rápido e racional. Mas o riso que ultrapassa as regras, indecoroso, obsceno, sim, é pecado. Podemos observar sua preocupação com o riso excessivo quando São Tomás De Aquino, em *Suma teológica* (2017, p. 2725) – que trata, dentre outras coisas, das questões morais – falou sobre os risos desordenados: “O riso está misturado com a dor e aos fins do gozo sucede a tristeza – diz a Glosa: o choro perpétuo. Ora, no excessivo divertimento há risos desordenados e desordenada alegria. Logo, há nele pecado mortal, o só digno do pranto perpétuo.”. Em seguida, ele escreveu:

Em toda matéria susceptível de ser dirigida pela razão, excessivo se chama o que lhe ultrapassa a regras, e mesquinha o que fica aquém da regra racional. Ora, como dissemos, as palavras ou ato

lúdicos ou jocosos são dirigíveis pela razão. Por onde, divertimento excessivo é o que ultrapassa a regra racional. O que de dois modos pode dar-se. – Primeiro, pela espécie mesma dos atos diversivos; e esse gênero de divertimento se chama, segundo Túlio, indecoroso, impudente, flagicioso, obsceno; a saber, quando se empregam, como divertimentos, palavras ou atos torpes, ou redundam em prejuízo para o próximo, e que, em si mesmos, são pecados mortais. – De outro modo, pode haver excesso no divertimento, por falta das circunstâncias devidas; por exemplo, quando se buscam os divertimentos em tempos ou lugares impróprios, ou fora da conveniência da matéria ou da pessoa. E isto pode às vezes ser pecado mortal, por causa da veemência do afeto neles posto, e o prazer do qual se prefere ao amor de Deus, de modo que não se evita o gozo de tais prazeres contrários aos preceitos de Deus ou da Igreja. Outras vezes, porém, é pecado venial; por exemplo, quando não nos afeiçoamos aos divertimentos a ponto de querermos praticar atos contrários a Deus. (AQUINO, 2017, p. 2725-2726)

É necessário considerar que, embora São Tomás de Aquino não pretendia eliminar totalmente o riso, pelo menos sua experiência moderada, ele proibia o acesso pela via cômica aos assuntos considerados sérios, a saber: os homens poderosos, os assuntos considerados sagrados – Deus, religião, textos sagrados – e as grandes tragédias (AQUINO, 2017).

Como pudemos ver, essas restrições comportamentais e morais em relação ao riso, especialmente nas sociedades clássica e medieval, sofreram as ações diretas de forças sócio-históricas associadas às formas de domínio e poder. Dessa combinação de forças surgiu a tradição em procurar normatizar e formalizar o uso do riso e risível, o excluindo quase que totalmente dos assuntos sérios e o tolerando, desde que, de forma parcimoniosa, entre os cidadãos civilizados e descentes.

O exame do comportamento dos teólogos no período medieval e de seu código de conduta em relação ao riso, tanto aos cristãos leigos quanto aos sacerdotes, lança o observador a obter uma análise diferente daquele estudo que é considerado o mais famoso estudo a respeito do riso na Idade Média e na renascença: o estudo de Mikhail Bakhtin sobre a cultura popular nos momentos supracitados.

Em linhas gerais, em seu livro *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (2013), Bakhtin abordou a cultura popular dos ciclos estu-

dados como um conjunto de práticas e mentalidades marcada pelo riso e pelo carnaval. Deste modo, para ele, o campo cultural no período medieval é marcado por dois comportamentos distintos: de um lado, a cultura oficial, da Igreja e dos homens poderosos, marcada pela conduta séria; de outro, o domínio popular, marcado pelo riso⁸. Assim, o estudioso russo definiu os locais do riso na sociedade medieval:

O riso na Idade Média estava relegado para fora de todas as esferas oficiais da ideologia e de todas as formas oficiais, rigorosas, da vida e do comércio humano. O riso tinha sido expurgado do culto religioso, do cerimonial feudal e estatal, da etiqueta social e de todos os gêneros da ideologia elevada. O tom *sério exclusivo* caracteriza a cultura medieval oficial (BAKHTIN, 2013, p. 63).

Diante disso, Bakhtin definiu a Idade Média – dominada, oficialmente, pelo discurso sério – como uma época triste. Entretanto, como considerou o próprio pensador russo, apesar dos esforços de alguns teólogos para inibir o riso e, conseqüentemente, transformar os espaços religiosos e a sociedade medieval em um domínio do sisudo, isso, de fato, nunca ocorreu. Uma maneira simples de descrever essa impossibilidade de uniformização sisuda da sociedade medieval é lembrarmos que o riso, até mesmo o zombeteiro, nunca foi totalmente excluído dessa conjuntura, nem mesmo dos mosteiros.

