

Universidade Federal de Juiz de Fora  
Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários

Teresa Cristina da Costa Neves

**Comédias de uma vida arriscada:  
risco e riso na crônica brasileira contemporânea**

Juiz de Fora

2014

Teresa Cristina da Costa Neves

**Comédias de uma vida arriscada:  
risco e riso na crônica brasileira contemporânea**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, área de concentração em Teorias da Literatura e Representações Culturais, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Letras.

Prof. Dr. Fernando Fábio Fiorese Furtado (Orientador)

Juiz de Fora

2014

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Neves, Teresa Cristina da Costa.

Comédias de uma vida arriscada : risco e riso na crônica brasileira contemporânea / Teresa Cristina da Costa Neves. -- 2014.

218 p.

Orientador: Fernando Fábio Fiorese Furtado

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, 2014.

1. Literatura cômica. 2. Atualidade. 3. Tragicidade. 4. Alegria. I. Furtado, Fernando Fábio Fiorese, orient. II. Título.

Teresa Cristina da Costa Neves

**Comédias de uma vida arriscada:  
risco e riso na crônica brasileira contemporânea**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, Área de Concentração em Teorias da Literatura e Representações Culturais, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Letras.

Aprovada em 19/03/2014.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Fernando Fábio Fiorese Furtado (Orientador)  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Edimilson de Almeida Pereira  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Gilvan Procópio Ribeiro  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Luiz Carlos Santos Simon  
Universidade Estadual de Londrina

---

Prof. Dr. Paulo Roberto Gibaldi Vaz  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Aos que não ignoram os riscos de uma existência sem o riso.

## AGRADECIMENTOS

Minha melhor gratidão...

Ao Orientador desta tese, Prof. Dr. Fernando Fábio Fiorese Furtado, pela competência, pelo estímulo, pelos cuidados; pelo muito que se dedica, enfim, a tudo o que faz.

Aos membros da Banca Examinadora, Prof. Dr. Luiz Carlos Santos Simon, Prof. Dr. Paulo Roberto Gibaldi Vaz, Prof. Dr. Gilvan Procópio Ribeiro, Prof. Dr. Edimilson de Almeida Pereira, pela generosa disponibilidade.

Aos seus suplentes, Prof. Dr. Luiz Fernando Medeiros de Carvalho e Prof. Dr. André Monteiro Guimarães Dias Pires, pelo espírito de colaboração.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, sob as coordenações do Prof. Dr. Rogério de Souza Sérgio Ferreira e da Profa. Dra. Ana Beatriz Rodrigues Gonçalves, pela acolhida.

Aos professores do Programa, Terezinha e Maria Luiza Scher Pereira, Jovita Maria Gerheim Noronha, Márcia de Almeida, Silvina Liliana Carrizo, Prisca Rita Augustoni de Almeida Pereira, Alexandre Graça Faria, Maria Clara Castellões de Oliveira, Teresinha Vânia Zimbrão da Silva e Maria Lúcia Campanha da Rocha Ribeiro, pelo privilégio da convivência.

Aos colegas de Doutorado da Turma de 2010, Afonso Celso Carvalho Rodrigues, Fernando Albuquerque Miranda, Christiane Nascimento Ferreira Guenoun, Felipe Fritiz de Carvalho, Denise Aparecida do Nascimento, Lúcia Helena da Silva Joviano e Luis Claudio Costa Fajardo, pelo delicioso e inesquecível convívio.

Aos colegas da Faculdade de Comunicação da UFJF, José Luiz Ribeiro, Marise Pimentel Mendes, Márcia Cristina Vieira Falabella, Paulo Roberto Figueira Leal, Wedencley Alves Santana, Marco Antônio de Carvalho Bonetti, Rodrigo Fonseca Barbosa, Carlos Pernisa Jr., Iluska Maria da Silva Coutinho, Jorge Felz, Nilson Assunção Alvarenga, Bruno Fuser, Cláudia Regina Lahni, Francisco José Paoliello Pimenta, Potiguara Mendes da Silveira Jr., Gabriela Borges Martins Caravela, Renata Venise Vargas Pereira, Eduardo Sérgio Leão de Souza, Letícia Barbosa Torres Americano e Álvaro Eduardo Trigueiro Americano, pelo interesse sincero.

Ao meu irmão, Paulo Murilo da Costa Neves, pela interlocução.

Aos demais familiares, pelo apoio carinhoso.

Ao Prof. Dr. Aluizio R. Trinta, pela colaboração no estudo etimológico – e por ser tanto para mim.

*O absurdo é a graça dos que estão cansados.*

Charles Baudelaire (2010, p. 45, tradução nossa)\*

---

\* “L’absurde est la grâce des gens qui sont fatigués.”

## RESUMO

A abordagem da temática do risco sob o enfoque do riso tem sido prática recorrente na produção de cronistas brasileiros contemporâneos, tendência na qual o risco se impõe como objeto e o riso se revela como estratégia. Ao tornar risíveis, em seus textos, as ameaças com as quais lidamos cotidianamente, esses textos denotam nosso ânimo para enfrentar aflições pessoais e coletivas, evidenciando aspectos culturais relevantes, maneiras de pensar e agir peculiares de nosso tempo. Os conceitos de risco, riso e crônica são explorados por meio de uma abordagem diacrônica e sincrônica, bem como desdobrados em um panorama teórico-conceitual mais amplo no qual são investigadas as noções complementares de experiência e reflexividade, felicidade e alegria, memória e esquecimento. Os contrastes e distâncias aí evidenciados servem para problematizar as relações entre risco e riso no *corpus* literário selecionado. O estudo analítico abrange 15 crônicas de Luis Fernando Verissimo, João Ubaldo Ribeiro, Millôr Fernandes e Moacyr Scliar. O objetivo mais amplo do estudo é investigar o modo pelo qual se exprime nos textos escolhidos o enredamento do risco e do riso em circunstâncias existenciais características da época atual. Aventa-se, entre outras, a hipótese mais geral de que a crônica oferece-se como espaço de mediação entre o registro de comportamentos tipicamente contemporâneos e a recriação artística de vivências genuinamente humanas.

Palavras-chave: Literatura cômica. Atualidade. Tragicidade. Alegria.

## ABSTRACT

The thematic approach of risk brought into focus by the concept of laughter has been a recurrent practice concerning the literary production of Brazilian contemporary chroniclers. Such trend is based on the assumption that risk is imposed on as an object, whereas laughter appears to be a strategy. In order to make laughable the threats we have to deal with in everyday life, their texts usually indicate our courage in facing both personal and collective woes. Such texts highlight relevant cultural aspects of our time as well as typical ways of thinking and being. Concepts such as risk, laughter and chronicle are hereby considered in two different ways one being diachronic, and the other synchronic. The same concepts are then unfolded in reference to a broader theoretical-conceptual panorama allowing that complementary notions such as experience and reflexivity, happiness and joy, memory and oblivion be studied. Once proved by evidence in the above-mentioned notions, contrast and distances will be taken to account for the complex relationship between risk and laughter as found in the selected literary *corpus*. The analytical study carried on here covers fifteen chronicles signed by Luis Fernando Verissimo, João Ubaldo Ribeiro, Millôr Fernandes and Moacyr Scliar. Its assumed larger scope concerns an inquiry about the manner by which the collected texts express the entanglement of risk and laughter in view of existential circumstances that so well typify life at the present time. As a more general hypothesis, it is here proposed that every chronicle operates an actual mediation between on one side the records of human behavior clearly related to the present time, and the artistic reinvention of genuinely human experiences on the other.

Keywords: Comic literature. Present time. Tragic condition. Joy.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	09
<b>2</b>	<b>PANORAMA CONCEITUAL</b> .....	12
2.1	Risco e paradoxo .....	13
2.2	Riso e ambivalência.....	31
2.3	Crônica e contemporaneidade.....	67
<b>3</b>	<b>HIPÓTESES EM CORRELAÇÃO</b> .....	82
3.1	Experiência e reflexividade.....	83
3.2	Felicidade e alegria.....	94
3.3	Memória e esquecimento.....	110
<b>4</b>	<b>O REAL NO LITERÁRIO</b> .....	125
4.1	As (in)certezas da ciência .....	126
4.2	As (in)seguranças ubíquas .....	138
4.3	A iminência do fim .....	153
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO</b> .....	163
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	172
	Textos literários .....	172
	Obras teóricas .....	175
	Dicionários e enciclopédias .....	184
	<b>ANEXOS</b> .....	188
	ANEXO A .....	188
	ANEXO B.....	190
	ANEXO C.....	192
	ANEXO D .....	193
	ANEXO E.....	196
	ANEXO F.....	198
	ANEXO G .....	199
	ANEXO H .....	202
	ANEXO I.....	204
	ANEXO J.....	206
	ANEXO K .....	209
	ANEXO L.....	212
	ANEXO M.....	214

ANEXO N .....	216
ANEXO O .....	218

## 1 INTRODUÇÃO

*Meu tema é um mundo que nos tomou de surpresa.*

Anthony Giddens (1994, p. 9)

As inspirações mais remotas deste estudo estão na constatação da recorrência da temática do risco sob o enfoque do riso na produção dos cronistas brasileiros contemporâneos. Trata-se de uma tendência na qual o risco se oferece como tema e o riso se converte em estratégia para a representação literária de nossa realidade cotidiana. Tornando risíveis as incertezas com as quais lidamos rotineiramente, tais textos denotam nosso ânimo para enfrentar aflições pessoais e coletivas típicas da atualidade.

Um dos enfoques mais reveladores do homem precisamente pelos vínculos estreitos que mantém com seus desejos, sonhos e temores, o riso tem comportado múltiplas atribuições ao longo da trajetória humana, sendo uma das mais frequentes a de afugentar o medo e o sofrimento. A comédia grega e a sátira romana caçoaram das ameaças à tradição, a paródia festiva tornou mais toleráveis as aflições da Idade Média, a comicidade renascentista traiu a ambiguidade humana entre o fascínio por novas possibilidades e a incerteza diante da perda de referências. Ao longo do século XIX o riso consolidou seu prestígio como gesto humano fundamental; no século XX generalizou-se e invadiu as diferentes esferas da vida.

Enquanto o obscurantismo medieval rechaçou o riso, tempos menos distantes o fizeram respeitável e desejável. Se sua capacidade de abalar o poder já era conhecida, hoje se evidencia também sua habilidade em ocultar formas de dominação, porque estas dele se apoderaram. A Igreja, a política, os meios de comunicação se apropriaram do cômico, destituindo o riso de sua autenticidade para aprisioná-lo num disfarce onipresente. Rir é agora uma aptidão indispensável; levar-se muito a sério se tornou conduta inconveniente.

Admitir certa preponderância imprescindível do riso na vida contemporânea não significa, porém, destituí-lo de sua função crítica ou transtornadora. Denota, sim, o necessário reconhecimento da complexidade do universo que o envolve, especialmente quando se almeja entender sua conexão com outra particularidade inescapável de nosso tempo: viver em condições de risco. E se nos dias que correm o riso se faz tão essencial é porque, em sua feição contemporânea, sobressai sua potencialidade para constatar nossa impotência diante da assimetria entre as responsabilidades que temos de assumir e aquelas que somos realmente capazes de aceitar.

A interdependência de alcance global que caracteriza as circunstâncias existenciais na atualidade torna cada vez mais nítida entre nós a convicção de que há um considerável déficit entre os recursos dos quais dispomos e aqueles necessários para lidar com um contexto inteiramente instável à nossa volta. Conjecturas inconstantes e criadas à nossa revelia exigem decisões e providências que ultrapassam em muito nossa aptidão para deliberar e agir. Não há recusa possível e as escapatórias oferecidas são espúrias, verdadeiras armadilhas para mais desassossego.

Nossos gestos mais habituais, nossas atividades mais rotineiras não escapam desse sentimento de apreensão que domina âmbitos significativos da existência no presente. Intrigante é o fato de tal situação derivar de um passado iluminista que sucumbiu diante do malogro de sua audaciosa aposta numa realidade autoconfiante ao abrigo da racionalidade. Sob este prisma, nosso tempo parece indócil e despropositado, numa palavra, trágico – e, exatamente por isso, também cômico. É justo nas raias de sua tragicidade que o risco ubíquo se deixa traduzir em riso por meio da intervenção literária.

Gênero essencialmente vinculado a seu tempo, a crônica presta-se a pôr em evidência este peculiar aspecto da contemporaneidade. Se suas manifestações hoje enlaçam risco e riso, é pertinente procurar nesta confluência vestígios distintivos da condição humana atual. Investigar, portanto, por meio da expressão de nossos cronistas, como e por que rimos dos perigos que percebemos ao nosso redor é uma maneira de melhor compreender os modos de agir e pensar inerentes à nossa época.

Reconhecer risco e riso como marcas definidoras da vida contemporânea e examinar suas articulações em recentes produções de cronistas brasileiros são os objetivos mais amplos desta tese. Tem-se ainda como escopo averiguar o modo pelo qual se exprime nos textos postos em tela o enredamento dessas noções em circunstâncias existenciais próprias de nossos dias. Considera-se como hipótese central a suposição de que a crônica, como gênero instalado na interseção do jornalismo com a literatura, se desenha como polo mediador privilegiado para flagrar comportamentos típicos da atualidade e, concomitantemente, recriar com dom artístico vivências propriamente humanas.

A tese está disposta em três capítulos, cada um deles, por sua vez, decompostos em subcapítulos igualmente triplos. As duas seções iniciais abrigam o conteúdo teórico que fundamenta a análise das crônicas apresentada na última parte. O primeiro capítulo é dedicado ao estudo dos conceitos de risco, riso e crônica. Nele, parte-se da decifração etimológica de cada um destes termos para, em seguida, rastrear a evolução histórica de seus significados até a distinção dos contornos atuais de seus sentidos. Se as noções de risco e de crônica, tal como

se configuram hoje, são relativamente recentes e estáveis desde que emergiram nos primórdios da Renascença, o riso, como prática e conhecimento, tem origens mais longínquas e significações mais inconstantes. A intenção de dispensar um tratamento equilibrado às três concepções resultou na necessidade de um número maior de páginas destinadas ao exame da complexa natureza do riso e do risível.

No segundo capítulo, este panorama conceitual é ampliado por meio de seu desdobramento em outros conceitos que, explorados aos pares em abordagens comparativas, evidenciam complementaridades. As noções de experiência e reflexividade, felicidade e alegria, memória e esquecimento são esmiuçadas no intuito de se problematizar mais profundamente os entrelaçamentos entre risco, riso e crônica.

O capítulo final reúne a análise de 15 crônicas da autoria de Luis Fernando Verissimo, João Ubaldo Ribeiro, Millôr Fernandes e Moacyr Scliar. Organizados por vizinhança temática, os textos estão divididos em subtemas: as (in)certezas da ciência, as (in)seguranças ubíquas e a iminência do fim. Há uma ausência de uniformidade quantitativa nessa distribuição que espelha uma similar desproporção numérica encontrada no universo de crônicas do qual foi escolhido o *corpus*.

Nascido de um desejo feito necessidade ou de uma necessidade convertida em desejo, este estudo enseja a aspiração de explorar limites: percorrer as tangências entre o jornalismo e a literatura, vasculhar os riscos para neles deparar o riso. Abriga, enfim, o anseio de desvendar os traços literários que tingem o risco de riso. Seu mais sincero propósito é consagrar-se às surpresas: a que se esconde no risco, a que desabrocha no riso, a que, desentranhada do cotidiano, se transfaz em crônica.

## 2 PANORAMA CONCEITUAL

*Um conceito está privado de sentido enquanto não concorda com outros conceitos, e não está associado a um problema que resolve ou contribui para resolver.*

Gilles Deleuze e Félix Guattari (1992, p. 103)

Em princípio, os vínculos entre os conceitos de **risco**, **riso** e **crônica** parecem carecer de qualquer importância peculiar para o nosso tempo em comparação a períodos precedentes. Afinal, os seres humanos sempre tiveram de enfrentar adversidades, fizeram da comicidade uma forma de interação social e valeram-se do registro de fatos para perpetuar determinado instante. Entretanto, cada uma destas noções tem uma longa trajetória que, na atualidade, assume contornos originais. A tarefa de ingressar nesses domínios só pode, então, começar pela abordagem dos perímetros conceituais que circunscrevem e, ao mesmo tempo, expandem estas expressões, enlaçando-as a outras pertinentes à sua compreensão na contemporaneidade.

Conforme Gilles Deleuze (1925-1995) e Félix Guattari (1930-1992), em *O que é a filosofia*, todo conceito tem uma história e é também um devir; conserva fragmentos provenientes de conceitos que o antecederam e projeta-se em outros que estão por emergir (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 29-30). Em sua singularidade, um conceito nunca está fechado em si mesmo, configurando-se como um emaranhado, uma interseção entre sucessivas e infinitas remissões. Conceitos – assinalam os autores – ordenam seus componentes por zonas de vizinhança, de modo a (con)fundir fronteiras em inexatas demarcações (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 31). Abrangem multiplicidade, cruzamentos e labirintos; por isso, jamais se isolam ou se purificam completamente. Variados são os registros que os atravessam e neles se fazem (re)conhecer.

Nessa perspectiva, a investigação etimológica configura-se como instrumento imprescindível para a clarificação de todo conceito, uma vez que envolve não somente o rastreio da origem das palavras, mas também a proposição de sinonímias (identidades entre significados), bem como o estabelecimento de analogias (semelhanças entre termos). Em grego, *etymologia* formou-se com base no adjetivo *etymos* (“verdadeiro”), o que explicita a intenção de encontrar o (que se diz) verdadeiro nas e pelas palavras. Ao se buscar o étimo (significado originário) de um vocábulo, é possível descortinar “marcas distintivas” fundadoras de dado conceito, abrindo-se, assim, o caminho para acompanhar seu desenvolvimento, registrar seus desdobramentos e intuir suas projeções.

Afinal, não existem conceitos simples, todos são compostos, múltiplos. “Os conceitos não nos esperam inteiramente feitos, como corpos celestes” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 13). Eles simultaneamente consentem e desafiam o exercício imaginativo. Ao ser concebido e enunciado, um conceito tem por finalidade recortar, divisar e destacar um novo problema. É sob tal inspiração que se constituem as páginas a seguir, devotadas ao ato criativo de esquadrihar conceitos, tomando-os como “pontes moventes” capazes de interligar diacronias e sincronias na composição de um panorama contemporâneo no qual se pretende situar as reflexões que enredam **risco**, **riso** e **crônica**.

## 2.1 Risco e paradoxo

*Os que trabalham têm medo de perder o trabalho.  
Os que não trabalham têm medo de nunca encontrar trabalho.  
Quem não tem medo da fome, tem medo da comida.  
Os motoristas têm medo de caminhar e os pedestres têm medo de ser atropelados.  
A democracia tem medo de lembrar e a linguagem tem medo de dizer.  
Os civis têm medo dos militares, os militares têm medo da falta de armas, as armas têm medo da falta de guerras.  
É o tempo do medo.  
Medo da mulher da violência do homem e medo do homem da mulher sem medo.  
Medo dos ladrões, medo da polícia.  
Medo da porta sem fechaduras, do tempo sem relógios, da criança sem televisão, medo da noite sem comprimidos para dormir e medo do dia sem comprimidos para despertar.  
Medo da multidão, medo da solidão, medo do que foi e do que pode ser, medo de morrer, medo de viver.*

Eduardo Galeano (2011, p. 63-64)

Embora formas românicas do vocábulo **risco** – *riesgo* em castelhano, *rischio* no italiano, *risque* em francês, e mesmo a forma anglo-germânica *risk* – denotem uma origem comum, qual seja, a de um hipotético verbo latino *riscare*, há imprecisão em torno de seu significado originário. Tanto o latim culto quanto sua variante vulgar puseram em circulação formas adaptativas, como *resicum*, *risicum* e *riscus*, que significavam “recife” ou “rocha escarpada”, vale dizer “recortada”<sup>1</sup>. A língua latina original conferia ao termo *riscus* os

<sup>1</sup> O estudo etimológico utilizou como fontes BRÉAL (1918), CINTRA; CRETELLA (1944), COROMINAS (1973), ERNOUT; MEILLET (2001), HARPER (2012), entre outros dicionários listados nas “Referências” ao final deste trabalho. Os significados grafados entre aspas, sem menções explícitas a tais obras, resultam dessas consultas, não tendo sido necessariamente transcritos *ipsis litteris*.

sentidos de “prateleira”, “mala” e “cofre”, encerrando as ideias de “recorte” e “aparte”. Forma substantiva do verbo *resecare* (“cortar” ou “recortar”), este termo foi registrado na língua da antiga Roma por influência morfossemântica do grego bizantino *rhizikon*, significando tanto “dar azo ou oportunidade a” quanto “sorte madrasta”, “revés”, “infelicidade”; enfim, “signo de infortúnio”.

Admite-se que **risco**, em língua portuguesa, provenha do antigo espanhol *riesco*, que tinha por significado imediato “penhasco escarpado”, denotando, por um efeito de translação semântica, o “perigo” a que se expunha quem por ali passasse ou um “alerta” ao navegante que, desavisado, chegasse a ficar muito próximo à escarpa. Sob outro registro, este mesmo vocábulo encontraria suas raízes no árabe *rizk*, que encerrava o significado de “o que quer que (de bom ou mal) suceda neste mundo a quaisquer criaturas por sua própria conta (e risco), no transcurso de suas vidas”.

Por metaforização e obliteração de significações etimológicas verificadas em diferentes idiomas, **arriscado** evoluiu de “lugar recortado, de topografia irregular” para “local, área, ponto, ambiente ou ainda atitude, que atraem perigo”, também alcançando o sentido de “bordejar” ou “navegar sem rumo certo”. Conta-se que marinheiros portugueses e espanhóis, sequiosos de **aventuras** (“buscas pelo inesperado”, “empresas de destino incerto”) costumavam chamar de “riscos” a áreas desconhecidas traçadas em seus mapas de navegação. “Correr [atrás de] um risco” era então “aventurar-se em caminho perigoso”, “expor-se a perigos”, “arrostar incertezas”.

O sociólogo britânico Anthony Giddens (1938-), em *Mundo em descontrole*, localiza nos séculos XVI e XVII a origem da ideia de risco entre exploradores ocidentais, ao partirem para suas viagens mundo afora (GIDDENS, 2007, p. 32). O vocábulo *risk* teria sido introduzido no inglês por meio do espanhol e do português, línguas nas quais era utilizado para denominar “a navegação rumo a águas não cartografadas” (GIDDENS, 2007, p. 32). A orientação espacial contida nesta primeira acepção do termo teria se convertido, mais tarde, em perspectiva temporal, tal como se observa quando do emprego da palavra em transações bancárias, designando “o cálculo das probabilidades de perdas ou ganhos tanto para quem concede quanto para quem contrai empréstimos” (GIDDENS, 2007, p. 32). Em seguida, risco passaria a exprimir uma gama de outras situações de incerteza, indicando “perigo eventual mais ou menos previsível” ou “azar”.

Para Giddens (2007, p. 33), as culturas anteriores ao período medieval, salvo em alguns contextos marginais, não se valeram da noção de risco. Na civilização romana, na China tradicional ou na Idade Média, as percepções de destino, sorte ou vontade dos deuses

foram usadas em circunstâncias nas quais hoje tendemos a utilizar a concepção de risco. O autor assinala que só se tem registro de uma ampla utilização do vocábulo em sociedades orientadas para o futuro, ou seja, aquelas que encaram o tempo vindouro como um território a ser conquistado:

As culturas tradicionais não tinham um conceito de risco porque não precisavam disso. Risco não é o mesmo que infortúnio ou perigo. Risco se refere a infortúnios ativamente avaliados em relação a possibilidades futuras. (...) O conceito de risco pressupõe uma sociedade que tenta ativamente romper com seu passado – de fato, a característica primordial da civilização industrial moderna (GIDDENS, 2007, p. 33).

A *Odisseia*, poema épico paradigmático composto pelo grego Homero (existência suposta ao redor do ano 850 a.C.) em fins do século VIII a. C., serve aqui de ilustração. Nela, é narrada a volta do rei Ulisses ao seu reino, na ilha de Ítaca, tendo que enfrentar (e afinal vencer) a fúria vingativa do deus Netuno. Os cantos atraentes das sereias, as artimanhas da feiticeira Circe e as escarpas abruptas de Caribde e Cila, além da hostilidade do gigante Cíclope, deram testemunho da coragem, da determinação e do desassombro do herói que por incontáveis peripécias submeteu-se a tantos apuros. Ulisses viu sua esquadra ser destruída pelo mar revolto, que, impietosamente, lançou seus barcos contra rochas escarpadas. Nem assim esmoreceu ou desistiu de sua empreitada. A inabalável vontade de voltar à sua casa e lá reencontrar a esposa Penélope e o filho Telêmaco arrojou Ulisses a enfrentar atribulações e arrostar toda espécie de desafios (HOMERO, 2011b). As proezas do protagonista homérico colocam em cena os principais elementos constituintes do ambiente de incerteza característico das culturas tradicionais: as ameaças emanadas da natureza, os perigos da violência (sobre-) humana, a cominação pela influência mágica maligna. As agruras que hoje nos afligem, porém, são de outra ordem, conforme assinala o sociólogo alemão Ulrich Beck (1944-), autor de *Sociedade de risco*, ao apresentar os termos de uma demarcação entre as concepções de **risco** “pré” e “pós” modernas:

É certo que os riscos não são uma invenção moderna. Quem – como Colombo [ou Ulysses] – saiu em busca de novas terras e continentes por descobrir assumiu riscos. Estes eram, porém, riscos pessoais, e não situações de ameaça global, como as que surgem para toda a humanidade com a fissão ou com o acúmulo de lixo nuclear [por exemplo]. A palavra “risco” tinha, no contexto daquela época, um tom de ousadia e aventura, e não [como hoje] o da possível autodestruição da vida na Terra (BECK, 2010, p. 25).

Assim como Giddens, Beck (2010, p. 39) considera determinante o “componente *futuro*” implicado no risco tal como o percebemos atualmente. Riscos – argumenta – têm a ver “com antecipação, com destruições que ainda não ocorreram mas que são iminentes, e que, justamente nesse sentido, já são reais hoje” (BECK, 2010, p. 39). Há, portanto, uma ambiguidade inerente à noção contemporânea de risco, uma vez que ele é simultaneamente real e irreal. Por um lado, ameaças e destruições (como a poluição de rios ou a devastação de florestas, por exemplo) se fazem mais e mais presentes em nossas vidas. Por outro, os perigos projetados no futuro, por meio de prognósticos e suposições, embora ainda não concretizados e exatamente por serem presumidamente evitáveis, interferem ativamente no modo como nos comportamos.

Este é um dos aspectos pelos quais nos distinguimos de outras sociedades. Em nosso tempo, constata o sociólogo alemão, o passado deixa de ter força determinante sobre o presente, tal como nas culturas pré-modernas, e o futuro é construído como “causa” de nossa atuação no presente (BECK, 2010, p. 40). É esta a relevância original e específica que o risco assume na contemporaneidade, embora sua ideia se faça presente, pelo menos, desde o advento da modernidade. Se o pensamento moderno supôs que o risco se configuraria como um modo de regular e normatizar o futuro, submetendo-o ao domínio humano – constata Giddens (2007, p. 36) –, hoje “vivemos num mundo em que os perigos criados por nós mesmos são tão ameaçadores, ou mais, quanto os que vêm de fora” (GIDDENS, 2007, p. 44).

Para o teórico inglês, em *As consequências da modernidade*, os fundadores da sociologia, Karl Marx (1810-1883), Émile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920), foram enfáticos quanto ao “lado da oportunidade” revelado na era moderna, acreditando nas possibilidades benéficas por ela abertas (GIDDENS, 1991, p. 16-17). Marx entevia que a luta de classes resultaria num sistema social mais humano. Durkheim estimava que a propagação do industrialismo instauraria uma vida social harmoniosa e gratificante, por meio da divisão do trabalho e do individualismo moral. Weber, o mais pessimista dos três, considerava o mundo moderno paradoxal, pois a burocracia, que aniquilava a criatividade e a autonomia individuais, era o preço a ser pago pelo progresso material.

Nenhum deles teve uma percepção exata acerca do “lado sombrio” da modernidade, que se tornaria evidente no decorrer do século XX. Não previram – exemplifica Giddens (1991, p. 17-18) – que o desenvolvimento das “forças de produção” alcançaria um potencial destrutivo de amplo alcance sobre o meio ambiente. Também não presumiram que o totalitarismo posterior à emergência dos Estados-nação modernos pudesse revelar-se mais aterrador que o despotismo tradicional, ao combinar poder político, militar e ideológico de

forma mais concentrada. Tampouco anteviram o desenvolvimento do poder militar e o fenômeno da “industrialização da guerra”, o que indicaria a prevalência da convicção de que a recém-surgida ordem moderna se distinguiria das épocas antecedentes por seu caráter essencialmente pacífico.

Todavia, não é correto supor – adverte Giddens (2007, p. 43-44) – que o ambiente (pós-)moderno seja mais arriscado que o das gerações antecedentes. Menos ainda convém imaginar que nossa insegurança derive de uma escassez de proteção, na medida em que logramos um universo social organizado de modo a perseguir incessantemente amparo e estabilidade. Contudo, a existência humana hoje parece carregada e perigosa. Certa intuição sugere que nosso mundo (ou nosso tempo) está – como estivera para o assombrado e melancólico Hamlet, de William Shakespeare (1564-1616) – “*out of joint*” (SHAKESPEARE, *Hamlet*, act I, scene V, verse 188): “fora dos eixos”, desencaixado, de revés, anacrônico.

A noção de “desencaixe” proposta por Giddens (1991, p. 29) oferece um ponto de partida para o desvelamento de nossa inquietação. Trata-se do nome dado pelo autor ao “deslocamento” das relações sociais de contextos locais de interação para extensões espaço-temporais indefinidas e sua conseqüente reestruturação ou “reencaixe” (GIDDENS, 1991, p. 29). São dois, segundo o autor, os mecanismos de desencaixe.

O primeiro alude às “fichas simbólicas”, meios de intercâmbio postos em circulação sem a necessidade de se considerar características específicas de indivíduos ou grupos que com eles venham a lidar em conjunturas particulares (GIDDENS, 1991, p. 30). É o caso do dinheiro, que permite a execução de transações entre agentes afastados no tempo e/ou no espaço e que, nas economias modernas, ao associar instantaneidade e adiamento, presença e ausência, possibilita uma condição de desencaixe imensamente maior que em civilizações pré-modernas, mesmo naquelas que já dispunham de sistemas monetários.

O segundo mecanismo refere-se a sistemas de excelência técnica ou competência profissional, denominados por Giddens (1991, p. 35) “sistemas peritos” (*expert systems*), que ordenam grandes espaços dos ambientes material e social nos quais vivemos. Do mesmo modo que as fichas simbólicas, eles subtraem as relações sociais das cercanias do contexto em questão. Quando, por exemplo, acreditamos que um viaduto sobre o qual passamos não vai desabar, confiamos no conhecimento perito (*expert knowledge*) do arquiteto e do construtor, portanto em algo que não podemos conferir por nós mesmos.

Fichas simbólicas e sistemas peritos implicam uma atitude de **confiança**, entendida como uma forma de fé, um tipo específico de crença em resultados prováveis, baseada mais em compromisso e menos em compreensão cognitiva. Neste caso, a confiança assume a forma

de “compromissos sem rosto” (*faceless commitments*), ao contrário da **confiança em pessoas** que envolve “compromissos com rosto” (*facework commitments*), mantidos ou expressos por meio de conexões sociais estabelecidas em situações de copresença, cujo nível mais elementar é a “desatenção civil”, o ato de fixar brevemente os olhos no outro enquanto ambos se cruzam – um gesto cuja mensagem é: “eu não lhe sou hostil”<sup>2</sup> (GIDDENS, 1991, p. 85). Confiança, portanto, diz respeito à ausência. Não seria preciso confiar em alguém se suas ações e seus pensamentos fossem permanentemente patentes. Nem haveria necessidade de se confiar em determinado sistema se todos os procedimentos nele envolvidos fossem plenamente conhecidos e perfeitamente compreendidos.

De outra parte, convém salientar, risco e perigo estão intimamente relacionados, o primeiro pressupondo o segundo, entretanto, não são a mesma coisa. Perigo é a ameaça a resultados almejados. Risco é a probabilidade – consciente ou não por parte de quem se arrisca – de que tal ameaça se concretize. O pesquisador da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Paulo Vaz (1961-), no artigo “Risco e justiça”, aponta outra diferença fundamental:

[...] um risco, ao contrário de um perigo, não pode ser afastado, imediata e definitivamente. Fatores de risco só podem ser reduzidos ou ampliados, o que implica um cuidado de si crônico, permanente, para a vida toda. Ninguém tem risco zero e os fatores de risco agem a longo prazo; a prudência em relação a um risco qualquer deve ser diária e interminável. Desse modo, evitar um evento futuro indesejável torna-se a base de decisões individuais e coletivas; de fato torna-se um dever, uma obrigação moral. Não agir se precavendo contra riscos é cada vez mais socialmente visto como negativo (VAZ, 2012).

A confiança, assinala Giddens (1991, p. 42-43), é o mecanismo capaz de tornar o risco “aceitável” e, assim, proporcionar uma sensação de **segurança**, ou seja, propiciar uma situação na qual um determinado conjunto de perigos, em dado contexto, esteja neutralizado ou, ao menos, minimizado. Indivíduos recorrem à confiança em ambientes de risco, de modo a obterem níveis variáveis de segurança, isto é, proteção contra perigos (GIDDENS, 1991, p. 42-43).

Confiança, de acordo com o sociólogo inglês, mantém relação psicologicamente íntima com uma forma essencial de sentimentos de segurança na qual também tem lugar

---

<sup>2</sup> Anthony Giddens assinala que, na vida social moderna, as pessoas interagem, a maior parte do tempo, com outras que lhes são estranhas (GIDDENS, 1991, p. 84). O autor lembra, no entanto, que a noção de “estranho” muda com o advento da modernidade (GIDDENS, 1991, p. 84). Nas culturas pré-modernas, que têm como base da organização social a comunidade local, “estranho” é alguém que vem de fora e suscita potenciais suspeitas. Nos cenários urbanos modernos, em contraste, costumamos interagir com quem não conhecemos bem ou nunca nos encontramos antes, mas esta interação assume a feição de contatos mais ou menos transitórios.

central a fidedignidade de pessoas e coisas (GIDDENS, 1991, p. 95). Trata-se da **segurança ontológica**, expressão que denota a crença alimentada pela maior parte dos indivíduos em relação à permanência da própria identidade e dos ambientes social e material a sua volta (GIDDENS, 1991, p. 100-101). Alguém existencialmente inseguro no que se refere à distinção de si mesmo, ou à existência dos outros, ou ainda à realidade do que é percebido estará inapto a compartilhar um universo social com outros seres humanos. Como lembra o sociólogo polonês Zygmunt Bauman (1925-), em *O mal-estar na pós-modernidade*, foram esses, aliás, os três constituintes indispensáveis da confiança na construção moderna da ordem: confiança em si mesmo, nos outros e nas instituições (BAUMAN, 1998, p. 31).

Fenômeno emocional – e não cognitivo – enraizado no inconsciente, a segurança ontológica está, segundo Giddens (1991, p. 95), estritamente vinculada à rotina, por meio da influência difusa do hábito. Da previsibilidade de nossas ações rotineiras depende, em grande parte, esse sentimento de segurança (GIDDENS, 1991, p. 100). Hábitos e rotinas são essenciais na formação de uma sensibilidade de ordem prática, que se constitui num mecanismo de proteção contínua (embora passível de rompimento) contra as ansiedades cotidianas (GIDDENS, 1991, p. 101). Mas o que se poderia inferir acerca de uma suposta ausência de confiança básica? O oposto de **confiança**, em princípio, traduz-se por **desconfiança**, mas este pode não ser o melhor termo para exprimir o âmago desse contraste, como enfatiza Giddens:

O termo "desconfiança" se aplica mais facilmente quando falamos da relação de um agente com um sistema, indivíduo ou tipo de indivíduo específico. No que toca aos sistemas abstratos, desconfiança significa ser cético a respeito, ou ter uma atitude ativamente negativa para com as reivindicações de perícia que o sistema incorpora. No caso de pessoas, significa duvidar ou desacreditar das reivindicações de integridade que suas ações personificam ou demonstram. Entretanto, "desconfiança" é um termo muito fraco para expressar a antítese da confiança *básica*, o elemento focal num conjunto generalizado de relações para com os ambientes social e físico. [...] Se a confiança básica não é desenvolvida ou sua ambivalência não é dominada, o resultado é ansiedade existencial persistente. Em um sentido mais profundo, a antítese de confiança é portanto um estado de espírito que poderia ser melhor sumariado como *Angst* ou *pavor* existencial (GIDDENS, 1991, p. 102).

Vocábulo recorrente no pensamento filosófico ocidental, *Angst* tem emprego nas línguas de origem germânica com o sentido de “medo” ou “ansiedade”, exprimindo “conflito intenso”. *Angst* (*angoisse* em francês, *anxiety* em inglês) diferencia-se do vocábulo *Furcht* (“apreensão”, “receio” ou “inquietude” em alemão), este se reportando com frequência a

ameaças materiais, aquele comumente designando um tipo de emoção inespecífica<sup>3</sup>. O existencialista cristão Sören Kierkegaard (1813-1885) – segundo Nicola Abbagnano (1901-1990) – usou a palavra *Angst*, em *Conceito da angústia*, para designar uma extrema sensação de insegurança que se manifesta no ser humano livre, ao ter de se haver com suas responsabilidades perante Deus (ABBAGNAMO, 2000, p. 60). A noção cunhada pelo filósofo dinamarquês foi redimensionada pelo francês Jean-Paul Sartre (1905-1980), em *O existencialismo é um humanismo*, passando a designar – conforme o filósofo e escritor Caio Liudvik, em “O mal-estar no mundo” – o sentimento de frustração vivenciado pelo indivíduo diante do conflito permanente entre suas responsabilidades para consigo mesmo e para com os outros (LIUDVIK, 2013). O alemão Martin Heidegger (1889-1976), em *Ser e tempo e Que é metafísica*, também fez uso do termo – segundo Liudvik (2013) – a ele atribuindo o sentido de uma disposição inerente à condição humana, asfixiada pelo refúgio no torpor da inautenticidade, na passividade das ocupações e preocupações superficiais cotidianas.