Basta lembrarmos que durante a Baixa Idade Média, especialmente nos séculos XIV e XV⁹, uma pequena parcela da Igreja, por meio da sistematização de um riso pedagógico, autorizou o riso zombeteiro contra as pessoas que abandonavam os valores tradicionais e eram consideradas

⁸ Apesar de vários estudiosos do tema não considerarem adequada a segmentação definitiva de uma “cultura popular” e uma “cultura erudita” – uma vez que, como sugere o historiador Aaron Gurevich em seu trabalho *Bakhtin e sua teoria do carnaval* (2000), apesar de existir níveis culturais e sociais distintos, todas as pessoas daquela conjuntura tinham pontos em comum – o trabalho de Bakhtin torna-se potente, para nossa argumentação, na medida que evidenciou uma permanência do riso, incluindo o riso agressivo e desregulado, mesmo com todo esforço da cultura oficial em bani-lo.

⁹ Os séculos supracitados são reconhecidos por apresentarem os fenômenos que dinamitaram as estruturas do sistema feudal, a saber: a peste negra, a guerra dos cem anos, as rebeliões camponesas e a grande fome. Ver FRANCO JR (2001) e LE GOFF (1983).

as responsáveis pelas catástrofes do período.¹⁰ Destacam-se nessa lista: judeus e feiticeiras.

Para Bakhtin, portanto, foi justamente na permanência dos elementos da cultura popular, como observamos, algumas vezes autorizada pelo discurso oficial, que se estruturou as condições para a ascensão de uma característica derrisória, principalmente a partir do século XIV, que ajudou a alterar o ambiente cultural no século XVI e a consolidar o cômico subversivo no imaginário popular. Para justificar essa assertiva, B. Krjevski assinalou:

A gargalhada ensurdecadora que ressoou nos ambientes europeus de vanguarda, que precipitou na sepultura os fundamentos eternos do feudalismo, foi uma prova alegre e concreta da sua sensibilidade às mudanças do ambiente histórico. Os ecos dessa gargalhada de tonalidade “histórica” sacudiram não apenas a Itália, a Alemanha ou a França, mas também suscitaram um eco genial para além dos Pirineus... (KRJEVSKI, 1936, p. 162 *apud* BAKHTIN, 2013, p.85-86).

Apesar de haver algumas contestações em relação a esse pensamento de Bakhtin – já que como afirma Gurevich (2000), essa organização rígida do universo, proclamada por teólogos e filósofos, não era tão arraigada no imaginário popular quanto o era na mente dos intelectuais – precisamos demonstrar, realmente, que o século XVI experienciou uma ascensão da derrisão, tanto nas formas populares, de base corporal, quanto cultas, de base intelectual.

Essa mudança de perspectiva levou o riso a ocupar todos os espaços possíveis. Agora, rir-se de tudo e de todos e das mais variadas formas. Rabelais e, por que não Boccaccio, riam da religião, Miguel de Cervantes ria da nobreza, Shakespeare ria das tradições e das tragédias familiares, dando luz aos aspectos derrisórios das tragédias. Portanto, esse foi o mo-

¹⁰Minois (2003) elencou algumas manifestações desse riso excludente e pedagógico. Merece destaque sua arguição sobre a mais famosa manifestação desse riso: o charivari. Nestas manifestações a vítima era ridicularizada a fim de corrigir algumas desordens privadas. São vítimas do charivari as mulheres adúlteras, os alcoólatras, os cristãos-novos, os sacerdotes que possuem vícios, nobres desajustados, etc. A rigor, este riso zombeteiro buscava preservar um grupo e a moral costumeira.

mento em que a comédia conseguiu flertar com a grande literatura. “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).

Não por acaso, foi no século XVI, como sustenta Minois (2003) que surgiu, na península itálica, a caricatura. Esse gênero, fundado e civilizado por Annibal Carrache, tem como matriz o aspecto dessacralizante do adversário. E nesse ponto, ninguém está imune de ter seus traços característicos acentuados com finalidade cômica. Foi também nesse século que ascendeu, na Itália, a *Commedia dell'arte*¹¹, um gênero de teatro que estabelece um verdadeiro carnaval risível sobre o palco¹².

Foi atribuído ao século XVI, também, o apogeu da figura do bobo da corte. No reinado de Francisco I, também conhecido como “Rei-cavaleiro”, a figura de Triboulet, bobo do rei, tornou-se nacionalmente célebre. Triboulet chegou a ficar conhecido como o conselheiro do rei. De acordo com Minois,

Francisco I lhe permite assistir ao Conselho, dar opiniões, dizer a cada um sua verdade, conduzir-se com a maior impertinência. Seu papel é expressar a verdade pelo riso, pela derrisão, chamando as coisas por seu nome, ou seja, as sublimes “razões de estado” pelo que elas são na verdade: vulgares cálculos de interesse. (MINOIS, 2003, p. 285)

A rigor, a ascensão do riso passou a ocupar espaços até então imagináveis, sedimentando a essência derrisória do período. Até o papa Paulo III possuía o seu bobo, Le Roux. No entanto, esse aspecto derrisório da renascença tornou-se insuportável para alguns poderosos e setores importantes deste tempo, ocasionando uma forte oposição ao caráter

¹¹ Mario Apollonio (1930) definiu a *Commedia dell'arte* como uma academia de formas cômicas que surgiu na Itália a partir da era barroca e que é governada por regras tacitamente acordadas.

¹² Siro Ferrone (2014) acrescentou que a *Commedia dell'arte* não se limitava ao gênero cômico, mas correspondia a um repertório de gêneros teatrais que foi se ampliando com o passar do tempo. Em suma, *Commedia dell'arte* é o teatro dos profissionais organizados em companhias.

risonho. Foi na esteira dessa preocupação que Norbert Elias sinalizou a renascença como o momento inicial “[...] de uma mudança comportamental de grandes proporções.” (ELIAS, 2011, p. 79).

Apesar do seu trabalho sobre o processo civilizador, permeado pelo estudo da ascensão do controle das emoções e do aumento do grau de constrangimento, não tratar eminentemente sobre o riso, seu esquema sobre o processo civilizador na sociedade ocidental é perfeitamente aplicável ao estudo sobre o derrisório.

Essa informação de Elias, a respeito da mudança comportamental na renascença, nos induz a apresentar com cautela como se deu a cristalização do combate ao derrisório. A aliança firmada entre as duas forças mais poderosas do período moderno, a monarquia e a Igreja, e legitimada pelo movimento renascentista, contribuiu para uma gradual perseguição ao riso. Esse processo, não repentino, de intolerância ao derrisório, funciona como mais uma prova do processo civilizador no ocidente.

Nesse processo, o riso tornou-se um elemento incômodo na maioria dos espaços públicos e oficiais, sobretudo o riso desregrado, em proveito do decoro nobiliárquico e da graça divina. Por isto, “[...] nos primórdios da Europa moderna, brincadeiras que outrora eram aceitáveis em lugares públicos dignos, como igrejas e cortes, foram oficialmente banidos.” (BURKE, 2000, p. 93).

Como o controle das emoções adquiria um prestígio valoroso, manifestações risíveis populares que levavam as pessoas a perder o comedido das emoções levaram as elites religiosas e administrativas a não tolerar mais as manifestações populares. Um exemplo que descreve essa conduta é o combate na Itália, pela Inquisição, a formas tradicionais de brincadeiras:

O carnaval e a folia de Páscoa eram agora condenadas pelos italianos por motivos religiosos e morais. [...] As histórias do padre bufão Arlotto, publicadas pela primeira vez por volta de 1516, foram expurgadas a partir de 1565, com uma nota introdutória explicando a necessidade de retirar as piadas “que aparecem ao inquisidor livres demais”. (BURKE, 2000, p. 105)

A mesma intenção de coibir o riso incivilizado sem dúvida esteve presente nos manuais sobre decoro e polidês. Embora, como argumenta Herman Roodenburg, em seu estudo sobre a civilidade e as piadas na Holanda seiscentista, a maior parte dos tratados de civilidade, escritos no século XVII, omitia o humor. Estes tratados deixavam claro que ser reconhecido como um sujeito espirituoso era um atrativo social agradável. Um exemplo citado por Roodenburg, a respeito da arte de contar piadas, é o manual holandês *Hoofsche Wellevetheid*, de 1677:

A arte de contar piadas faria com que se “fosse estimado por todas as pessoas gentis e agradável a qualquer companhia”. E mais uma vez repetia as distinções de Cícero entre a piada sociável e a piada agressiva, e sua condenação da linguagem indecente e do excesso de mímica (ROODENBURG, 2000, p. 182).

Desta forma, o padrão do riso e do risível necessitava ser enquadrado nas regras de boas-maneiras e sociabilidade. Mas é importante notar que o riso, nos séculos XVII e XVIII, tinha uma importância pedagógica considerável. Como sustentou Alberti (1999, p. 119), “[...] tudo o que não estivesse de acordo com a “sociedade”, a boa companhia ou então a decência era então ridículo.”, em outros termos, tudo o que estivesse fora da norma estava suscetível ao escárnio.

Um dentre inumeráveis exemplos é uma passagem no livro de Thomas Hobbes, *Leviatã*, no capítulo em que ele discute sobre as transgressões e seus castigos: “Por exemplo: a lei condena os duelos, e a punição é capital. Em contrapartida, quem recusa um duelo fica sujeito ao desprezo e ao escárnio, irremediavelmente; e por vezes é considerado pelo próprio soberano indigno de desempenhar qualquer cargo de comando na guerra” (HOBBS, 2003, p. 259). Nessa perspectiva, embora o riso, particularmente nesse caso, tenha uma função pedagógica, seu uso excessivo deve ser evitado, pois “[...] um excesso de riso perante os defeitos dos outros é sinal de pusilanimidade. Porque o que é próprio dos grandes espíritos é ajudar os outros a evitar o escárnio, e comparar-se apenas com os mais capazes.” (HOBBS, 2003, p. 53).

Essas descrições ajudam-nos a ver com mais clareza, segundo a interpretação de Hobbes, como o riso e sua causa, conectado com as re-

gras de decoro, estava também associado à honra e às relações de poder entre os homens. Portanto, alimentado pela construção de um padrão específico de controle das pulsões, a pessoa, na Renascença, necessitava manter um comportamento adequado para evitar o escárnio contra ele.