O filósofo marxista norte-americano Marshall Berman (1940-2013), em *Tudo que é sólido desmancha no ar*, descreve uma atmosfera de “agitação e turbulência, aturdimento psíquico e embriaguês, [...] autoexpansão e autodesordem” (BERMAN, 1986, p.18) como fundadora de uma sensibilidade moderna que percebe o mundo como estando “impregnado de seu contrário” e no qual “graves perigos estão por toda parte e podem eclodir a qualquer momento” (BERMAN, 1986, p. 22). Este conjunto de contradições compartilhadas foi criticado por pensadores do século XIX, que – a exemplo dos alemães Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Karl Marx – se julgaram capazes de explorá-lo até fazê-lo ruir:

Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegrias, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num permanente turbilhão de desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, "tudo o que era sólido desmancha no ar" (BERMAN, 1986, p. 15).

---

<sup>3</sup> O estudo para a elucidação do sentido filosófico de *Angst* utilizou como fontes ABBAGNANO (2000), ANGELES (1992), IRMEN (1988), FERREIRA (2010), HOUAISS (2009), além da Wikipédia e de outros títulos listados nas “Referências” ao final deste trabalho. Os significados grafados entre aspas não foram necessariamente transcritos *ipsis litteris*.

Para Bauman, em *Medo líquido*, a aguda sensação de insegurança que vivenciamos hoje é um “efeito colateral” da convicção moderna de que, empenhadas as habilidades corretas e aplicado o esforço conveniente, seria possível obter segurança (BAUMAN, 2008, p. 171). Se não foi assim – deduz o autor em *Tempos líquidos* –, deve haver um vilão, “um ato iníquo com intenção maldosa” capaz de explicar esta falha:

Podemos afirmar que a variedade moderna de insegurança é caracterizada distintamente pelo medo da maleficência e dos malfeitores *humanos*. Ela é desencadeada pela suspeita em relação a outros seres humanos e suas intenções, e pela recusa em crer na constância e na confiabilidade do companheirismo humano, e deriva, em última instância, de nossa inabilidade e/ou indisposição para tornar este companheirismo duradouro e seguro, e portanto confiável (BAUMAN, 2007, p. 63).

Ao substituir os vínculos inter-humanos naturais de parentesco e vizinhança, típicos das sociedades pré-modernas, por equivalentes artificiais, unificados por interesses compartilhados e rotinas comuns, a modernidade nos levou a crer que a solidariedade triunfaria sobre a pertença como principal defesa contra ameaças e incertezas. Sob a pressão de forças globais irrefreáveis, porém, as proteções modernas artificialmente geridas foram atenuadas, desfeitas ou afastadas, sem que novas defesas sociais estivessem aptas a assumir seu lugar. O declínio da crença no progresso e a constatação de que a história nos conduz a “lugar nenhum” refutaram a promessa moderna de uma ordem social mais segura e afortunada. Nos termos de Bauman (2008, p. 124):

[...] nossos ancestrais tiveram a esperança de que a discrepância entre o tamanho do desafio e nossa capacidade de enfrentá-lo ou repeli-lo fosse um inconveniente temporário, que o caminho que percorríamos nos levava adiante e, ao persistir nele, eles e nós, seus sucessores, deixaríamos para trás os receios da inadequação. Eles tomaram esse caminho sem saber que era apenas um desvio e sem a consciência de que este acabaria nos conduzindo à situação da qual tentaram escapar.

Diversos, mas convergentes, são os diagnósticos acerca do panorama contemporâneo de insegurança no que diz respeito às suas distâncias em relação a cenários anteriores. A despeito da variedade de pontos de vista, as reflexões e análises sobre o tema são unânimes a respeito da correspondência entre o avanço da modernidade e a produção de vulnerabilidades, bem como quanto ao caráter paradoxal de nossa era.

Na perspectiva do sociólogo francês Robert Castel (1933-), em *A insegurança social*, embora se configure como a mais segura que jamais existiu, a época atual caracteriza-se,

contraditoriamente, por uma excessiva busca de segurança (CASTEL, 2005, p. 16). Seria este um sintoma inequívoco de que nossos sistemas protetores, por sua complexidade e fragilidade, revelam-se sujeitos a falhas e estão muito aquém de nossas expectativas de proteção. Como forma de compensar as condições de desigualdade inerentes a uma organização socioeconômica individualista baseada no princípio da propriedade, a ordem moderna constituiu o que Castel denomina “sociedade de semelhantes” (CASTEL, 2005, p. 92), de modo a reduzir os riscos sociais por meio da garantia de recursos e direitos comuns, amparados em relações, não de dependência, mas de interdependência<sup>4</sup>. Desde fins do século XX, entretanto, registra-se a aceleração de um processo de descoletivização, em curso desde a primeira Revolução Industrial, que rompe liames solidários, individualiza tarefas e responsabilidades, instaura uma concorrência entre “iguais”, promove novos desníveis e fomenta insegurança social e civil, fragilizando e atomizando o indivíduo contemporâneo.

Passamos, segundo Bauman (2001, p. 13-15), de uma modernidade “sólida”, “pesada” e “densa” a uma modernidade “líquida”, “leve”, “fluida” e infinitamente mais dinâmica que a antecedente, o que significa consideráveis transformações em todos os aspectos de nossa existência. A precariedade torna-se uma marca da condição humana e a sobrevivência está progressivamente mais fragilizada. Ninguém mais pode se considerar garantido ou insubstituível, diante de mudanças incessantes e pressões irresistíveis. A “flexibilidade”, aptidão que doravante mais nos será útil, entra na ordem do dia, anunciando laços humanos sem compromissos ou direitos, a não ser aqueles por tempo determinado ou renováveis, passíveis de serem desfeitos sem aviso prévio ou compensações. Na falta de segurança de longo prazo, a “satisfação instantânea” é a tática mais apropriada. Cientes de nossa vulnerabilidade, percebemos que de (quase) nada nos serve a conformidade a regras, que, afinal, são poucas e contraditórias. Muito mais útil é a agilidade em abandonar obrigações e lealdades, para perseguir oportunidades mais vantajosas detectadas em dada conjuntura.

Se no (obsoleto) reino das utopias, o investimento no presente era uma aposta no futuro, no (vigente) domínio do *hic et nunc*, o adiamento da satisfação perdeu todo fascínio. Nada mais garante que o esforço empreendido hoje será válido adiante, na hora da

---

<sup>4</sup> A configuração de regulamentações coletivas foi restringida no Brasil em decorrência da sucessão histórica de políticas de Estado (a exemplo do populismo e da ditadura) que inibiram a formação e o desenvolvimento de suportes normativos visando ao reconhecimento de direitos civis e sociais nos moldes da “sociedade de semelhantes”, tal como descrita por Robert Castel (2005, p. 92). Algo semelhante ocorreu nos demais países da América Latina. A ausência de um sistema de proteção consistente, gerido por um Estado politicamente democrático e socialmente estável, não significa, contudo, que os brasileiros e latino-americanos tenham permanecido alijados da modernidade, pois, ainda que de maneira mais ou menos desorganizada e incompleta, estratégias de inserção foram postas em prática, viabilizando a combinação de meios e processos com capacidade de organização, reivindicação e negociação.

recompensa. Além do mais, os prêmios que se afiguram atraentes agora podem se revelar indesejáveis tão logo conquistados. Estamos em pleno treinamento para perceber tudo a nosso redor como prematuramente substituível, descartável ou sobressalente. Nas palavras de Bauman (2001, p. 186), “as modas vêm e vão com velocidade estonteante, todos os objetos de desejo se tornam obsoletos, repugnantes e de mau-gosto antes que tenhamos tempo de aproveitá-los. Estilos de vida que são ‘chiques’ hoje serão amanhã alvo do ridículo”.

Num mundo em que o risco é “o que há de mais próximo da (infelizmente inatingível) certeza” (BAUMAN, 2008, p. 18) e no qual “o futuro é, na melhor das hipóteses, sombrio e nebuloso” (BAUMAN, 2001, p. 186), renunciar a interesses privados em favor de vantagens coletivas ou sacrificar prazeres no presente em benefício de um sucesso futuro não parece intento sedutor, sequer plausível. Socialmente integrados mais em função de nosso papel de consumidores do que de produtores, tendemos a considerar vínculos e parcerias como bens a serem consumidos e não produzidos; por isso mesmo os submetemos a critérios idênticos àqueles empregados na avaliação de objetos de consumo. Não há razão para a tolerância com quem não nos proporciona a satisfação que desejamos.

De fato, (como se seguissemos a regra de Martin Heidegger de que as coisas só se revelam à consciência por meio da frustração que provocam – fracassando, desaparecendo, comportando-se de forma inadequada ou negando sua natureza de alguma outra forma) hoje em dia as atenções humanas tendem a se concentrar nas satisfações que esperamos obter das relações precisamente porque, de alguma forma, estas não têm sido consideradas plenas e verdadeiramente satisfatórias. E, se satisfazem, o preço disso tem sido com frequência considerado excessivo e inaceitável (BAUMAN, 2004, p. 9).

O processo social contemporâneo – conforme o sociólogo e filósofo francês Jean Baudrillard (1929-2007), em *À sombra das maiorias silenciosas* – articula-se como um jogo no qual boa parte da sociedade frustra sua própria socialidade para sobreviver graças a uma flexibilidade das aparências, certo desinteresse e dada estratégia imoral. (Sobre)vivemos – escreve o pensador – como os insetos da *Fábula das abelhas*, criação por meio da qual o ideólogo radical holandês Bernard de Mandeville (1670-1733) deu feição literária às suas ideias acerca do vigor preponderante da prosperidade do vício sobre os valores da virtude. Tal como ocorre na colméia da irônica narrativa, nosso desejo de perseguir o autointeresse teria como consequência não intencional uma função estabilizadora para a sociedade. O que Mandeville (2012) tentava explicar em 1723, quando a obra foi publicada, vale também para os dias que correm, na opinião de Baudrillard (1985, p. 85): “não é a moralidade nem o

sistema positivo de valores de uma sociedade que a fazem [...] progredir, é sua imoralidade [...], é seu desregramento com relação a seus próprios valores”.

Vivenciamos hoje – estima Baudrillard (1985, p. 48-49) – um processo de implosão, resultante do fracasso do sistema de explosão e expansão dirigida que caracterizou a trajetória ocidental até recentemente. Ao contrário das sociedades primitivas – que se estabeleceram sobre uma “implosão dirigida” e desapareceram quando deixaram de dominar esse processo, oscilando para o da explosão (demográfica ou de excedentes de produção, por exemplo) –, as civilizações modernas se desenvolveram sobre uma base de expansão e explosão, em meio à hegemonia da universalização do mercado, de princípios econômicos e filosóficos, bem como da lei e das conquistas. Enquanto se manteve controlada e progressiva, esta energia conduziu a cultura ocidental ao apogeu, mas, ao se tornar irrefreável, alcançou a extremidade do universal e esgotou o espaço de expansão possível. Desde então, nossas culturas vêm sendo devastadas pela implosão, tal como se observa nos impulsos antiuniversais e antirrepresentativos, tribais e centrípetos, dos quais dá testemunho a irrupção das (neo)comunidades, da defesa ecológica, do (ab)uso de drogas e da prática terrorista.

Deste ponto de vista, o autor – em outra de suas obras, *A transparência do mal* – infere que os piores riscos enfrentados pela espécie humana na atualidade não são os que decorrem da “falta” (esgotamento dos recursos naturais, devastação do meio ambiente etc.), os quais se pode mitigar por meio do apelo a princípios éticos, mas aqueles derivados do “excesso”, aí incluídos os efeitos perversos das medidas de segurança, controle e prevenção (BAUDRILLARD, 1990, p. 110-111). “São conhecidos os extremos perigosos a que pode levar a profilaxia em todos os domínios – social, médico, econômico, político: em nome da mais alta segurança, pode instalar-se um terror *endêmico*, uma obsessão de controle que chega a equivaler aos perigos *endêmicos* da catástrofe.” (BAUDRILLARD, 1990, p. 112)

Ao contrário das riquezas sociais (produtos de consumo, propriedade, renda, oportunidades educacionais etc.), que são bens escassos e, por isso mesmo, cobiçados, as ameaças são um subproduto moderno cuja abundância precisa ser evitada. Socialmente reconhecidos, política e economicamente repercutidos, os riscos revelam seu peculiar potencial explosivo. Nossa sociedade é catastrófica, salienta Ulrich Beck (2010, p. 28); nela, “o estado de exceção ameaça converter-se em normalidade”. A esta perspectiva podem ser somadas as reflexões de Michel Foucault (1926-1984) e Gilles Deleuze. Estaríamos, segundo ambos, em pleno trânsito de uma sociedade disciplinar, descrita por Foucault (em *Vigiar e punir*, 1987), para uma sociedade de controle, anunciada por Deleuze (em *Conversações*, 1992):

É certo que entramos em sociedades de “controle”, que já não são exatamente disciplinares. Foucault é com frequência considerado como o pensador das sociedades de disciplina, e de sua técnica principal, o *confinamento* (não só o hospital e a prisão, mas a escola, a fábrica, a caserna). Porém, de fato, ele é um dos primeiros a dizer que as sociedades disciplinares são aquilo que estamos deixando para trás, o que já não somos. Estamos entrando nas sociedades de controle, que funcionam não mais por confinamento, mas por controle contínuo e comunicação instantânea (DELEUZE, 1992, p. 215-216).

Se a vida na disciplina é opressora, a vida sob controle é arbitrária e não menos penosa. Deleuze (1992, p. 16) adverte: “Face às formas próximas de controle incessante em meio aberto, é possível que os confinamentos mais duros nos pareçam pertencer a um passado delicioso e benevolente.” Conforme assinala Paulo Vaz (2008), se a **norma** (ao mesmo tempo uma regularidade observada e um regulamento proposto) foi a concepção-chave para a sociedade disciplinar, o **risco** é o conceito primário da sociedade de controle. É a noção de risco que serve de base para o indivíduo contemporâneo na relação consigo mesmo, com os outros e com o mundo. Nossa sociabilidade hoje se ampara muito mais nos cálculos acerca dos perigos que corremos (risco) do que no respeito a regras ou padrões prefixados (norma).

À perda de um horizonte normativo corresponde uma crescente preocupação com a ausência de certezas e a violação da confiança, bem como o empenho de esforços no sentido de esquadriñar o que há de arriscado no risco. A maior parte das pesquisas sobre o tema compartilha a opinião de que a noção de risco é culturalmente construída, mas sua percepção é imprecisa e subjetiva. O professor britânico John Adams, em seu livro intitulado *Risco*, observa que, não obstante o fato de “riscos reais” – objetivos, factuais e mensuráveis – ocuparem o centro da atenção de especialistas, como ele próprio, devotados a gerenciá-los, a intuição quanto à natureza adversa de determinados eventos e à chance de que venham a ocorrer varia de indivíduo para indivíduo (ADAMS, 2009, p. 49). Circunstâncias divertidas e desejáveis para uns são potencialmente perigosas e detestáveis para outros. Ninguém, contudo, avalia o estuoso, deseja – nem jamais alcançaria – o zero absoluto quando se trata de risco (ADAMS, 2009, p. 49). “O *Homo prudens* é apenas um aspecto da natureza humana. O *Homo aleatorius*, o homem dos dados, do jogo, aquele que corre riscos, também se esconde dentro de cada um de nós.” (ADAMS, 2009, p. 51)

Na TV, no cinema ou no jornal, a cena da atualidade é mostrada não apenas como a de uma sociedade de risco, mas como a de uma sociedade que exalta o risco. Ídolos do momento são pessoas que se arriscam e aforismos em voga louvam as virtudes do risco: “quem não

arrisca não petisca!"; "sem risco, sem recompensa!". Também é sintomático que, em cursos de formação permanente destinados a executivos, organizações empresariais façam uso de práticas audaciosas, como *rafting* ou paraquedismo, com a intenção de adestrar seus altos funcionários para assumirem riscos, individuais ou coletivos, num ambiente econômico constantemente imprevisível. Se o risco é inevitável, também aparenta ser desejável, e o cuidado excessivo para dele se esquivar pode até resvalar no ridículo. Por um lado, as incertezas da vida nos atemorizam; por outro, avalia Adams (2009, p. 51), "certeza demais é algo enfadonho, pouco gratificante e depreciativo", especialmente entre nossos contemporâneos. Esta mentalidade explicaria, na opinião do especialista inglês, o fato de que, quanto mais bem sucedidos são os dispositivos de segurança empregados na remoção das incertezas de nossas vidas, mais intensa afigura-se nossa compulsão por reafirmá-las (ADAMS, 2009, p. 53).

Seja como for, a tarefa de lidar com riscos é, cada vez mais, amplamente deixada a diligência e sagacidade individuais. A ampliação da liberdade de escolha estende a obrigação de optar por um estilo de vida capaz de garantir a própria segurança. Certo "espírito de conquista", resultante do amálgama de esporte, aventura e empresa, toma conta de nós, na avaliação do sociólogo francês, Alain Ehrenberg (1950-), em *O culto da performance*. (EHRENBURG, 2010a, p. 64). Antes, o "homem massa", oriundo das classes médias e populares, contentava-se em admirar seus heróis e suas estrelas, contemplando seus triunfos meritórios. Agora, ele continua a fazer isso, mas torna-se cada vez menos recomendável que se acomode nesse tipo de fantasia. Dele, exige-se que aja para aceder à sua individualidade, que se encarregue de uma *performance* apta a impulsioná-lo à própria singularidade; daqui para frente, ele deve aprender a se autogovernar, descobrindo em si mesmo as orientações para sua existência.

A encenação heroica era limitada, desde há não muito tempo, a alguns domínios situados na distração de massa: cinema, música, esporte, para falar dos principais. Em nossos dias, o *show* heroico está em toda parte. Os heróis saíram das telas de cinema [...] ou [...] dos estádios, para ocupar um espaço cênico indefinido. As figuras espetaculares e as formas do espetáculo escapam, de agora em diante, à espacialização (o cinema, o esporte etc.) para se tornarem um modo de ser da sociedade e um modelo de ser na sociedade. A [...] vida cotidiana e ordinária é, doravante, sua cena (EHRENBURG, 2010a, p. 49).

O autor encontra na visão baudelaireana da modernidade, interpretada pelo ensaísta e filósofo alemão Walter Benjamin (1892-1940)<sup>5</sup>, um ícone da “mitologia da autorrealização” contemporânea. Benjamin, ao se debruçar sobre a obra do poeta francês Charles Baudelaire (1821-1867) – rememora Ehrenberg (2010a, p. 12) –, viu na figura do herói uma síntese do homem moderno, chamando a atenção para o fato de que viver na modernidade requer uma índole heróica. Ambos, Benjamin e Baudelaire, consideravam o mais modesto dos operários de fábrica – assim como o vagabundo, o desocupado ou o morador de rua – um realizador de proezas cotidianas comparáveis às ações heróicas dos antigos gladiadores, sem, no entanto, poder usufruir da mesma glória. Cerca de um século se passou, contabiliza o sociólogo francês, e a intuição baudelaireana tornou-se prototípica para o homem de nosso tempo, que vive seu dia-a-dia como uma aventura digna de herói, sendo forçado, porém, a sobrepor à proeza obscura o dever de aparecer, ainda que somente diante de si mesmo (EHRENBERG, 2010a, p. 13).

O modelo heroico contemporâneo – considera Ehrenberg (2010a, p. 13) – é o do empreendedor, cujo estilo de vida tem em seu centro a “tomada de riscos”, “numa sociedade que faz da concorrência interindividual uma justa competição”:

Quando a salvação coletiva, que é a transformação política da sociedade, está em crise, [...] quando não temos mais nada senão a nós mesmos para nos servir de referência; quando somos *a questão e a resposta*, o mito prometeico do homem sozinho no barco de seu destino [...] torna-se um lugar comum. Numa relação com o futuro caracterizada pela incerteza, [...] a ação de empreender é eleita como o instrumento de um heroísmo generalizado (EHRENBERG, 2010a, p. 13).

Se o empreendedorismo é a via que leva ao sucesso na cultura do heroísmo, o esporte é seu princípio supremo, manifestando-se entre nós por meio de um duplo movimento: a ampliação do uso não-esportivo do esporte e a “esportização” da aventura. Enquanto o “esporte fora do esporte” promove a “justa desigualdade” típica da competição esportiva convencional, o esporte-aventura trivializa a imprevisibilidade e o risco próprios da façanha aventureira. Esta nova “mitologia esportiva”, avalia Ehrenberg (2010a, p. 25), não só põe em cena “um indivíduo que cuida de sua forma e de sua aparência numa sociedade em que a juventude é uma norma”, mas também inventa “um indivíduo heroico que assume riscos, em vez de buscar proteger-se deles”. Assim, o esporte deixa os estádios para se transmutar num sistema de referências legítimas com base no qual a proteção de todos depende cada vez

<sup>5</sup> A obra de Walter Benjamin acerca de Charles Baudelaire encontra-se disponível em tradução para o português, publicada pela Editora Brasiliense: *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*.

menos de políticas assistenciais centralizadas e cada vez mais da criação de condições suficientes para tornar cada um apto a assumir os próprios riscos. Por seu turno, a aventura, posta ao alcance de todos, serve de meio para um reencantamento da vida cotidiana e, simultaneamente, de mecanismo para uma melhor adaptação ao mundo.

Mas se “o esporte já não está no esporte – está nos negócios, no sexo, na política, no estilo geral da *performance*” –, também “o sexo já não está no sexo mas em toda parte” e “o político não está no político mas infecta todos os domínios: a economia, a ciência, a arte, o esporte”, pondera Jean Baudrillard (1990, p. 14). Presenciamos uma contaminação mútua de todas as categorias, a substituição de uma área por outra, certa (con) fusão de gêneros. “No fundo, a revolução já aconteceu em toda parte, mas não do modo como se esperava.” (BAUDRILLARD, 1990, p. 10) Libertadas de sua ideia, seu conceito, seu valor, sua referência, sua origem e sua finalidade, as coisas e os signos entram no circuito da indeterminação e, assim, se submetem ao princípio da incerteza. Por isso, “o problema da segurança obceca nossas sociedades e há muito tempo substituiu o da liberdade” (BAUDRILLARD, 1996, p. 33).

A liberação em todos os domínios (político, sexual, produtivo, artístico, das minorias, do inconsciente) foi o momento explosivo da modernidade. Agora, tudo está liberado; atingimos a “pós-orgia”. Na concepção do autor francês, atravessamos etapas sucessivas em todos os âmbitos: deixamos para trás a era da liberdade na qual imperou a responsabilidade pessoal; também já ultrapassamos o período da segurança em que prevaleceu o controle, ou seja, a tarefa de assumir responsabilidades por instâncias objetivas (BAUDRILLARD, 1996, p. 33). Alcançamos, afinal, o estágio do terror, no qual a responsabilidade se universaliza e predomina a chantagem. Agora somos todos terroristas e igualmente reféns. O terrorismo tornou-se um comportamento normal, generalizado entre pessoas, grupos e nações. Sem hesitar, agimos pela chantagem, tomando como refém algo do outro – um sentimento, um segredo, um desejo, um prazer – para, então, submetê-lo à manipulação psicológica.

É o que transparece, de acordo com Baudrillard (1996, p. 36), no relacionamento afetivo, quando tomamos o outro (ou por ele nos deixamos tomar) como refém: “se você não me der isso, será responsável pela minha depressão”; “se você não me amar, será responsável pela minha morte”; “se você não me deixar amar, será responsável pela *sua* morte”. Vivemos, coletivamente, não sob a ameaça direta, mas sob um sistema de manipulação planetária. E “a chantagem é pior do que a proibição”; “a dissuasão é pior do que a sanção” (BAUDRILLARD, 1996, p. 38). Trata-se de outra espécie de relação de poder, distinta daquela baseada na proibição, em que ainda era possível transgredir. Alusiva, a chantagem

não está amparada numa imposição autoritária nem na expressão sumária de uma lei (“você não fará isso”); mas numa entonação enigmática terrorista (“se você não fizer isso...”).

Quando, porém, tudo se converte em ameaça, de certa forma, nada mais é perigoso. Paralelamente ao aprofundamento das situações (e da sensação) de (que corremos) risco, reduzem-se as rotas de fuga e as possibilidades de contornar os temores. Sob tais condições, só estaríamos de fato protegidos se pudéssemos deixar de beber, comer, respirar. Na atual etapa da modernidade, a (contínua) produção social de riqueza não pode se desvencilhar da (irrefreável) produção social de riscos. Aos entraves e disputas inerentes à escassez social somam-se os embaraços e embates concernentes à fabricação, definição e distribuição técnico-científica de riscos. Paradoxalmente, “a geração mais tecnologicamente equipada da história humana é aquela mais assombrada por sentimentos de insegurança e desamparo.” (BAUMAN, 2008, p. 132).

O progresso econômico-tecnológico tem sua potência gradualmente anuviada pela proliferação de riscos. Na avaliação de Ulrich Beck (2010, p. 16), “enquanto na sociedade industrial a ‘lógica’ da produção de riqueza domina a ‘lógica’ da produção de riscos, na sociedade de risco, essa relação se inverte”. A potenciação das ameaças, sua tendência à universalização e a impossibilidade de evitá-las ou a dificuldade em geri-las demarcam as distâncias entre **sociedade de classe** e **sociedade de risco**. Se a produção industrial se faz acompanhar de uma globalização dos riscos que, independentemente dos locais onde se originam, tendem a interligar cada um a todos os outros sobre a face da terra, entra em cena uma dinâmica que não se limita mais aos conflitos de classe.

Por um lado, é inegável que o aprofundamento das diferenças de classe é proporcional à incidência de riscos entre os mais pobres e vulneráveis. Também é incontestável a distribuição desigual das possibilidades de lidar com situações de ameaça entre os que pertencem a distintos níveis de renda e educação. Por outro lado, contudo, crescem as circunstâncias nas quais nem os mais ricos e poderosos estão seguros, ampliam-se as situações em que, numa espécie de efeito bumerangue, os riscos atingem até quem os produziu ou deles auferiu lucro. Disparidade de classe e assimetria de riscos pendem para a sobreposição e o condicionamento recíproco. Quase sempre condições de carência ofuscam a perceptibilidade de (outras) ameaças, o que não reduz sua concretude, ao contrário, “riscos denegados prosperam particularmente bem e rápido” (BECK, 2010, p. 54). Do âmago da sociedade de risco desponta uma “comunhão de ameaças” objetivas que se constitui em nova fonte de conflitos e de consensos: à demanda de superação de carências justapõe-se a premência do enfrentamento de riscos.

A força motriz da sociedade de classes pode ser resumida na frase: *tenho fome!* O movimento desencadeado com a emergência da sociedade de risco, ao contrário, é expresso pela afirmação: *tenho medo!* A *solidariedade da carência* é substituída pela *solidariedade do medo*. O modelo da sociedade de risco marca, nesse sentido, uma época social na qual a *solidariedade por medo* emerge e torna-se uma força política. (BECK, 2010, p. 60)

A natureza das exigências criadas pelos riscos diverge daquelas produzidas pela fome. Esta – ao menos em tese – pode ser aplacada; aqueles parecem insaciáveis; cambiantes e autofabricáveis, resistem ao banimento e prestam-se à manipulação, seja por parte da ciência e da indústria, seja por parte da política e dos meios de comunicação. Resta-nos um sentimento cotidiano e permanente de incerteza, derivado de uma evidente desproporção entre nossas responsabilidades objetivas – socialmente solicitadas e circunstancialmente exigidas – e aquelas que estamos efetivamente aptos a aceitar, assumir e praticar. Conforme Bauman (2008, p. 167), as ações possíveis (quase sempre solitárias e empreendidas de maneira isolada) e as ferramentas disponíveis (com frequência operadas de modo individual) são recursos inadequados para lidar com conjunturas constantemente instáveis e produzidas por forças que transcendem nossa capacidade de atuar. A sincronia entre responsabilidade e impotência, poder e incapacidade de tomar decisões e agir compõe uma paradoxal condição para a existência humana na atualidade.

A única certeza admissível é a de que estamos compelidos a viver em situações de risco. Riscos que não escolhemos correr e que, em muitos casos, estão fora de nosso controle. A intensidade dos perigos, a dimensão presumível de suas consequências e a hipótese de que seja baixa a probabilidade de sua ocorrência despertam em nós um senso de destino. E a ideia de destino refere-se menos a natureza peculiar de seus golpes e mais à incompetência humana em antecipá-lo, que dirá dominá-lo. Curiosamente, a sensação de que as coisas vão seguir, de qualquer forma, o próprio curso reaparece num mundo que um dia, animado por ideais iluministas, se julgou apto a assumir domínio racional sobre si mesmo. Por sua incongruência e insubmissão, o destino humano desvela sua face mais aflitiva e trágica.

## 2.2. Riso e ambivalência

*Se ris, é porque tens medo.*

Georges Bataille (1981, p. 77)

O verbo latino *rideo*, *-es*, *risi*, *risum*, *ridere* tanto dizia “rir” quanto “rir-se de”, sentido que posteriormente veio a incluir conotações como “ser risonho” e “zombar”, “fazer pouco de”<sup>6</sup>. Nem o verbo *ridere*, nem o substantivo *risus* conhecem uma origem segura no indo-europeu; contudo, aventa-se a hipótese de que provenham de uma raiz sânscrita *-(k)rid*, cujo significado era “jogar”, “dançar”, por extensão, “divertir-se”. As formas românicas do verbo – fr. *rire*; ital. *ridere*; esp. *reír* – dão a entender “o ato de rir”; enquanto as configurações substantivas neolatinas – fr. *rire*; ital. *risa*; esp. *riso* – têm como significado elementar “expressão de alegria que se estampa no rosto”<sup>7</sup>.

*Derridere* (de onde provém **derrisão**, isto é, “riso de escárnio”, denotando desprezo por outrem) contém em sua forma elementar, no latim, o prefixo *de-*, que assinala um contraste significativo – especificação, privação e, em certos casos, negação – em relação à raiz da unidade verbal de base. Trata-se de cognato do verbo *irridere* (do qual deriva **irrisão**, quer dizer, “riso de descaso”), cujo prefixo *ir-* serve à mesma função. Já o prefixo latino *sub-* recobre com o sentido de abrandamento, diminuição ou incompletude o termo *sub-rideo* – “riso à socapa” (fr. “*riresous cape*”) – do qual se originaram as formas designativas de **sorriso** – a manifestação encoberta do riso – nas principais línguas românicas: fr. *sourire*; ital. *sorriso*; esp. *sonrisa*<sup>8</sup>.

Estudiosos da tradição vernácula da língua francesa, como os latinistas Alfred Ernout (1879-1973) e Antoine Meillet (1866-1936), autores de *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, sugerem que vocábulos como *ridiculus* – o sufixo latino *-ulus* servindo para diminutivos – levam à conclusão de que o riso “apequena” seus objetos, ao tratá-los com desdém (ERNOUT; MEILLET, 2002, p. 1014). Assim, em composições afixais do verbo **rir**

<sup>6</sup> Esta indistinção no latim não se observa na língua grega, cujo vocabulário discrimina dois tipos de riso: *gelân*, o riso elementar e trivial, sem afetações, e *katagelân*, o riso malicioso, hostil e zombador, que tem algo ou alguém como alvo (Cf. MINOIS, 2003, p. 49; LE GOFF, 2000, p. 76).

<sup>7</sup> O estudo etimológico utilizou como fontes BRÉAL (1918), CINTRA; CRETELLA (1944), COROMINAS (1973), ERNOUT; MEILLET (2001), HARPER (2012), entre outros dicionários listados nas “Referências” ao final deste trabalho. Os significados grafados entre aspas, sem menções explícitas a tais obras, resultam dessas consultas, não tendo sido necessariamente transcritos *ipsis litteris*.

<sup>8</sup> Além de fontes já mencionadas na nota anterior, esta investigação etimológica baseou-se também em ROBERT (2009) e HOUAISS (2009).

e do substantivo **riso** observa-se a expressão do desmerecimento, da perda de estima, da depreciação maliciosa de um dado valor humano, material ou espiritual. É o que se pode constatar em **irrisório**, que denota algo “risível” ou, de forma mais contundente, “ridículo”, mas que também significa “demasiado insignificante para ser levado em consideração” (HOUAISS, 2009).

A elucidação etimológica do termo **riso**, embora pertinente, tem importância relativa para a compreensão de seus variados usos. Afinal, determinar as origens de um vocábulo é localizar seu sentido mais remoto, esforço insuficiente para a descoberta de seu “verdadeiro significado”. Somente o curso diacrônico, por meio do qual uma língua recebe e dá continuidade a seu legado lexical, pode conformar o registro vernáculo propriamente dito de uma palavra ou conceito, ao dar testemunho de suas transformações semânticas. São as mentalidades, as instituições e os padrões coletivos de comportamento, em sua dinâmica peculiar, que conferem significado sociocultural a um termo em determinado contexto espaço-temporal. Isso tanto quer dizer que são as trocas e práticas cotidianas que dão expressão a qualquer vocábulo, quanto traduz o postulado do lexicólogo francês Georges Matoré (1908-1998), em *La méthode en lexicologie*, segundo o qual os usos vocabulares revelam uma dada sociedade (MATORÉ, 1973, p. 13) ou – poderíamos acrescentar – dão a conhecer certa civilização. Perseguir, portanto, a extensão significativa da noção de **riso**, até alcançar sua acepção contemporânea, requer o rastreamento de sua permanente atualização em distintas etapas da história humana.

O historiador francês Georges Minois (1946-) dedicou-se a esta tarefa e, em sua *História do riso e do escárnio*, assinala que o riso é revelador dos modos de pensar e de ver o mundo em diversos períodos e diferentes grupos (MINOIS, 2003, p. 19). Com ele concorda seu colega e conterrâneo Jacques Le Goff (1924-) que, em “O riso na Idade Média”, salienta as dimensões cultural e coletiva do riso:

De acordo com a sociedade e a época, as atitudes em relação ao riso, a maneira como é praticado, seus alvos e suas formas não são constantes, mas mutáveis. [...] Ele exige pelo menos duas ou três pessoas, reais ou imaginárias: uma que provoca o riso, uma que ri e outra de quem se ri, e também, muitas vezes, a pessoa ou as pessoas com quem se ri. É uma prática social com seus próprios códigos, seus rituais, seus atores e seu palco. (LE GOFF, 2000, p. 65)

Embora bastante variável de uma a outra cultura, trata-se de fenômeno universal que há séculos vem sendo minuciosamente estudado por disciplinas tão variadas quanto filosofia,

sociologia, antropologia, psicanálise, psicologia e história. Sua natureza múltipla e ambivalente, ao mesmo tempo, guarda seu mistério e patenteia sua riqueza, seu fascínio, seu caráter inquietante.

Historicamente, advertem Minois (2003, p. 18) e Le Goff (2000, p. 67), o riso tem um percurso prático e outro teórico. O segundo é indubitavelmente mais fácil de acompanhar, pois todas as épocas cuidaram de registrar as opiniões dominantes sobre o assunto, sejam aquelas socialmente partilhadas, sejam as compartilhadas por determinados grupos sociais. Menos perceptível e mais lenta é a evolução da prática do riso, cujas fontes são heteróclitas, dispersas, por vezes, duvidosas. Há, portanto, “uma história dos valores e das atitudes mentais por um lado e, por outro, [...] uma história das representações literárias e artísticas: uma história do riso e [outra] do fazer rir” (LE GOFF, 2000, p. 68). Seja como for, o riso, tanto em sua expressão individual, quanto coletiva, evidencia-se como “parte das respostas do homem confrontado com sua existência” (MINOIS, 2003, p. 19), conforme testemunham tratados, crônicas, diários, textos filosóficos, obras de arte e literatura, um sortimento de relatos, enfim, que desenham as ambivalentes faces do riso no Ocidente ao longo dos últimos dois mil anos.

Tema recorrente na mitologia grega – e também na médio-oriental –, o riso tem, nessas narrativas primordiais, proveniência divina e proximidade com as lágrimas. Minois (2003, p. 21) menciona variantes de um mito segundo o qual o universo não foi criado pela palavra de Deus, mas surgiu de uma sonora gargalhada divinal. De uma crise de riso do Criador provieram a luz, a água, a matéria, o espírito. Segundo versões da lenda, o aparecimento dos deuses é atribuído ao riso da deidade soberana, enquanto o nascimento dos homens é originário de suas lágrimas. Entre os gregos, o riso só assume expressão verdadeiramente alegre entre as divindades. Nos seres humanos, jamais se manifesta como alegria genuína; antes, aparece contaminado pela intuição da morte.

Em Homero, o riso dos olímpianos aparenta ser um impulso vigoroso demais para a débil vitalidade humana. No canto XX da *Odisseia*, a deusa Atena, protetora de Ulisses, ao auxiliar Telêmaco a lidar com os pretendentes de sua mãe Penélope, a eles impinge um riso que os leva a agir como loucos:

Inextinguível risada faz Palas Atena que todos os presentes soltassem, turvando-lhes o uso da mente. Em convulsões estorciam-se, rindo com rostos estranhos. Carne ainda crua e sangrenta comiam; os olhos de lágrimas cheios ficaram, subindo-lhes do íntimo tristes presságios. (HOMERO, 2011b, XX, 340, p. 385)

No mesmo canto XX desta epopeia homérica, encontra-se alusão ao intrigante riso “sardônico”, cujo sentido inquieta intérpretes desde a Antiguidade. Sua menção – destaca Minois (2003, p. 28) – sugere indeterminação, relaciona-se a sofrimento e morte e instala mal-estar. Depois de ter voltado a Ítaca disfarçado de pedinte, Ulisses é feito ponto de mira para o projétil lançado por Ctésipo, um dos pretendentes de sua esposa. Mas “Odisseu conseguiu desviar-se mui facilmente, inclinando a cabeça”. E, então, “um sorriso sardônico no imo conteve” (HOMERO, 2011b, XX, 300, p. 383). Como se sabe, esta reação maliciosa vaticina toda malignidade reservada para o desfecho da história, quando o herói matará com as próprias mãos todos os disputantes de Penélope.<sup>9</sup>

A combinação de riso e morte pode mais uma vez ser entrevista no Canto XVIII da *Odisseia*, quando os pretendentes assistem ao castigo imposto ao pedinte Iros pelo protagonista Ulisses, ainda sob o disfarce de mendigo: “A assistência de moços ilustres ria a morrer, a agitar muito os braços” (HOMERO, 2011b, XVIII, 100, p. 344). **Morrendo de rir** do outro, que se contorcia sob os golpes de Odisseu, era, afinal, da própria morte que os aspirantes ao tálamo de Penélope riam, sem que disso se dessem conta.

Rir da morte é também costume inerente às festas arcaicas. No antigo mundo grego, as festividades religiosas são frequentemente constituídas pela combinação de quatro elementos, cuja importância é relativa e variável, conforme assinala Minois (2003, p. 31-32): 1) uma representação ou imitação periódica de mitos, promovendo sua atualização e assegurando sua eficácia; 2) uma mascarada, que recobre com o manto do disfarce rituais mais ou menos codificados; 3) uma prática da inversão, por meio da qual revira-se os preceitos sociais, pondo às avessas convenções e hierarquias; e 4) uma etapa exorbitada, cuja regra é o excesso, o transbordamento e a transgressão das normas, tendo como desfecho, em meio a caçoadas e orgias, a punição de um efêmero “soberano”, que preside as comemorações.

Em “Piadas, comediógrafos e livros de piadas na cultura grega antiga”, o historiador holandês Jan Bremmer (1944-) assevera ser “típico da civilização grega que as ocasiões de riso e zombaria não fossem as do cotidiano, mas as do convívio social e das festividades”. Eram especialmente os grandes festivais religiosos – completa Bremmer (2000, p. 29) – que “permitiam aos gregos relaxar os padrões habituais de comportamento e entregar-se ao riso

---

<sup>9</sup> A origem do adjetivo **sardônico** como designativo de um riso cáustico ou mordaz é controversa. É provável que seu emprego decorra de um aparente sorriso constatado em defuntos, cujas feições contraídas resultariam de envenenamento por uma erva letal encontrada na ilha da Sardenha. Nos mitos e lendas gregos, padecimento, amargura e ameaça rondam as manifestações deste tipo de riso que se configura ao mesmo tempo como “expressão” e “intenção”, conforme Minois (2003, p. 28): expressão de ira e pesar; intenção de hostilidade e intimidação.

autêntico”. Para Minois (2003, p. 33), é justamente o riso que conferia sentido às celebrações helênicas:

O riso festivo é, ao mesmo tempo, a irrupção do caos e sua autodestruição. O aspecto mágico é flagrante. Em um parêntese claramente circunscrito, a desordem surge sob a forma do riso e, ao mesmo tempo, é morta pelo riso, pela autoderrisão e pelas zombarias mútuas de todos esses atores mascarados que encarnam, cada um, um aspecto das proibições e dos medos. De um só golpe, a ordem social é recriada e confortada em sua normalidade.

A designação e posterior condenação à morte de um rei cômico nas festas gregas sugerem, segundo o historiador francês, que riso e agressividade nelas se associam e são complementares. O caráter alegre dessas festividades prepara o sacrifício. É pelo gesto coletivamente agressivo de matar um bode expiatório – encarregado de conduzir a violência humana ao âmbito divino – que se funda a paz social. Ao ritualizar a tendência natural para a brutalidade, o riso regula, desloca e ludibria os instintos humanos, possibilitando a vida em sociedade. “O riso coletivo, de alguma forma, prepara o abandono da violência, ele a desarma”, escreve Minois (2003, p. 35).

A complexidade do riso grego pode ainda ser detectada na ambígua personalidade de Dionísio, como observa o autor francês. Deus do inebriamento, sua imagem está relacionada à alegria de viver e ao riso desbragado (MINOIS, 2003, p. 35). Trata-se, porém, de uma entidade temerária, perturbadora e misteriosa, cujo traço distintivo é seu dom de embaralhar o real e o ilusório, estando, por isso mesmo, associada ao teatro grego arcaico, no qual tragédia e comédia se misturam intimamente. Para Minois, certo “olhar dionisíaco” emprestaria ao drama satírico da antiga Grécia o ponto de vista da derrisão, instrumento de conhecimento diferenciado sobre os grandes temas da abordagem trágica.

É com Aristófanes (ca. 447-385 a.C.) que o teatro do riso assume contornos autônomos entre os gregos, conformando uma comédia<sup>10</sup> grosseira e hostil, da qual nada nem ninguém escapam. Ricos ou pobres, políticos, poetas, filósofos – e até os deuses – são devastados pelo riso amargo e pessimista do dramaturgo, que submete tudo ao ridículo, seja o sagrado, seja o profano (MINOIS, 2003, p. 39). Por meio da ritualização teatral do insulto, da obscenidade e da escatologia, Aristófanes recorre ao riso para elaborar uma lição de humildade: as condutas humanas mais sublimes estão arraigadas na matéria e nos instintos

---

<sup>10</sup> De acordo com Maria Isabel Barbudo, no *E-dicionário de termos literários* de Carlos Ceia, **comédia** vem do gr. *komodia* (parte final de festas dionisíacas campestres, na qual os participantes saíam embriagados e em bando, cantando, rindo e interpelando os passantes) e designa obra ou representação teatral com a intenção de divertir por meio da abordagem hilariante de situações, costumes e personagens (CEIA, 2013).

mais bestiais. Pensador político, ele ambiciona que sua comédia provoque, mais que um riso alegre, uma reflexão sobre a sociedade de seu tempo. Para isso, toma a defesa da tradição e investe-se do combate às imposturas, aos desmandos e à corrupção<sup>11</sup>:

Aristófanes é um conservador, voltado para o passado, para uma mítica idade de ouro. A ressalva não é insignificante: a função do riso, de início, era conservadora e não revolucionária. Como na festa, o riso da comédia visa ao confronto da norma, a repetir um rito fundador, a excluir os desvios e os inovadores, para manter a ordem social. Ele censura os mantenedores da ordem antiga apontando o dedo da derrisão para os perturbadores. Em Aristófanes, os ataques pessoais, muito precisos, contra os homens políticos permitem calcar aos pés, como nas festas, uma espécie de ritual de inversão, de vida política às avessas (MINOIS, 2003, p. 40).

Após a Guerra do Peloponeso (conflito entre Atenas e Esparta, ocorrido entre 431 e 404 a.C.), Minois (2003, p. 43) percebe entre os gregos a transição de um “riso duro e triunfante”, característico dos tempos mais antigos, para outro “mais policiado e mais civilizado”, do final do século V a.C. em diante. Os relatos de Homero, uma vez mais, atestam o emprego predominantemente social e coletivo do riso e sua dupla função de exclusão-coesão na Grécia mais remota: ao rejeitar pela manifestação do riso um elemento externo ou estranho, um grupo – seja o dos pretendentes de Penélope, na *Odisseia* (HOMERO, 2011b, XVIII, 100, p. 344), seja o dos chefes da armada grega, na *Ilíada* (HOMERO, 2011a, X, 190, p. 259) – reforça sua solidariedade interna. Ora impiedoso e malevolente, ora humilhante e provocador, o riso, nas narrativas homéricas, é, sobretudo, um modo de asseverar o triunfo sobre o oponente do qual se caçoa. Mas, se o riso grego desempenhou um papel destrutivo e aterrador, também comportou uma função menos maldosa e brutal:

O crescente refinamento e os progressos do intelectualismo traduzem-se, a partir do século V a.C., por uma desconfiança clara em relação ao riso desenfreado, manifestação indecente de uma emoção primária, ainda próxima de um instinto selvagem, inquietante, que é preciso aprisionar, domesticar, civilizar. Ao riso homérico, duro e agressivo, sucede-se [...] o riso velado, símbolo de urbanidade e de cultura, o riso finamente irônico que Sócrates põe a serviço da busca da verdade. (MINOIS, 2003, p. 49)

---

<sup>11</sup> Em *Lisístrata*, por exemplo – informa o professor potiguar Carlos Fernandes (1951–), no site *Só biografias* –, Aristófanes faz duras críticas à luta fratricida entre atenienses e espartanos na Guerra do Peloponeso; em *As vespas* condena a corrupção e a demagogia do poder judiciário da Atenas de seu tempo; em *As nuvens* censura os princípios éticos e pedagógicos dos sofistas aos quais compara Sócrates, acusando-o de exercer uma influência nociva sobre a sociedade de então (FERNANDES, 2013).

Pouco a pouco, o convívio social transmuta o riso, rechaçando a bufonaria grosseira e destituindo os bufões de seu prestígio tradicional nas festas e banquetes. Jan Bremmer (2000, p. 30-32) baseia-se em textos dos comediantes Epicarmo (ca. 540-450 a. C.) e Êupolis (446-411 a. C.), autor de *Os adúladores*, bem como em *Simpósio*, de Xenofonte (ca. 430 a.C.-355 a.C.), para flagrar a presença de “piadas e imitações” nas “salas de jantar mais extravagantes da elite ateniense”, inferindo daí a popularidade e a fama que os cômicos chegaram a lograr:

[...] na segunda metade do século IV, havia até mesmo um clube de bufões, chamado “os sessenta”, que regularmente se encontravam no santuário de Hércules em Dioméia, nos arredores de Atenas. Eles eram tão famosos que circulavam dizeres como “Acabo de chegar dos sessenta” e “Os sessenta disseram isso e aquilo”. Esses cômicos devem ter sido famosos até mesmo fora de Atenas (BREMNER, 2000, p. 33).

Com o passar do tempo, contudo, “a bufonaria perdeu bastante de seu *status*” e de sua adjacência com a elite urbana, passando a ocupar lugar “bem inferior na escala social” (BREMNER, 2000, p. 33-34). O teatro cômico também reflete mudanças. As peças de Menandro (342-292 a.C.), o representante mais afamado da nova comédia – aquela voltada para os costumes e que substituiu a chamada comédia antiga, cuja maior expressão foi Aristófanes –, exploram temas que envolvem pulsões e desejos, paixões e desavenças geracionais (MINOIS, 2003, p. 51), ridicularizando desvios e reforçando convenções, interditos e normas sociais<sup>12</sup>. O riso assim suscitado atenua angústias e receios relacionados às ameaças que rondam a ordem social, a fortuna familiar, a hierarquia doméstica. De sua parte, os pensadores empenham-se em intelectualizar o riso agressivo, deslocando seu centro de interesse das pessoas para os argumentos. Em *O banquete*, de Xenofonte, por exemplo, a ironia<sup>13</sup> tem duplo propósito, moral e intelectual: o riso sutil que ela provoca, ao zombar de erros e vícios, tem o condão de promover tanto a virtude quanto o conhecimento (MINOIS, 2003, p. 59).

Tema frequente de conversas e debates na Grécia posterior ao século IV a.C., o riso atraiu a atenção de filósofos, que sobre ele se debruçaram, seja para defendê-lo, seja para

<sup>12</sup> Conforme Minois (2003, p. 53), em *A samaritana*, por exemplo, Menandro dá vida a dois personagens velhos: Demeas, que vive com uma cortesã, e Nicerato, homem pobre e avarento. Ambos são dignos, mas, ao menor deslize, caem no ridículo, pondo-se a discutir e a brigar. A velhice, em Menandro, acentua Minois (2003, p. 53), torna-se uma alegoria, “força maléfica que ataca os indivíduos e os corrói”. Na obra do autor grego, “não são os velhos que são odiosos, mas a velhice” (MINOIS, 2003, p. 53). Em *O misantropo*, por sua vez, o personagem título é um velho que reluta em conceder – até que finalmente cede – a mão de sua filha a um pretendente rico. Na época, o tirano Demétrio de Falero, de quem Menandro era amigo, pretendia uma reforma de costumes capaz de incentivar casamentos entre pessoas de diferentes posses, na esperança de promover uma harmonia social, cultural e política em Atenas, segundo informa Helena Spinelli em sua dissertação *O díscolo* (SPINELLI, 2008, p. 6).

<sup>13</sup> **Ironia** provém do grego *eirónéia*, “ação de interrogar fingindo ignorância; dissimulação” (HOUAISS, 2009).

recriminá-lo, ora abordando-o como método, ora como estilo de vida. Segundo Minois (2003, p. 62), Demócrito (ca. 460-370 a.C.), o filósofo que de tudo ri<sup>14</sup>, considerava os seres humanos insensatos, sem a mínima ideia da verdade, enredados em problemas, preocupações e medos. Por isso – prossegue o historiador –, na visão de Demócrito, a aventura humana “é ridícula e só se pode rir dela”, enquanto “o riso é sabedoria, e filosofar é aprender a rir” (MINOIS, 2003, p. 62).

Sócrates, por sua vez, – relata Minois (2003, p. 64), com base em Platão e Xenofonte – aceita expor-se à derrisão em benefício do conhecimento, e seu riso assume caráter pedagógico, tornando-se instrumento para a busca da verdade. “Fingindo ignorância ou ingenuidade, ele leva seus interlocutores a demolir, eles próprios, suas convicções e crenças, conduzindo-os a insolúveis contradições que os deixam suspensos sobre o abismo do absurdo, em lugar de ajudá-los a sair dessa situação.” (MINOIS, 2003, p. 64) A maior lição de Sócrates – considera o historiador – não seria outra senão a ironia<sup>15</sup> como sabedoria capaz de aniquilar preconceitos, convenções e verdades enganosas (MINOIS, 2003, p. 65). No limite, a filosofia socrática colocou em xeque o próprio riso e aquele que ri, como assinala Verena Alberti<sup>16</sup>, ao estudar *O riso e o risível na história do pensamento*. Segundo a autora, com base nos diálogos *Filebo* e *A República* de Platão, é risível, para Sócrates, a combinação de fraqueza com autoignorância (ALBERTI, 2002, p. 42).

Fundamentada na concepção socrática, a teoria do riso em Platão (428/427-348/347 a.C.) tem na conta de moralmente condenável tanto quem é risível quanto quem ri (ALBERTI, 2002, p. 42). No primeiro caso, porque aquele que se presta a ser objeto do riso não cumpre o preceito do oráculo de Delfos, permanecendo desconhecido para si mesmo. No segundo caso, porque aquele que ri da fraqueza e da ignorância alheia comete o “erro” da inveja (ALBERTI, 2002, p. 42). Em Platão, acrescenta Minois (2003, p. 72), apenas uma sutil ironia é tolerada, caso se destine, sem paixão, a zombar de imperfeições morais. “O riso domesticado, reduzido a um magro sorriso, é limitado a um uso parcimonioso a serviço da moral e do conhecimento.” (MINOIS, 2003, p. 72)

Próxima à percepção platônica está a compreensão de Aristóteles (484 a.C.-322 a. C.), autor do célebre enunciado que distingue o homem por sua capacidade de rir. Sua

<sup>14</sup> Demócrito é comumente lembrado em oposição a Heráclito (ca. 535 a.C.–475 a.C.), pensador grego pré-socrático, melancólico e misantropo, criticado por seus contemporâneos por menosprezar a plebe, enjeitar a política, desconsiderar a religião e desdenhar de poetas e filósofos (FERNANDES, 2013).

<sup>15</sup> De acordo com o *Dicionário de filosofia* de Nicola Abbagnano (2000, p. 584), a ironia socrática refere-se ao modo como o lendário fundador da filosofia ocidental “se subestima(va) em relação aos adversários” com quem discutia, diminuindo-se, elevando aqueles que desejava refutar e dizendo o contrário do que pensava.

<sup>16</sup> Não obstante os esforços feitos, não foi possível fixar datas de nascimento e, eventualmente, de morte desta autora.

contribuição mais marcante para a história do pensamento acerca do riso, como observa Verena Alberti (2003, p. 47), é sua definição do cômico como uma deformidade que não implica dor nem destruição (ARISTÓTELES, *Poética*, V, 22). Também é memorável sua delimitação da comédia por meio da distância que a separa da tragédia: enquanto na primeira os personagens representam ações inferiores à dos homens comuns, na segunda há um engrandecimento dos gestos humanos. Com o extravio do “Livro II” da *Poética* – aquele em que Aristóteles, segundo ele mesmo, tratava da comédia e que só pôde ser “recuperado” na ficção de Umberto Eco (1932-), *O nome da rosa* –, apenas em fragmentos de suas obras é possível colher impressões suas sobre a temática do riso. Conforme Georges Minois (2003, p. 74), Aristóteles reprovava os excessos. Nem apreciava os incapazes de fazer ou suportar brincadeiras cômicas; nem aprovava os que se arvoravam a propalar o ridículo em qualquer situação, mesmo à força de grosserias e ofensas (MINOIS, 2003, p. 74). Antes, o filósofo peripatético apreciava a ponderação e o equilíbrio dos espíritos mais refinados que punham em prática a “domesticação do riso na boa sociedade” (MINOIS, 2003, p. 74).

O riso grego perfaz um ciclo completo e, em certo sentido, as épocas posteriores irão tão somente reanimar uma ou outra de suas etapas. É o que se pode notar desde a Roma antiga, na qual o riso reponta multiforme, manifestando-se de modo otimista ou pessimista, apurado ou tosco, insultuoso ou tolerante. Na origem camponesa dos latinos, o riso já se fazia presente em festas rurais dedicadas ao culto da fecundidade, nas quais se dava livre curso ao desregramento e à impetuosidade.

Para Georges Minois (2003, p. 86), é muito significativo o fato de que a comédia tenha surgido entre os romanos bem antes da tragédia, o que indicaria tanto uma necessidade primária de zombar do mundo e da sociedade, quanto uma percepção inicial da realidade como pouco séria ou passível de escárnio. Em “Cícero, Plauto e o riso romano”, o filólogo suíço Fritz Graf (1944-) registra o orgulho que os habitantes da antiga Roma sentiam de sua capacidade de rir e fazer rir (GRAF, 2000, p. 51).

O “verdadeiro riso romano”, segundo Minois (2003, p. 87), desabrocha na sátira<sup>17</sup>. Por intermédio das produções satíricas, de espírito fundamentalmente conservador e escopo moral, social e político, o riso latino serve ao imobilismo, zombando de tudo que inova, escandaliza, rompe com a normalidade ou desafia as convenções. O iniciador do gênero foi o abastado aristocrata do século II a.C. Lucílius (ca. 180-102 a.C.) que, de seu privilegiado lugar social, denunciava impune as desvirtudes e defeitos dos poderosos, enquanto criticava

---

<sup>17</sup> **Sátira** tem origem no latim *satira* e designa, na literatura latina, “composição livre e irônica contra instituições, costumes e ideias da época” (HOUAISS, 2009).

toda e qualquer inovação (MINOIS, 2003, p. 87-88), como os modos orientais que penetravam o cotidiano dos romanos ou os helenismos que invadiam o latim após as conquistas militares de Roma<sup>18</sup>. Ridicularizar cinicamente os dirigentes para revigorar sua força e resguardar a ordem social tornou-se prática usual entre os satiristas romanos reacionários, que fizeram daqueles que riam as verdadeiras vítimas do próprio riso, quase sempre insolente, mas, sobretudo, moralizante (MINOIS, 2003, p. 88).

Praticamente a mesma finalidade tem a comédia latina, devotada à função catártica de alívio coletivo, ao burlar potenciais aspirações revolucionárias por meio da promoção de pseudorealizações (MINOIS, 2003, p. 100-101). O achincalhe de personagens velhos e avarentos, por exemplo, constitui-se em simulacro de protesto contra o poder despótico do *pater famílias*, que tanta revolta e ressentimento despertava entre os jovens de então<sup>19</sup>. Contraditoriamente, contudo, atuando como válvula de escape para a tensão social, o artifício cômico prestava-se à consolidação dessa autoridade absoluta e arbitrária (MINOIS, 2003, p. 101). Graf salienta que a crítica direta, usual na comédia (grega) antiga e na sátira, não é comum na comédia romana arcaica e raríssima na obra do dramaturgo Plauto. Apesar disso, “uma moralização mais geral pode ser vista como uma função da comédia plautina”, assim como, de resto, em qualquer comédia ou sátira, pois ambas são basicamente conservadoras, inclinando-se, sempre e em toda parte, a “corrigir [...] a perversão por meio do escárnio” (GRAF, 2000, p. 61).

A capacidade de descarregar energias hostis aproxima a encenação cômica teatral das festas romanas, tais como as saturnais e as luperciais (em homenagem a Saturno e ao deus Pã, respectivamente) que, à feição das festividades gregas, ritualizavam a inversão, celebravam a derrisão, ensejavam o retorno mítico ao caos original e franqueavam o renascimento (MINOIS, 2003, p. 99-100). Em ambos os casos, nas comédias e nas festas latinas, estiveram em curso procedimentos de fuga da realidade que tinham por objetivo fortalecer e estabilizar esta mesma realidade.

---

<sup>18</sup> De acordo com Carlos Fernandes, no site *Só biografias*, Gaius Lucílius “escreveu uma única obra com cerca de 30 livros de sátiras, *Saturae*, dos quais apenas fragmentos são conhecidos”. Em seus textos “condenava sobretudo a ignorância popular, a prepotência e o luxo dos ricos, a corrupção política e alguns literatos da época”, informa Fernandes (2013). No primeiro livro de suas sátiras, Lucílius teria escrito, segundo o professor: “Hoje, da aurora à noite, em dia de trabalho ou feriado, o povo todo, plebe e nobres, se remexe no Fórum e do lugar não sai; todos têm uma só e igual paixão: a de enganar-se com esperteza, lutar com enganos, manobrar hipocrisias, dar a impressão de bondade, urdir ciladas, como se inimigos fossem um do outro.” (LUCÍLIUS *apud* FERNANDES, 2003)

<sup>19</sup> Minois (2003, p. 101) cita três peças de Plauto (ca. 230–180 a. C.) que exploram esta temática: *O mercador*, *Asinaria* e *Casina*. Em todas elas, o personagem de um velho libidinoso envolve-se com a amante do filho. Na primeira, o autor põe em cena uma lei destinada a punir homens com mais de 60 anos que assim se portassem. (MINOIS, 2003, p. 101).

Há ainda mais uma faceta do riso latino que, historicamente, emerge no primeiro século da era cristã, logo após um período política e socialmente turbulento da Roma republicana. Trata-se de um riso apreensivo, transtornado, que suscita mal-estar. Diferentemente do riso burlesco, que nasce da franca e simples inversão temporária da realidade, o riso grotesco<sup>20</sup> irrompe do medo diante do mundo que momentaneamente se desfigura, abdica de sua feição lógica e tranquilizadora, revelando-se descomunal.

O grotesco surge, em geral, na sequência das agitações políticas e sociais que inverteram a ordem “natural” das coisas e que nos levam a ter um olhar novo sobre o mundo: este se desestrutura, decompõe-se; seus elementos fundem-se uns nos outros, recompõem-se de forma monstruosa e ridícula. Diante desse mundo instável, incerto, desconcertante, o espírito hesita e se decide pelo riso, é um riso seco, quase sem alegria (MINOIS, 2003, p. 94).

Representativa dessa literatura latina grotesca é *Satíricon* (em latim, *Satyricon*), obra de autoria do prosador Petrônio (ca. 27-66 d.C.), da qual subsistem apenas fragmentos. Magia, erotismo e obscenidade mesclam o belo e o feio nas peripécias narradas pelo personagem Encólpio, cujo discurso apresenta-se alternadamente fiel e avesso aos preceitos da arte retórica, intercalando trechos cômicos a episódios trágicos de modo natural e harmonioso. No universo nebuloso dessa ficção, as fronteiras habituais dissipam-se: o horror traduz-se em cômico e o risível converte-se em apavorante. “A perversão e a transgressão das leis naturais podem fazer rir, mas [...] esse riso [...] provoca medo.” (MINOIS, 2003, p. 95)

A gradual perda da capacidade de rir em Roma coincide com o declínio do império. A desconfiança crescente em relação ao riso pode ser observada na distância superior a um

---

<sup>20</sup> **Burlesco** e **grotesco** referem-se aqui a expressões de risos que, historicamente antecedem a origem desses termos, cunhados em pleno Renascimento. O primeiro provém do latim *burrula*, diminutivo de *burra* (“brincadeira”, “burla”, “farsa”), por intermédio do francês *burlesque*, segundo o *Dicionário de termos literários* de Massaud Moisés (2013, p. 59), que registra seu primeiro emprego em literatura na França do século XVII, pelo escritor Paul Scarron (1610-1660) ao referir-se à sua obra *Virgile travesti*, arremedo do poema épico *Eneida*. De acordo com Isabel Galucho no *E-Dicionário de termos literários* de Carlos Ceia (2013), o burlesco consistia, originalmente, na paródia de textos clássicos, utilizando linguagem exagerada com a finalidade de ridicularizar assuntos sérios ou, inversamente, conferir a temas desimportantes a gravidade do que é solene. Em sentido lato, segundo este último verbete, alude à imitação que ridiculariza personagens, instituições, tendências e princípios, com intenção mais ou menos crítica, distinguindo-se, fundamentalmente da sátira por contrapor aos valores da ideologia dominante um sistema de valores inversos (antivalores), os quais exalta, proclamando sua superioridade. Já *grottesco*, em italiano, deriva de *grotta* (“gruta”), conforme Moisés (2013, p. 217), e (tal como *burlesco*) se faz acompanhar do sufixo *-esco*, formador de adjetivo naquele idioma, acrescenta Selma Calazans no *E-dicionário de termos literários* de Carlos Ceia (2013). Designativa da categoria estética que privilegia o disforme e o extravagante, a fantasia e a bizarrice, o sonho e a loucura, a palavra, segundo Bakhtin (2010, p. 28), tem sua origem relacionada a escavações datadas de 1480, em Roma, que desvendaram um tipo de pintura ornamental insólita e destoante do que até então se conhecia do classicismo romano. O caráter excêntrico dos afrescos despertou a curiosidade e inspirou a produção de artistas da época, não sem provocar polêmica. Em *O império do grotesco*, Muniz Sodré e Raquel Paiva (2002, p. 62) destacam que, para ser alçado ao patamar de fenômeno estético, o grotesco deve estar associado ao riso, “ainda que seja um riso nervoso, inquieto ou temeroso”; o riso “encontra-se, portanto, no cerne desse conceito”.

século que separa Cícero (106-43 a.C.) de Quintiliano (35-95 d.C.). O primeiro foi pioneiro ao compor uma teoria completa do riso em seu tratado *De oratore*, escrito em 55 a.C., no qual enaltece o emprego do riso na oratória, valorizando o efeito de simpatia que ele empresta ao orador, sua capacidade de despertar a atenção da audiência (GRAF, 2000, p. 53) e sua faculdade de embaraçar, debilitar e intimidar o oponente (MINOIS, 2003, p. 105-106). Em Cícero, que – interpreta Minois (2003, p. 106) – distingue o “fazer rir por palavras” (com o uso de paródias, antífrases, metáforas, alegorias e antíteses) do “fazer rir por ideias” (quando se recorre a hipérboles, alusões e ironias), o risível é o que rebaixa; seu âmbito é o da feiúra moral ou o da imperfeição física; sua eficácia depende da habilidade em realçar uma dessas torpezas sem ser torpe. Como advogado que foi, Cícero atribuiu ao riso um uso prático, salienta Graf (2000, p. 53), empregando-o como “instrumento de persuasão” para conquistar a plateia. Na visão do orador romano, trata-se de um expediente ou mecanismo para convencer ou instruir, atacar ou defender (MINOIS, 2003, p. 107). Seu limite é a elegância e a polidez, a inventividade e a graça; o respeito, enfim, ao estatuto social, que não tolera a grosseria.

Quase 140 anos mais tarde, Quintiliano, em sua obra *Instituição oratória*, composta entre 92 e 95 d.C., expressa seus temores e suspeitas em relação ao riso, tendo-o na conta de perigoso para o poder, por fomentar a desordem, dilapidar a dignidade e ameaçar a autoridade (MINOIS, 2003, p. 108). Em sua avaliação, a aparente frivolidade do riso esconde, decerto, seu caráter perturbador, misterioso e incontrolável, que pode até degenerar-se em desumano (MINOIS, 2003, p. 108). Para Quintiliano, toda prudência é necessária ao homem urbano que, no convívio social, precisa vigiar as expressões subversivas do riso, deixando fluir tão somente sua manifestação mais comedida e reservada (MINOIS, 2003, p. 109). Essa decadência da hilaridade no mundo romano irá culminar, na expressão de Minois (2003, p. 109), num “vale de lágrimas”, entre os séculos III e IV (antes mesmo do desaparecimento do Império), quando não sobrevive sequer a possibilidade de rir das próprias desgraças.

Ao contrário de seu parente mais próximo, o judaísmo, a religião cristã não herdou do mundo hebreu certa faculdade de perceber ou expressar comicidade característica daquele antigo povo semita. À sombra do pecado e da culpa, sob a ameaça do fogo eterno do inferno e em meio às penúrias da perseguição, os primeiros cristãos protagonizaram o drama de uma fé de cunho apocalíptico, na qual o riso só podia ser diabólico:

[...] os fiéis estão muito convencidos do trágico da situação para experimentar o menor sentimento cômico. Eles aderem à sua fé de forma muito rígida, de modo que não há fissura por onde possa deslizar a ironia. Não existe nenhuma distância entre o crente e o seu credo; é essa fusão que

engendra o fanatismo, já que o riso se insinua pelos interstícios entre o sujeito pensante e o objeto de seu pensamento, que pode, então, assumir aspectos estranhos e estrangeiros. Para rir, é preciso dúvida, um início de distância, ao menos fictícia, para brincar. O fanático não brinca: ele “crê nisso” e “se crê nisso”. Ele é um com fé. (MINOIS, 2003, p. 136)

Os primeiros teólogos do cristianismo, os “pais da igreja”, cujos escritos, a partir do século II, influenciarão a doutrina cristã por séculos, tinham uma concepção absolutamente negativa do riso. Admitiam apenas o mais puro e discreto divertimento inocente e só consideravam lícito zombar do mal (MINOIS, 2003, p. 125-132).

Já nos mosteiros medievais, os cantos gregorianos abafavam as gargalhadas, enquanto a rotina de preces ecoava a reputação maligna do riso. Segundo as regras monásticas, “o riso é uma violação gravíssima” (LE GOFF, 2000, p. 72), “o jeito mais horrível e mais obsceno de quebrar o silêncio [...], virtude existencial fundamental”. A *Regula Magistri* (Regra do Mestre, em latim), cuja origem provável é ao redor de 530 d. C., supunha ser o corpo um instrumento, tanto do demônio quanto da salvação. Segundo seu texto, destaca Le Goff (2000, p. 73), “olhos, orelhas e boca são os filtros do bem e do mal”, devendo ser usados para “permitir que o bem entre ou se expresse” e para “bloquear o caminho do mal”. A “barreira dos dentes” precisa impedir o riso, a pior poluição capaz de macular a “passagem da boca”.

Rir nos mosteiros era, ainda, ato de leviandade e orgulho, que misturava dor à alegria e levava ao desgosto (MINOIS, 2003, p. 146); aquele flagrado rindo deveria ser severamente punido. Afinal, oposições ou intolerâncias aos dogmas são consideradas terrivelmente perigosas e o riso torna-se um risco para uma religião que promete a salvação eterna em troca do sacrifício de regozijos mundanos. É por esta razão que, na ficção de Umberto Eco, o monge ancião Jorge de Burgos quer, a todo custo, impedir o acesso a certa sabedoria aristotélica, segundo a qual só ri quem transcende a realidade e, assim, pode abrir caminho para se libertar do medo de morrer e, principalmente, do medo de viver sua vida terrena<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> No romance de Umberto Eco (1986, p. 531-533), *O nome da Rosa*, o frade franciscano Guilherme de Baskerville, prestes a concluir suas investigações, indaga a Jorge de Burgos: “Por que quiseste proteger este livro mais que muitos outros?” A pergunta obtém como resposta: “Porque era do Filósofo [Aristóteles]. Cada livro daquele homem destruiu uma parte da sabedoria que a cristandade acumulara no correr dos séculos. [...] Cada uma das palavras do Filósofo [...] viraram de cabeça para baixo a imagem do mundo. [...] O riso é a fraqueza, a corrupção, a insipidez de nossa carne. É o folguedo para o camponês, a licença para o embriagado, mesmo a igreja em sua sabedoria concedeu o momento da festa, do carnaval, da feira, essa ejaculação diurna que descarrega os humores e retém de outros desejos e de outras ambições... Mas desse modo o riso permanece coisa vil, defesa para os simples, mistério dessacralizado para a plebe. [...] Mas aqui [...] a função do riso é invertida, elevada à arte, abrem-se-lhe as portas do mundo dos doutos. [...] O riso libera o aldeão do medo do diabo, porque na festa dos tolos também o diabo aparece pobre e tolo, portanto controlável. Mas este livro poderia ensinar que libertar-se do medo do diabo é sabedoria. [...] E deste livro poderia nascer a nova e destrutiva aspiração a destruir a morte através da libertação do medo.”

Entre os séculos IV e VIII, a Igreja se convence da impossibilidade de banir o riso, por isso começa a assimilá-lo (MINOIS, 2003, p. 138), não sem antes depurá-lo de suas origens heterodoxas. Na vida dos santos, que começa, então, a ser literariamente registrada, o riso aparece, ora como pertinente entre aqueles que se alegram com o bem (São Gregório Magno); ora como necessário, ao menos como escapismo, diante das duras exigências da fé (Santo Antônio). Já no século XII, o riso “se torna um atributo de São Francisco de Assis e das manifestações de sua santidade” (LE GOFF, 2000, p. 80), convertendo-se em revelação de espiritualidade. Daí em diante, sob a pressão de transformações econômicas e sociais, a Igreja franqueia o ingresso do riso nos sermões. Na voz dos pregadores, ele é ostensivamente entoado como recurso didático, arma de combate aos males e vícios, escudo protetor do bem e da moral cristã. Veladamente, contudo, opõe-se às inovações, tais como a urbanização, o incremento das atividades comerciais e financeiras, o enriquecimento dos burgueses e o crescente prestígio dos homens da lei, transformações, enfim, que fortalecem os indivíduos em detrimento das estruturas sobre as quais a Igreja sempre fundou sua mensagem de austeridade e solidariedade (MINOIS, 2003, p. 121-123).

Fora do controle das autoridades religiosas ou políticas, eclode no período medieval uma visão cômica do mundo que se torna a marca da cultura popular, tal como a descreve o filósofo e pensador russo Mikhail Bakhtin (1895-1975) em sua célebre obra sobre a produção literária de François Rabelais (1494-1553), *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. Nas festas carnavalescas da Idade Média, impera a paródia<sup>22</sup> que, temporariamente e com a indulgência do poder, subverte a vida social e religiosa, revolvendo ou abolindo hierarquias, impugnando regras e tabus. “Realismo grotesco” é a expressão com a qual Bakhtin (2010, p. 27) designa essa percepção prosaica da realidade, que a rebaixa, rearranjando-a à semelhança de processos biológicos fundamentais, tais como as funções digestiva, excretora e reprodutora, incluindo odores e ruídos próprios do ventre e do baixo-ventre corporal, que aviltam, mas também regeneram (BAKHTIN, 2010, p. 17-19). Foi, sobretudo, pela obra de Rabelais – sustenta Bakhtin (2010, p. 418) – que esse riso popular medieval repercutiu na literatura mundial renascentista.

Frente às durezas impostas pelo regime feudal, a festa popular convertia-se em uma segunda existência, na qual se podia ter acesso provisório ao utópico reino da liberdade, da igualdade e da opulência (BAKHTIN, 2010, p. 8). Mas o riso festivo medieval não se atinha a

---

<sup>22</sup> **Paródia** deriva do grego *paroidía* (“canto ao lado de outro”) e literariamente refere-se ao “processo de imitação textual com a intenção de produzir efeito cômico”, conforme Carlos Ceia (2013) em seu *E-dicionário de termos literários*. Distingue-se da **sátira** por imitar criativamente um texto preexistente, deformando-o, enquanto a composição satírica referencia e censura um texto antecedente, sem imitá-lo ou deformá-lo (CEIA, 2013).

simples reações individuais isoladas diante de um ou outro acontecimento considerado cômico. Sua natureza envolvia complexidade (BAKHTIN, 2010, p. 10): tratava-se de um riso coletivo (todos riam), universal (não havia distinção entre atores e espectadores) e ambivalente (ao mesmo tempo, alegrava e corroía, rejeitava e assentia, aniquilava e fortalecia). Ele destruía ou reduzia tudo o que infundisse medo: o sagrado, o proibido, o impositivo (BAKHTIN, 2010, p. 239). Pela inversão do alto e do baixo, do sublime e do infame, do sagrado e do profano, o corpo e suas necessidades triunfavam sobre o espírito e a moral, permitindo a realização simbólica dos desejos e dos instintos reprimidos.