O que foi escrito a respeito das funções e possibilidades sobre o uso do riso e risível, até então, se aplica às análises do bispo e teólogo francês, Jacques-Bénigne Bossuet, outro teórico do absolutismo. No entanto, a análise de Bossuet é mais fulminante e voraz com quem se colocava a serviço do riso. Em linhas gerais, o teólogo afirmou que o verdadeiro cristão nunca pode rir, pois o riso inocente, simplesmente, não existe. Como argumentou Edmilson Menezes (2006), Bossuet não suportava a possibilidade da gaiatice. Inspirado nos *Provérbios* 19: 29, “Para os zombadores há castigos preparados, e açoites para as costas dos insensatos.”, Bossuet via na liberdade da gaiatice, que ria até da religião, uma ameaça ao espírito e à fé. Eis como Menezes abordou o pensamento de Bossuet, e de outros teólogos da Renascença, a respeito do mal-estar da hilaridade no cristão:

[...] penetra a perigosa forma de incredulidade que se porta com gaiatice que encena a comédia da religião, que se enfeita com “razões coloridas” para matar no homem o sentimento religioso e o respeito pela autoridade, ao lhe prometer os prazeres ocultos que procura a intemperança dos sentidos, a intemperança do espírito, o amor sutil da negação e do nada. Para dar, apesar de tudo, satisfação ao nosso enraizado desejo de mistério, essa irreligião diviniza o homem e suas produções, misturando às suas dúvidas e à sua liberdade de pensar todos os artificios e imposturas. (MENEZES, 2006, p. 62)

A conclusão que extraímos aqui é que o pensamento de condenação da hilaridade é identificado com o processo de formalização em curso, caracterizado pelos princípios de racionalidade, civilidade e seriedade. O riso visto como um elemento, insuportavelmente, responsável pela desestruturação do sentimento religioso, da referência moral e do equilíbrio político, foi sendo alijado do espaço público.

Estamos nos movendo num terreno vastíssimo, mas, do ponto de vista do entendimento sobre o riso, relativamente importante: a cons-

tatação de um objetivo regulador do riso durante o nosso estudo das dinâmicas sócio históricas ao longo dos processos de longa duração. As explicações para esse controle são de todas as ordens: religiosa, política, filosófica, histórica, sociocultural e moral.

Esse mecanismo regulador, do qual seria possível multiplicar os exemplos, tem continuidade no século XIX. Um exemplo significativo é a abordagem de Arthur Schopenhauer sobre o riso. Em síntese, como apontou Alberti (1999), a teoria do riso de Schopenhauer está articulada com os seus pressupostos filosóficos que entendem o mundo tal como nos aparece intrínseco à ordem da representação; enquanto a vontade é o que existe para além da representação, a coisa em si: “O mundo objetivo, portanto, é a representação, enquanto, a “essência das coisas” é a vontade.” (ALBERTI, 1999, p. 173). Nesse sentido, a estrutura de apreensão do mundo pelo sujeito ocorre pelas duas mais importantes formas de representação: a intuitiva, também denominada de concreta, e a abstrata. Eis a definição de Schopenhauer:

A diferença capital entre todas as nossas representações é a entre intuitivas e abstratas. Estas últimas constituem apenas uma classe de representações, os conceitos [...] Estas abrangem todo o mundo visível, ou a experiência inteira, ao lado de suas condições de possibilidade. Trata-se, como dito, de uma descoberta muito importante de Kant o fato de semelhantes condições, formas do mundo visível, o mais universal em sua percepção, o elemento comum a todos os seus fenômenos, isto é, tempo e espaço, possam ser não apenas pensados *in abstracto* por si e separados do seu conteúdo, mas intuídos imediatamente. Intuição que não é como um fantasma, extraído por repetição da experiência, mas tão independente desta que, ao contrário, a experiência tem antes de ser pensada como dependente dela, uma vez que as propriedades do tempo e do espaço, conhecidas *a priori* pela intuição, valem para toda experiência possível como leis com as quais, na experiência, tudo tem que concordar. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 47 grifo do autor)

Ao descrever essa diferenciação, encontramos, aqui, as condições para entendermos o pensamento de Schopenhauer sobre o riso. Para o filósofo alemão, é na incongruência entre as formas de representação intuitiva e abstrata que surge a risada. Para Schopenhauer, a pessoa convicta

de seus conceitos, ao se deparar com uma realidade que apresenta as contradições de sua convicção – de propriedades intuitivas e abstratas – cai na gargalhada.

É nesta explicação que Schopenhauer contribuiu para o construto narrativo que controlou o uso e objeto do riso. Nos suplementos ao primeiro volume de *O mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer apresentou a existência de dois risos: o riso do homem sério, que acredita fielmente em uma coisa e que, posteriormente, constatando a incongruência de seu pensamento, explode em um riso sincero; e o riso do homem medíocre, que tem raízes em causas não racionais. Assim se expressou o filósofo alemão nos suplementos de sua mais famosa obra, “Quanto mais um homem for capaz de uma inteira gravidade, mais franco será seu riso. Os homens cujo riso é sempre forçado e afetado têm um fundo moral e intelectual medíocre.” (SCHOPENHAUER, 1966, p. 779 *apud* MINOIS, 2003, p. 516). Deste modo, apesar de ter legitimado o uso do riso sincero, pois não pode impedi-lo, Schopenhauer não orientou o uso do riso excessivo. No entanto, Schopenhauer contribuiu para o pensamento sobre o riso no instante que o situou em um local além do pensamento sério, sugerindo que o não-sério, também, é importante para o pensamento filosófico.