Em “Bakhtin e sua teoria do carnaval”, o historiador medievalista russo Aaron Gurevich (1924-2006) enuncia o riso popular medieval como uma atitude destinada a propiciar alívio psicológico em relação ao medo da condenação eterna, que se configurava como uma parte essencial da visão de mundo da época. “Alegria e medo, carnaval e terror [...] estavam intimamente interligados” (GUREVICH, 2000, p. 87). Válvula de escape, esse riso carnavalesco é menos expressão de revolta do que elemento de coesão social, acentua Minois (2003, p. 168). Ao liberar necessidades recalçadas, o Carnaval reafirma a relevância de valores, poderes e subordinações instituídos. Em algumas de suas práticas, como no charivari<sup>23</sup>, o riso festivo da Idade Média torna-se verdadeira ferramenta inflexível de opressão:

O riso do charivari é típico da tirania do grupo contra a liberdade individual, em uma sociedade corporativa, profundamente anti-individualista. É um instrumento de controle da sociabilidade e dos costumes conjugais aldeões; ele pune os desvios domésticos. Vindo das camadas selvagens da tribo, está nos antípodas da subversão; é um riso de rejeição, que exclui os desencaminhados e os marginais; é a muralha das normas, dos valores e dos preconceitos estabelecidos. (MINOIS, 2003, p. 171-172)

Riso diverso advém da farsa<sup>24</sup>, gênero teatral frequentemente encenado durante os festejos carnavalescos, que explorava comicamente temas da moral privada, como a violação de tabus sexuais, por meio de personagens, muitas vezes vestidos como diabos, que gritavam e perseguiram as pessoas nas ruas. Se, por um lado, essas diabruras serviam para amenizar o

<sup>23</sup> **Charivari** é termo francês que denota um tipo de manifestação medieval na qual ruídos e algazaras produzidos diante da moradia de um dos membros de uma dada comunidade protestavam com a finalidade de bani-lo do grupo em decorrência de uma conduta tida como reprovável. A causa mais frequente do ato de repúdio era, conforme Minois (2003, p. 170), um segundo casamento ou a união de um velho com uma jovem, atitude interpretada como “um atentado ao equilíbrio social”, uma vez que reduzia ainda mais as chances de matrimônio para a juventude, já limitadas nas populações rurais por força dos laços de consanguinidade, impeditivos na visão da Igreja.

<sup>24</sup> **Farsa** provém do francês *farse*, “pequena história ilustrando uma intenção, divertimento cômico com que se recheia um mistério” (HOUAISS, 2009).

medo do inferno, por outro, o poder vigente e as relações de dominação eram representados com resignação. A lição das farsas, segundo Georges Minois (2003, p. 203-204), é a da esperteza individual: os problemas sociais só podem ter como resposta a astúcia de cada um na busca de consolo para uma vida na qual a felicidade está fora de alcance. A mesma atitude individualista e amoral nutre as fábulas<sup>25</sup>, pequenas narrativas em verso de expressão cínica, grosseira e obscena, que relatam variados infortúnios, especialmente sexuais (MINOIS, 2003, p. 194). Como na farsa, o riso das fábulas exorciza temores, inquietudes e aflições, revelando um mundo impiedoso do qual só se pode escapar pelo ardil, valor individual supremo a despeito da caridade e da piedade acalentadas pela moral cristã.

Ainda na literatura medieval, pode-se entrever um riso intrigante para os especialistas. Sardônico para uns, diabólico para outros, o riso de Merlin (personagem do chamado Ciclo Arturiano, que reúne obras sobre o lendário Rei Artur e seus cavaleiros) está além do natural. Graças às faculdades mágicas e proféticas do mago, seu riso parece derivar da disjunção entre o que ele sabe e o que os outros conhecem sobre o futuro. Ele ri do mal, do trágico, daquilo que todo mundo teme. “Ri ao ver a mãe chorar antes de ser executada; ri do camponês que vai morrer antes de ter consertado suas botinas; [...] ri de uma profecia que anuncia a morte do pai de um juiz; ri dos emissários do rei Vortigern, que procuram matá-lo.” (MINOIS, 2003, p. 209) Ao riso sobrenatural de Merlin justapõe-se, a partir do século XII, o riso humanamente conservador da sátira, que trai mal-estar, insatisfação e inquietude diante das inovações sociais, políticas e religiosas do período. Eminentemente moralizadora, a sátira medieval volta-se contra o poder civil, a autoridade eclesial e a proeminência burguesa, sempre em tom indignado, agressivo, brutal, sarcástico e até cruel (MINOIS, 2003, p. 211).

Nas cortes da Idade Média, por sua vez, o riso é personificado pelo bobo do rei. Sua atuação ultrapassa em muito o encargo de fazer rir. Personalidade capaz de alcançar projeção e gozar de privilégios nos círculos medievais, essa figura assume a incumbência de desvelar a verdade ao soberano, invariavelmente envolto em mentiras, adulações e intrigas (MINOIS, 2003, p. 230-231). Também são suas as funções de não permitir que o monarca se esqueça de sua condição humana, mortal, e de representar a oposição, encarnando o papel de um rei às avessas, que simbolicamente desagrega, transgride e subverte o poder. Em “Livros de piada em prosa predominantes na Inglaterra entre os séculos XVI e XVIII”, o especialista em história medieval, Derek Brewer (1923-2008), escreve que, a despeito de quaisquer deficiências individuais, o bobo, tanto quanto o rei, “possui o mistério do absoluto”, de sorte

---

<sup>25</sup> **Fábula** tem origem no latim *fabula*, “conversa, boatos, narração alegórica, relato” (HOUAISS, 2009).

que “um verdadeiro bobo precisa de um verdadeiro rei, assim como um verdadeiro rei precisa de um verdadeiro bobo” (BREWER, 2000, p. 157). Partícipe de uma sociedade conformada pela crença na ordem divina e na imperfeição humana, esse personagem medieval – prossegue o estudioso – encarna o reconhecimento da necessidade de adaptação diante da inevitabilidade da dor:

O bobo é parte de uma cosmovisão que caracteriza as sociedades agrárias, hierárquicas e agressivas, mas também coletivas, com limites morais definidos frequentemente infringidos, mas com esperança de arrependimento, como também com medo da danação. [...] Os homens normalmente condenavam a loucura, mas também era possível perguntar como o bobo de Shakespeare: “Quem é o sábio, quem é o tolo?” (BREWER, 2000, p. 156-157)

Já na ambiência do Renascimento, esta inversão curiosa entre loucura e riso assumirá – de acordo com Minois (2003, p. 261 *et seq.*) – semblante literário nas obras de dois humanistas: a *Nau dos insensatos*, poema composto pelo satirista germânico Sebastian Brant (1457-1521) em 1494, e o *Elogio da loucura*, ensaio escrito pelo teólogo holandês Erasmo de Roterdã (1466-1536) em 1509. O primeiro tem como tema o ridículo daqueles que se consideram sábios e mostra o quão irracional e louco é o mundo, destituído de normas e interditos, despojado de valores, digno, enfim, de uma derrisão desprovida de alegria (MINOIS, 2003, p. 262). O segundo faz a apologia da eficácia do riso, que, na esteira da loucura, torna possível o acesso ao bem e à razão.

Brant é o riso amargo da Idade Média que termina, que constata o naufrágio dos valores. Erasmo é o riso alegre da Renascença, que mostra a loucura do mundo antigo para favorecer a eclosão de um mundo novo, sensato. Riso desiludido de um lado, otimista de outro: entre essas duas gargalhadas, de acentos tão diferentes, passa-se da Idade Média à época moderna. (MINOIS, 2003, p. 263)

Para Mikhail Bakhtin (2010, p. 84-85), os contemporâneos desse período histórico tinham uma “sensação excepcionalmente clara e nítida” da “mudança radical de época”, da “alternância de fases”, da “grande fronteira” na qual se encontravam. Desde o fim da Idade Média – calcula o autor – vinham desaparecendo as balizas que apartavam a cultura cômica da grande literatura e as “formas inferiores” do riso vão gradualmente invadindo os “domínios superiores” da produção literária (BAKHTIN, 2010, p. 84). Um dos exemplos é Giovanni Boccaccio (1313-1375), autor de *Decamerão*, obra que inaugura a literatura realista e inspira o Humanismo, alçando o riso ao estatuto filosófico. É no século XVI, porém, que o teórico

russo localiza o ápice da história do riso, cuja maior expressão é a obra de François Rabelais. Bakhtin (2010, p. 418) – que elabora seu estudo em pleno estado socialista soviético dos anos 30 do século XX – considera o autor de *Pantagruel* e *Gargântua* o herdeiro – e sua obra o coroamento – de vários milênios de riso popular, produto de uma cultura “que sempre, em todas as suas etapas, se opôs à cultura oficial das classes dominantes”.

Ao retomar essa perspectiva bakhtiniana, Georges Minois enuncia uma percepção um tanto distinta acerca da importância da obra de Rabelais. O autor francês acentua o fato de que os historiadores das mentalidades são unânimes em constatar, no século XVI, especialmente com o aparecimento da imprensa, um decisivo alargamento na ruptura entre cultura das elites e cultura popular, ressaltando, todavia, que em ambas o riso estava presente como forma de encarar a existência (MINOIS, 2003, p. 273-274). É nessa interseção que Minois (2003, p. 274) situa o mérito do monge-médico que, em seus escritos, realizou “a síntese entre o cômico popular [...], de base corporal, e o cômico humanista, de base intelectual”, extraído do riso carnavalesco medieval um riso filosófico moderno. O caráter contraditório (e também instigante) da obra de Rabelais – que suscitou a desaprovação tanto dos tradicionalistas, quanto dos humanistas, mas alcançou sucesso em todas as categorias sociais de seu tempo – deriva do fato de nela haver invariavelmente uma dupla face, um duplo sentido (MINOIS, 2003, p. 274). Entre seus contemporâneos, a “gargalhada ensurdecadora” de François Rabelais, sob a suspeita de heresia, soou como extraordinário expediente para vencer o temor, como fonte de alívio e afrouxamento de tensões. O riso rabelaisiano, exaltando as atrocidades de seu tempo, faz da morte companhia inseparável da vida; exorciza o medo, sem esconjurar o diabo; mostra que, se nossas angústias são vãs, o melhor é rir delas; delibera, afinal, que quem é capaz de rir do inferno pode rir de tudo o mais (MINOIS, 2003, p. 275).

Para Bakhtin (2010, p. 286), o grotesco popular, explícito na literatura de Rabelais, manifesta otimismo ao conceber simbolicamente a morte como geradora da vida (a mãe de Pantagruel morre ao dar à luz o personagem). Para Minois, contudo, é possível inverter esse ponto de vista, considerando-se a vida como origem da morte. “A visão rabelaisiana do mundo é uma constatação de despeito”; de suas histórias absurdas pode-se rir “até o momento em que se dá conta de que esse mundo carnavalesco é o nosso”; tudo o que nos oferece é “uma grande gargalhada à beira do precipício” e, assim, “dá o tom do riso moderno, que é sempre ambivalente”. (MINOIS, 2003, p. 281).

Se os medos e as angústias humanas não encontravam mais na religião o consolo costumeiro, o dismantelamento dos valores tradicionais elevará a demanda universal pelo riso. A centelha de Rabelais ilumina outros matizes na expressão artística da Renascença. Na

Itália, emergem o gênero macarrônico (no qual o latim erudito tornava-se derrisório e aventuras oníricas escarneciam dos sentimentos nobres, bem como da racionalidade) e a *commedia dell'arte* (espécie de teatralização do Carnaval que caricaturava situações convencionais); na Espanha, o cômico picaresco (que, amargo e mórbido, confere o lugar de protagonista ao desvalido e desonesto pícaro, o anti-herói por excelência); na França, certo burlesco “tipicamente gaulês” (impertinente, desrespeitoso, trivial e parodístico). Todas essas são variações do inquietante riso grotesco que, segundo Minois (2003, p. 301), “nasceu da consciência humanista da ambiguidade e da ambivalência do ser”.

Na Inglaterra, por outro lado, aparece pela primeira vez o termo *humour*<sup>26</sup> para designar algo que sempre existiu sem ser nomeado e que viria a se tornar, nos termos de Minois (2003, 303), “o mais belo florão do planeta cômico”, “a quintessência do riso”. Em *Uma história cultural do humor*, Jan Bremmer e Herman Roodenburg (1951-) definem humor, em sentido lato, como “qualquer mensagem – expressa por atos, palavras, escritos, imagens ou músicas – cuja intenção é a de provocar o riso ou um sorriso” (BREMNER; ROODENBURG, 2000, p. 13). Em acepção mais estrita, contudo, a palavra, oriunda da teoria médica dos “humores”, veio assumir viés filosófico e moderno, significando a capacidade de “ultrapassar agradavelmente as contradições da vida e da natureza humana” (MINOIS, 2003, p. 303). Sua presença se faz perceber, implicitamente, na excentricidade de Dom Quixote, de Miguel de Cervantes (1547-1616)<sup>27</sup>, ou explicitamente, na definição de Falstaff, o personagem fanfarrão e boêmio de William Shakespeare (1564-1616), que ao humor se refere como “uma brincadeira dita com ar sério” – “*a jest with a sad brow*” (SHAKESPEARE, *Henry IV*, act V, scene 1, verse 3224).

É em Shakespeare, aliás, que a ambivalência do riso, tal como desvelada no Renascimento, tem sua mais completa expressão dramático-literária, ultrapassando seu semblante jovial e divertido próprio da comédia, para alcançar seu âmago e sua autenticidade como um modo de interpretação do trágico. No drama shakespeariano, a condição humana é derrisória; todo homem, todo gesto, por mais elevado que seja, tem sua faceta risível (MINOIS, 2003, p. 314). A ambivalência do riso no período também pode ser observada, cotejando-se as reflexões de Michel de Montaigne (1533-1592) e Padre Antônio Vieira (1608-1697), separadas por quase um século, acerca da radical discrepância que distingue os

<sup>26</sup> Do latim *humor*, “fluido, linfa” (HOUAISS, 2009).

<sup>27</sup> Edição consultada: CERVANTES, Miguel de. *Dom Quixote de la Mancha*. Tradução de Viscondes de Castilho e Azevedo. São Paulo: Martin Claret, 2007, 2 v. (Coleção A obra-prima de cada autor)

filósofos gregos Demócrito, o ridente, e Heráclito, o agelasta<sup>28</sup>. Montaigne (1987, p. 268) assim se manifesta em seus *Ensaio*s, publicados pela primeira vez em 1580:

Demócrito e Heráclito eram dois filósofos. O primeiro, achando que a condição humana é vã e ridícula, apresentava-se sempre em público a rir e motejar. Heráclito, tomado de piedade por essa mesma humanidade, andava permanentemente triste e de lágrimas nos olhos. [...] Prefiro o primeiro, não porque seja mais agradável rir do que chorar, mas porque sua atitude é testemunha de seu desdém, porque ela nos condena mais do que a outra e acho que nunca podemos ser desprezados quanto o merecemos.

Já o jesuíta Vieira (2001, p. 111 *et seq.*), em discurso de 1674, na corte da Rainha Cristina da Suécia, em Roma, encarrega-se de defender posição inversa:

A mim, senhores, me parece, que Demócrito não ria, mas que Demócrito e Heráclito ambos choravam, cada um a seu modo. [...] Ora vede: há chorar com lágrimas, chorar sem lágrimas, e chorar com riso. Chorar com lágrimas é sinal de dor moderada; chorar sem lágrimas é sinal de maior dor; e chorar com riso é sinal de dor suma e excessiva. [...] Heráclito chorava com os olhos; Demócrito chorava com a boca. O pranto dos olhos é mais fino; o da boca mais mordaz. [...] Demócrito ria, porque todas as coisas humanas lhe pareciam ignorâncias; Heráclito chorava porque todas lhe pareciam misérias; logo maior razão tinha Heráclito de chorar que Demócrito para rir, porque neste mundo há muitas misérias que não são ignorâncias, e não há ignorância que não seja miséria.

Fora da cena filosófico-literária, o riso renascentista toma a forma de blague e circula pela imprensa, pelos colóquios e pelos salões, engendrando uma socialidade de grupo nos meios urbanos que, muitas vezes, exclui pela zombaria preconceituosa de etnias ou de credos religiosos. O historiador inglês Peter Burke (1937-), em “Fronteiras do cômico nos primórdios da Itália moderna”, flagra “uma ênfase incomum” na piada de mau gosto, também conhecida como *beffa*, *burla*, *giarda* ou *natta*, no Renascimento italiano. “Forma apropriada de brincadeira em uma cultura competitiva que também se poderia chamar de ‘cultura da trapaça’, [...] a *beffa* muitas vezes não era ‘pura’ diversão, mas um meio de humilhar, envergonhar e na verdade aniquilar socialmente rivais e inimigos” (BURKE, 2000, p. 102-103). Mas logo “o processo civilizador”, tal como o observou o sociólogo alemão Norbert Elias (1897-1990), se tornaria patente:

<sup>28</sup> Segundo o escritor tcheco Milan Kundera (1929-), **agelasta** é um neologismo criado por Rabelais, baseado no vocábulo *gelân* (“riso” em grego), que quer dizer “o que não ri”, “aquele que não tem sentido de humor”. Em *El arte de la novela*, Kundera escreve: “François Rabelais inventó muchos neologismos que luego entraron en la lengua francesa y en otros idiomas pero una de estas palabras fue olvidada y debemos lamentarlo. Es la palabra *agelasta* [...]. Rabelais detestaba a los *agelastas*. Les temía. Se quejaba de que los *agelastas* fueran tan ‘atrocés con él’ que había estado a punto de dejar de escribir y para siempre” (KUNDERA, 2013, p. 121).

A sociedade estava ‘em transição’. O mesmo acontecia com as maneiras. Até mesmo no tom, na maneira de ver, sentimos que, a despeito de todo seu apego à Idade Média, alguma coisa nova estava a caminho. [...] As pessoas encaravam as coisas com mais diferenciação, isto é, com um controle mais forte de suas emoções (ELIAS, 2011, p. 80).

Gradualmente, o riso perde a naturalidade, para assumir ares civilizados, intelectualizados, refinados. Burke (2000, p. 111) identifica “restrições cada vez maiores” aos agentes, às ocasiões e aos locais de expressão do cômico, bem como um deslocamento do riso “em direção à graça espirituosa e ao senso de humor verbal” (BURKE, 2000, p. 108). Impressos ou manuscritos, os *jest books*, coletâneas de fábulas cômicas, logo irão pulular entre os homens cultos, nobres ou burgueses, célebres ou anônimos (MINOIS, 2003, p. 386). Conforme registra Herman Roodenburg em “A conversa agradável: civilidade e piadas na Holanda seiscentista”, tais publicações tanto ajudarão a fazer da conversa espirituosa e divertida um traço de civilidade (ROODENBURG, 2000, p. 181), quanto servirão para “dissipar a melancolia” de um leitor solitário e silencioso “antes da hora de dormir” (ROODENBURG, 2000, p. 184). Essas pilhérias cosmopolitas, que têm como temas preferenciais o sexo, a vida conjugal, o convívio social e as falhas morais femininas, transitam de um país a outro, internacionalizando-se num continente em que as identidades nacionais desabrochavam. “Muitas das narrativas incluídas nos livros de piadas não estavam ligadas à cultura local ou nacional e circularam por toda a Europa num ativo intercâmbio internacional” (ROODENBURG, 2000, p. 168).

Disciplinado, oportuno e comedido, esse riso salvaguarda valores, harmoniza convenções e aparta desvios. Sua encarnação artística é o teatro de Molière (1622-1673) que, sob o manto protetor de Luís XIV, zomba e diverte, caçoa e enraivece, mas mantém incólume a gravidade da ordem político-social. “Quando Molière faz rir – o que sempre acontece sem exagero –, ele se prende a um defeito ou a um vício ligado à organização social, isto é, que se pode remediar e, portanto, não é trágico.” (MINOIS, 2003, p. 413)

Em contrapartida, há uma forte reação às manifestações do riso, em especial as públicas e populares. Na atmosfera da Reforma, da Contrarreforma e dos conflitos daí decorrentes, a violência ronda a derrisão festiva, que se deixa penetrar pela zombaria em tom de propaganda político-religiosa (MINOIS, 2003, p. 317 *et sequ.*). As elites sociais e eclesiásticas, tanto católicas quanto protestantes, compartilham o propósito de extinguir o riso carnavalesco, visto como suspeito e ameaçador, insano e malevolente. A proibição categórica está nas instruções de Santo Inácio de Loyola (1491-1556) que, no oitavo acréscimo à

primeira semana de seus *Exercícios espirituais*, de 1548, recomenda “não rir nem dizer coisa que cause riso” (LOYOLA, 2004, p. 45).

A separação dos domínios do sagrado e do profano era estratégia crucial tanto para o movimento reformista de Lutero quanto para a reação da Igreja Católica, assinala o pesquisador belga Johan Verberckmoes<sup>29</sup> (2000, p. 126), em “O cômico e a Contrarreforma na Holanda espanhola”: “o riso só era aceitável no contexto da defesa teológica ou da reação moral contra a vaidade mundana e a extravagância”. Demonizado pelos religiosos e acusado de subversivo pelas autoridades, o riso burlesco é reputado como uma espécie de loucura coletiva que põe em risco a moral, a ordem pública e os interditos doutrinários, devendo, por isso, ser combatido. Diante dos valores em ascensão, de inspiração iluminista, as festividades medievais soam como um legado inconveniente de uma época rude e indecorosa. A despeito das pressões do clero e, sobretudo, das investidas dos parlamentos, o riso coletivo das festas populares sobreviverá, agressivo e intolerante, violento e lancinante (MINOIS, 2003, p. 332), até se degradar no desinteresse pela “imoralidade”, que vai sendo socialmente assimilada, e na indiferença pelo sagrado, que pouco a pouco perde seu cunho inviolável.

Bakhtin (2010, p. 98-99) descreve “um processo de decomposição do riso”, iniciado no século XVII e completado no século seguinte, que acompanha a radical mudança cultural ocorrida no período:

O domínio do riso restringe-se cada vez mais, perde o seu universalismo. Por um lado, torna-se relacionado com o típico, o generalizado, o medíocre, o banal; por outro, com a invectiva pessoal, o que quer dizer que ele é dirigido a uma pessoa isolada. A individualidade histórica universal deixa de ser objeto do riso. Progressivamente, o universalismo cômico de tipo carnavalesco torna-se incompreensível. Quando o típico não é mais evidente, começa-se a procurar a individualidade isolada, isto é, uma personagem perfeitamente precisa.

No mesmo contexto seiscentista, Roodenburg (2000, p. 181) localiza o momento em que a arte de contar piadas torna-se parte importante da arte da conversação, apurando a habilidade comunicativa requerida dos indivíduos mais abastados: “Esperava-se que pessoas bem-educadas não só soubessem se ocupar de conversação mas também que soubessem ser espirituosas e divertidas, uma virtude à qual os defensores da urbanidade estavam bem

---

<sup>29</sup> Não obstante os esforços feitos, não foi possível fixar datas de nascimento e, eventualmente, de morte deste autor.

atentos.” Minois (2003, p. 409), por sua vez, acrescenta outros elementos elucidativos dessa transição de um “burlesco vulgar” a um “burlesco distinto”:

O riso não é mais um sopro vital, um modo de vida; tornou-se uma faculdade de espírito, uma ferramenta intelectual, um instrumento a serviço de uma causa, moral, social, política, religiosa ou antirreligiosa. Ele se decompôs em risos mais ou menos espirituais, em risos funcionais, correspondendo a necessidades precisas. O ridente generalista deu lugar aos especialistas, quase se pode dizer aos profissionais, com tudo o que isso significa de competência e enfraquecimento.

À medida que a convivência humana vai sendo convertida numa espécie de campo de batalha no qual “a arma é o riso [e] o golpe mortal é o ridículo” (MINOIS, 2003, p. 447), o Século das Luzes dará lugar à ironia e ao humor. Ao suceder o burlesco furioso e destrutivo, a ironia desenha a face intelectual do riso, configurando-se como “a atitude daquele que compreende – ou julga compreender – e se contenta em troçar dos erros porque sabe que eles podem desaparecer” (MINOIS, 2003, p. 421). Sentindo-se seguros de si, os homens do século XVIII alardearam sua verve irônica. Mas a ironia não é para todos: só serve a quem é capaz de apreciá-la e está apto a utilizá-la para lidar com os infortúnios da existência. Aos outros, parece uma muralha intransponível. Ela exige, segundo o psicólogo Adriano Facioli<sup>30</sup> (2010, p. 23), em *A ironia*, “um estranhamento de si, [...] uma descentração, um deslocamento da autorreferência”. De todo modo, seu emprego social oferece perigo, como adverte o teórico francês de ascendência russa Vladimir Jankélévitch (1903-1985) em sua obra *L'ironie*. Se, de um lado, a ironia retalha o trágico da vida humana, “por outro lado, ela volatiliza todos os problemas em vez de resolvê-los; ela decide, por exemplo, que o mal, a morte e a dor não existem; ela é, portanto, mais indiferente do que verdadeiramente corajosa” (JANKÉLÉVITCH, 1964, p. 159, tradução nossa)<sup>31</sup>.

Já o humor (*made in England*) assume sua configuração moderna, cujo sentido é – na sintética expressão utilizada por Minois (2003, p. 423) – indefinível. Sua emergência “acompanha a afirmação da consciência individual”, bem como “a ascensão de valores individualistas”, insinuando “uma atitude voluntária e consciente, uma espécie de filosofia de vida baseada no distanciamento”. Diferentemente do *wit*<sup>32</sup> – de viés mais cáustico –, o humor

<sup>30</sup> Não obstante os esforços feitos, não foi possível fixar datas de nascimento e, eventualmente, de morte deste autor.

<sup>31</sup> “[...] d’autre part, elle volatilise tous les problèmes, au lieu de les résoudre; elle décide, par exemple, que le mal, la mort et la douleur n’existent pas; elle est donc plus indifférente que vraiment courageuse.”

<sup>32</sup> Em língua inglesa, denomina-se *wit* ao modo algo mordaz de se expressar, que reponta em comentários brilhantes e espirituosos (MERRIAM-WEBSTER, 2013).

evoca uma “cumplicidade amigável” e suscita um “sorriso reconfortante” (MINOIS, 2003, p. 424), podendo, porém, assumir matizes mais graves e solenes, em conformidade com as doses de pessimismo e as porções de amargura que emprega no intuito de remediar as dores e dissabores da alma. À medida que o século XVIII avança, observa Verena Alberti (2002, p. 120-121), “o receio do ridículo” começa a ceder espaço “à liberdade de sentimentos” e “os desvios em relação à norma” vão se tornando progressivamente “atributos positivos do *man of humour*”.

Nos combates políticos, sociais e religiosos, que antecederam e sucederam a Revolução Francesa, “o riso reencontrou sua velha vocação de insulto, de agressão verbal e visual, de exclusão e zombaria humilhante, como nos tempos de Homero” (MINOIS, 2003, p. 461). As nascentes liberdades de expressão e de imprensa, de início, dispensarão o riso – já que, pelo menos em tese, não é mais necessário recorrer a dissimulações ou sutilezas irônicas para difundir ideias – e condenarão a superficialidade e o descompromisso da ironia aristocrática que, num passado agora inconveniente, havia se apoderado da prerrogativa de “saber rir”, dela fazendo sinônimo de nobreza e elegância. O espírito fino e alegre da aristocracia contrastará com a índole grave e austera da burguesia que, no entanto, logo lançará mão do poderoso recurso do riso.

Entre os integrantes da primeira Assembleia Nacional francesa, o riso é, de parte a parte e uma vez mais, elemento de união e exclusão: infunde ordem, acusa irregularidades, pune violações (MINOIS, 2003, p. 467). Ao estudar “A hilaridade parlamentar na Assembléia Constituinte Francesa (1789-91)”, o historiador francês Antoine de Baecque (1962-) detectou 408 incidentes nos quais o riso atravessou as sessões plenárias daquele período, tendo gradativamente revelado seu vigor e seu poder ao demarcar diretrizes partidárias adversárias, num ambiente idealizado para “promover a unanimidade”. O riso – conclui Baecque (2000, p. 222) – “tornara[-se] uma arma política entre outras no arsenal, uma arma eficaz que os partidos utilizaram para se distinguir e atacar um ao outro na assembléia”.

A revolução também reacende o riso popular – e não apenas na França. “Numa época de grande mudança social, enquanto uma sociedade tradicional baseada em bens dava lugar a um confuso mundo novo, marcado pela industrialização, pela urbanização e pela mobilidade social, o humor popular preenchia uma gama de necessidades”, sintetiza a especialista em história cultural europeia, Mary Lee Townsend<sup>33</sup> (2000, p. 225) em “O humor e a esfera pública na Alemanha do século XIX”. Ao perscrutar a função sociopolítica do riso

---

<sup>33</sup> Não obstante os esforços feitos, não foi possível fixar datas de nascimento e, eventualmente, de morte desta autora.

oitocentista europeu, particularmente o alemão, a autora conclui que, “transpondo as fronteiras da cultura baixa e alta, atraindo públicos diferentes e sendo interpretado de muitas maneiras”, ele “desempenhou um papel crucial na criação de uma esfera pública na Europa Central” (TOWNSEND, 2000, p. 229).

Georges Minois (2003, p. 472) chama atenção para o fato de que, numa sociedade dessacralizante, a vida parece se tornar uma comemoração contínua. A espontaneidade do riso expressará na festa o desejo popular de antecipar o futuro, observa o historiador, por meio do exercício de uma cruel violência dirigida contra opositores (MINOIS, 2003, p. 476). Livre, o riso revela-se temerário; logo, a burguesia tratará de inibir os festejos espontâneos e de organizar, ela própria, o escárnio pedagógico do sistema aristocrático (MINOIS, 2003, p. 476). Igualmente acalentada pelos ares de liberdade, a sátira política do século XIX, em especial a imprensa satírica francesa, contra ou a favor do poder, ridiculariza adversários, sejam eles democráticos, sejam eles autoritários, desencadeando crises; ao mesmo tempo, porém, contribui para transmutar a indignação em indulgência (MINOIS, 2003, p. 482-483). Dominado, o riso estará apto a tomar o lugar de legítimas manifestações de cólera e rebeldia. Começa a domesticação do riso festivo e emerge a ideia de que, sob controle, ele pode fazer as vezes de “ópio do povo”, sendo mais eficiente que a religião (MINOIS, 2003, p. 479).

Ao rechaçar qualquer compromisso com o ascendente mundo moderno, a Igreja do século XIX torna-se alvo do riso desmistificador dos livre-pensadores, assinala Minois (2003, p. 504-505). Dogmas, crenças e superstições religiosos são ridicularizados e o sagrado é equiparado ao ordinário. Paralelamente, no processo de consolidação dos estados nacionais, que incita o cultivo de diferenças e de valores patrióticos, acrescenta o historiador, o riso pode ser percebido como um reflexo da cultura autóctone de cada nação (MINOIS, 2003, p. 492). Na Inglaterra, por exemplo, certa variedade de humor nascida nesse período mistura *nonsense* e “exploração racional do absurdo”, redundando no dandismo<sup>34</sup>, “do qual Oscar Wilde (1856-1900) é o mais brilhante exemplo” (MINOIS, 2003, p. 495). Com genuína maestria, o autor

---

<sup>34</sup> **Dandismo** deriva do termo inglês *dandy* e se refere a uma atitude de rejeição aos valores e padrões de comportamento burgueses, por meio de uma postura aristocrática amoral e do culto ao belo pelo viés da transgressão. Bem mais que a elegância no vestuário e a agudeza de espírito na linguagem que celebrizaram George Bryan "Beau" Brummell, o dandismo é um modo de ser, um estado de espírito, um estilo de vida, uma estética: é, ao mesmo tempo, “uma filosofia da arte e uma estetização de si”, sintetiza Daniel Salvatore Schiffer (2011, p. 13), em *Le dandysme*. Como corrente intelectual, filosófica e artística, o dandismo inspirou o **Decadentismo**, definido por José António Costa Ideias, no *E-dicionário de termos literários* de Carlos Ceia (2013), como “lata e plural renovação estética [...] antinaturalista e antiparnasiana”, que, no final do século XIX, assume feição de “arte de crise, correspondente a uma paradoxal atitude, dúbia e ambivalente, perante a sociedade urbano-industrial [...] e face aos efeitos da moderna racionalidade científica e pragmática, em que o materialismo burguês despontava como algo de abjecto”. Segundo Fúlvia Moretto (1989, p. 28), em *Caminhos do decadentismo francês*, pelo tom profanador de sua poesia, Charles Baudelaire pode ser considerado “ponto de partida” do movimento literário decadentista.

de *O retrato de Dorian Gray* explorou o paradoxo para revelar um panorama social, moral e religioso incisivo, do qual assoma a face sinistra da natureza humana.

Esse humor, que é uma filosofia, é cada vez mais sombrio; e, quanto mais sombrio, mais ele tem necessidade de humor para superar o desespero. É por isso que os mais pessimistas são, muitas vezes, os mais humoristas. Uma pessoa feliz não tem necessidade de fazer humor; seu riso é natural. Uma pessoa triste deve fazer do humor sua razão de viver, se não tem coragem de se suicidar: o humor é, frequentemente, a tábua de salvação dos desesperados. (MINOIS, 2003, p. 496).

O desvelamento de um mundo ilógico, desprovido de causa, também autoriza o riso nas últimas produções do norte-americano Mark Twain (1835-1910), especialmente no diálogo *What is a man?*, de 1906, e no romance *The Mysterious Stranger*, publicado postumamente, em 1916 (MINOIS, 2003, p. 498). Em ambas as obras, o autor reflete sobre a natureza humana, revelando profunda decepção e desgosto face a uma sociedade injusta, perturbada e incompreensível. Esse *nonsense* pessimista, tipo de humor considerado via preferencial para o entendimento do mundo, é apontado pelo escritor lusitano Eça de Queiroz (1845-1900), no ensaio “A decadência do riso”, como comportamento típico da sociedade européia finissecular, na qual, em nome do progresso, certo excesso de civilização redundava em crise e mal-estar:

Eu penso que o riso acabou – porque a humanidade entristeceu. E entristeceu – por causa da sua imensa civilização. [...] Quanto mais uma sociedade é culta – mais a sua face é triste. Foi a enorme civilização que nós criamos [...], a civilização material, a política, a econômica, a social, a literária, a artística que matou o nosso riso [...]. Tanto complicamos a nossa existência social, que a ação, no meio dela, pelo esforço prodigioso que reclama, se tornou uma dor grande: – e tanto complicamos a nossa vida moral, para a fazer mais consciente, que o pensamento no meio dela, pela confusão em que se debate, se tornou uma dor maior. Os homens de ação e de pensamento, hoje, estão implacavelmente votados à melancolia. (QUEIROZ, 1945, p. 209)

Para Minois (2003, p. 496-498), a postura desencantada seria “um fenômeno de classe e de mentalidade universal, típico de uma época”, muito mais que algo característico desse ou daquele país. Trata-se de um “humor filosófico, fim de século”, fatigado e decepcionado, que, a despeito de sua cultura nacional originária, produz semelhança na forma de expressar experiências, mesmo se essas tiverem sido sentidas de modo diverso (MINOIS, 2003, p. 498). Segundo o historiador francês, Wilde e Twain seriam, então, expressões de um humor internacional do absurdo, que se dá conta da impossibilidade de compreensão do mundo,

aproximando os descrentes da religião e os desiludidos da ciência (MINOIS, 2003, p. 499). Eventuais variações de senso cômico de uma nação a outra são apenas aspectos superficiais, ainda que certas especificidades tornem o riso incomunicável de um a outro grupo. As diferenças essenciais, insiste Minois (2003, p. 499), estão sempre presentes em qualquer nacionalidade: riso agressivo ou afável, ressentido ou alegre, desrespeitoso ou reverente.

O caso brasileiro serve de ilustração. Em *Raízes do riso*, o historiador Elias Thomé Saliba<sup>35</sup>, mostra como, no Brasil do final do século XIX aos anos 40 do século XX, um riso leve e cômico – bem tolerado e frequente em alguns periódicos, expresso em “anedotas joviais”, “casos galantes”, “chalaças estrambóticas” e “trivialidades de bom gosto” (SALIBA, 2002, p. 49) – convive, até se misturar, com um humor hostil, “ressentido ou degradante”, derivado dos conflitos políticos que marcaram a transição da monarquia para a república (SALIBA, 2002, p. 57). A nascente produção humorística do país mobilizou escritores como Bernardo Guimarães (1825-1884), cujos poemas de “intuito paródico”, “O elixir do Pajé” e “A orgia dos Duendes”, só circularam, na época, clandestinamente (SALIBA, 2002, p. 43-44.); Raul Pompéia (1863-1895), Artur Azevedo (1855-1908) e José do Patrocínio (1853-1905), que escarneceram, em folhetins, do roubo das joias da imperatriz Teresa Cristina (SALIBA, 2002, p. 57-58); e ainda Olavo Bilac (1865-1918) e Lima Barreto (1881-1922), que também satirizaram a monarquia, o regime escravocrata e a incipiente república brasileira (SALIBA, 2002, p. 58, 62, 63). “Os próprios poetas, que hoje consideramos uma série plangente de carpidores, fizeram poesia cômica, obscena e maluca, por vezes com bastante graça”, salienta Antonio Candido (1918-) em “A dialética da malandragem”, ao estudar o romance com “traços de ópera bufa” *Memórias de um sargento de milícias*, de Manuel Antônio de Almeida, no contexto da criação satírica do Segundo Reinado (CANDIDO, 2004, p. 25, 26 e 35).

Além dos literatos, caricaturistas e publicitários, músicos e atores expandiram, desde então, o riso para a literatura, a imprensa, os anúncios, os discos, o teatro de revista, o cinema e o rádio. Aí, o humor no Brasil se fez paródia e poema-piada, canção e chanchada, anedota e charada. Funda-se uma cultura do riso, uma tradição do humor e da ironia na literatura brasileira, espécie de marginalidade estética que exprime certa postura antinormativa divisada “na produção circunstancial” de muitos escritores consagrados (SALIBA, 2002, p. 70).

Em *A alegre história do humor no Brasil*, Jota Rui<sup>36</sup>, por sua vez, localiza as origens de nosso “bom humor” nas três etnias que inicialmente concorreram para nos formar como povo:

<sup>35</sup> Não obstante os esforços feitos, não foi possível fixar datas de nascimento e, eventualmente, de morte deste autor.

<sup>36</sup> Não obstante os esforços feitos, não foi possível fixar datas de nascimento e, eventualmente, de morte deste autor.

“a índole risonha e folgazã dos nossos silvícolas”, a fértil jocosidade do folclore africano, a graça xenófoba e anticlerical, pornográfica e viril das adivinhas, canções e tiradas portuguesas (RUI, 1979, p. 11 et seq.). Mas nosso primeiro humorista – demarca o autor – foi Gregório de Matos (1636-1695), cujos versos barrocos satíricos (como os de “Descreve o que era naquele tempo a cidade da Bahia” e “Epílogos”) revestiam de ridículo a sociedade colonial, o que lhe valeu a alcunha de Boca do Inferno e a deportação para Angola (RUI, 1979, p. 37 et seq.).

Daí em diante, a literatura brasileira pode ser desvendada como depositária das mais variadas expressões de jocosidade: os “poemas de humor lírico e anacreôntico” (RUI, 1979, p. 49-50) do autor de *Cartas chilenas*, o inconfidente Tomás Antônio Gonzaga (1744-1810); o “humor poético” e também satírico de Gonçalves Dias (1823-1864), revelado no poema “A certa autoridade”, endereçado a um coronel maranhense (RUI, 1979, p. 93-94); os versos “boêmios”, “malditos” e “dramáticos” (RUI, 1979, p. 94) de Álvares de Azevedo (1831-1852) que, sob a influência do pessimismo romântico de Lord Byron (1788-1824), compôs *Poemas irônicos, venenosos e sarcásticos*; a graça lírica que se entrevê em poemets como “Adeus” (RUI, 1979, p. 96-97), em meio à produção condoreira de Castro Alves (1847-1871); o teor cômico presente em romances e peças teatrais de Joaquim Manuel de Macedo (1820-1882), como *A Moreninha* e *O macaco da vizinha*, e José de Alencar (1829-1877), autor de *O Garatuja* e *O demônio familiar* (RUI, 1979, p. 110-115); “o apurado humor filosófico” (RUI, 1979, p. 144) de Machado de Assis (1839-1908), flagrado em “frases soltas” ou “passagens inteiras” de *Memórias Póstumas de Brás Cubas* e *Dom Casmurro*, entre tantas outras de suas prosas; o “tempero” humorístico naturalista com que Aluísio Azevedo (1857-1913) adubou romances como *O cortiço*.<sup>37</sup>

Se, para alguns, o riso pode traduzir-se num recurso estilístico ou mesmo numa espécie de norma existencial, para outros, ele se torna objeto de reflexão. O fato de todos os pensadores importantes do século XIX terem abordado o tema indica, conforme Minois

<sup>37</sup> Na produção literária do século XX (até o final dos anos 70), Jota Rui destaca ainda a sátira usada como “principal arma demolidora do *passadismo*” (RUI, 1979, p. 193-197) pelos modernistas Oswald de Andrade (1890-1954), cuja irreverência e ironia se manifestaram, por exemplo, no poema-paródia “Meus oito anos” e no texto teatral *O rei da vela*, e Mário de Andrade, que, em *Macunaíma*, pontua o genuíno humor brasileiro com alegorias surrealistas; o humor imaginativo de Monteiro Lobato (1882-1948), que marcou tanto suas narrativas infanto-juvenis, como *Sítio do Picapau Amarelo*, quanto a composição debochada ou sarcástica de seus antológicos personagens, como a boneca Emília e o caboclo Jeca Tatu (RUI, 1979, p. 232-233); o “suave senso de humor” da “afável e equilibrada” Cecília Meireles (1901-1964) em contos como “História de bem-te-vi” e poemas como “Ou isto ou aquilo” (RUI, 1979, p. 251-252); as pilhérias e “ditos pitorescos” de Manuel Bandeira (1886-1968), a exemplo dos encontrados na crônica “Ladainha” e no poema “Pneumotórax” (RUI, 1979, p. 253); a crítica irônica de Érico Veríssimo (1905-1975) exercitada em romances como *Música ao longe* (RUI, 1979, 254-255); as “deliciosas passagens de humor” na obra de Orígenes Lessa (1903-1986), como se degusta no conto “Um homem atrás do nariz” ou no romance *O feijão e o sonho* (RUI, 1979, p. 255-257); o humor “com arame farpado” próprio de Guimarães Rosa (1908-1967), manifesto “em situações pouco comuns e em expressões regionalistas”, como ocorre em trechos de *Grande sertão: veredas* (RUI, 1979, p. 263-264).

(2003, p. 511), a “ascensão do riso à categoria dos comportamentos fundamentais”. O alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900), por exemplo, ensinará que, tendo substituído o ponto de vista teológico pelo antropológico, a beatitude celeste pelo bem-estar terrestre, a religião pela ciência, o homem moderno matou Deus e – atormentado por séculos de medo, opressão moral e jugo social –, desde então, almeja o riso libertador. O tema recebe a atenção do autor em obras como *O nascimento da tragédia*, *A gaia ciência*, *Assim falou Zaratustra* e *Além do bem e do mal*. “O homem das ‘ideias modernas’ [...] está desmedidamente insatisfeito consigo: [...] sofre, padece”; nele, orgulho e autodesprezo são inseparáveis; mas sua era está “preparada, como nenhuma época anterior, para o Carnaval de grande estilo, para a mais espiritual gargalhada e exuberância momesca, para a altura transcendental da suprema folia e derrisão aristofânica do mundo” (NIETZSCHE, 2005, § 222 e 223, p. 114-115).

O riso que transpassa a obra do pensador alemão é um riso destruidor, afinal, “não com a ira, mas com o riso é que se mata” (NIETZSCHE, 2011, p. 41). Se não há crenças ou valores que ofereçam sentido suficientemente consistente para a experiência existencial imediata, esse niilismo só pode ser atravessado por uma gargalhada. “Então, *aprendei* a rir indo além de vós mesmos!” E ainda: “Aprendei a rir de vós, tal como se deve rir!” (NIETZSCHE, 2011, p. 278 e 281). Riso e pessimismo não se opõem na obra nietzschiana, ao contrário, é por nos tornarmos conscientes de nossa aflitiva condição que podemos rir com gravidade e, rindo, tornamos suportável nossa condição. Então, escreve Nietzsche (2007, p. 20-21), “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!” Integrado à vida e aliado ao conhecimento (a “gaia ciência” nietzschiana), o riso propicia a conservação da espécie humana, que sempre haverá de se dar conta do cômico de sua condição, ainda que tenha a necessidade periódica de renovar sua confiança na existência. “E o mais cauteloso dos amigos do humano acrescentará: ‘Não apenas o riso e a gaia sabedoria, mas também o trágico e sua sublime desrazão fazem parte dos meios e requisitos para a manutenção da espécie!’” (NIETZSCHE, 2012, § 1, p. 53).

Outros pensadores do século XIX prescindiram da abordagem filosófica do riso. O francês Henri Bergson (1859-1941) aproximou-se do tema pela ótica da sociologia, recém-institucionalizada como ciência. Em sua concepção, o riso é, antes de tudo, um “gesto social” ou uma sanção funcional que corrige um comportamento desviante ou ameaçador (o cômico), restabelecendo a ordem da vida socialmente compartilhada (BERGSON, 2001, p. 14). O convívio social exige flexibilidade, mudança e adaptação constantes; se falta vigor a essa

capacidade adaptativa e é a rigidez que se instala, estamos diante de uma falha, de algo antinatural. Esta é a definição bergsoniana do cômico: “o mecânico sobreposto ao vivo” (BERGSON, 2001, p. 27). Quando a inaptidão adaptativa acomete o corpo, instala-se a doença; quando ela toma o espírito, dá-se o empobrecimento psicológico e até a loucura; quando domina o caráter, ocorre o desajuste social que pode culminar no comportamento criminoso:

Toda rigidez do caráter, do espírito e mesmo do corpo será então suspeita para a sociedade, por ser o possível sinal de uma atividade adormecida e também de uma atividade que se isola, que tende a afastar-se do centro comum em torno do qual a sociedade gravita, de uma excentricidade enfim. E, no entanto, a sociedade não pode intervir nisso por meio de alguma repressão material, pois ela não está sendo materialmente afetada. Ela está em presença de algo que a preocupa, mas somente como sintoma – apenas uma ameaça, no máximo um gesto. Será, portanto, com um simples gesto que ela responderá. O riso deve ser alguma coisa desse tipo, uma espécie de gesto social. Pelo medo que inspira, o riso reprime as excentricidades, mantém constantemente vigilantes e em contato recíproco certas atividades de ordem acessória que correriam o risco de isolar-se e adormecer; flexibiliza enfim tudo o que pode restar de rigidez mecânica na superfície do corpo social. [...] Essa rigidez é a comicidade, e o riso é seu castigo (BERGSON, 2001, p. 14).

Ao estudar as diferentes formas da “comicidade de palavras”, indo do trocadilho à paródia, Bergson faz duas distinções que merecem ser destacadas. A primeira estabelece a distância entre o cômico (aquele que nos faz rir dele mesmo) e o espirituoso (o que nos leva a rir de um terceiro ou de nós mesmos). A outra opõe ironia e humor: enquanto uma enuncia “o que deveria ser, fingindo acreditar que isso é precisamente o que é”; o outro descreve “meticulosamente o que é, fingindo acreditar que assim as coisas deveriam ser” (BERGSON, 2001, p. 95). Espécie de “trote social” que afasta tudo o que escapa à norma, o riso bergsoniano jamais se revela um prazer exclusivamente estético, pois trai a intenção de humilhar para corrigir, tendo como alvo muito mais a insociabilidade do que a imoralidade. Embora, à primeira vista, sobressaia seu cariz conformista, o cômico assim entendido acompanha as mudanças em curso e conforma-se ao ambiente social no qual está inserido. Logo, se o comportamento “normal” em dada sociedade é o inconformismo, a adesão à norma é que se tornará cômica.

A importância social do riso também é reconhecida pelo austríaco Sigmund Freud (1856-1939) em sua investigação acerca da relação do chiste com o inconsciente<sup>38</sup>. Para ele, se, por um lado, nem todos têm a aptidão pessoal para o espírito, a palavra espirituosa requer cumplicidade, o que faz dela um ato social (FREUD, ano 1969, p. 22). Constatando uma proximidade solidária entre diferentes manifestações psíquicas, Freud estuda o chiste com a intenção de esclarecer domínios da personalidade. Segundo seu diagnóstico, o humor suplanta a evolução dos afetos penosos, consentindo uma economia do desgaste afetivo e, por isso, proporciona prazer (FREUD, 1969, p. 384). Trata-se de um mecanismo de defesa que obstrui o aparecimento do desprazer, ao transformar em prazerosa a energia que seria destinada ao enfrentamento da dor. Nesse sentido, o humor, o chiste e o cômico opõem-se ao recalque, pois seu empenho não é privar a consciência da causa da dor; é, antes, economizar a despesa psíquica, permitindo recuperar um prazer que, de outra forma, seria perdido. Da neurose à loucura, do êxtase ao ensimesmamento, é amplo o leque de subterfúgios empregados por nosso aparelho psíquico contra o sofrimento; sobre eles o humor oferece generosa vantagem: “[...] ele implica não apenas o triunfo do eu, mas também do princípio do prazer que encontra assim meio de se afirmar a despeito de realidades exteriores desfavoráveis” (FREUD, 1969, p. 370, tradução nossa)<sup>39</sup>.

O século XIX ainda comportará abordagens estéticas do riso. O escritor romântico germânico, Johann Friedrich Richter (1763-1825), mais conhecido por seu pseudônimo Jean Paul, em *Poética, ou Introdução à estética*, diferencia o riso ordinário, jovial, simples, alegre e moralizador, originário da antiguidade clássica, de um humor niilista, subversivo, “assassino”, típico do romantismo alemão e característico da mentalidade moderna, registra Minois (2003, p. 530). Segundo Verena Alberti (2002, p. 168), para Jean Paul, é da eminência do sujeito que ri sobre o objeto do qual ele ri que se produz o cômico, ou seja, é necessário que, empregando seu saber, um observador ria da ação de outrem para que haja comicidade. Com ele concorda Charles Baudelaire, na obra *Da essência do riso*, da qual Minois (2003, p. 534) extrai a ideia de que a força do riso está na intenção maldosa do ridente, só conseguindo rir de si mesmo aquele raro sujeito que se desdobra em espectador desinteressado de si próprio. Nas contas do poeta francês, o riso é diabólico e, por isso mesmo, profundamente humano; decorre da inteligência que alimenta um sentimento de superioridade, acrescenta

---

<sup>38</sup> A edição consultada é francesa: *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*. No Brasil, o texto está publicado, sob o título *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, no volume VIII da Coleção obras psicológicas completas de Sigmund Freud da editora Imago.

<sup>39</sup> “[...] il implique non seulement le triomphe du moi, mais encore du principe du plaisir qui trouve ainsi moyen de s'affirmer en dépit de réalités extérieures défavorables.”

Minois (2003, p. 534). Por esta razão, quanto mais civilizado se torna o homem, mais ele se crê superior e mais se revela capaz de perceber a imensa distância entre sua grandiosidade e sua penúria (MINOIS, 2003, p. 534) – e é desse embate que advém o riso.

À medida que o século XX se aproxima tudo aponta para a incoerência, o absurdo, o *nonsense* derrisório que desenhará a crise de sentido legada ao “século sangrento”. Combates e genocídios, fome e miséria, desemprego e terrorismo, ameaças atômicas e desastres naturais – o século das incertezas e catástrofes será também aquele em que rir torna-se uma aptidão indispensável. Amedrontado, o planeta padroniza e midiaticiza, globaliza e comercializa o riso. Na guerra e na paz, nos tribunais e nos parlamentos, nas escolas e nos asilos, no cinema e na TV, na imprensa e na literatura, o humor invade todos os espaços, expandindo-se como um antídoto contra os tormentos cotidianos.

A sociologia já havia identificado o papel defensivo do riso diante das atribuições do grupo social; a antropologia dedica-se a revelar sua universalidade – considerando raros ou pouco prováveis os povos que não riem –, bem como a variedade de seus sentidos – hostilidade ou acolhimento, trivialidade ou segredo, simulação ou violação, e assim por diante (MINOIS, 2003, p. 560). Em todos os casos, riso e medo estão estritamente ligados, cabendo ao primeiro sustar o segundo, virando o mundo pelo avesso, legitimando a transgressão e driblando a culpa. A sobrevivência do riso africano pós-colonial e do humor judaico pós-holocausto dão testemunho da indestrutibilidade do riso e de sua prestimosidade diante dos mais agudos sofrimentos.

“O humor e a ironia generalizam-se no século XX, mas um e outro são constatações de impotência, condutas que permitem ultrapassar o absurdo do mundo, do homem, da sociedade”, sintetiza Minois (2003, p. 569). Antagônica ao dogmatismo, a atitude irônica trai a tristeza e o pessimismo contemporâneos, porque pressupõe a derrota da razão frente a uma irracionalidade essencial e insuperável. Do mesmo modo, “o humor moderno é menos descontraído que o de séculos passados, porque incide não mais sobre este ou aquele aspecto da vida, mas sobre a própria vida e seu sentido, ou sua ausência de sentido” (MINOIS, 2003, p. 569). O ironista – esclarece Jankélévitch (1964, p. 9), – não se confunde com o ridente, pois este último “só se apressa a rir para não ter de chorar” e “se faz de forte na esperança de se adiantar”. A ironia, por sua vez, “não teme mais as surpresas, brinca com o perigo”, aprisiona-o, “vai vê-lo, imita-o, provoca-o, torna-o ridículo e o entretém para sua recreação”

(JANKÉLÉVITCH, 1964, p. 9, tradução nossa)<sup>40</sup>. Quanto mais voláteis as fronteiras, quanto mais hesitantes as convicções, mais tabus, ídolos e valores são dessacralizados pela ação corrosiva do humor e da ironia em suas ambíguas variações, que vão da mais afetuosa comicidade ao mais indiferente cinismo.

No último século, o riso invadiu os cenários de guerra e, a exceção do islamismo, reconciliou-se com os credos religiosos. Minois (2003, p. 554 *et seq.*) enumera brincadeiras e piadas nos *fronts* e nas trincheiras, manipulações grotescas e ridículas da propaganda e dos comunicados oficiais militares, blagues de tom amargo e aterrador nos campos de concentração e cenas rocambolescas em tribunais que sucederam trágicos confrontos. Já nos cultos judaico-cristãos, o riso toca o sagrado, tornando-se conveniente e mesmo edificante, digno da simpatia e até do entusiasmo de rabinos, padres e pastores. Estes novos lugares de manifestação do risível são devidamente focalizados na ficção cinematográfica, em películas como *A vida é bela* (*La vita è bella*, 1999), na qual o diretor e ator italiano Roberto Benigni (1952-) recorre ao riso para abordar o tema das atrocidades nazistas, e *A vida de Brian* (*Life of Brian*, 1979), dirigido por Terry Jones, em que o grupo britânico Monty Python parodia a vida de Jesus Cristo.

O cinema, aliás, espelha com nitidez o triunfo da derrisão no século XX. De Charlie Chaplin (1889-1977) a Woody Allen (1935-), tudo foi exposto nas telas em sua faceta ridícula. A alienação e a idiotia, a ditadura e a opressão, o abandono e a morte, todo sofrimento tem seu lado derrisório e, na sala de projeção, toda tragédia pode ser revelada como comédia. O teatro, por sua vez, (con)funde-se mais que nunca com a vida. Diante de um mundo progressivamente grotesco e desumano, resta aos mais proeminentes dramaturgos do século ultrapassar o trágico (MINOIS, 2003, p. 585). É o que fazem o alemão Bertolt Brecht (1898-1956), ao caricaturar a humanidade em seu teatro épico, e o irlandês Samuel Beckett (1906-1989), que nos encena como autômatos e débeis mentais em seu teatro do absurdo (MINOIS, 2003, p. 586).

O italiano Luigi Pirandello (1867-1936), por sua vez, explora as discrepâncias do riso na produção teatral. Em seu artigo “O humorismo”, originalmente publicado em 1908, o dramaturgo siciliano reflete sobre as distinções entre comicidade e humorismo, servindo-se do célebre exemplo de “uma velha senhora, com os cabelos retintos, untados de não se sabe qual pomada horrível, [...] toda ela torpemente pintada e vestida de roupas juvenis”

---

<sup>40</sup> “[...] le rieur ne se dépêche de rire que pour n’avoir pas à pleurer [...], et ils [les rieurs] font les esprits forts, dans l’espoir de gagner vitesse. L’ironie [...] ne craint plus les surprises, joue avec le danger [...], va le voir, elle l’imite, le provoque, le tourne en ridicule, elle l’entretient pour sa récréation”.

(PIRANDELLO, 2009, p. 147). O cômico, para o autor, nasce dessa contradição entre o que se vê e o que seria de se esperar, surge de uma ruptura de expectativas e de um sentimento de superioridade em relação ao objeto do riso. Esta percepção do contrário, porém, pode se transformar num “sentimento do contrário”, quando quem ri abole a distância e compartilha com a personagem as razões que a levam a assim se mostrar. A compreensão piedosa daí advinda transfigura o cômico em humorismo e converte o riso em sorriso. Atitude estética que evoca o inesperado e rompe o senso comum, o humorismo é, na visão pirandelliana, uma atitude desmistificadora que nega o sentimento, mas o acompanha como uma sombra, baseia-se nos contrastes, mas revoga distanciamentos e superioridades (PIRANDELLO, 2009, p. 176-177). A perspectiva “humorística” de Pirandello alcança uma categoria peculiar de comicidade sutil e incômoda que ousa conceber – cúmulo da ambiguidade! – uma comédia desprovida de riso. É o fim da discriminação, prevalecente desde os gregos, entre a nobreza da tragédia e a vulgaridade da comédia. No teatro contemporâneo, entra em cena um gênero cômico original, crítico e corrosivo, cujo alvo é o amplo e latente desatino que se apodera da existência humana.

Na arte da política, a ambivalência do riso sobrevive até certa altura do século passado. Mais uma vez, a ficção é exemplar. Se na literatura distópica de George Orwell (1903-1950), posteriormente convertida em película, o *Big Brother* de 1984 (1948) aniquila o riso pela opressão e violência, no cinema cômico-dramático de Chaplin, *O grande ditador* (*The great dictator*, 1940) explora o humor como instrumento de luta contra o poder. No mundo real, a “cortina de ferro” mantém o riso cuidadosamente enquadrado pelo poder (MINOIS, 2003, p. 594). Em contrapartida, pouco a pouco, a derrisão generalizada vai se apossando do domínio político e, em lugar de transpirar subversão, exala a banalização daquelas mesmas práticas que denuncia. Mais que isso, numa inversão completa, a “comédia do poder” é transmutada no “poder da comédia” e agora são a política-espetáculo e os políticos-atores que se apropriam do riso (MINOIS, 2003, p. 598), cultuando não só o senso de humor, mas também certa imagem de comicidade, adequada à interlocução com o eleitorado. O deputado-palhaço brasileiro Tiririca – alcunha que popularizou o cearense Francisco Everardo Oliveira Silva (1965-) – e o político-comediante italiano Beppe Grillo – hipocorístico que celebrizou o genovês Giuseppe Piero Grillo (1948-) – são apenas dois dos exemplos mais flagrantes desta circunstância, patente também nas excentricidades cômicas oferecidas pelo presidente norte-americano Barack Obama em jantares anuais com jornalistas.

O consenso humorístico ainda se deixa observar na perpetuação e proliferação da festa que se metamorfoseia em todo tipo de regozijos, celebrações, jogos e promoções, quase

sempre de conotação consumista (MINOIS, 2003, p. 602), numa sociedade visivelmente eufórica, mas permanentemente sob a espreita da tristeza e da depressão. Essa síntese do cotidiano com o festivo – presente nas férias e nas micaretas, nas *raves* e nas recepções a Papai Noel – opõe o traço totalitário e fragmentado da festa contemporânea ao caráter excepcional e transcendente da festividade arcaica (MINOIS, 2003, p. 602). Em suas origens, a festa recriava o mundo, estabelecia uma tensão com o sagrado e reafirmava as crenças e certezas das quais ela própria zombava. Em sua versão atual, a festa reduz o mundo a um fetiche e a vida a uma fantasia, que almeja fundir sonho e realidade, uma vez que já não há mais crenças nem certezas. Quando nada mais “é verdadeiramente sério nem verdadeiramente cômico”, o “riso voluntário, dosado e calculado” assume o lugar do “riso espontâneo e livre” (MINOIS, 2003, p. 627). De tanto ludibriar o medo ubíquo, a risada de nosso tempo parece ter perdido a alegria. Seu sucesso e sua popularidade debilitam seu potencial.

Desde o século XX, pensadores debruçam-se sobre o riso “um pouco como nos inclinamos sobre a cabeceira de um moribundo”, conforme a expressão de Minois (2003, p. 610). Embora estivesse cada vez mais por toda parte, o riso não se revelou o mesmo para todos os que sobre ele refletiram ao longo dos últimos cem anos. Em seu estudo *Comicidade e riso*, levado a efeito em pleno stalinismo, o formalista russo de convicção marxista Vladímir Propp (1895-1970), por exemplo, identificou a existência de um riso natural, sem significado ideológico ou orientação social (PROPP, 1992, p. 151-152), ao qual opôs um riso malvado, que expressa satisfação e prazer (PROPP, 1992, p. 159-160). No primeiro caso, trata-se da “vitória das forças vitais”, de uma reação fisiológica a uma sensação de alegria, desvinculada de qualquer caráter moral (PROPP, ano 1992, p. 190). Em contrapartida, o segundo, o “riso de zombaria”, tem um sentido de justiça triunfante e sua função é destruir ou humilhar seu objeto, atuando como uma espécie de controlador social (PROPP, 1992, p. 181-182). “Muito frequentemente” – conclui Propp (1992, p. 181) – “estes dois aspectos se fundem. Quem ri é o vencedor; o perdedor nunca ri. O riso moral, ou seja, o riso comum e saudável do homem normal, é o signo da vitória daquilo que ele considera justo.”

Na França dos últimos anos do século passado, o teórico da “hipermodernidade” Gilles Lipovetsky (1944-), em “A sociedade humorística”, constatará, por sua vez, que ultrapassamos a “era satírica” e sua “comicidade mordaz” (LIPOVETSKY, 2005, p. 115), tal como ainda se pode vislumbrar na apreciação de Propp. “Um novo estilo [de humor] descontraído e inofensivo, sem negação ou mensagem, [...] tornou-se um imperativo social generalizado, uma atmosfera *cool*, um clima contínuo a que o indivíduo é submetido até no seu cotidiano” (LIPOVETSKY, 2005, p. 112). O humor de massa – da publicidade e da moda,

dos quadrinhos e dos *sitcoms* – entoa o cômico num tom inédito, que silencia o sarcasmo e reverbera o lúdico. Esse humor hegemônico de nossos dias não trai dor ou amargura, nem disfarça pessimismo ou desespero; ao contrário, é um “cômico adolescente”, despretenhoso, desenvoltamente positivo e gratuitamente extravagante. Ele abdica da crítica e da zombaria, revela-se “provocante, tônico, psicodélico” e se pretende “expressivo, caloroso e cordial”. Sua máxima ambição é “prodigalizar uma atmosfera eufórica de bom humor e de felicidade sem avesso”, afastando qualquer ameaça ao arranjo de um “ambiente de proximidade e de comunhão” (LIPOVETSKY, 2005, p. 115).

Tudo deve assumir a feição “convivial” desse humor, das manchetes de jornal aos *slogans* de protesto, do boletim meteorológico à divulgação científica, dos informes pedagógicos aos desenhos animados. Até os filmes mais sombrios e violentos – Lipovetsky (2005, p. 117) cita *Mad Max II* (1981), do australiano George Miller (1945-), mas a ele se pode adicionar, por exemplo, *Pulp Fiction* (1994), de Quentin Tarantino (1963-), ou *Assassinos por natureza (Natural Born Killers)*, 1994), de Oliver Stone (1946-) – mesclam o *hard* e o *underground* com alguma descontração e insolência humorísticas. O novo herói pós-moderno, à la James Bond, não se leva (nem é levado) a sério; assume uma atitude maliciosa e emocionalmente distante; seduz por sua audácia, placidez, simpatia e, sobretudo, seu peculiar senso de humor. O personagem cômico, por sua vez, não salienta mais o burlesco, como na cinematografia de Charlie Chaplin e Buster Keaton (1895-1966); não é sua inadaptação ou ilogicidade que o torna engraçado, mas sim sua “hiperconsciência narcísica”, tal como na produção de Woody Allen, que escarpela seu próprio ridículo, oferecendo-o como espelho ao espectador. “É o Ego, a consciência de si mesmo, que se tornou objeto de humor e não mais os vícios dos outros ou suas ações ridículas, absurdas.” (LIPOVETSKY, 2005, p. 119)

Minois e Lipovetsky concordam que a sociedade humorística dissipa gradualmente nossa vocação para rir. Indiferentes, desmotivados, desvitalizados, mergulhamos no vazio existencial e, paralelamente, promovemos a extinção do “verdadeiro riso”. Seu último ardil é travestir-se em fenômeno individual, asilando-se na consciência de privilegiados indivíduos contemporâneos, que ainda ousam conservar a faculdade de (re)conhecê-lo.

Frente à onipresença desse humor descrente, cínico e niilista, o psicanalista Daniel Kupermann<sup>41</sup> (2003, p. 19) atreve-se a vislumbrar a possibilidade de sobrevivência de um humor “triumfal, jubilatório e alegre”, ao mesmo tempo “lúcido e trágico”, que se constitui na

---

<sup>41</sup> Não obstante os esforços feitos, não foi possível fixar datas de nascimento e, eventualmente, de morte deste autor.

“afirmação radical do erotismo e do desejo frente à adversidade”, tal como o descreveu Freud em seus trabalhos sobre o tema. Em *Ousar rir*, Kupermann (2003, p. 32) desenvolve a tese de que “o humor freudiano tem [...] sua filiação no realismo grotesco e estabelece um autêntico contraponto à primazia dada, em sua obra, à experiência do estranho”<sup>42</sup>, com a qual entabula relações.

Segundo o estudioso, emerge do pensamento freudiano a constatação de “uma incômoda aproximação entre *das Unheimliche* e o cômico”, ou seja, “os mesmos elementos capazes de provocar a experiência do estranho podem também fazer rir” (KUPERMANN, 2003, p. 32). Se em seu artigo “O humor”, Freud (2006, p. 102) frisava que o humor “não é resignado, mas rebelde”, Kupermann (2003, p. 345) sugere que, (re)vitalizado por uma experiência na qual a estranheza suscita uma sensação de familiaridade (tal como o analista pode proporcionar ao analisando), o humor (tanto na terapia quanto na vida cotidiana) é capaz de ensejar o resgate do “processo introjetivo de erotização da existência”. Sob esta perspectiva, o riso restituiria sua dimensão crítica, transgressora e criativa, reabilitando sua aptidão – e tornando-se, até mesmo, recurso indispensável – para o triunfo do sujeito sobre a melancolia, o conformismo e a impotência que impregnam a vida na contemporaneidade.

### 2.3 Crônica e contemporaneidade

*Assim, muitas vezes, pelas coisas pequenas se conhecem as grandes, e pelas coisas evidentes descobrem-se as invisíveis.*

Esopo (1999, p. 219)

Etimologicamente, o termo **crônica** guarda íntimas relações com a noção de tempo. Provém do vocábulo grego *khronikos*, passando pela adaptação ao latim – *chronicus*. Na antiga Grécia, *chronos* designava o “tempo cronológico” ou “sequencial”, aquele que se pode medir, distinguindo-se de *kairós*, o “momento certo” ou “oportuno”, no qual algo especial acontece<sup>43</sup>. O primeiro refere-se à duração de um movimento, à ordem linear e opressiva do

<sup>42</sup> Em *Das Unheimlich*, Sigmund Freud recorre à clássica definição de Friedrich Schelling (1775–1854), segundo a qual estranho “refere-se a tudo que deveria ter permanecido secreto e oculto, mas veio à luz” (SCHELLING *apud* FREUD, 1985, p. 281), para desenvolver e problematizar o conceito que se refere ao desconfortável sentimento que experimentamos quando o impensado ou imprevisto justamente nos remete a algo conhecido e familiar.

<sup>43</sup> O estudo etimológico utilizou como fontes BRÉAL (1918), CINTRA; CRETELLA (1944), COROMINAS (1973), ERNOUT; MEILLET (2001), GOBRY (2007), HARPER (2012), entre outros dicionários listados nas “Referências”, ao final deste trabalho. Os significados grafados entre aspas, sem menções explícitas a tais obras, resultam dessas consultas, não tendo sido necessariamente transcritos *ipsis litteris*.

tempo socialmente estabelecido e compartilhado. O segundo relaciona-se à potencialidade e à eternidade da experiência momentânea, ao tempo psicológico, mental ou existencial, ao instante singular individualmente percebido. Em sua indelével sabedoria, os gregos antigos recorriam a *kairós* para enfrentar a cruel tirania de *chronos*. A relação complementar entre ambas as temporalidades também se expressa em termos teológicos, uma exprimindo o caráter qualitativo do tempo (o “tempo de Deus”) e a outra traduzindo sua natureza quantitativa (o “tempo dos homens”).

No mito grego<sup>44</sup>, Kairós – filho de Zeus e Tykhé, a divindade da fortuna e da prosperidade – era representado pela figura de um jovem atleta nu, com asas nos ombros e nos tornozelos, o que lhe conferia o poder do movimento ágil, imperceptível aos menos atentos. Exibia um topete, mas sua nuca era desprovida de cabelos; por isso, só podia ser agarrado de frente, sendo impossível detê-lo ou trazê-lo de volta depois de sua passagem. Cronos (Saturno para os romanos), o filho mais novo da união de Urano (Céu) e Gaia (Terra), tinha como símbolo, por sua vez, a imagem de um velho voraz e violento. Tendo destronado o pai com a ajuda da mãe, o “Senhor do Tempo” devorava os filhos gerados com sua irmã Reia, temendo que eles lhe tomassem o poder, o que de fato ocorreu quando Zeus o derrotou e se fez divindade suprema. Na mitologia grega, Cronos ocupa um lugar de transição, representando a passagem dos deuses antigos (ciclopes e titãs) para os deuses olímpicos, imortais habitantes do monte sagrado.

Do exame etimológico e da alusão mitológica podem ser inferidas variações semânticas que o vocábulo **crônica** conheceu desde seu emprego original até os nossos dias, sem jamais perder seu vínculo com a noção de tempo. Durante o período medieval e a Renascença, crônica referia-se a um tipo de relato de forte conotação histórica, destinado ao registro cronológico de fatos, assemelhando-se ao inventário, à biografia e à correspondência ou constituindo-se em sua versão mais breve conhecida como **crônica**, segundo o *Dicionário de termos literários* de Massaud Moisés (2013, p. 112). Nesta primeira acepção, assumiu, entre portugueses e espanhóis, a forma de relato de viagem durante as Grandes Navegações e de registro histórico das conquistas abrangidas pela Era dos Descobrimentos. Célebre entre nós é a Carta de Pero Vaz de Caminha, na qual a composição epistolar converteu-se em documento para a posteridade. Em casos assim, o cronista posicionava-se como um observador da cena histórica, descrevendo proezas dos exploradores, paisagens do Novo Mundo e personagens da colonização.

---

<sup>44</sup> A pesquisa acerca dos mitos baseou-se em GREGÓRIO (2013), GRIMAL (2011), JACOBI (2013), KURY (2008), PETERS (1974), entre outros dicionários de mitologia listados nas “Referências”, ao final deste trabalho.

Nos séculos XVI e XVII, a crônica conviverá com o **ensaio**, sujeitando-se então às suas influências. Segundo Manuel da Costa Pinto (1966-), em “Crônica, o mais brasileiro dos gêneros”, o *essai* (em francês, “tentativa”), concebido por Montaigne, “mescla experiência autobiográfica e reflexão sobre o mundo com uma lapidação estilística que transforma sua leitura em algo comparável à fruição de um romance” (PINTO, 2005, p. 9). Já o *personal* ou *familiar essay* inglês, que deve sua introdução e popularização a Francis Bacon (1561-1626), entremeia comentário e apreciação pessoal, com ênfase no concreto, no tangível e no cotidiano, de tal forma que o termo “familiar” contido em sua denominação tanto diz respeito ao estilo adotado pelo autor quanto à ambiência à qual sua escrita se refere (ENOTES, 2013).

Finalmente, no século XIX, com a sofisticação do trabalho historiográfico, o aprimoramento da imprensa e o desenvolvimento dos jornais, a crônica desvencilha-se de sua função de apontamento factual e documental para manifestar sua personalidade jornalístico-literária. Transita, assim, “da história para a vida, num processo que trocou a relativa solenidade que cerca a narração dos fatos históricos pela relativa trivialidade que informa os fatos cotidianos”, conforme as palavras de Luís Augusto Fischer (1958-) em prefácio ao volume dedicado a *Moacyr Scliar* da Coleção Melhores Crônicas da Editora Global (FISCHER, 2004, p. 10). Com esta índole, suas primeiras aparições teriam sido registradas no periódico parisiense *Journal des Débats* e, algumas décadas mais tarde, sua presença será incorporada aos impressos brasileiros (MOISÉS, 2013, p. 112). Nas páginas noticiosas, a crônica ocupará, de início, o espaço reservado ao **folhetim** (*feuilleton* em francês), termo que adiante irá designar um gênero peculiar de ficção, publicada em capítulos nos diários, como lembra José Marques de Melo (1943-), em *A opinião no jornalismo brasileiro*. Tratava-se, então, de um artigo de rodapé dedicado a apreciar fatos cotidianos (MELO, 1985, p. 114), fossem eles políticos ou econômicos, sociais ou culturais, artísticos ou literários.

No capítulo de sua tese intitulado “Papéis dispersos pelo tempo: a crônica”, a professora Maria de Lourdes de Melo Pinto<sup>45</sup>, chama a atenção para o comportamento engajado adotado pelos cronistas do século XIX em diante, frente à emergência de uma realidade urbana inteiramente nova:

A partir desse século, a crônica abandona a fidelidade ao tempo historicamente determinado e busca novas formas de expressão para o alcance de uma unidade estética inédita. Passa a focar as relações fragmentadas do mundo moderno, procurando entender a nova ordem

---

<sup>45</sup> Não obstante os esforços feitos, não foi possível fixar datas de nascimento e, eventualmente, de morte desta autora.

imposta pela sociedade industrializada. Ela mesma reflete o sentimento de insatisfação e a fugacidade da vida nas metrópoles, ou ainda, uma face dessa memória fragmentada do mundo moderno. Tornara-se uma expressão do cosmopolitismo nascedouro e um canal de questionamento sobre a nova organização social: a burguesia. Perante a simultaneidade de fatos que as recentes transformações da sociedade impunham à crônica, ficou evidente que o seu exercício não mais se podia ater a *contar* os fatos de maneira ordenada e cronológica. Cabia, então, prestar reverências à imaginação e *contar* com a ajuda dela, (re)criando versões e memórias as mais diversas (PINTO, 2006, p. 77).

No Brasil, a crônica aporta em meados do século XIX, no momento em que nossos jornais alcançavam o patamar de empreendimentos industriais e em pleno vigor do Romantismo. A atuação na dinâmica produtiva do jornalismo logo servirá de esteio financeiro para os literatos. Em seu texto “Fragmentos sobre a crônica”, o professor Davi Arrigucci Jr. (1943-) observa que, aqui, como na Europa, a crônica será em si mesma “um fato moderno”, sujeitando-se “aos choques da novidade, ao consumo imediato, às inquietações de um desejo sempre insatisfeito, à rápida transformação e à fugacidade da vida moderna, tal como esta se reproduz nas grandes metrópoles do capitalismo industrial e em seus espaços periféricos” (ARRIGUCCI JR., 1987, p. 53).