Fato igualmente característico, em se tratando de apresentar a importância do riso ao saber filosófico, é o estudo de Friedrich Nietzsche. Ao criticar a postura séria e sisuda dos valores morais da tradição ocidental¹³, Nietzsche apresentou o riso como uma possibilidade de libertação das forças ativas do homem. Desta forma, diz Nietzsche criticando os homens norteados pelos valores morais da filosofia ocidental:

Não! Vós deveríeis aprender primeiro a arte do consolo deste lado de cá - vós deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, se todavia quereis continuar sendo completamente pessimistas; talvez, em consequência disso, como ridentes mandeis um dia ao diabo toda a “consoladora” metafísica-e a metafísica, em primeiro lugar! (NIETZSCHE, 1992, p. 23).

¹³ A crítica de Nietzsche aos valores morais deve-se ao fato desses valores sustentarem a metafísica tradicional do ocidente. Os valores morais, portanto, atravessam todas as expressões da cultura ocidental, a saber: a ciência, a religião etc.

Se é bem verdade que Nietzsche não desenvolveu um estudo aprofundado e específico sobre o riso, já que o que é valorizado é a alegria – no caso uma alegria do trágico, vinculada a uma perspectiva que afirma a vida de forma integral, inclusive nos seus aspectos mais terríveis – o seu modo inexpugnável de contestar e destruir a metafísica tradicional que preponderava no pensamento filosófico ocidental contribuiu para apresentar o riso como uma possibilidade filosófica. Ao enfatizar, em seus escritos, a essência animalesca do homem, o riso, enquanto faculdade exclusiva e inerente à humanidade, tornou-se um elemento considerável e fundamental no pensamento nietzscheano. Como se pode constatar, mesmo quando o homem, orientado pela crença racional da existência, sente-se seguro da verdade, é através do riso, libertação derradeira, que o homem consegue afirmar o domínio e se libertar dessa verdade. Assim, Nietzsche argumentou:

Mas nunca encontrarás aquele que saberá zombar de ti, indivíduo, mesmo naquilo que tens de melhor, aquele que será capaz de te fazer ver de maneira adequada tua miserável pequenez de mosca e rã! Para rir de si como conviria, como a *estrita verdade* o exigisse, os melhores não tiveram até agora bastante autenticidade, os mais dotados gênio! Talvez ainda haja um futuro para o riso! (NIETZSCHE, 2006, p. 38 grifo do autor).

Isto parece, na verdade, uma nova perspectiva para o homem e para o riso: a constituição de uma “gaia ciência”, talvez seja a única esperança, a libertação contra aqueles tempos de domínio moral. De fato, essa disposição de Nietzsche para a alegria contribuiu para influenciar novos olhares e perspectivas para o fenômeno do riso, possibilitando, assim, condições menos formais para as pessoas no final do século XIX e início do XX.

Perante esse enredo, alguns estudiosos modernos passaram a sugerir que o riso não tem essência, mas sim uma história, ou seja, é na sociedade que se entende o riso. Este pensamento vai de encontro ao que pensava Aristóteles e os filósofos clássicos que entendiam o riso como uma essência, ou melhor, buscavam encontrar a essência do riso, sobretudo na natureza humana.

Um dos pensadores que se destacou nas discussões sobre o tema foi o filósofo Henri Bergson, que buscou analisar a produção e a utilidade social do riso, vendo neste um instrumento coesivo e coercitivo frente às manifestações sociais indesejáveis. Para ele, a pessoa desejosa por provocar o riso consegue produzi-lo através da representação de um evento trágico, desde que os espectadores tenham algum conhecimento prévio sobre o evento e não tenham experienciado o famigerado episódio. Ou seja, em um filme trágico/cômico, o diretor pode utilizar um evento trágico do passado e estrategicamente manuseá-lo para provocar o efeito risível desejado, por meio da qualificação do personagem ou do evento como algo que impossibilita a sociabilidade, o que, conseqüentemente, mexerá com o interlocutor e provocará o riso neste, facultando-lhe um julgamento e promovendo-lhe, inclusive, um sentimento de coerção desse insociável. Desta feita, é cômico, dizia finalmente Bergson, “[...] todo arranjo de atos e acontecimentos que nos dê, inseridas uma na outra, a ilusão da vida e a sensação nítida de uma montagem mecânica.” (BERGSON, 2001, p. 36). Nessa perspectiva, como sugere Saliba (2002), o riso é a retificação do mecânico que se aplica sobre o vivo, portanto, o riso é observado como uma ferramenta pela inteligência para a correção social.

Convém frisar que o uso dessa ferramenta se faz por meio de um distanciamento entre o acontecimento/personagem insociável e aquele espectador insensível que o experiencia, posteriormente, conformado de modo cômico, constituindo uma separação entre sensível e inteligível. Significa dizer que no processo de produção do cômico se tem a formação de uma insensibilidade que acompanha o riso, fruto das exigências sociais e de modo a atendê-las.