O escritor Luiz Ruffato (1961-), em “A permanência da crônica”, exprime um ponto de vista partilhado por críticos e estudiosos: não obstante as influências externas, em sua trajetória nacional, o gênero logo tomou feição bastante peculiar entre nós, assumindo uma originalidade já perceptível nos primeiros autores brasileiros que a ele consagraram sua escrita, como José de Alencar (1829-1877) e Machado de Assis (1839-1908). “Eles perceberam de imediato” – observa Ruffato (2013) – “a importância do espaço do jornal como forma de intervenção na sociedade, comentando desde pequenos incidentes cotidianos até os grandes fatos da nação, polêmico o primeiro, sarcástico o outro, nunca descurando ambos da língua”. O romancista mineiro identifica ainda certa “desinibição” gradual da crônica em nosso país, o que tornou paulatinamente mais atingível sua pretensão à permanência, na medida em que se oferece como “verdadeira reflexão a respeito dos costumes e hábitos da sociedade brasileira”. (RUFFATO, 2013)

No início do século XX – ressalta o crítico literário Antonio Candido (1918-) em sua apresentação de *Crônicas 5* da coleção Para gostar de ler –, a produção de Olavo Bilac (1865-1918) imprimirá novos traços de abasileiramento à nossa crônica. O poeta parnasiano, simultaneamente, ampliará a “dose poética” e simplificará sua linguagem, ao destituí-la de “adjetivos mais retumbantes”, “vocabulário opulento”, “construções mais raras” e “sintaxe rebuscada” (CANDIDO, 1998, p. 7-8). Para o autor de *Jornalismo e literatura em*

*convergência*, Marcelo Bulhões<sup>46</sup> (2007, p. 55-56), nos textos de jornal publicados por Bilac, convivem idealismo e realismo pragmático, “devaneio escapista” e fugacidade cotidiana.

Na *belle époque* tropical ainda ocuparam lugar de destaque João do Rio (pseudônimo de João Paulo Barreto, 1881-1921) e Lima Barreto. O primeiro, personificando a figura do *flâneur*, esbanjou criatividade e, ao aproximar a crônica da reportagem, trouxe à cena as minorias urbanas, descortinando recantos do Rio de Janeiro desconhecidos dos próprios cariocas. De acordo com Jorge de Sá<sup>47</sup> em *A crônica*, os comentários de João do Rio tanto podiam se referir a acontecimentos publicamente conhecidos quanto a fatos oriundos da imaginação do narrador-repórter, que os examinava sob o “ângulo da recriação do real”, fosse inventando personagens, fosse dando “aos seus relatos um toque ficcional” (SÁ, 2005, p. 9). A inclinação do cronista para o humor e o sarcasmo contrabalançou, na opinião de Candido (1998, p. 7), “a tara do esnobismo”. Já o autor de *Triste fim de Policarpo Quaresma* dividiu sua produção jornalístico-literária entre militância e memorialismo, conforme o professor Mario Higa<sup>48</sup>, em seu ensaio de apresentação de *Lima Barreto, antologia de crônicas*. Com sua prosa apurada, o cronista “sempre tomou da pena como se tomasse da espada: para lutar” (HIGA, 2010, p. 10). Assume, assim, “o papel de utopista, de sonhador vigilante, meio amalucado em sua lucidez, [...] cujo propósito último e maior é participar na edificação de um sistema de valores éticos que, por sua vez, assista os homens na construção de uma sociedade mais solidária e justa” (HIGA, 2010, p. 20). Por outro lado, ao lançar mão de uma escrita mais comedida, Lima Barreto aplaca a “ironia afiada” e o “tom desafiador” para “compor um relato veemente sobre um passado saudoso mas nem sempre amigável, prenúncio de um futuro nada promissor” (HIGA, 2010, p. 23).

Nos anos 30 do século passado, sob a inspiração do modernismo, surge a chamada “geração de ouro” da crônica brasileira. A partir de então, o gênero se consolida, aprimorado por um número cada vez maior de escritores e jornalistas, como Mário de Andrade (1893-1945), Manuel Bandeira (1886-1968), Graciliano Ramos (1892-1953), Cecília Meirelles (1901-1964), Nelson Rodrigues (1912-1980), Carlos Drummond de Andrade (1902-1987) e Rubem Braga (1913-1990). Em especial, os dois últimos, segundo Antonio Candido (1998, p. 9), respondem por “um traço que não é raro na configuração da moderna crônica brasileira: no estilo, a confluência da tradição, digamos clássica, com a prosa modernista”. Braga, que

<sup>46</sup> Não obstante os esforços feitos, não foi possível fixar datas de nascimento e, eventualmente, de morte deste autor.

<sup>47</sup> Não obstante os esforços feitos, não foi possível fixar datas de nascimento e, eventualmente, de morte deste autor.

<sup>48</sup> Não obstante os esforços feitos, não foi possível fixar datas de nascimento e, eventualmente, de morte deste autor.

praticamente se absteve do exercício de outros gêneros literários, ocupa lugar de destaque na literatura brasileira, sobretudo, graças à sua sensibilidade aguda e ao “lirismo reflexivo” de sua escrita (SÁ, 2005, p. 13). Com sua “voz personalíssima”, o cronista capixaba transformará “toda matéria objetiva em substância para sua imaginação lírica, explicitada numa linguagem límpida [...], que injeta um frescor e uma atualidade impressionantes aos seus verdadeiros poemas em prosa”, escreve Ruffato (2013).

Nos anos 40 e 50 do século XX, além de Rachel de Queiroz (1910-2003), Vinícius de Moraes (1913-1980), Joel Silveira (1918-2007), Clarice Lispector (1920-1977) e Antônio Maria (1921-1964), terá destaque nas páginas periódicas a dupla mineira Paulo Mendes Campos (1922-1991) e Fernando Sabino (1923-2004). O primeiro – nas palavras do crítico literário Cláudio Willer (1940-) no ensaio “Paulo Mendes Campos, um poeta da poesia” – foi um “cronista poético”, que transitou entre uma “exuberante prosa poética” e “epigramas irônicos” (WILLER, 2013). Sabino, por sua vez, aproximou a crônica da narrativa, confundindo e enriquecendo ambas, avalia Ruffato (2013). Todos eles irão compartilhar com os cronistas da geração de 1930 uma conduta peculiar, realizando “de maneira mais feliz uma das palavras de ordem do modernismo: a superação do abismo que há no Brasil, entre língua escrita e língua falada, entre linguagem literária e linguagem coloquial” (PINTO, 2005, p. 10). Seus textos abandonam o “comentário mais ou menos argumentativo e expositivo para virar conversa aparentemente fiada”; contudo, “não apenas entram fundo no significado dos atos e sentimentos do homem, mas podem levar longe a crítica social” (CANDIDO, 1998, p. 9).

Da década de 1960 em diante, outros nomes encarregam-se de imprimir suas marcas na singularidade da crônica brasileira, entre eles, Lourenço Diaféria (1933-2008), Artur da Távola (pseudônimo de Paulo Alberto Monteiro de Barros, 1936-2008), Zuenir Ventura (1931-), Affonso Romano de Sant’Anna (1937-) e Joaquim Ferreira dos Santos (1950-). Também é possível notar que, se o humor nunca deixou de frequentar o gênero, sua expressão mais ou menos subversiva será definitivamente incorporada à produção dos últimos 50 anos, como se observa no tom jocoso de Stanislaw Ponte Preta (pseudônimo de Sérgio Porto, 1923-1968); nas tiradas inteligentes de Otto Lara Resende (1922-1992); no ceticismo paradoxal de Millôr Fernandes (1923-2012); na comicidade judaica de Moacyr Scliar (1937-2011); na graça elegante de Carlos Heitor Cony (1926-); na troça ácida de Arnaldo Jabor (1940-); na prosa divertida de João Ubaldo Ribeiro (1941-); ou na ironia sagaz de Luis Fernando Verissimo (1936-).

Enquanto se despojava progressivamente da influência de seus predecessores europeus para se firmar como gênero genuíno de nossa literatura, a crônica brasileira teve sua

concepção pouco a pouco alterada entre críticos e estudiosos. Se Antonio Candido (1998, p. 5) a ela negou o *status* de “gênero maior”, Luís Augusto Fischer (2004, p. 14-15) reivindica uma “mudança de paradigma” capaz de elevar a crônica ao lugar de líder de um quarto gênero, “irmão do épico, do lírico e do dramático”, no qual pudesse ser incorporada “uma enorme quantidade de textos aparentados [...] que, meio zumbis de si mesmos, andam por aí, na vida, desempenhando seu papel mas sem repousar em nenhum escaninho do cânone literário”. Em breve enunciado, Ruffato (2013) corrobora o pleito do ensaísta: “não há ‘gênero’ menor, mas escritores menores”.

Autor de *Duas ou três páginas despreziosas*, o professor Luiz Carlos Simon (1965-) dá testemunho do preconceito que tem sofrido no ambiente acadêmico, desde que decidiu dedicar-se à investigação da crônica há mais de uma década (SIMON, 2011, p. 58). Segundo seu relato, colegas de profissão, de procedências e posições ideológicas distintas, traem certo desprezo, tanto pelo objeto de estudo, quanto pelo esforço intelectual empregado para apreendê-lo. Entre os prejulgamentos anotados por Simon está a ideia de que seu trabalho e também seu tema prescindem de “grandes responsabilidades políticas e sociais”, bem como “não suportaria[m] muita teoria”, menos ainda “altas pretensões” (SIMON, 2011, p. 58). A essas posturas depreciativas, o pesquisador contrapõe “a flexibilização do conceito de literatura em discussões teóricas mais recentes”, em virtude do “gradativo reconhecimento da mídia e de suas produções como fenômenos que cada vez mais atingem manifestações eruditas, anteriormente quase imaculadas”, o que, por sua vez, exige o empenho de “avaliar e reavaliar elaborações culturais ignoradas ou desprivilegiadas”, entre elas a crônica (SIMON, 2011, p. 67-68).

Já Manuel da Costa Pinto (2005, p. 9), na esteira de Candido (1998) e Arrigucci Jr. (1987), ressalta certa ambiguidade salutar na relação entre a forma tipicamente brasileira de perceber e representar a realidade – tal como investigada e debatida pelos mais eminentes intérpretes da história, da cultura e da literatura nacionais, entre os quais Sérgio Buarque de Holanda (*Raízes do Brasil*), Gilberto Freire (*Casa grande e senzala*), Oswald de Andrade (*Manifesto antropófago*), além do próprio Antonio Candido (*Formação da literatura brasileira*) – e o efeito que esta percepção e esta representação alcançam quando denotadas por nossos cronistas:

[...] a escrita em “tom menor” da crônica corresponde àquela autoimagem, criada ao longo de séculos de dependência econômica e importação de modelos culturais, de que o Brasil está fadado a orbitar na periferia do capitalismo, de que o país estaria apartado das grandes questões ocidentais

(das quais seria mero consumidor), de que esse filho ilegítimo da civilização européia estaria condenado a discutir sua identidade etc. [...] Nesse contexto, a crônica aparece como o lado positivo de nossa problemática identidade nacional: a uma realidade apequenada, sem alcance ou possibilidade de utopia corresponde um gênero que dá cor e forma às miudezas da vida cotidiana, que encontra no humor, no deboche e na banalidade uma expressão saudável dessa informalidade social [...]. Ironicamente, portanto, a crônica surge de uma espécie de complexo de inferioridade da sociedade e da literatura brasileiras, para se transformar num gênero autenticamente brasileiro, com um acervo de textos cuja riqueza poucas potências literárias conseguiram acumular (PINTO, 2005, p. 9-10).

Reflexão semelhante e sob a mesma inspiração encontra-se em “Crônica, um gênero brasileiro”, do jornalista e crítico literário José Castello (1951-), para quem, “depois da explosão de gêneros promovida pelo modernismo no século XX, o cronista se torna – à sua revelia, a contragosto – uma figura exemplar” (CASTELLO, 2013). Ao esgarçar padrões textuais, demolir clichês e remover vícios de estilo, o movimento modernista tomou do escritor o título de “grande senhor da escrita” ou de “mestre da palavra”, atirando-o à condição de um “aprendiz” perturbado por dúvidas existenciais: “por que escrevo?”, “o que escrever?”, “de que serve a literatura?” (CASTELLO, 2013). Este “ponto de recomeço” assemelha-se muito, segundo o autor, ao “lugar fronteiro” ocupado pelo cronista, espécie de “presença emblemática, a promover simultaneamente dois caminhos: o que leva da literatura ao real e o que, em direção contrária, conduz do real à literatura” (CASTELLO, 2013). A potência da crônica reside, na visão do crítico, no fato de ela se manter como espaço do “absolutamente pessoal”, aquele em que cada um faz o que quer e, por ser único neste exercício, não pode ser julgado:

Terreno da liberdade, a crônica é também o gênero da mestiçagem. Haverá algo mais indicativo do que é o Brasil? País de amplas e desordenadas fronteiras, grande complexo de raças, crenças e culturas, nós também, brasileiros, vacilamos todo o tempo entre o ser e o não-ser. Somos um país que se desmente, que se contradiz e que se ultrapassa. Um país no qual é cada vez mais difícil responder à mais elementar das perguntas: – Quem sou eu? Gênero fluido, traiçoeiro, mestiço, a crônica torna-se, assim, o mais brasileiro dos gêneros. Um gênero sem gênero, para uma identidade que, a cada pedido de identificação, fornece uma resposta diferente. Grandeza da diversidade e da diferença que são, no fim das contas, a matéria-prima da literatura (CASTELLO, 2013).

Na apreciação do articulista, a crônica faculta a seu redator a mais radical e aterradora das liberdades: a de tudo poder num incessante recomeço. Seu único compromisso é com o veículo que a coloca em circulação, seja o jornal, seja o livro. No mais, não se deixa

aprisionar, nem pela “verdade dos fatos, que baliza o jornalismo”, nem pelo “império da imaginação, que define a literatura” (CASTELLO, 2013). Àquele que a compõe a crônica autoriza “exercícios de memória” e confissões, relatos e desabafos; a ele também franqueia a mentira, o ardil, o falseamento. Não há apego ao real, nem ao imaginário; seu lugar é “entre” ambos. “O cronista é um agente duplo: trabalha, ao mesmo tempo, para os dois lados e nunca se pode dizer, com segurança, de que lado ele está” (CASTELLO, 2013).

Se os episódios triviais do cotidiano, noticiados ou não, sempre serviram de ponto de partida preferencial para os cronistas, nunca deixou de haver aqueles que – conforme Afrânio Coutinho (1911-2000) em “Ensaio e crônica” – “se deliciam a borboletear em torno de diversos assuntos ou temas ou motivos, não se deixando jamais prender a nenhum deles permanentemente” (COUTINHO, 1986, p. 133). Da ocorrência factual mais acanhada à experiência pessoal mais tocante, do recato privado ao escândalo público, é amplo o leque temático explorado pela versatilidade textual da crônica, que tanto se presta à narrativa quanto ao comentário; tanto ao lirismo quanto à comicidade. A disparidade observada nas tentativas de classificação empreendidas por diferentes teóricos – entre eles Antonio Candido (1998, p. 12), Afrânio Coutinho (1986, p. 291) e Luiz Beltrão (1980, p. 66-68) – deixa entrever ainda a dificuldade que o gênero impõe quando submetido à rigidez inerente a qualquer tipo de sistematização. Apenas Beltrão, em *Jornalismo opinativo*, distingue, por exemplo, uma modalidade especialmente cômica do gênero, por ele chamada de “satírico-humorística”, na qual o cronista exercita a crítica, com o objetivo de entreter o público, ridicularizando ou ironizando episódios, atos ou personagens, prática que o aproxima do caricaturista (BELTRÃO, 1980, p. 68).

“Gênero anfíbio”, na inspirada expressão de Afrânio Coutinho (1986, p. 135), a crônica pode recusar sua condenação à mera contingência, decorrente de seu vínculo com o ritmo periódico do jornal, para se lançar na arriscada aventura da transcendência, por meio da qual “não raro ela adquire [...] a espessura de texto literário, tornando-se, pela elaboração da linguagem, pela complexidade interna, pela penetração psicológica e social, pela força poética ou pelo humor, uma forma de conhecimento de meandros sutis de nossa realidade e de nossa história”, estima Davi Arrigucci Jr. (1987, p. 53). Sinal da vitalidade do gênero é sua presença quase obrigatória nos jornais impressos em circulação no país, além da crescente produção de novos cronistas difundida principalmente por meio de *blogs*. Ao mesmo tempo, sua sobrevivência à fugacidade do periodismo tem sido atestada pelo “entusiasmo” do mercado editorial, conforme estima Luiz Carlos Simon (2011, p. 36), que ao final de seu livro (p. 265-

292) lista um número superior a 420 títulos dedicados à crônica por mais de uma centena de autores de projeção nacional em 74 anos, entre 1936 e 2010.

Se a (in)definição do gênero sempre estimulou o debate teórico, também serviu de inspiração para a atividade criativa. Muitos foram os cronistas que tomaram a crônica – e o próprio exercício de criá-la – como mote de suas produções e, a pretexto de defini-la, acabaram por franquear sua indeterminação. Em “Crônica: definições”, por exemplo, Luis Fernando Verissimo (2013a) encarrega-se de esquadrihar ironicamente o significado do gênero, bem como de discriminar suas hesitantes facetas. A certa altura, divisa quatro de suas variações, conforme a qualidade do texto:

Crônica é qualquer crônica, ou uma crônica qualquer. Croniqueta não é o nome científico da crônica curta, como pode parecer. É uma crônica inconsequente, geralmente sobre coisa nenhuma, escrita com desinteresse para ser lida com pouco caso e cara de nojo [...] Cronicão é a crônica grande, substanciosa, com parágrafos gordos, algo em que você pode meter os dentes. Daquelas com mais de 17 proparoxítonas e vários advérbios de modo. Cronicão tem até ponto e vírgula e citação de Montaigne. Mas isso não quer dizer que seja uma grande crônica. Grande crônica é o cronicão. O cronicão é consagrador. Seu autor sai na rua e deixa um rastro de cochichos. “É ele, é ele!” Responde a todos os elogios com um meio sorriso e um “Não foi nada...” (Aí descubrem que ele copiou uma crônica do Paulo Mendes Campos de 10 anos atrás e ele precisa fugir da cidade.) (VERISSIMO, 2013a)

Expediente semelhante é empregado por Joaquim Ferreira dos Santos, em “Crônica do vovô”, texto no qual a crônica brasileira é comparada a “uma árvore frondosa, com galhos para todos os lados”, e apresentada como “um gênero que, pelo estilo manemolente, transformou-se numa espécie de jabuticaba literária, pois é coisa que só dá aqui” (SANTOS, 2012, p. 10). São variadas suas modalidades expressivas: existe a “crônica pedestre” ou “andarilha”, tal como a praticou João do Rio; há a “crônica cantada” ou “da mulher amada”, conforme a concebeu Vinícius de Moraes; distingue-se ainda a “crônica do vento que balança a árvore”, inventada pelo “grande” Rubem Braga, bem como a “crônica de exaltação da cidade” e a “crônica do vovô”, praticadas pelos “mestres” Zuenir Ventura e Luis Fernando Verissimo (SANTOS, 2012, p. 10). Em todos estes subgêneros e “ao contrário da ficção clássica, em que o autor pode empostar as vozes mais disparatadas para narrar as histórias que inventa, a crônica tem uma janela em vai-e-vem sobre o mundo real” (SANTOS, 2013, p. 10). Seria esta, na avaliação do cronista, “uma das graças do gênero, expositivo ao extremo”, no qual o “eu” do cronista é “verbalizado em todas as suas conjugações” (SANTOS, 2012, p. 10). Na crônica, prossegue Ferreira dos Santos, “o mundo começa no umbigo de quem a

assina” e tanto melhor é aquela na qual o autor “mostra desavergonhadamente, mas em palavras mais curtas, o próprio umbigo”, para, assim, operar “o milagre de tornar o umbigo universal” (SANTOS, 2012, p. 10). Para isso, é preciso se valer da “metáfora do rio da aldeia”, aquela em que o escritor, “depois de contemplar o riacho atrás de casa, depois de banhar-se nele, transforma suas águas em sabedoria universal onde todos, por mais distantes dele, podem ver seus rostos (e desejos e angústias) refletidos” (SANTOS, 2013, p. 10). O papel do cronista é “descobrir emoções e cultivá-las, em texto brando, diante do público”, para que o leitor possa reconhecer “o movimento universal do tempo que passa, das vidas que se renovam e da esperança do novo” (SANTOS, 2012, p. 10).

Artur da Távola (2013), em “O que é a crônica”, diz que ela é “o samba da literatura”. Tão “direta e simples” quanto um samba, ela também alcança a profundidade de uma sinfonia, deixando “à mostra no açougue da vida” as “vísceras existenciais” de seu autor. “Contraditória” e “polivalente”, é “a literatura no jornal” e também “o jornalismo na literatura”. Está sempre à espera do consumo daqueles que, porventura, se inclinem a enrustir “sentimentos, ideias, verdades e pensamentos”. Escreve ainda o cronista:

É compacta, rápida, direta, aguda, penetrante, instantânea (dissolve-se com o uso diário), biodegradável, sumindo sem poluir ou denegrir, oxalá perfume, saudade e algum brilho de vida no sorriso ou na lágrima do leitor. [...] É tímida e perseverante. Não se engalana com os grandes edifícios da literatura, mas pode conter alguns de seus melhores momentos. Não se enfeita com os altos sistemas de pensamento, mas pode conter a filosofia do cotidiano e da vida que passa. Não se empavona com a erudição dos tratados, mas pode trazer a agudeza de percepção dos bons ensaios (TÁVOLA, 2013).

Para Vinícius de Moraes, em “O exercício da crônica”, escrever “prosa fiada” é “uma arte ingrata” (MORAES, 2013). Com o cronista, “a coisa fia mais fino” do que com o ficcionista, pois este “é levado meio a tapas pelas personagens e situações que, azar dele, criou porque quis” (MORAES, 2013). O “prosador do cotidiano”, escreve o Poetinha, precisa ir “fundo em sua imaginação” e evocar “artimanhas peculiares” para “injetar um sangue novo” num fato qualquer, “colhido no noticiário matutino” (MORAES, 2013). Ou, então, terá de despertar emocionalmente “fatos e feitos de sua vida”, para evitar a “última instância”, que é “recorrer ao assunto da falta de assunto” (MORAES, 2013). Entre os mais variados estilos, o cronista pode eleger a “maneira mais simples e direta” de se expressar, acrescida “aqui e ali” de “pequenos achados”; pode optar pelo “modo mais lento e elaborado” de se exprimir;

mas a maioria cumpre “o dever cotidiano da crônica com uma espécie de desespero, numa atitude ou-vai-ou-racha” (MORAES, 2013). Existem ainda outros tipos de cronistas:

Há os eufóricos, cuja prosa procura sempre infundir vida e alegria em seus leitores, e há os tristes, que escrevem com o fito exclusivo de desanimar o gentio não só quanto à vida, como quanto à condição humana e às razões de viver. Há também os modestos, que ocultam cuidadosamente a própria personalidade atrás do que dizem, e, em contrapartida, os vaidosos, que castigam no pronome na primeira pessoa e colocam-se geralmente como a personagem principal de todas as situações. Como se diz que é preciso um pouco de tudo para fazer um mundo, todos estes “marginais da imprensa”, por assim dizer, têm o seu papel a cumprir. Uns afogam vaidades, outros, as espicaçam; este é lido por puro deleite, aquele por puro vício (MORAES, 2013).

Ao compor “O mistério da poesia”, Rubem Braga (2013) confessa-se seduzido pelo “efeito poético” das palavras “mais banais da língua”. Primeiro, encanta-se com um trecho de “Rapsódia de Saulo” – *“Trabajar era bueno en el sur... Cortar los árboles, hacer canoas de los troncos”* –, poema do colombiano Aurelio Arturo (1906-1974), a quem toma equivocadamente por boliviano e diz desconhecer; depois, cita o que considera “um dos maiores versos de [Luís de] Camões” (ca. 1524-1580) – “a grande dor das coisas que passaram”. Em verdade, porém, é a seu ofício que se refere alegoricamente: “Lembrei-me agora mesmo, no instante em que abria a máquina para trabalhar nessa coisa vã e cansativa que é fazer crônica” (BRAGA, 2013), enuncia o cronista, de passagem, para, em seguida, voltar às suas reflexões acerca do texto poético, tomado como metáfora da crônica em sua tocante simplicidade:

Talvez o que impressione seja mesmo isso: essa faculdade de dar um sentido solene e alto às palavras de todo dia. [...] Se na verdade existe muita poesia e muita carga de emoção em certos versos sem um sentido claro, isso não quer dizer que, turvando um pouco as águas, elas fiquem mais profundas... (BRAGA, 2013)

Enquanto Machado de Assis (2013) ensina, em “O nascimento da crônica”, que “há um meio certo de começar” este gênero de texto, partindo-se sempre de “uma trivialidade”, Fernando Sabino, em tom lírico, desnuda a angústia do cronista diante da falta de inspiração, em “A última crônica”:

Na realidade estou adiando o momento de escrever. A perspectiva me assusta. Gostaria de estar inspirado, de coroar com êxito mais um ano nesta busca do pitoresco ou do irrisório no cotidiano de cada um. Eu pretendia

apenas recolher da vida diária algo de seu disperso conteúdo humano, fruto da convivência, que a faz mais digna de ser vivida. Visava ao circunstancial, ao episódico. Nesta perseguição do acidental, quer num flagrante de esquina, quer nas palavras de uma criança, ou num acidente doméstico, torno-me simples espectador e perco a noção do essencial. [...] Não sou poeta e estou sem assunto. Lanço então um último olhar fora de mim, onde vivem os assuntos que merecem uma crônica (SABINO, 2013).

Em “A crônica como gênero e como antijornalismo”, Carlos Heitor Cony reivindica um lugar para a emoção na “imprensa moderna” que, sendo “altamente competitiva e cara”, prioriza a veiculação do que é “útil ao leitor”, tudo convertendo naquilo que “nas redações é chamado de ‘serviço’” (CONY, 2013). O cronista argumenta:

Banida do texto jornalístico, a emoção foi considerada cafona, desnecessária, primária. [...] Ela é [contudo] uma forma de ver o mundo, um estilo de sofrer ou de gozar a vida. [...] Antes de ser um leitor, o consumidor de jornal é um ser humano tornado carente pela solidão, pelo egoísmo (próprio e alheio), pelo nenhum sentido da sociedade como um todo. Quando um cara tem coragem de gritar que está sofrendo, fatalmente encontra alguém que o compreende e, algumas vezes, o ame. Isso não dá apenas samba. Dá crônica também (CONY, 2013).

“Texto datado” que se sacrifica a “modismos”, é graças “à elegância ou habilidade de seus cultores” que a crônica “consegue sobreviver em diferentes manifestações pleonasticamente crônicas: como gênero (crônica) e como vinculada a um tempo (crônica também)”, resume Cony (2013). O “eu” do cronista, tanto quanto o do poeta, “é um eu de utilidade pública”, constata, por sua vez, Affonso Romano de Sant’Anna em “O cronista é um escritor crônico”. Uma das funções da crônica – escreve – “é interferir no cotidiano”, de modo que quem tem por tarefa compô-la atua como um estilista, espécie de “santo que ficava anos e anos em cima de uma coluna, no deserto, meditando e pregando” (SANT’ANNA, 2013). Se suas intervenções mais incisivas “em assuntos momentosos tendem a perder sua atualidade quando publicadas em livro”, isso não importa. “O cronista é crônico, ligado ao tempo, deve estar encharcado, doente de seu tempo e ao mesmo tempo pairar acima dele” (SANT’ANNA, 2013).

Simultaneamente dentro e fora de seu tempo, o lugar no qual se coloca o cronista autoriza correlações com a concepção de **contemporâneo**, nos termos do filósofo italiano Giorgio Agamben (1942-) em *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*:

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado a suas

pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatural; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo. [...] A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo. Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela (AGAMBEN, 2009, p. 58-59).

Se até por dever de ofício o cronista mantém o olhar fixo no seu tempo, estará potencialmente apto a nele perceber o que os outros não veem: o escuro. Esta percepção implica, segundo Agamben (2009, p. 65), “uma atividade e uma habilidade particular que [...] equivalem a neutralizar as luzes que provêm da época para descobrir as suas trevas, o seu escuro especial que não é, no entanto, separável daquelas luzes”. Qualquer tempo será obscuro para seus contemporâneos e só será contemporâneo aquele que souber “ver essa obscuridade” e for capaz de escrever – tal como se empenham os cronistas – “mergulhando a pena nas trevas do presente” (AGAMBEN, 2009, p. 63). Em síntese, ser contemporâneo é receber “em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo”; é ainda “perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós”; é, em suma, “reconhecer nas trevas do presente a luz que, sem nunca poder nos alcançar, está perenemente em viagem até nós” (AGAMBEM, 2009, p. 64-66).

Em “A crônica”, o professor William Valentine Redmond (1940-) descreve o gênero como um exercício que “permite ao prosador ser poeta, ao jornalista ser filósofo, ao contador de casos ser historiador, ao escritor trágico ser cômico, e assim por diante” (REDMOND, 2008, p. 38). De fato, trata-se de uma prosa ambivalente, que se ata ao cotidiano para atravessá-lo, capta o real para transmutá-lo em ficção, apodera-se do instante para ensaiar a transcendência. Escapa, assim, a delimitações, desafia classificações e transita à vontade entre oposições. Intolerante a separações, avizinha-se do que, para Agamben, em *Elogio da profanação*, configura-se um comportamento “profanador”, gesto que coloca em contato sagrado e profano por meio de uma utilização incongruente das duas esferas (AGAMBEN, 2007, p. 65-66). Profanar, para o filósofo italiano, é “devolver ao uso comum dos homens” aquilo que havia sido separado, petrificado ou consagrado; “significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular” (AGAMBEN, 2007, p. 65-66).

É possível vislumbrar um caráter duplamente “profanador” na expressão multiforme e inconstante da crônica. Por um lado, ela parece capaz de arrancar dos dispositivos midiáticos

seu poder de impedir novos usos da palavra ou, ao menos, se permite brincar – por meio do humor ou da poesia – com as potencialidades da linguagem, emancipando-a de seus fins meramente comunicativos. Por outro, também é possível perceber a crônica como linguagem “profanadora” da própria literatura, na medida em que se descuida dos rigores canônicos e desconhece suas fronteiras, descortinando, assim, um uso não exclusivamente “literário” para a escrita estética.

Contraponto à padronização massiva do jornalismo, alternativa às ambições mais presunçosas da literatura, a crônica mantém-se atrelada ao tempo linear de *chronos*, como em suas origens. Contemporaneamente, porém, investe-se da tarefa de flagrar o tempo instantâneo de *kairós*, para dele desentranhar “aquela invisível luz, que é o escuro do presente” (AGAMBEN, 2009, p. 72). Sua sutileza alcança nossos mais profundos abismos existenciais, sua espontaneidade surpreende a poesia na banalidade cotidiana, seu laconismo explora a riqueza que subjaz ao instante. Nas fissuras do tempo cronológico, no descompasso da temporalidade mundana, deseja o sentido pleno e singular do agora cronologicamente indeterminado que, inusitado e surpreendente, revivifica a realidade e revigora a vida.

### 3 HIPÓTESES EM CORRELAÇÃO

*O objetivo das hipóteses é não só levar-nos a fazer experiências novas, mas também descobrir fatos novos que não teríamos percebido sem elas.*<sup>49</sup>

Claude Bernard (1966, p. 150)

As reflexões em torno de **risco**, **riso** e **crônica** merecem ainda ser enriquecidas com a introdução de outras noções adjacentes, por meio das quais se pretende, simultaneamente, um desdobramento do contexto teórico e sua mais precisa delimitação para efeito das análises pretendidas. Tais conceitos adicionais serão examinados aos pares, em abordagens comparativas, no intuito de se evidenciar contrastes e assinalar distâncias que não apenas sirvam a uma melhor articulação das concepções já enfocadas, mas também se prestem a problematizá-las sob diferentes pontos de vista. Pretende-se com tal providência estabelecer bases mais consistentes sobre as quais seja possível cogitar proposições hipotéticas a serem examinadas no decorrer do estudo analítico das crônicas.

“Problematizar” (re)assume aqui seu sentido mais original, tal como se pode apreender do *Dicionário de filosofia*, de Nicola Abbagnano (2000, p. 796), referindo-se à iniciativa de partir “de certas condições conhecidas para buscar alguma coisa desconhecida”. Trata-se – conforme a síntese do historiador José D’Assunção Barros (1967-), autor de “As hipóteses nas ciências humanas” – da disposição para “lançar indagações, propor articulações diversas, [...] tentar enxergar [o objeto] de uma nova maneira”, a fim de se “levantar uma questão sobre algo que se constatou empiricamente ou sobre uma realidade que se impôs ao pesquisador” (BARROS, 2008, p. 152).

Se a formulação de um problema produz impasse, simultaneamente engendra a necessidade de superá-lo. A elaboração de hipóteses presta-se, então, a oferecer “respostas possíveis” aos desafios enunciados. Segundo Barros (2008, p. 152), “a hipótese corresponde [...] a uma suposição ou solução provisória mediante a qual a imaginação se antecipa ao conhecimento”; seu papel é converter-se em “fio condutor para o pensamento, através do qual se busca encontrar uma solução adequada, ao mesmo tempo em que são descartadas progressivamente as soluções inadequadas, para o problema que se quer resolver”. Busca-se,

---

<sup>49</sup> No original: “Les hypothèses ont pour objet non seulement de nous faire faire des expériences nouvelles, mais elles nous font découvrir souvent des faits nouveaux que nous n'aurions pas aperçus sans elles.” A tradução é de Nicola Abbagnano (2000, p. 952).

afinal, pela intermediação de hipóteses, orientar a investigação, impondo-se um recorte mais acurado ao tema, com vistas a se alcançar uma maior densidade interpretativa do *corpus*.

### 3.1 Experiência e reflexividade

*Será que a rede da arte estendida sobre a existência, sob o nome [...] de ciência, há de ser tecida cada vez mais firme e delicada, ou estará destinada a rasgar em farrapos, sob a agitação e o torvelinho barbaramente incansáveis que agora se denominam “o presente”?*

Friedrich Nietzsche (2007, § 15, p. 93-94)

O conceito de **experiência**, desenvolvido por Walter Benjamin, e a noção de **reflexividade**, apresentada por Anthony Giddens, referem-se a modos distintos de socializar conhecimento. As diferenças e distâncias que separam ambas as concepções são tomadas aqui como um terreno fecundo para refletir acerca das maneiras pelas quais a ideia de **risco** é partilhada na contemporaneidade e, particularmente, difundida pela mediação das crônicas em tela.

Em “Experiência e pobreza”, publicado pela primeira vez em 1933, Benjamin (2012, p. 86) constata o declínio da experiência, relacionando-o ao gradual desaparecimento das narrativas orais, tais como os provérbios, os contos e as histórias, mediante as quais ensinamentos eram compartilhados nas comunidades humanas e transmitidos de uma a outra geração. A troca e a transmissão desse conhecimento espontâneo pela arte de narrar teria, segundo o ensaísta, se tornado cada vez mais inviável num mundo no qual o individualismo se sobrepõe às práticas coletivas e o advento da técnica embaraça a tradição, modificando as sensibilidades e incitando o isolamento (BENJAMIN, 2012, p. 86).

As monstruosas experiências da Primeira Guerra Mundial são categoricamente elucidativas. Ao deixarem as trincheiras – utilizadas pela primeira vez como principal estratégia de operações militares cujo ardil era afastar fisicamente o inimigo e abolir o combate corpo a corpo, à custa das mais degradantes condições de sobrevivência nos campos de batalha –, os ex-combatentes regressaram mudos, incapazes de traduzir em palavras o que havia sido experienciado no conflito bélico (BENJAMIN, 2012, p. 86). Revelaram-se mais indigentes – e não mais abastados – no que se refere a experiências sobre as quais pudessem elaborar um discurso. Esta atrofia da capacidade de comunicar conhecimentos genuínos, com o emprego de formas narrativas tradicionais, condenou os seres humanos a um novo tipo de

miséria. “Ficamos pobres” – anuncia o pensador alemão – ao desbaratarmos o patrimônio humano “para receber em troca a insignificante moeda do ‘atual’” (BENJAMIN, 2012, p. 90).

Em “O narrador”, cujo texto original data de 1936, Benjamin volta a explorar o tema. “O narrador é uma espécie de conselheiro de seu ouvinte”, afirma, ao observar que, “se hoje esta expressão ‘conselheiro’ tem um sabor antiquado [...], então é porque diminuiu muito a habilidade de transmitir oralmente ou por escrito alguma experiência” (BENJAMIN, 1975, p. 65). Antes de qualquer coisa – prossegue –, aquele que narra é dotado de senso prático e imprime na narrativa uma dimensão utilitária. Aconselhar não é responder a uma pergunta; significa sugerir uma continuidade para uma história que se desenrola. De sua parte, quem recebe um conselho – completa o pensador – só estará a ele receptivo na medida em que for capaz de verbalizar sua situação. Conselhos, portanto, dependem de experiências partilhadas entre narrador e ouvinte. “Fiado no tecido da existência vivida”, o conselho é sabedoria, “o lado épico da verdade”, que, em vias de desaparecer, faz definhir também a arte de narrar (BENJAMIN, 1975, p. 65).

São os “impulsos históricos” os responsáveis por afastar pouco a pouco as condições de sobrevivência do narrador, um processo que culminará com a decadência da narrativa e cujo indício inaugural é a emergência do romance (BENJAMIN, 1975, p. 66). Patrimônio da poesia épica alimentado por outras formas de prosa, como a lenda e a saga, a tradição oral tem natureza profundamente distinta daquela do romance, que depende da imprensa para viabilizar sua difusão. O romance moderno dispensa um fluxo narrativo comum entre autor e leitor e recusa trocas autênticas de experiência entre ambos. Enquanto o narrador subtrai da experiência – própria e alheia – a “matéria narrada”, convertendo-a em experiência também para seus ouvintes, o romancista penetra um espaço segregado (BENJAMIN, 1975, p. 66). Quem escuta ou lê uma narrativa tradicional mantém-se em companhia do narrador; já o leitor de um romance é solitário, tanto quanto o próprio romancista:

O local de origem do romance é o indivíduo na sua solidão, que já não sabe discutir, de forma exemplar, os seus assuntos mais prementes, que precisaria de ajuda sem tê-la, [...] ele próprio não sabe transmitir conselhos de qualquer natureza. Escrever um romance significa chegar ao ponto máximo do incomensurável na representação da vida humana (BENJAMIN, 1975, p. 66).

Tão estranha à narrativa tradicional quanto o romance é a informação jornalística. Nesta, os acontecimentos próximos e relacionados à vida cotidiana têm precedência sobre o saber de origem distante, proveniente de “lugares longínquos ou tempos afastados”

(BENJAMIN, 1975, p. 67). Amparada em verossimilhança e verificabilidade, a informação de cunho jornalístico revela-se prontamente compreensível e não pode servir-se do miraculoso, como é próprio dos relatos mais antigos. Fragmentada e desconexa, ela pretexta explicar os acontecimentos e termina por nos privar de histórias surpreendentes, como aquelas propagadas oralmente, pois – conforme o autor em seu conto “O lenço” – “metade da arte narrativa está em evitar explicações” (BENJAMIN, 2011).

No texto de 1939 “Sobre alguns temas em Baudelaire” (publicado em *Charles Baudelaire: um lírio no auge do capitalismo*), o ensaísta já havia considerado serem os jornais um dos muitos sinais de que progressivamente reduzem-se as chances de fatos exteriores integrarem nossa experiência. O objetivo da imprensa não é levar o leitor a incorporar à própria experiência as informações postas a seu alcance; antes, seu intento seria “isolar os acontecimentos do âmbito onde pudessem afetar a experiência do leitor” (BENJAMIN, 1994, p. 106). Por seus próprios princípios (como novidade, concisão, inteligibilidade e, principalmente, desconexão entre uma e outra notícia), levados a efeito pelos padrões de paginação e de estilo linguístico, a informação jornalística elimina os rastros da experiência, tais como estes eram deixados pelo narrador nas antigas formas narrativas; não admite “os vestígios da mão do oleiro no vaso de argila” (BENJAMIN, 1994, p. 107). As diferenças entre ambos os tipos de relato incidem sobre a amplitude alcançada por cada um deles:

O mérito da informação reside exclusivamente no fato de ser nova e desconhecida. Ela vive para o momento da sua revelação, entrega-se a ele e depende inteiramente dele. A narrativa, ao contrário, não se gasta. Conserva todo o seu vigor e durante longo tempo é capaz de desenvolver-se (BENJAMIN, 1975, p. 68).

Quanto mais informados somos, menos oportunidade encontramos para a autêntica troca de experiências. A profusão dos meios de comunicação e o conseqüente excesso de informações difundidas tornam patente a atrofia da experiência nos novos modos de existir. Sobre tais escombros desponta certa “vivência”, típica do indivíduo moderno, solitário, isolado e atomizado, cuja expressão artística maior, para Benjamin, é a poesia de Charles Baudelaire. Ao fitar as condições históricas modernas, o poeta francês explora o fascínio dos aspectos inauditos de seu tempo para compor uma obra que flagra as radicais mudanças impostas à sensibilidade pelo ritmo de vida nas metrópoles. Aglomerações, ruídos, pressa, competição, anonimato: a paisagem citadina desencadeia um modo de vida urbano condicionado pelo choque. “Quanto maior é a participação do fator choque em cada uma das

impressões, [...] tanto menos essas impressões serão incorporadas à experiência, e tanto mais corresponderão ao conceito de vivência.” (BENJAMIN, 1994, p. 111) Da mais franca vivência de homem moderno, contudo, Baudelaire extrairia uma experiência arrebatadora, abraçando “como sua causa aparar os choques de onde quer que proviessem, com o seu ser espiritual e físico” (BENJAMIN, 1994, p. 111).

Na condição de *flâneur*, o poeta confunde-se com a multidão que se move pela cidade e, ato contínuo, dela se aparta, tal como um esgrimista aproxima-se de seu adversário para atacá-lo e dele se afasta para se defender de seus golpes. A vivência solitária do choque e o contato com as massas estão presentes no processo de criação de Baudelaire “como uma imagem oculta” (BENJAMIN, 1994, p. 113). Tudo o que quer o artista é enfrentar o tédio e a indigência da sociedade moderna, fazendo do espaço urbano a arena onde “trava o combate pela presa poética”. Seu “desejo mais íntimo” é “emprestar uma alma” à aglomeração amorfa de passantes (BENJAMIN, 1994, p. 113).

O poeta, afinal, confunde-se com a figura do trapeiro (*chiffonnier*), o personagem das grandes cidades modernas que recolhe sucata e lixo, conferindo às coisas perdidas e descartadas novos significados e utilidades. Desviando o que foi perdido ou esquecido de seu uso habitual, ele trava com restos e detritos uma relação nova e original. A prática poética do *flâneur* alcança resultado análogo, conforme expressa Benjamin em “Paris do segundo império” (artigo incluído em *Charles Baudelaire: um lírio no auge do capitalismo*):

Os poetas encontraram o lixo da sociedade nas ruas e no próprio lixo o seu assunto heroico. Com isso, no tipo ilustre do poeta aparece a cópia de um tipo vulgar. Trespasam-no os traços do trapeiro que ocupou a Baudelaire tão assiduamente. Um ano antes de “O vinho dos trapeiros” [poema publicado em *As flores do mal*, obra de 1857] apareceu uma descrição em prosa dessa figura: “Aqui temos um homem – ele tem de recolher na capital o lixo do dia que passou. Tudo o que a cidade grande jogou fora, tudo o que ela perdeu, tudo o que desprezou, tudo o que destruiu, é reunido e registrado por ele. Compila os anais da devassidão, o cafarnaum da escória; separa as coisas, faz uma seleção inteligente, procede como um avaro com seu tesouro e se detém no entulho que, entre as maxilas da deusa indústria, vai adotar a forma de objetos úteis ou agradáveis”. Essa descrição é apenas uma dilatada metáfora do comportamento do poeta segundo o sentimento de Baudelaire. Trapeiro ou poeta – a escória diz respeito a ambos; solitários, ambos realizam seu negócio nas horas em que os burgueses se entregam ao sono; o próprio gesto é o mesmo em ambos. Nadar [pseudônimo do fotógrafo, caricaturista e jornalista francês Gaspard-Félix Tournachon (1820-1910)] fala do andar abrupto de Baudelaire; é o passo do poeta que erra pela cidade à cata de rimas; deve ser também o passo do trapeiro que, a todo instante, se detém no caminho para recolher o lixo em que tropeça (BENJAMIN, 1994, p. 78-79).

Para Jeanne Marie Gagnebin (1949-), em *Lembrar escrever esquecer*, ao equiparar a função do poeta moderno, inspirado na intuição baudelairiana, à do *chiffonnier*, Benjamin vislumbra em ambos a tarefa comum de vasculhar a miséria humana, detendo-se naquilo “que é jogado fora, rejeitado, esquecido”, para “cumprir a tarefa silenciosa, anônima mas imprescindível, do narrador autêntico”, qual seja a de “decifrar os rastros e recolher os restos” (GAGNEBIN, 2006, p. 118).

Ao se debruçar sobre a lição benjaminiana, o escritor Silviano Santiago (1936-) compõe “O narrador pós-moderno”, ensaio no qual procura demarcar as fronteiras que apartam as observações de Benjamin das características presentes na expressão narrativa contemporânea. Enquanto o narrador clássico, valorizado pelo filósofo alemão, devota-se a extrair da vida algo que encerre uma “dimensão utilitária” ou um “senso prático”, o narrador pós-moderno transmite uma “sabedoria” decorrente da “observação de uma vivência alheia”, pois “a ação que narra não foi tecida na substância viva da sua existência”; nem por isso, contudo, julga Santiago (1989, p. 46), seu texto estará desprovido de autenticidade, uma vez que irá se amparar na verossimilhança resultante da “lógica interna do relato”.

Trata-se, para o ensaísta, de uma “reviravolta estética” por meio da qual “a figura do narrador passa a ser basicamente a de quem se interessa pelo *outro* (e não por si) e se afirma pelo *olhar* que lança ao seu redor, acompanhando seres, fatos e incidentes (e não por um olhar introspectivo que cata experiências vividas no passado)” (SANTIAGO, 1989, p. 49-50). Ao criar um espaço narrativo focado na experiência de alguém, esse narrador-repórter, outrora depreciado por Benjamin, identifica-se com o leitor, igualmente privado de expor a própria experiência, assinala Silviano Santiago (1989, p. 51-52), para quem essa incomunicabilidade é, em si mesma, a razão de ser da ficção contemporânea, que se presta a relacionar olhares mudos, convertendo-se em ponte “feita de palavras”.

Contrariamente ao modo tradicional de narrar descrito por Benjamin, a narrativa contemporânea – segundo Santiago (1989, p. 54) – não pode mais ser compreendida como um tecido tramado na continuidade linear que liga à vivência do mais experiente à do menos experiente; ela é, por definição, fragmentada, sempre pronta a recomençar, à medida que se modifique a maneira de ver. “O que está em jogo” – aposta o crítico – “não é o surgimento de um novo tipo de ação, inteiramente original, mas a maneira diferente de encarar. Pode-se encará-la com a sabedoria da experiência ou com a sabedoria da ingenuidade” (SANTIAGO, 1989, p. 54-55).

Se hoje o olhar e a palavra se voltam para aqueles que dela estão privados – cogita o autor – é porque aquilo que se pode narrar como trajetória de vida perdeu serventia ou se

tornou anacrônico. “Há um ar de superioridade ferida, de narcisismo esquartejado no narrador pós-moderno, impávido por ser ainda portador de palavra num mundo onde ela pouco conta” (SANTIAGO, 1989, p. 56). Não é apenas para tratar da pobreza de experiência que se presta a literatura pós-moderna, sustenta Silviano Santiago (1989, p. 56-57): ela existe também para patentear a pobreza ou a insuficiência da palavra escrita como processo de comunicação.

Na concepção de Benjamin, rememora o crítico, a exemplaridade do homem em seu leito de morte empresta autoridade à narrativa clássica, recobrando-a com a “sabedoria do conselho”, um raciocínio que escamoteia um olhar voltado para “o luto, o sofrimento, a lágrima, e assim por diante, com todas as variantes do ascetismo socrático” (SANTIAGO, 1989, p. 57-58). É, porém, “o campo da vida exposta no momento de viver” o que conta para a narrativa pós-moderna que, desprovida do respaldo da experiência e dotada da “experiência do olhar”, volta-se para “a luz, o prazer, a alegria, o riso, e assim por diante, com todas as variantes do hedonismo dionisíaco” (SANTIAGO, 1989, p. 58).

Mero espectador do vivido e do representado, o homem contemporâneo tem – conforme Santiago (1989, p. 59) – duas “posturas fundamentais” reveladas como “experiências autênticas” pela ficção pós-moderna: “a passividade prazerosa e o imobilismo crítico”. Como homem de seu tempo, o narrador pós-moderno “mesmo tendo se subtraído à ação”, ainda “pensa e sente”, oscilando entre “o prazer e a crítica” (SANTIAGO, 1989, p. 59). Ao se servir da experiência do olhar, aquele que hoje narra, simultaneamente, contradiz e redime a palavra em plena era da imagem: “ele olha” – observa Santiago (1989, p. 60) – “para que seu olhar se recubra de palavra, constituindo uma narrativa”.

As distintas temporalidades a que se referem Walter Benjamin e Silviano Santiago podem ser dispostas tomando-se por referência as sumárias demarcações estabelecidas pelo crítico literário Eduardo Portela (1932-), em “As modernidades”. Enquanto o primeiro perscruta uma modernidade citadina, “normativa por excelência” e “absorventemente consensual”, o segundo alude a uma (pós-)modernidade globalizada, “ansiosa” e autoproclamada “dissensual” (PORTELLA, 1986, p. 5). A ideia – encerrada no prefixo “pós” – de que algo precedente está chegando ao fim, porém, não serve ao enfoque pretendido por Anthony Giddens, quando se propõe a analisar as mudanças vivenciadas contemporaneamente. Para o sociólogo inglês em *As consequências da modernidade*, não estamos ingressando num outro estágio da civilização, mas alcançando uma etapa da trajetória humana em que as consequências da modernidade se tornam mais “radicalizadas e universalizadas” (GIDDENS, 1991, p. 13). Em sua concepção, a modernidade inaugurou uma ordem única, distinta de outras formas de organização que a precederam, e é a interpretação

da natureza desta “descontinuidade” que faculta a compreensão de seus efeitos no presente (GIDDENS, 1991, p. 13).

Por essa perspectiva, o contraste entre tradição e modernidade será caro a Giddens. Nas civilizações pré-modernas, demarca o sociólogo, a tradição é “uma maneira de lidar com o tempo e o espaço”, que insere a experiência “dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes”, nas quais o passado pesa muito mais que o futuro (GIDDENS, 1991, p. 44). Com o advento da modernidade, a razão ocupa o lugar da tradição e a reflexividade instala-se na posição central, outrora dominada pela experiência. “A reflexividade da vida social moderna” – prossegue o autor – “consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz da informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (GIDDENS, 1991, p. 45).

Se, em todas as culturas, novas descobertas sempre influenciaram as práticas sociais, somente na modernidade a permanente revisão do que é convencionalmente aceito e levado a efeito alcançou todos os aspectos da vida humana (GIDDENS, 1991, p. 45). Num mundo constituído – individual e coletivamente – de conhecimento reflexivamente aplicado, “não podemos nunca estar seguros de que qualquer elemento dado deste conhecimento não será revisado (GIDDENS, 1991, p. 46). O resultado é que, por um lado, “o mundo social nunca pode formar um meio ambiente estável em termos de entrada de conhecimento novo sobre seu caráter e funcionamento” (GIDDENS, 1991, p. 153); por outro, “a vida pessoal torna-se atenuada e privada de pontos de referência firmes: há uma volta para dentro, para a subjetividade humana, e o significado e a estabilidade são buscados no eu interior” (GIDDENS, 1991, p. 118).

À noção de reflexividade soma-se a de “segregação da experiência” desenvolvida por Giddens em *Modernidade e identidade*. Trata-se de “processos de ocultação que separam as rotinas da vida ordinária [moderna] dos seguintes fenômenos: loucura, criminalidade, doença e morte, sexualidade e natureza”, em contraste com o que se passava nas sociedades tradicionais (GIDDENS, 2002, p. 145). A tese do sociólogo é a de que, no curso das rotinas diárias, a “segurança antológica” adquirida em condições de modernidade “depende de uma exclusão institucional em relação à vida social de questões existenciais fundamentais que apresentam dilemas morais centrais para os homens” (GIDDENS, 2002, p. 145).

Em outras palavras, os manicômios, as prisões, os hospitais – em essência, o que Foucault (1987, p. 128) chamaria de “instituições disciplinares” –, bem como a “privatização da paixão” e a artificialização do ambiente, têm o efeito de “reprimir um conjunto de

componentes morais e existenciais básicos da vida humana que estão, por assim dizer, espremidos nas margens” (GIDDENS, 2002, p. 155). O que está em jogo, enfim, é a providência de remover tais aspectos das regularidades da existência cotidiana, reorganizando rotinas tradicionais. De viés coibente e discriminatório, o processo da experiência segregada, longe de ser homogêneo – acrescenta Giddens (2002, p. 156) –, pressupõe hierarquias, desigualdades e fronteiras “cheias de tensões e de forças mal dominadas; ou, metaforicamente, [constitui-se como] campos de batalha, às vezes de caráter diretamente social”, às vezes voltados para o “campo psicológico do eu”. Sua índole pode ser emancipatória para alguns e profundamente excludente para outros. Seu aparente efeito libertador disfarça mal sua natureza repressiva.

Outro impacto sofrido pela experiência durante o desenvolvimento social moderno é, segundo o autor, o que decorre do convívio humano com os meios de comunicação de massa:

O contato com a morte e com doenças graves pode ser raro, exceto para os profissionais especializados, mas em relação à experiência através da mídia ele é bem comum. A literatura de ficção e apresentações documentais estão cheias de matérias que retratam a violência, a sexualidade e a morte. A familiaridade com os ambientes de tais atividades, como resultado da ampla influência da mídia de vários tipos, pode ser de fato maior que nas condições sociais pré-modernas. [...] Claramente esses mundos de ficção em parte suplantam os da vida cotidiana. [...] Pela linguagem e imagens da mídia, os indivíduos [...] têm acesso a experiências que, em diversidade e distância, vão muito além do que poderiam ir na ausência dessas mediações. As sensibilidades existenciais portanto não são simplesmente atenuadas e perdidas; até certo ponto podem se enriquecer à medida que se abrem novos campos de experiência (GIDDENS, 2002, p. 157).

Para o sociólogo britânico, no entanto, “a experiência através da mídia”, em seu conjunto, “favorece a segregação em vez de ajudar a superá-la” (GIDDENS, 2002 p. 157). Certo fascínio com o “realismo ficcional” das telenovelas, por exemplo, expressaria, conforme o autor, o interesse por histórias cujas narrativas constroem uma ordem moral para a vida cotidiana, mas este interesse tende “a confirmar a separação da atividade do dia-a-dia [de suas] externalidades” (GIDDENS, 2002, p. 157). Ao serem “postos cara a cara com as demandas existenciais”, prossegue Giddens (2002, p. 157), os indivíduos “provavelmente experimentam o choque e a inversão da realidade”, que “pode ser muitas vezes uma reação psicológica funcional” capaz de aliviar “ansiedades [e atuar como] um aparato neutralizador inconsciente”. Em resumo, as mensagens midiáticas que exploram justamente aqueles aspectos segregados de nossa existência cotidiana tenderiam – na visão do autor – a acentuar

ainda mais a separação da vida de suas circunstâncias morais extrínsecas, desestimulando envolvimento autênticos e efetivas reapropriações.

O confronto entre as noções de experiência, no pensamento de Benjamin, e de reflexividade, na obra de Giddens, comporta ainda analogia com a crítica dirigida por Friedrich Nietzsche à cultura ocidental e sua vinculação à racionalidade. Devotado a divisar – e manter sob sucessivas (re)interpretações – o que escamoteiam valores universalmente aceitos, o filósofo oitocentista voltou-se para o próprio tempo, tomando por referência a cultura e a arte clássicas. Na Grécia pré-socrática, Nietzsche vislumbra, em *O nascimento da tragédia*, a duplicidade de impulsos básicos cuja tensão mantém-se em jogo, embora eclipsada, na expressão artística e cultural do Ocidente<sup>50</sup>.

O **apolíneo** é inspirado em Apolo, deus do sonho e da medida, da beleza e do equilíbrio, do brilho e da consciência de si. No apolíneo estão representadas a ordem, a experiência onírica e o princípio da individuação, processo de criação do indivíduo caracterizado pelo autoconhecimento e pela moderação, conforme sugerem os lemas desta deidade: “Conhece-te a ti mesmo” e “Nada em demasia”. O **dionisíaco** é suscitado por Dionísio, deus da embriaguez e da desmedida, da metamorfose e do entusiasmo, do carnaval e do arrebatamento. No dionisíaco, estão expressos a espontaneidade, a criatividade e o êxtase (NIETZSCHE, 2007, p. 26-28).

Em oposição a todos aqueles que se empenham em derivar as artes de um princípio único, tomado como fonte vital necessária de toda arte, detenho o olhar naquelas duas divindades artísticas dos gregos, Apolo e Dionísio, e reconheço neles os representantes vivos e evidentes de *dois* mundos artísticos diferentes em sua essência mais funda e em suas metas mais altas (NIETZSCHE, 2007, p. 94-95).

Em “Nietzsche e o nascimento do trágico”, o filósofo e professor Roberto Machado (1942-) descreve o que são para o pensador alemão essas duas pulsões estéticas da natureza personificadas em ambos os deuses da antiga Grécia:

Apolo é o brilhante, o resplandecente, o solar; ao mesmo tempo conceber o mundo apolíneo como brilhante significa criar um tipo específico de proteção contra o sombrio, o tenebroso da vida: a proteção pela aparência. A bela aparência apolínea é uma ocultação. Os deuses e heróis apolíneos são aparências artísticas que tornam a vida desejável, encobrendo o sofrimento

---

<sup>50</sup> Conforme Deleuze em *Nietzsche e a filosofia*, esta visão trágica do mundo, tal como enunciada nos escritos nietzschianos, foi obscurecida pela concepção dialética – iniciada por Sócrates, desenvolvida por Hegel e consubstanciada na ideologia cristã – que atribui à existência o sentido negativo de “algo faltoso ou culpado, algo injusto que devia ser justificado” (DELEUZE, 1976, p. 11).

pela criação de uma ilusão. Essa ilusão é o princípio de individuação. Assim, o indivíduo, essa criação luminosa e aparente, é o modo apolíneo de triunfar do sofrimento pela ocultação de seus traços. Já o dionisíaco, tal como se dá no culto das bacantes<sup>51</sup> [...], é uma experiência de reconciliação das pessoas umas com as outras e a natureza, uma harmonia universal e um sentimento místico de unidade. A experiência dionisíaca é a possibilidade de escapar da divisão, da individualidade [...]; é a possibilidade de integração da parte à totalidade. Ao mesmo tempo, o dionisíaco significa o abandono dos preceitos apolíneos da medida e da consciência de si. Em vez de medida, delimitação, calma, tranquilidade, serenidade apolíneas, o que se manifesta na experiência dionisíaca é a *hybris*, a desmesura, a desmedida. Do mesmo modo, em vez da consciência de si apolínea, o dionisíaco produz a desintegração do eu, a abolição da subjetividade, o entusiasmo, o enfeitiçamento, o abandono ao êxtase divino, à loucura mística do deus da possessão (MACHADO, 2005, 177-178).

Para Nietzsche, a vitalidade dos gregos e de sua cultura, testemunhada pelo aparecimento da tragédia, advém da relação complementar entre o apolíneo e o dionisíaco (NIETZSCHE, 2007, p. 48 *et seq.*). Na encenação trágica, cabe a Apolo conferir aparência onírica e dramática à vida autêntica, experiência inerente a Dionísio. Enquanto o apolíneo empresta caráter mimético à arte trágica, engendrando a ilusão, ao dionisíaco compete impedir que tudo se reduza à mera expressão da forma, objetivando o transe catártico para fazer triunfar a existência real e suas contingências. “Com que finalidade a tragédia apresenta apolineamente a sabedoria dionisíaca? Para fazer o espectador aceitar o sofrimento com alegria, como parte integrante da vida” (MACHADO, 2005, p. 179).

A dissolução dessa aliança, por força da supremacia do racionalismo, cujo germe irá florescer no pensamento socrático, levará a tragédia grega e, analogamente, a civilização ocidental à decadência (NIETZSCHE, 2007, p. 75 *et seq.*). A soberania da razão e a estetização do inteligível esmorecem o ímpeto dionisíaco no mundo apolíneo de imagens da arte e da cultura, fazendo preponderar o conhecimento racional sobre o conhecimento trágico. A sabedoria imanente, intrínseca à natureza humana e de feição tipicamente dionisíaca, é solapada por uma racionalidade que empalidece a peculiaridade da vida no que diz respeito a seu devir e sua impermanência, reduzindo-a a um valor extrínseco.

O pensamento nietzschiano reponta na reflexão de Benjamin acerca do declínio da experiência, no qual se pode entrever o avanço do espírito racional – expresso na narrativa moderna romanesca e noticiosa – e o recuo do saber trágico – entrevisto nas narrativas oriundas do convívio humano em coletividades tradicionais. De outro modo, é possível divisar a interposição do princípio reconciliador apolíneo-dionisíaco na conversão da vivência

---

<sup>51</sup> O autor refere-se a cortejos em homenagem a Dionísio, nos quais mulheres em transe coletivo dançavam, cantavam e tocavam tamborins, à noite, nas montanhas (MACHADO, 2005, p. 178).

baudelaireana do choque em poesia, metamorfoseando em arte o caos que jaz na ordem urbana. Nas cogitações de Silviano Santiago, por sua vez, o olhar do narrador tradicional, que – para ele – dissimula um ascetismo de feição apolínea, é substituído pelo olhar do narrador pós-moderno, que ostensivamente procura – em sua opinião – um prazer vicário de índole dionisíaca. No que se refere às noções de reflexividade e experiência segregada, a força do racionalismo herdado de Sócrates pode ser notada em toda sua robustez. A incessante (re)atualização de conhecimentos, que faz nossa presença no mundo parecer compreensível, traduz-se no empenho em logicizar a ação humana e domar sua naturalidade. O isolamento metódico de componentes indissociáveis da vida e seu aprisionamento em instituições e discursos domesticadores traem a impetuosidade da razão socrática revalidada pela modernidade que, ilusoriamente, almeja “corrigir” a existência, em lugar de realmente conhecê-la.

Indagações hipotéticas emergem dessas cogitações. De que maneira as crônicas brasileiras contemporâneas que imbricam **risco** e **riso** relacionam-se com as noções de **experiência** e **reflexividade**? Reproduzem exclusivamente o que Benjamin e Giddens identificaram, cada um a seu tempo, como práticas usuais dos meios de comunicação de massa? Poderiam elas ser concebidas como espaços midiáticos até certo ponto pouco convencionais ou alternativos no que se refere a suas potencialidades narrativas e à sua capacidade de dessegregar a experiência? Ou estariam em conformidade com o “olhar jornalístico” apontado por Silviano Santiago como característico do “narrador pós-moderno”? A percepção dos riscos, tal como expressada pelos cronistas, configura-se como pura informação a ser reflexivamente aplicada ou admite se equiparar à **vivência** e, mais ainda, à **experiência** coletivamente partilhada? Inseridas no contexto da mídia, cujas práticas reverberam o predomínio da racionalidade, as crônicas em foco teriam a faculdade de franquear o resgate de um conhecimento trágico, por meio da intervenção **dionisíaca** do riso nos discursos elaborados em torno da temática do risco?

### 3.2 Felicidade e alegria

*Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: ela não vale nada... Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. [...] Talvez a sabedoria apareça na Terra como um corvo, que se entusiasma com um ligeiro odor de cadáver?...*

Friedrich Nietzsche (2006, II, § 1, p. 17)

Quando publicou *Por que a psicanálise?*, em 2000, a psicanalista francesa Elisabeth Roudinesco (1944-) diagnosticou, no ambiente humano da atualidade, uma “estranha síndrome em que se misturam a tristeza e a apatia, a busca da identidade e o culto de si mesmo” (ROUDINESCO, 2000, p. 13). “Sociedade depressiva” foi a designação dada pela autora a este quadro sombrio, derivado do dismantelamento dos princípios universalistas norteadores da modernidade que, até a metade do século passado, ensejaram o engajamento do homem civilizado em projetos coletivos, tendo em vista a autonomia individual. À sombra da fantasia de uma liberdade sem limites, o indivíduo contemporâneo – contrapõe Roudinesco (2000, p. 14) – está “longe de construir seu ser a partir da consciência das determinações inconscientes que o perpassam à sua revelia, [...] longe de pretender-se um sujeito livre, desvinculado de suas raízes e de suas coletividades”. Depressivo, ele padece mais ainda por não saber o que fazer com as liberdades alcançadas (ROUDINESCO, 2000, p. 13).

Sob o domínio da neurobiologia, o sofrimento psíquico está agora relacionado a uma causalidade orgânica, decorre de uma anormalidade no funcionamento das células nervosas (ROUDINESCO, 2000, p. 17). Os comportamentos daí derivados, por sua vez, devem ser tratados por meio da psicofarmacologia, disciplina dedicada à investigação dos efeitos de substâncias químicas no psiquismo humano, ou por intermédio de práticas cuja proposição comum é a oferta de uma crença, logo, de uma vã esperança de cura (ROUDINESCO, 2000, p. 15). As consequências disso estão por toda parte:

[...] assistimos, nas sociedades ocidentais, a um crescimento inacreditável do mundinho dos curandeiros, dos feiticeiros, dos videntes e dos magnetizadores. Frente ao cientificismo erigido em religião e diante das ciências cognitivas, que valorizam o homem-máquina em detrimento do homem desejante, vemos florescer, em contrapartida, toda sorte de práticas, ora surgidas da pré-história do freudismo, ora de uma concepção ocultista do corpo e da mente: magnetismo, sofrologia, naturopatia, iridologia,

auriculoterapia, energética transpessoal, sugestologia, mediunidade<sup>52</sup> etc. (ROUDINESCO, 2000, p. 15).

Em todos os casos, está patente a intenção de retirar de cena a adversidade, a morte e a opressão, pois passamos “da era do confronto para a era da evitação, e do culto da glória para a revalorização dos covardes” (ROUDINESCO, 2000, p. 16). Doravante, todo indivíduo tem tanto o direito quanto o dever de não mais demonstrar seu sofrimento; não se trata mais de afrontar o mundo, mas de esquivar-se do conflito, observa Roudinesco (2000, p. 16-17).

Segundo a autora, não há, portanto, surpresa alguma quando a mesma infelicidade que simulamos exorcizar regressa de modo inapelável ao âmbito das relações sociais e afetivas sob a forma de uma epidemia psíquica, cuja causalidade não se admite mais provir do inconsciente. Tratado como depressão, o “conflito neurótico contemporâneo” dispensa a psicanálise e serve-se de terapias que se debruçam “com compaixão sobre a cabeceira do sujeito depressivo”, mas são incapazes de curá-lo, bem como de compreender as reais causas de sua angústia; tudo o que conseguem é aliviar sua condição, entregando-o à espera de melhores dias (ROUDINESCO, 2000, p. 19).

Trocamos, na interpretação da autora, o entendimento freudiano acerca da neurose, focalizado na desavença, na angústia, na culpa e nas perturbações da sexualidade, pela “noção psicológica de personalidade depressiva”, que não se refere a qualquer neurose, psicose ou melancolia, e sim a um “estado” concebido como “fadiga”, “déficit” ou “enfraquecimento da personalidade” (ROUDINESCO, 2000, p. 18-19). Na opinião da especialista, o panorama não é nada animador:

---

<sup>52</sup> De acordo com o *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa* (2009), **magnetismo** ou mesmerismo quer dizer “o uso do magnetismo animal e hipnotismo no tratamento e cura de doenças, segundo método e prática do médico alemão Franz Anton Mesmer (1734-1815)”; conforme o site da Associação Brasileira de Sofrologia (<http://www.sofrologia.com.br>), **sofrologia** é a ciência médica voltada para as estruturas psicofísicas do ser humano que “investiga como estimular as forças responsáveis pela harmonia biológica [...], reforçando a consciência”; segundo o site da Escola de Medicinas Alternativas e Complementares (<http://emac-edu.com>), **naturopatia** ou medicina natural refere-se a “um método terapêutico que tem como base o princípio de que a saúde é mantida pelo próprio corpo, com os seus próprios mecanismos de defesa, e que na doença são estes mecanismos que se devem estimular”; consoante o site da Associação Portuguesa de Iridologia (<http://www.api.pt>), **iridologia** ou microsemiótica oftálmica é um método de análise que “procura identificar as tendências e padrões organizacionais do indivíduo, através de sinais observados na íris”; em conformidade com o site da Sociedade Brasileira de Auriculoterapia Francesa e Auriculomedicina (<http://www.auriculomedicina.org>), **auriculoterapia** denomina uma técnica de reflexoterapia baseada no pavilhão auricular; com base no artigo “Aprendizagem e inovação no contexto educacional” (disponível em <http://www.efdeportes.com/efd170/a-aprendizagem-acelerada-do-lozanov.htm>), cujos autores são Luis Junqueira e Michelle Marcondes, **sugestologia** nomeia uma teoria de ensino e aprendizado fundamentada no poder da sugestão, elaborada pelo psiquiatra búlgaro Georgi Lozanov; em consonância com o *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa* (2009), **mediunidade** quer dizer a suposta capacidade humana de se comunicar com espíritos.

Em outras palavras, a concepção freudiana de um sujeito do inconsciente, consciente de sua liberdade, mas atormentado pelo sexo, pela morte e pela proibição, foi substituída pela concepção mais psicológica de um indivíduo depressivo, que foge de seu inconsciente e está preocupado em retirar de si a essência de todo conflito. Emancipado das proibições [...], o deprimido [de hoje] é herdeiro de uma dependência viciada do mundo. Condenado ao esgotamento pela falta de uma perspectiva revolucionária, ele busca na droga ou na religiosidade, no higienismo ou no culto de um corpo perfeito o ideal de uma felicidade impossível. [...] É assim que, atualmente, os consumidores de tabaco [e] álcool [...] são assemelhados a toxicômanos, considerados perigosos para eles mesmos e para a coletividade, [sendo, por isso mesmo,] tratados como deprimidos a quem se receitam psicotrópicos. Mas que medicamento do espírito será preciso inventar, no futuro, para tratar da dependência dos que se houverem “curado” de seu tabagismo ou algum outro vício (o sexo, a comida, o esporte etc.), substituindo um abuso por outro? (ROUDINESCO, 2000, p. 19-20)

Em *La société du malaise*, Alain Ehrenberg reitera que, embora a correlação entre patologias mentais e valores ou normas sociais seja um tema recorrente desde que Freud introduziu seu pensamento sobre o *Unbehagen* no final do século XIX, o mal-estar contemporâneo mudou de estatuto. Não é mais tão somente um traço de nossos modos de vida; revela-se uma atitude social generalizada que responde por certa atmosfera de nossas sociedades, traduz-se num estado de espírito (EHRENBERG, 2010b, p. 16).

Sob o ponto de vista do autor, a doença mental deixou de ser apenas um problema particular, referente a uma especialidade médica, a psiquiatria, que tinha como um de seus aspectos o sofrimento psíquico. A alteração se deve ao surgimento da noção de “saúde mental” que, diferentemente da psiquiatria tradicional, refere-se não apenas à saúde, mas também à socialidade do homem de nosso tempo (EHRENBERG, 2010b, p. 351).

Segundo o sociólogo francês, a depressão afigura-se como “entidade clínica intermediária” entre o antigo universo da psiquiatria e da loucura e a nova esfera da saúde mental e do sofrimento psíquico (EHRENBERG, 2010b, p. 12). Ao longo da segunda metade do século XX, ela acompanhou a transição da disciplina à autonomia, tornando-se preponderante tão logo a capacidade de se afirmar de modo hábil e apropriado converteu-se em ingrediente essencial de socialização em qualquer nível da hierarquia social:

Num estilo de existência organizado pela disciplina tradicional, a pergunta que se apresentaria a cada um seria de tipo “neurótico”: o que me é *permitido* fazer? Quando a referência à autonomia domina os espíritos, quando a ideia de que cada um possa tornar-se alguém por si mesmo, progredindo por iniciativa própria, passa a ser um ideal inscrito em nossos

usos cotidianos, a indagação é de tipo “depressivo”: sou *capaz* de fazê-lo? (EHRENBERG, 2010b, p. 13, tradução nossa)<sup>53</sup>

O autor adverte ainda que a autonomia exprime uma mudança no modo de agir necessariamente acompanhada de uma modificação na maneira de sofrer (EHRENBERG, 2010b, p. 348). Na passagem do permitido ao possível, a culpa, tipicamente neurótica, não desaparece, apenas assume a forma de uma defasagem ou insuficiência depressiva. Do interdito à impotência, da dominação à desproteção, a vulnerabilidade pesa como um fardo sobre o indivíduo, que, diante do enfraquecimento dos vínculos sociais, socorre-se em técnicas psicológicas, médicas, espiritualistas ou de apoio social, cuja multiplicação evidencia um triplo processo de desinstitucionalização, psicologização e privatização da existência humana (EHRENBERG, 2010b, p. 14).

O desdobramento das discussões propostas por Roudinesco e Ehrenberg culmina no atual debate acerca do “imperativo da felicidade<sup>54</sup>”, tal como se observa na compilação de textos organizada pelo professor João Freire Filho<sup>55</sup> no volume *Ser feliz hoje*. A obra é dedicada, segundo seu organizador, a aprofundar a crítica dirigida a um padrão de conduta que, apoiado nas neurociências, difundido pelos manuais de autoajuda e vulgarizado pela mídia, torna a ideia de felicidade “compulsiva e compulsória” preponderante em nosso tempo (FREIRE FILHO, 2010, p. 17). Esse tipo de discurso, no qual a felicidade aparece como um bem subjetivo, um capital psicológico passível de ser acumulado e investido, emerge como contraponto às descrições do panorama contemporâneo como um cenário taciturno em que sobressaem insegurança e fragilidade, descontentamento e desequilíbrio, conforme constata a professora Vera França<sup>56</sup> (2010, p. 213), em sua contribuição à coletânea intitulada “A felicidade a seu alcance”.

---

<sup>53</sup> “Dans un stylo d’existence organisé par la discipline traditionnelle, la question qui se posait à chacun était de type “névrotique”: que m’est-il *permis* de faire? Quand la référence à l’autonomie domine les esprits, quand l’idée que chacun peut devenir quelqu’un par lui-même en progressant de sa propre initiative devient un idéal inséré dans nos usages quotidiens, la question est de type “depressivo”: suis-je *capable* de la faire?”