Portanto, o que nos interessa é ressaltar que Bergson enxergou na sociedade o local propício para se entender o riso. Nesse sentido, ele buscou compreender a utilidade social do riso, concluindo que, se o riso possui uma significação social, conseqüentemente, adquire um sentido coletivo. Assim, o riso é sempre o riso de um grupo:

Para compreender o riso, impõe-se colocá-lo no seu ambiente natural, que é a sociedade; impõe-se sobretudo determina-lhe a função útil, que é uma função social. Digamo-lo desde já: essa será a ideia diretriz de todas as nossas reflexões. O riso deve corresponder a certas exigências da vida em comum. O riso deve ter uma significação social. (BERGSON, 2001, p. 09)

Isto posto, o que importa para nós é que a significação social do riso, para Bergson, corresponde a uma possibilidade de correção das ações humanas desviantes; assim, o riso possui função pedagógica. Pode-se, por meio do cômico, corrigir o erro para que seja possível o restabelecimento da ordem social. O riso atua, portanto, como um instrumento da sociedade para a lida com aqueles considerados insociáveis. Consequentemente, ao contrário do que ocorria no passado, o riso, e seu significado, tornou-se essencialmente fundamental no final do século XIX e início do século XX. Esse processo, acreditamos, contribuiu de modo sutil e gradual para afrouxar o pensamento e as condutas do homem moderno em relação ao humor.

Diante do que foi exposto a respeito da mudança nas relações com o riso, – inicialmente condenado e proibido, ao menos para homens de prestígio, e, posteriormente, adquirindo importância em todas as relações humanas a partir do final do século XIX e início do século XX –, o curso dos acontecimentos ao longo do 1900 pode ser entendido como a desforra do derrisório. Nesse momento, o homem ri de tudo e do nada.

No seu mais famoso estudo, aquele a respeito do processo civilizador, Norbert Elias compreendeu que o processo de formalização dos comportamentos, um tipo de personalidade de segunda natureza, prosseguiu até o final do século XIX.¹⁴ E que no século XX, devido à mudança nas relações de poder, tornou-se possível um movimento de emancipação que fomentou um afrouxamento das antigas regras de comportamento e sentimentos das pessoas em suas relações mútuas, ou seja, o século XX caminhou para um possível processo de informalização (ELIAS, 1997).

Os transtornos provocados no século XX pela aceleração do tempo, pelas duas guerras mundiais, pelos genocídios, pelas novas doenças e pela mudança nas relações de poder proporcionaram mazelas difíceis de suportar. Esses acontecimentos tornaram-se fundamentais para a ascensão de um comportamento mais informal e risível no século XX, tendo em vista que o processo de informalização está articulado com as mudanças estruturais nas sociedades. Não por acaso, Minois dirigiu aos acon-

¹⁴ Obviamente que o grau de formalidade-informalidade dependia, dentre outras coisas, da posição social da pessoa com quem o outro se relacionava. Um bom exemplo do uso de diferentes graus de formalidade por uma pessoa são as cartas enviadas por Mozart para o príncipe-bispo de Salzburgo e as cartas enviadas pelo músico à amiga da sua irmã, Rosalie Joly, em *Mozart, sociologia de um gênio*. Ver ELIAS, 1995.

tecimentos deste século as condições para o desenvolvimento de uma sociedade mais risível. Eis os seus termos:

São as desgraças do século que estimularam o desenvolvimento do humor, como um antídoto diante das agressões da doença. Ele penetra em todos os domínios, em todas as corporações profissionais. Adquire formas variadas, que Robert Escarpit, segundo L. Cazamian, tentou classificar: humor por falta de julgamento filosófico, por falta de julgamento afetivo, por falta de julgamento moral, por falta de julgamento cômico. [...] É então que se percebe a dimensão defensiva do humor, arma protetora contra a angústia. (MINOIS, 2003, p. 558-559)

Essa é uma situação na qual, cada vez mais, a possibilidade de mudanças na formação da consciência das pessoas se torna maior. Seguindo o raciocínio proposto por Norbert Elias, é exatamente com as questões do século XX, potencializadoras de uma grande alteração no equilíbrio de forças entre os diversos grupos sociais, que ocorreu um abrandamento da conduta previamente formal. Encontrando no riso a força para resistir aos males do século, as pessoas experienciaram uma alteração na relação entre as coerções sociais externas e autocoerções individuais.

Seguindo muito de perto a análise de Norbert Elias a respeito da diminuição da influência das confrarias estudantis, definitivamente cristalizada a partir dos acontecimentos do século XX, representando uma tendência informalizante, Cas Wouters percebeu, através de um olhar analítico sobre a Holanda, um processo de individualização que predominou e possibilitou uma informalização dos comportamentos e de emancipação das emoções nas relações entre as pessoas.

Como argumentou Wouters (2012), a modulação de uma personalidade de terceira natureza, cingido por um impulso à individualização, ganhou forma com o longo processo de ascensão dos variados grupos da classe média ao gradiente de poder. Na interpretação de Wouters, com a ascensão desses novos grupos, o comportamento de superioridade da antiga boa-sociedade, antes convencionalmente considerado comum, tornou-se um incômodo. Em outros termos, a revelação do sentimento de superioridade, a partir das diferenças hierárquicas, tornou-se uma falha

de personalidade, dado que humilhava e subestimava os indivíduos socialmente inferiores.

À medida que grupos sociais subordinados foram se emancipando, referências às diferenças hierárquicas entre grupos e a tipos melhores ou piores de pessoa se tornaram um tabu. Enquanto houve tempo em que pessoas de status inferior eram evitadas, ao longo do século XX, os sentimentos de superioridade e inferioridade é que passaram a ser evitados: o ato de distanciamento social foi internalizado, transformando as tensões entre pessoas em tensões internas às pessoas. Nesse processo, a fórmula que um dia fora natural e que dizia que a superioridade em termos de poder corresponderia a uma superioridade do indivíduo enquanto ser humano foi declinando ao ponto de causar profundo constrangimento. Ao tempo que vários tipos de “grandeza” passaram a ser vistos como ultrajantes, um diferente modo de autocontrole passou a ser demandado: um tipo de autorregulação cada vez mais forte e ao mesmo tempo mais flexível, onde sentimentos de superioridade devem ser mantidos sob controle. Todo esse movimento foi um dos motores dos processos de informalização. (WOUTERS, 2012, p. 558-559)

Para Wouters, foi um dado revelador desse processo de informalização e emancipação das emoções as declarações, em entrevista à TV, dos pilotos de caça participantes da Guerra do Golfo, afirmando estarem com medo:

Eles o fizeram de maneira casual. Isso teria sido praticamente impensável durante a Segunda Guerra Mundial, quando tal comportamento teria sido quase automaticamente encarado como um sinal de que estavam aterrorizados, uma condição sob a qual se pensava ser impossível ter um bom desempenho. Admitir estar com medo era algo como pisar em uma ladeira escorregadia: a pessoa automaticamente agiria de acordo com a emoção. [...] Hoje, admitir estar com medo já não significa que, automaticamente, se agirá de acordo com a emoção. (WOUTERS, 2012, p. 547)

Essa alteração no estágio das demandas de autorregulação, conhecida aqui como um processo de informalização, passou a tornar mais

aceitável o que, antes, era evitado durante o longo processo de formalização de condutas e disciplinamento das pessoas estudado por Elias. Tal processo de transformação dos padrões de comportamento social em relação ao medo dos pilotos de caça também pode ser observado em relação ao riso.

O riso se tornaria, com esse processo de emancipação das emoções, o elemento de revide às desgraças do século. Como aponta Minois, “[...] o riso do século XX é um riso humanista. É um riso de humor, de compaixão, ‘de desforra’, diante dos reveses acumulados pela humanidade ao longo século [...], contra a maldade e contra o destino.” (MINOIS, 2003, p. 558).

As mudanças nos regimes de comportamento, procedentes das alterações da sociabilidade nas estruturas de poder, possibilitaram, portanto, que o riso fosse encarado como um artefato capaz de proteger, resistir e exorcizar às catástrofes do século XX. O impacto desse processo sobre os assuntos considerados sagrados e intocáveis no século foi bastante significativo. Na segunda metade do século XX, especialmente nas últimas décadas, nada escapou da flexibilização do riso. Como argumentou Minois:

Atualmente nenhum domínio escapa ao humor nem à ironia. Todos os tabus, todos os ídolos, todos os valores sofreram, em um momento ou em outro, atentados dessacralizadores do espírito cômico. O século XX adorou tudo e queimou tudo. A ironia generalizada é, então, não apenas um fato, mas uma necessidade do mundo contemporâneo. (MINOIS, 2003, p. 571)

E é exatamente sobre a natureza dessa epidemia risível que o século XX experienciou um vigor em aproximar a religião, especialmente o cristianismo, do humor.

Seguindo essa tendência, sermões e livros cristãos se debruçaram em colocar o riso em função da fé. Um exemplo da iniciativa de apresentar um Deus sorridente é o trabalho *rire, humour et magistère* (1996), do teólogo francês Christian Duquoc. Nesse texto, o teólogo católico apresentou a importância do humor para manter a autenticidade e verdade no magistério católico.

Levarei minha hipótese ainda mais longe: o estil hiperbólico, encantatório ou declamatório de muitos documentos oficiais, distante da sobriedade jurídica ou do rigor filosófico, tem por fim sugerir que o conteúdo das Escrituras deve ser compreendido com flexibilidade e leveza. [...] O humor do poder na Igreja é discreto: é preciso saber interpretá-lo. O humor voluntário ou involuntário dos responsáveis está sempre atrasado em relação aos acontecimentos. [...] O magistério, apesar de seu estilo peremptório, declamatório ou hiperbólico, não se encerra nem na tristeza ascética nem na seriedade sem falha. Ele revela uma leveza tão sutil em relação a seu passado que muitos sentem falta dele. [...] Um magistério católico que não tivesse esse humor singular correria o risco de ceder ao fanatismo. (DUQUOC, 1996, p. 72-73 *apud* MINOIS, 2003, p. 575-576)

Parece mais do que óbvio que esse discurso seria inconcebível nos séculos anteriores. Assim, o que se apresentou do século XX em diante, marcado por uma sociedade mais humorista e informal, foi um esforço para apresentar uma religião e seu chefe de forma mais leve e atrativa.

Numa certa medida, esse processo gradual de transformar o século XX em uma grande gargalhada, aumentou a possibilidade para que assuntos considerados sérios fossem narrados de forma mais descontraída. Entretanto, é importante salientar que, mesmo durante o processo de informalização, o cuidado para se evitar situações tensas e/ou constrangedoras continuou sempre presente no imaginário das pessoas. Uma definição ilustrativa desse pensamento foi a declaração de Wouters:

Apesar de tudo isso, durante o século XX, a segunda natureza (domesticação da primeira) sobreviveu, mesmo com a crescente perda de vitalidade e de adeptos, sobretudo, a partir da década de 1960. [...] O primeiro passo nesse caminho de vícios não tem volta: a falácia informal é o espantalho onipresente da segunda natureza. (WOUTERS, 2012, p. 557)

Em suma: apesar do processo de emancipação das emoções, que refletiu na modulação de uma personalidade de terceira natureza, ter contribuído para que as pessoas tivessem um tipo de autorregulação mais flexível, conseqüentemente, contribuindo para que as pessoas se tornassem

mais risíveis, ao mesmo tempo, esse processo exigia atitudes mais respeitadas das pessoas, para que elas não perdessem, casualmente, o controle das emoções.

Talvez, a lição determinante deste artigo esteja aí: deslocar retrospectivamente o olhar para a longa duração, analisando os diversos sentidos sobre o riso, nos forneceu a condição de compreendermos o processo de censura e aceitação do riso.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, V. **O riso e o risível**: na história do pensamento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- APOLLONIO, M. **Storia Della Commedia Dell'arte**. Roma: Edizioni Augustea, 1930.
- AQUINO, S. T. **Suma teológica**. Trad. Alexandre Correia. 2017. Disponível em: <http://alexandriacatolica.blogspot.com>. Acesso em: 20 jan. 2018
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornhein. Os pensadores. v. 2. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.
- BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2013.
- BERGSON, H. **O Riso**: ensaio sobre a significação da comicidade. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BREMMER, J. Piadas, comediógrafos e livros de piadas na cultura grega antiga. *In*: **Uma história cultural do humor**. BREMMER, J; ROODENBURG, H. (orgs). Trad. Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.
- BURKE, P. Fronteiras do cômico nos primórdios da Itália moderna. *In*: **Uma história cultural do humor**. BREMMER, J; ROODENBURG, H. (orgs). Trad. Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.
- CÍCERO, M. T. **Diálogos del orador**. Trad. Marcelino Menéndez

Pelayo. Coleção Obras Completas. Tomo II. Madrid: Imprenta Central, 1880.

CRISÓSTOMO, S. J. **Comentário às Cartas de São Paulo**. v. 3. São Paulo: PAULUS Editora, 2013.

ELIAS, N. **Mozart: sociologia de um gênio**. Trad. Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

ELIAS, N. **Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ELIAS, N. **Sobre o tempo**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ELIAS, N. **Introdução à sociologia**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2008.

ELIAS, N. **O processo civilizador**. Uma história dos costumes. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FERRONE, S. **La Commedia dell'Arte**. Attrici e attori italiani in Europa (XVI-XVIII secolo). Torino: Einaudi, 2014.

FRANCO JÚNIOR, H. **A Idade Média: o nascimento do ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

GRAF, F. Cícero, Plauto e o riso romano. *In: Uma história cultural do humor*. BREMMER, J; ROODENBURG, H. (orgs). Trad. Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

GUREVICH, A. Bakhtin e sua teoria do carnaval. *In: Uma história cultural do humor*. BREMMER, J; ROODENBURG, H. (orgs). Trad. Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

HOBBS, T. **Leviatã**. Ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LE GOFF, J. **A civilização do ocidente medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.

LE GOFF, J. O riso na Idade Média. *In: Uma história cultural do humor*. BREMMER, J; ROODENBURG, H. (orgs). Trad. Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

- MENEZES, E. História universal e providência em Bossuet. *In: História e providência*: Bossuet, Vico e Rousseau. MENEZES, E. (Org). Textos e estudos. Ilhéus: Editus, 2006.
- MINOIS, G. **História do riso e do escárnio**. Trad. Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, 2006.
- PLATÃO. **A República de Platão**. Trad. L. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- QUINTILIANO, M. F. **Instituciones oratória**. Trad. Ignacio Rodríguez e Pedro Sandier. v. 2. Madrid: Páez y Compañía, 1916.
- ROODENBURG, H. A conversa agradável: civilidade e piadas na Holanda seiscentista. *In: Uma história cultural do humor*. BREMMER, J; ROODENBURG, H. (orgs). Trad. Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.
- SALIBA, E. T. **Raízes do riso**. A representação humorística na história brasileira: da Belle Époque aos primeiros tempos do rádio. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- SCHOPENHUAER, A. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.
- WOUTERS, C. Como continuaram os processos civilizadores: rumo a uma informalização dos comportamentos e a uma personalidade de terceira natureza. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 27, n. 3, pgs. 546-570, set./dez. 2012.