<sup>54</sup> Conforme o Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano (2000, p. 434), **felicidade** (gr. *eudaimonia*; lat. *felicitas*; in. *happiness*; fr. *bonheur*; al. *Glückseligkeit*; it. *felicità*) significa, “em geral, estado de satisfação devido à situação no mundo”, sendo um conceito “humano e mundano”, nascido na Grécia antiga, devidamente latinizado e, por esta via, cristianizado. Contemporaneamente, segundo o autor, a importância da ideia de felicidade evidencia-se no interesse que noções negativas como “frustração” ou “insatisfação” despertam na psicologia individual e social, normal e patológica. “Estas noções e outras análogas indicam, pois, a ausência mais ou menos grave da condição de satisfação pelo menos relativa que a palavra felicidade tradicionalmente designa” (ABBAGNANO, 2000, p. 436).

<sup>55</sup> Não obstante os esforços feitos, não foi possível fixar os anos de nascimento e, eventualmente, de morte deste autor.

<sup>56</sup> Não obstante os esforços feitos, não foi possível fixar os anos de nascimento e, eventualmente, de morte desta autora.

Nas brechas deixadas pela abordagem oriunda da psicologia tradicional, cuja ênfase recai sobre as fraquezas e perturbações individuais, surge contemporaneamente uma nova “ciência da felicidade”, determinada a apontar supostas “estratégias comprovadamente eficazes” para que os indivíduos atinjam uma espécie de “bem-estar sustentável”, desfrutando a vida do modo mais prazeroso e gratificante possível, acusa Freire Filho (2010, p. 59) em seu texto “A felicidade na era de sua reprodutibilidade científica”. Não se trata apenas de descrever as condições de felicidade numa dada realidade, mas de indicar como os sujeitos devem se posicionar no mundo para ultrapassar dificuldades e temores, de modo a serem felizes. Em outras palavras, a felicidade agora está “ao alcance de todos” (FRANÇA, 2010, p. 222) e, deste modo, só nos resta cultivá-la: mais do que um projeto pessoal, ela se tornou “uma obrigação moral” de todas as pessoas (FREIRE FILHO, 2010, p. 61). Cada indivíduo tem o poder de decidir ser feliz e seu êxito depende da adoção de um conjunto de metas estritamente subordinadas ao esforço individual, mas cujos efeitos são coletivamente valiosos (FREIRE FILHO, 2010, p. 63-65).

Conforme a lógica do “querer é poder” própria da chamada “psicologia positiva”, todos devemos nos programar para registrar apenas momentos felizes e exercer o direito de, pela força de vontade, extinguir crenças estéreis, afastar ideias nocivas, descartar pensamentos autodepreciativos (FREIRE FILHO, 2010, p. 63). Por esta perspectiva, observa Freire Filho (2010, p. 68), a prática da autorreflexão em situações dolorosas, mais do que simples perda de tempo, tornou-se atitude “potencialmente tóxica”, uma vez que nos deixa encurralados, débeis e autoanalíticos, propensos a encarar a vida de modo desvirtuado e pessimista. João Freire Filho (2010, p. 77-78) teme os “piores futuros possíveis” diante da “pobreza existencial” e da “indigência ética” inerentes a esta “revolução da felicidade”:

Dentro da moldura técnica e ética da nova ciência, a felicidade adquire a feição desconcertante de um eterno *work in progress*, feito com humor e otimismo [...]. Sabe-se que a obsessão por enriquecer sempre mais termina, às vezes, tornando miserável a vida dos endinheirados; não seria descabido conjecturar, pois, que a exortação ao acúmulo incessante de felicidade pode converter-se [...] em fonte de tremendas inquietudes e frustrações. Dito de outra maneira, não são necessárias grandes amostragens empíricas para concluir que essa peculiar reconfiguração da “procura pela felicidade” herdada do iluminismo produz sofrimento em série – para aqueles que não se enxergam à altura da imensidão da tarefa, para aqueles cujas formas de ver o mundo e cujos modos de atuar dentro dele são repelidos ou *patologizados* simplesmente por distanciarem-se das normas da positividade, por distinguirem-se do jeito de ser das “pessoas cronicamente felizes” (FREIRE FILHO, 2010, p. 76-77).

De acordo com o psicanalista Benilton Bezerra Jr.<sup>57</sup>, no texto “A psiquiatria e a gestão tecnológica do bem-estar”, também publicado na coletânea organizada por Freire Filho, os “novos diagnósticos” psiquiátricos decorrem de um “rebaixamento dos limiares clínicos” para a identificação de transtornos já existentes, desencadeando um processo que não só produz “dezenas de milhões de falsos positivos”, mas também vulgariza, a título de prevenção, a interveniência prematura da psiquiatria (BEZERRA JR., 2010, p. 124-125). Estamos em pleno processo de “medicalização da existência”. Termos técnicos, pouco a pouco, tomam o lugar de expressões populares de teor existencial, como tristeza, tédio ou desânimo, enquanto fármacos desnecessários são recomendados em casos de reações emocionais que, embora psiquicamente tumultuadas e dispendiosas, são comuns em circunstâncias transitórias nas quais sintomas tendem a ser gradualmente superados por meio do trabalho de luto e da progressiva recuperação do equilíbrio psíquico (BEZERRA JR., 2010, p. 127).

Para legitimar o diagnóstico de um transtorno mental – exemplifica o especialista –, bastam quinze dias de humor deprimido, com perda de apetite e de interesse em atividades cotidianas, insônia e problemas de concentração, mesmo que um quadro clínico assim suceda a perda de um parente ou de um emprego. Com a crescente disponibilidade de drogas mais e mais eficazes no controle e normalização de funções e comportamentos patologicamente perturbados, o imaginário social acostuma-se com a ideia de que mesmo os não doentes podem se “beneficiar” delas, tornando-se “mais do que saudáveis” (BEZERRA JR., 2010, p. 127). Nossa (humana) incompletude converteu-se em algo insuportável e, por isso, nos deslocamos para “além do terapêutico”, em direção ao máximo aprimoramento da capacidade de fruir a vida. Se já não contamos mais com os referenciais proporcionados pelos preceitos religiosos ou pela idealização política, um novo horizonte se alarga promissor e atraente com a intervenção e a regulação biotecnológicas destinadas a satisfazer nossa ânsia de felicidade (BEZERRA JR., 2010, p. 131-132).

Conforme o professor Paulo Vaz, em “A vida feliz das vítimas”, mais um dos artigos reunidos em *Ser feliz hoje*, o mundo ocidental contemporâneo configura-se como um conjunto de “culturas terapêuticas”, nas quais a sensação de bem-estar se torna algo manipulável, uma finalidade a ser individualmente arrogada, deixando de ser percebida como um efeito colateral do esforço em prol de um sublime objetivo comum (VAZ, 2010, p. 136). Essa redistribuição de responsabilidades sobre o sofrimento coloca nos ombros de cada um o peso de um futuro

---

<sup>57</sup> Não obstante os esforços feitos, não foi possível fixar os anos de nascimento e, eventualmente, de morte deste autor.

que, à luz de conhecimento e conjecturas, deve se tornar suscetível à ação individual (VAZ, 2010, p. 138). Somos movidos pela ilusão de que podemos guiar nossa consciência sobre nós mesmos e, assim, assumir o controle sobre o que pode nos acontecer.

Não admira, portanto, que a esta sobrecarga de responsabilidade sobre os indivíduos corresponda um expressivo êxito social de terapias devotadas a atenuar a culpa que tanto os aflige e neles infunde o autodesprezo, orientando-os a não consentir a eventualidade e a atribuir a alguém a culpa por seus sofrimentos (VAZ, 2010, p. 143). Face subjetiva da cultura terapêutica, a “nova figura” da vítima partilha valores derivados do “princípio do não dano”, tais como hedonismo, tolerância e compaixão. “Bom será aquele que é tolerante e que, na busca medida de seus prazeres, considera a possibilidade de fazer o outro sofrer” (VAZ, 2010, p. 143).

Aspecto igualmente definidor da sociedade terapêutica, na perspectiva de Vaz (2010, p. 144), é o conceito de “fator de risco”, segundo o qual as pessoas se tornam “doentes virtuais” ou “quase doentes”, logo devem estar permanentemente atentas à saúde, mesmo que não sintam qualquer indisposição. O efeito provocado pelo quadro de incerteza é o da antecipação do arrependimento, o que, por sua vez, tensiona as relações de causalidade entre renúncia e recompensa, prazer e moderação. “O indivíduo deve ser capaz de moderar os riscos, mas deve saber também que a moderação absoluta é sem sentido, e moderar, portanto, a própria moderação” (VAZ, 2010, p. 146). Dito de outro modo, “o impulso à ascese é contrabalançado internamente pelo impulso oposto, de aproveitar a vida enquanto é possível” (VAZ, 2010, p. 145).

Contraparte da tendência generalizada de vitimar todos e quaisquer seres humanos é a inclinação de tornar patológicas as maneiras de lidar com eventos inerentes a toda e qualquer vida humana, como perdas e ameaças. Quando os sofrimentos, sem distinção, podem ser legitimados como doenças mentais, torna-se natural o recurso de imaginar possíveis patologias e buscar a orientação de especialistas (VAZ, 2010, p. 159). Diante de uma normalidade inalcançável e da universalização da condição de doença iminente e zelo constante, não há mais um “antes” e um “depois” da enfermidade, ocasião em que o indivíduo estava desobrigado de se preocupar com a saúde, pois parece cada vez mais insignificante a distinção entre cura e alívio de sintoma (VAZ, 2010, p. 160).

Na cultura terapêutica, que é também a da vítima, estamos recuperando a habilidade de nos admitirmos inocentes e de atribuírmos nossas culpas a terceiros:

Constantemente incitados a se conceber como desamparados, os indivíduos, hoje, se pensam como precisando de especialistas para viver suas vidas, e como incapazes de encontrar qualquer positividade nas tragédias com que, necessariamente, se defrontarão ao longo de suas vidas. E ciosos de sua inocência, serão facilmente tomados pelo ressentimento, pela indignação, saindo em busca de bodes expiatórios (VAZ, 2010, p. 163).

Em *A felicidade paradoxal*, Gilles Lipovetsky (2007, p. 333-335) escreve que, ao se tornar o único responsável tanto por seu triunfo quanto por seu malogro, o indivíduo contemporâneo alcançou o mais elevado grau de desamparo, aprisionado a temores, ansiedades e frustrações. Se é verdade que os iluministas enalteciam a felicidade mundana e a sacralizaram com a secularização, também é certo que a ideologia capitalista tonificou essa crença otimista no alcance da felicidade, apostando no progresso técnico e na profusão de bens materiais, assinala o teórico da “hipermodernidade”, termo cunhado pelo filósofo francês para demarcar o momento atual, ressaltando a exacerbação exponencial dos valores modernos.

Simplemente, a felicidade não é mais pensada como futuro maravilhoso, mas como presente radiante, gozo imediato sempre renovado, “utopia materializada” da abundância. Não mais a promessa de uma salvação terrestre por vir, mas a felicidade para já, esvaziada da ideia de astúcia da razão e da positividade do negativo. A plenitude exaltada pelos tempos consumistas não depende mais de um pensamento dialético: é eufórica e instantânea, exclusivamente positiva e lúdica. O discurso profético foi substituído pela sagração do presente hedonista veiculado pelas mitologias festivas dos objetos e dos lazeres (LIPOVETSKY, 2007, p. 335).

Esta “felicidade despótica”, segundo o autor, não deriva de uma lógica posta às avessas. Ao contrário, a atual compulsão por plenitude espelha o perfeito cumprimento do programa individualista e mercantil da modernidade. Estamos, portanto, diante de uma consequência lógica, exuberante e extrema de nosso modelo de civilização (LIPOVETSKY, 2007, p. 337-338). Apesar de toda a injunção ideológica que difunde o “dever da felicidade”, é a infelicidade que triunfa entre nós; contudo, não sofremos porque uma cruel engrenagem nos exorta a acreditar que é preciso ser feliz, mas simplesmente porque viver é conhecer a melancolia, a penúria, a doença e a finitude (LIPOVETSKY, 2007, p. 338). Se a sensação de desamparo hoje é maior frente às provações da existência, isso se deve à independência social sancionada pelos indivíduos de nosso tempo, ao se esquivarem do amparo coletivo e religioso (LIPOVETSKY, 2007, p. 338).

Além de mencionar as evidentes insatisfações e frustrações resultantes de nossa busca incessante por bens materiais, o autor denuncia as neoespiritualidades religiosas e leigas que prometem nos libertar das “falsas promessas do ter”, apontando-nos itinerários pretensamente seguros rumo a uma suposta felicidade genuína. A profissão de fé insistentemente apregoada pelos especialistas em espiritualidade e autoconhecimento é concebida por Lipovetsky (2007, p. 351-352) como um “inacreditável supermercado”, cujo paradigma baseia-se num “esquema silogístico”, segundo o qual a felicidade depende exclusivamente de nossa atitude interior e de nossa capacidade de controlar a consciência. Mas o que, de fato, “programas de beatitude” veiculam são “ingenuidades” e “falsas promessas”, que rejeitam ou ignoram as lições modernas acerca da consciência e de suas armadilhas:

Assim, sob as aparências de um psicologismo triunfante, é pura e simplesmente o *pensamento mágico* que retorna ao universo contemporâneo. O hiperconsumidor tornou-se um demandante de neomagia, de remédios miraculosos baseados na onipotência da consciência, de fórmulas e de rituais encantatórios que garantam que a felicidade é coisa que depende inteiramente de nós (LIPOVETSKY, 2007, p. 352).

Para o pensador francês, não há como negar que “o trabalho de si sobre si”, conforme propagado pelas espiritualidades filosóficas ou religiosas, tem o condão de aliviar e revigorar, descortinando horizontes e ajudando a viver, mas é absolutamente ilusório acreditar que “um sistema de pensamento ou um método de qualquer ordem possa fornecer a solução absoluta, duradoura, definitiva ao enigma da felicidade” (LIPOVETSKY, 2007, p. 352- 353). Isso seria “ocultar profundamente o que, sob o nome de inconsciente, designa a impossibilidade de uma plena e inteira posse de si por si” (LIPOVETSKY, 2007, p. 353). Afinal, não somos donos da felicidade, ela nos acomete ou nos escapa, paradoxalmente costuma estar naquilo de que não dispomos, pois há uma parte inevitavelmente penosa e incoercível na experiência da felicidade:

Se é inegável que muitas satisfações dependem de nós, as oscilações do prazer, nossas alegrias profundas e a felicidade de viver não são “coisas” de que dispomos à vontade: não as conduzimos, são sentimentos que “vão e vem”, em grande parte sem nós. Encontra-se a felicidade, ela não está às nossas ordens. É assim que a fé na possibilidade de controlar nossa própria felicidade pela ação da consciência ressoa como uma de nossas últimas ilusões, uma ilusão a que o homem, provavelmente, jamais renunciará por completo. [...] Enquanto prossegue a dominação tecnocientífica do mundo, perpetua-se a impotência para conduzir a felicidade. [...] O projeto de poder ilimitado dos Modernos aqui atinge, evidentemente, seus limites: a felicidade não progride, escapa com obstinação ao controle dos homens. Por certo, não

se pode mais separar completamente a busca da felicidade das realizações do mundo técnico e, no entanto, um abismo continua a separar a marcha desses dois universos (LIPOVETSKY, 2007, p. 355).

A noção contemporânea de felicidade comporta uma radical distinção com o conceito de alegria, tal como concebido no pensamento de Friedrich Nietzsche. O tema é explorado pelo filósofo francês Clément Rosset (1939-), em *Alegria: a força maior*, tendo como ponto de partida a constatação de que “o homem verdadeiramente alegre pode ser reconhecido, paradoxalmente, por sua incapacidade de precisar com o que fica alegre e de fornecer o motivo próprio de sua satisfação” (ROSSET, 2000, p. 8). O autor sustenta, sob a inspiração de Nietzsche, que a alegria não se distingue do prazer puro e simples de existir e que o gosto pela existência está na mutabilidade do tempo, em sua infixidez e incompletude (ROSSET, 2000, p. 18-20). Se “a melhor e mais certa ‘permanência’ da vida consiste nessa mobilidade”, prossegue Rosset (2000, p. 20), “ter gosto por isso implica, necessariamente, se ficar alegre, precisamente, com o fato de ela [a vida] ser por essência, indistintamente, perecível e renovável, e de modo algum deplorar uma ausência de estabilidade e de perenidade”. Na raiz desta concepção está patente a crítica de Nietzsche à tradição filosófica inaugurada por Platão, segundo a qual inexiste alegria realmente acessível ao homem salvo por meio de uma transposição da mera alegria de viver, o que suscita a ideia de que a alegria é uma “experiência de ordem mística ou metafísica”, uma “escapatória ao presente” e “à existência fugidia” (ROSSET, 2000, p. 18-19).

A essa recusa ou depreciação da vida temporal, sensível, cotidiana, Nietzsche chamou niilismo, expressão que em sua obra assume distintos sentidos, em conformidade com crenças e convicções cambiantes distinguidas no decorrer da história humana. De acordo com Roberto Machado, em *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, à desvalorização da vida em nome de valores superiores à própria vida, tal como sustentado pelo platonismo e pelo cristianismo, Nietzsche chamou “niilismo negativo” (MACHADO, 2001, p. 66); à desvalorização de valores superiores em nome de valores burgueses, tal como difundido pelos ideais modernos que decretaram a “morte de Deus” e sua substituição pelo homem, Nietzsche chamou “niilismo reativo” (MACHADO, 2001, p. 56); ao sentimento insuportável de que é impossível alimentar a crença no progresso da humanidade, diante da irrecusável constatação do insucesso do projeto moderno, Nietzsche chamou “niilismo passivo” (MACHADO, 2001, p. 127). Como uma espécie de antídoto à intensificação da tristeza niilista, o pensador alemão propôs a negação tanto de valores terrenos quanto de valores supraterranos, em nome da

vontade de afirmar positivamente a vida tal como ela se apresenta, nomeando “niilismo ativo” tal atitude existencial (MACHADO, 2001, p. 132).

No aforismo 343 de *A gaia ciência*, Nietzsche vislumbrará o contraste entre a fraqueza e o esgotamento típicos do niilismo de seu tempo e o caráter criador e alegre de seu niilismo ativo:

O maior acontecimento recente – o fato de que “Deus está morto”, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Ao menos para aqueles poucos cujo olhar, cuja *suspeita* no olhar é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, algum sol parece ter se posto, alguma velha e profunda confiança parece ter se transformado em dúvida: para eles, o nosso velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, “mais velho”. Mas pode-se dizer, no essencial, que [...] tudo [...] irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral européia [...]. Essa longa e abundante sequência de ruptura, declínio, destruição, cataclismo, que agora é iminente: quem poderia hoje adivinhar o bastante acerca dela? [...] Talvez soframos demais as *primeiras consequências* desse evento – e estas, as suas consequências *para nós*, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... [...] enfim o horizonte nos aparece novamente livre [...], enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto” (NIETZSCHE, 2012, §343, p. 207-208).

No rastro do pensamento nietzschiano, Rosset percebe na alegria um paradoxo essencial, uma vez que ela se define como “um regozijo incondicional da existência”, embora não haja “nada menos regozijador que a existência”, se a consideramos com “lucidez de espírito”. É esta, conforme o autor francês, a face aflitiva da filosofia: o intento de compatibilizar racionalmente o júbilo de viver e a aceitação da debilidade da vida (ROSSET, 2000, p. 23). Ou entendemos que a alegria equivale a uma ilusão transitória capaz de dissipar o que há de trágico na existência – e, neste caso, a alegria não seria paradoxal, mas, sim, ilusória – ou concebemos a alegria como um apreço pela existência tida por inevitavelmente trágica – o que torna a alegria paradoxal, mas não ilusória (ROSSET, 2000, p. 24-25).

O reconhecimento do caráter paradoxal da alegria leva o estudioso da obra de Nietzsche à dedução de três consequências. Em primeiro lugar, a alegria é, por definição, essencialmente ilógica e irracional e é por isso que expressões como “louco de alegria” não são apenas imagens: “todo homem alegre é necessariamente e a seu modo um desatinado” (ROSSET, 2000, p. 25). Em segundo lugar, a genuína alegria é inevitavelmente cruel,

havendo uma natureza desgastante e impiedosa a ela inerente, entendendo-se bem que a crueldade característica do regozijo não diz respeito ao prazer de reter o sofrimento, mas a uma rejeição à condescendência para com qualquer objeto de gáudio autêntico (ROSSET, 2000, p. 26). Em terceiro lugar, a alegria é condição imprescindível, se não de toda e qualquer vida, ao menos daquela vivida com discernimento, pois é a única loucura que permite, paradoxalmente, escapar de todas as demais, preservando-nos de uma existência falaciosa e perturbada, ao se constituir no maior e singular preceito do saber-viver (ROSSET, 2000, p. 26).

A forma, porém, mais frequente e mais moderna de acomodação ao real é neurótica. Consiste – de acordo com Rosset (2000, p. 27) – em negar a realidade, considerando seus elementos desafortunados não como inexoráveis, mas como ocasionais e passíveis de paulatino expurgo. Um comportamento assim é para o autor o mesmo que é para Nietzsche, ou seja, “veneno por excelência”, uma espécie de vício, uma privação de força, uma “falha” ou “fraqueza”, indicativa de que o gosto de viver está ausente e de que, por isso mesmo, é preciso buscar apoio em um estímulo compensador: em lugar do “gosto de viver a vida que se vive”, engendra-se o incentivo a outra vida, supostamente melhor do que a de fato vivida (ROSSET, 2000, p. 29). Aquele que se ampara na esperança, completa Rosset ecoando o pensamento nietzschiano, “é um homem sem recursos e argumentos, um homem exausto, literalmente esgotado” (ROSSET, 2000, p. 29). Em contrapartida, a alegria, ao consentir quaisquer excessos e crueldades humanas, designa “a força por excelência”, aquela capaz de revelar como derrisória a esperança, bem como qualquer pretensão de pôr fim à infelicidade peculiar à existência.

Todo “progresso” – ou melhor, toda ideologia progressista, isto é, toda atenção excessiva e entusiasmo suspeito acerca do que há, ou poderia haver, de efetivamente melhorado na condição dos homens – subentende, com efeito e inevitavelmente, o projeto louco de uma resolução dos males essenciais por uma diminuição ou superação dos males acidentais: como se pudesse bastar uma descoberta científica ou uma melhor organização social para arrancar os homens de sua natureza insignificante e efêmera [...]. Esse encobrimento do essencial, sobre o qual nada se pode fazer, e do inessencial, sobre o qual se pode agir, autoriza, sem dúvida, uma satisfação de ordem compensatória e alucinatória. Mas é, também, [...] a marca de uma profunda aberração, de uma confusão de caráter claramente patológico (ROSSET, 2000, p. 29-30).

Na contramão desse raciocínio, argumenta o autor francês, quase toda a obra de Nietzsche poderia ser invocada para elucidar certa “aliança secreta” entre “a infelicidade e a

felicidade, o trágico e o jubiloso, a experiência da dor e a afirmação da alegria” (ROSSET, 2000, p. 42). A argumentação primordial de Rosset é a de que a beatitude é essencial no pensamento nietzschiano, ainda que este seja fortemente marcado pela ideia do trágico:

No que diz respeito ao conhecimento do trágico, sabemos que ele não é considerado por Nietzsche como uma mutilação da alegria, uma parte de beatitude subtraída a ela mesma pelo efeito do sofrimento, mas constitui, ao contrário, um acréscimo de gáudio que prevalece sobre o sofrimento, como o pensamento da vida prevalece sobre o pensamento da morte [...]. A título de argumento recíproco e complementar, Nietzsche não se cansa de repetir que todo pensamento que não é imbuído de pensamento trágico, que tenta desviar da evidência da morte, do efêmero, do sofrimento, dá, inelutavelmente, lugar a filosofias-remédios, como a ontologia eleata e a metafísica platônica, chamadas menos para dar conta da existência do que, incansavelmente, para testemunhar contra ela (ROSSET, 2000, p. 43).

Em *Assim falou Zaratustra*, o pensador alemão dota seu personagem de uma reação positiva diante do caráter absurdo e da ausência de sentido da existência. Ao constatar que o homem niilista abomina e lamenta a necessidade de elaborar sentidos e valores para a própria vida, Zaratustra ensina que esta condição criadora, se assumida de modo consciente e apaixonado, revela-se amável e desejável, mesmo implicando dor:

E o que chamais de Mundo, isso deve ser criado primeiramente por vós: vossa razão, vossa imagem, vossa vontade, vosso amor deve ele próprio se tornar! E, em verdade, para vossa bem-aventurança, homens do conhecimento. [...] Nem no incompreensível nem no irracional podereis haver nascido. [...] Criar – eis a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve. Mas, para que haja o criador, é necessário sofrimento, e muita transformação. Sim, é preciso que haja muitos amargos morreres em vossa vida, ó criadores! Assim sereis defensores e justificadores de toda a transitoriedade. Para ser ele próprio a criança recém-nascida, o criador também deve querer ser a parturiente e a dor da parturiente. [...] Querer liberta: eis a verdadeira doutrina da vontade e da liberdade [...]. Não-mais-querer e não-mais-estimar e não-mais-criar! Ah, fique sempre longe de mim esse grande cansaço! Também no conhecer sinto apenas o prazer de gerar e vir a ser da minha vontade (NIETZSCHE, 2011, p. 82-83).

Em Nietzsche, acrescenta Rosset (2000, p. 66), a alegria envolve um conhecimento, na acepção intelectual e teórica do termo, e é também uma embriaguez, mas não no sentido de autorizar a omissão do que o saber tem de deplorável e degradante. Ao contrário, para o pensador alemão – assinala seu intérprete –, é a alegria que franqueia o saber e consente o “saber pleno”, pois se Dionísio, o deus da embriaguez, é, para Nietzsche, o deus do conhecimento “mais profundo e lúcido”, o saber nietzschiano é essencialmente alegre, porque

só existe na medida da alegria que o autoriza (ROSSET, 2000, p. 66-67). É desse ponto de vista, que Nietzsche, segundo Rosset, oporá sua “gaia ciência” ao racionalismo de inspiração socrática ou platônica, dirigindo sua mais contundente reprovação às expressões filosóficas de “tristes ciências” que demandam uma inconfessável opção pela ignorância e uma inflexível recusa – no sentido que Freud deu ao termo – de tudo o que é temido como ameaça à coragem de viver, nomeadamente o saber acerca da morte e da insignificância da vida, confundindo, assim, a aspiração ao verdadeiro com uma “escapatória da verdade” (ROSSET, 2000, p. 67). Em *Crepúsculo dos ídolos*, o pensador alemão dará uma expressão radical a esta crítica:

Platão é entediante. – Minha desconfiança de Platão vai fundo, afinal: acho-o tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao cristianismo – ele já adota o conceito “bom” como conceito supremo – que eu utilizaria, para o fenômeno Platão, a dura expressão “embuste superior” ou, se soar melhor, idealismo, antes que qualquer outra palavra. [...] Na grande fatalidade que foi o cristianismo, Platão é aquela ambiguidade e fascinação chamada de “ideal”, que possibilitou às naturezas mais nobres da Antiguidade entenderem mal a si próprias e tomarem a *ponte* que levou à “cruz”. [...] Platão é um covarde perante a realidade – *portanto*, refugia-se no ideal (NIETZSCHE, 2006, X, § 2, p. 102-103).

À fuga da realidade e à vontade de negá-la Nietzsche contrapõe o “amor *fati*”, literalmente o amor ao destino, o assentimento tomado como atitude comum frente a quaisquer circunstâncias. Conforme o professor de filosofia francês Patrick Wotling<sup>58</sup> (2011, p. 14-15), em *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*, trata-se de uma “relação afetiva” com o destino, “não a resignação face à realidade inelutável, mas, muito pelo contrário, a aceitação alegre”, tal como o próprio Nietzsche a exprime em *Ecce homo*: “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo...*” (NIETZSCHE, 2008, p. 49).

De acordo com Clément Rosset (2000, p. 77-78), o sofrimento não é, para Nietzsche, circunstância atenuante, mas, sim, agravante. Não se confunde com uma mera mudança psicológica de humor em direção a um estado de espírito infeliz, melancólico, rancoroso, mas traduz uma resignação, uma incapacidade de agir (ROSSET, p. 78). Aquele que sofre não é apenas um homem ressentido, mas um indivíduo “reativo”, embora sua reação seja incapaz de

---

<sup>58</sup> Não obstante os esforços feitos, não foi possível fixar os anos de nascimento e, eventualmente, de morte deste autor.

se converter em ato, e é justamente esta impotência a fonte maior de seu ódio e de sua miséria.

De modo bastante comparável, Freud define o “recalque” – e isso desde os *Estudos sobre a histeria* de 1895 – como o efeito não de uma má reação diante de uma situação psicologicamente traumatizante, mas de uma *ausência de reação* (ou de “ab-reação”): efeito conjugado de uma ferida e da impossibilidade de ser presente e participante, mesmo se de maneira lastimosa. Do mesmo modo, Nietzsche define o ressentimento não como um simples rancor acerca do real, e sim como o efeito conjugado da negatividade e da passividade. O homem do ressentimento não é [...] o homem do não [...]. Ele é antes de tudo o espírito que não consegue justamente *dizer* não e se encontra assim reduzido, na falta de coisa melhor, a engolar falsos sins. Por isso, a negatividade mais profunda é perseguida por Nietzsche não nas expressões do não, mas nas expressões suspeitas do sim [...], falsos sins, [...] que traem o não que não puderam ou não ousaram pronunciar (ROSSET, 2000, p. 78-79).

Às doutrinas que negam e difamam a vida Nietzsche oporá, afinal, seu mais notável pensamento da afirmação, expressão suprema do assentimento, sintetizada na ideia do “eterno retorno”, como observa Wotling (2011, p. 37). Por meio dessa noção, o pensador alemão não afirma, pura e simplesmente, que tudo volta, mas exprime o desejo de que tudo volte; exprime uma firme disposição para viver e reviver tudo o que já foi vivido, introduzindo o sim como valor destinado a ocupar o âmago da existência (WOTLING, 2011, p. 37). O pensamento do eterno retorno aprova a realidade sem exceções, designa a vontade de reviver eterna e identicamente a totalidade do que já se viveu, sem nada enjeitar; concebe, enfim, uma alegria trágica, que não quer mudar a vida, nem mascarar a dor ou evitar a opressão; que não é passividade, mas a expressão de resistência e vigor diante do sofrimento inexorável. O conceito, desenvolvido em fragmentos da obra nietzschiana, é apresentado no aforismo 341 de *A gaia ciência* como uma hipótese que reclama uma deliberação:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem — e assim também essa aranha e este luar entre as árvores, e também este instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente — e você com ela, partícula de poeira!”. — Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!” Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão

em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (Nietzsche, 2012, § 341, p. 205)

Em “A alegria e o trágico”, Roberto Machado (2011, p. 239) sintetiza o pensamento nietzschiano como uma filosofia trágica que, fundamentada na afirmação do eterno retorno, possibilita uma “gaia ciência”, um saber que defende uma alegria incondicional frente à vida e à realidade, “uma aprovação jubilatória da existência”. Trata-se de uma ética oposta à da espera sufocante e triste por uma eternidade ou um futuro que possam remediar o instante presente:

*O nascimento da tragédia*, primeiro livro de Nietzsche, considerava a tragédia um antídoto para a sabedoria pessimista que proclamava que o bem supremo era não ter nascido e o segundo dos bens morrer o quanto antes. E fazia isso mostrando que a finalidade da tragédia, ao apresentar o sofrimento como destino do herói trágico, é produzir alegria, uma alegria que não é mascaramento da dor, nem resignação, mas a expressão de uma resistência ao próprio sofrimento. Do mesmo modo, *Assim falou Zaratustra* vê no pensamento do eterno retorno o remédio capaz de curar a doença do niilismo passivo – que julga a vida sem sentido e sem valor – tornando sublime o que parece horrível. Desse modo, a questão trágica por excelência “você reafirmaria sua vida tal como ela tem sido?” pode acarretar duas respostas práticas, duas atitudes existenciais: a tristeza do niilismo passivo ou a alegria provocada pelo desejo do eterno retorno. Pois, para quem tiver a coragem de enfrentar, encarar, assumir esse pensamento abissal, a vida se transformará, criando a leveza sobre-humana do riso, ou, melhor ainda, a leveza de um riso sobre-humano (MACHADO, 2011, p. 244).

As reflexões em torno das distâncias que apartam as noções de **felicidade** e **alegria** facultam a formulação de novas indagações, tendo em vista a abordagem das crônicas a serem postas em tela. Como a estratégia do riso, por meio da qual os cronistas abordam o tema do risco, revela-se quando confrontada com tais concepções? De que maneira o sofrimento psíquico descrito por Roudinesco e Ehrenberg se deixa entrever nos textos analisados? Até que ponto a escrita dos cronistas refuta ou reproduz os parâmetros da banalização da **felicidade** discutida na coletânea organizada por Freire Filho e na obra de Lipovetski? Como os textos literários relacionam as diferentes noções de **felicidade** e **alegria** com os sofrimentos psíquicos individuais e coletivos impostos pela percepção dos riscos contemporâneos? Haveria na articulação entre riso e risco, tal como elaborada pelos autores das crônicas, espaço para a manifestação de uma “alegria trágica”, no sentido nietzschiano da expressão?

### 3.3 Memória e esquecimento

*O esquecimento está tão cheio de memória  
que às vezes não cabem as lembranças  
e é preciso jogar fora rancores pela borda  
no fundo o esquecimento é um grande simulacro  
ninguém sabe nem pode / ainda que queira / esquecer  
um grande simulacro repleto de fantasmas  
[...]  
o dia ou a noite em que o esquecimento estale  
exploda em pedaços ou crepite  
as recordações atrozes e as de embevecimento  
quebrarão as grades de fogo  
arrastarão enfim a verdade pelo mundo  
e essa verdade será a de que não há esquecimento*

Mario Benedetti (1995, p. 13, tradução nossa)<sup>59</sup>

No final do século XX, o historiador alemão Andreas Huyssen (1942-) identificava, em seu texto “Passados presentes”, significativas transformações nas relações entre memória e esquecimento. Nossa cultura – escrevia Huyssen (2000, p. 19) – é obcecada pela memória e, ao mesmo tempo, acometida por um temor, ou mesmo um terror, do esquecimento. Para o autor, tentamos enfrentar esse perigo e combater esse medo empregando estratégias de rememoração públicas e privadas; entretanto, quanto mais somos instados a lembrar, na esteira da profusão de informações e da comercialização da memória, mais intuímos a ameaça do esquecimento e mais intensa se torna nossa necessidade de esquecer (HUYSSSEN, 2000, p. 20).

O que está em jogo – aposta Huyssen (2000, p. 20) – é o desejo subconsciente de ancoragem, suscitado por um ambiente cada vez mais fugaz e fragmentado; paradoxalmente, contudo, temos consciência da transitoriedade e da incompletude desses subterfúgios. Segundo a apreciação do estudioso, nossos sentidos e nossa psique não estão devidamente preparados para lidar com o acúmulo de informações e o excessivo apelo à percepção, num mundo de extrema celeridade cultural; por isso, quanto mais depressa somos impulsionados para o futuro, que se desenha instável, maior é nossa vontade de seguir mais devagar e progressivamente nos amparamos na memória em busca de segurança (HUYSSSEN, 2000, p.

<sup>59</sup> “El olvido está tan lleno de memoria / que a veces no caben las remembranzas / y hay que tirar rancores / por la borda / en el fondo el olvido es un gran simulacro / nadie sabe ni puede / aunque quiera/olvidar / un gran simulacro repleto de fantasmas / [...] // el día o la noche en que el olvido estalle / salte en pedazos o crepite / los recuerdos atroces y los de maravilla / quebrarán los barrotes de fuego / arrastrarán por fin la verdad por el mundo / y esa verdad será que no hay olvido.”

32)<sup>60</sup>. Se, de fato, estamos diante de uma superabundância de memória, sugere Huyssen (2000, p. 37), devemos nos empenhar em distinguir os “passados usáveis” dos “passados dispensáveis” e, para isso, precisamos de discernimento e recordação profícua, objetivo que essencialmente não é incompatível com a cultura de massa e a produção midiática.

Em suas reflexões acerca de nossa cultura impregnada de mídia, o historiador alemão considera que antigas visões sociológicas acerca da memória coletiva – tal como a do sociólogo francês durkheimiano Maurice Halbwachs (1877-1945), que presume relativa estabilidade nas composições de memórias sociais e de grupos – são agora inadequadas ante a temporalidade volátil típica de nossa época e as atuais dinâmicas dos sistemas midiáticos (HUYSSSEN, 2000, p. 19). Na primeira metade do século passado, Halbwachs inaugurou nova orientação nos estudos sociológicos da vida cotidiana ao conceber a memória individual como uma combinação contingente das memórias dos grupos aos quais o indivíduo pertence e que sobre ele têm influência.

No prefácio do livro póstumo de Halbwachs, *A memória coletiva*, o intelectual francês Jean Duvignaud (1921-2007) registra que, para o autor da obra proemiada, a lembrança pessoal localiza-se no entrecruzamento das complexas redes de solidariedade nas quais nos envolvemos e que, nela, tudo é sincronicamente entrelaçado à convivência social atual, denominando-se rememoração aquilo que pode emergir da conciliação desses variados elementos (DUVIGNAUD, 2006, p. 12). Como uma espécie de fronteira ou limite, completa o prefaciador, a memória está situada no ponto no qual se encontram diferentes correntes que atravessam o pensamento coletivo:

Assim, a consciência jamais está encerrada em si mesma, não é vazia nem solitária. Somos arrastados em inúmeras direções, como se a lembrança fosse uma baliza que permitisse nos situarmos em meio da variação constante dos contextos sociais e da experiência coletiva histórica. Isso talvez explique por que razão, nos períodos de calma ou de momentânea imutabilidade das “estruturas” sociais, a lembrança coletiva tem menos importância do que em períodos de tensão ou de crise (DUVIGNAUD, 2006, p. 13).

---

<sup>60</sup> As observações de Huyssen podem ser cotejadas com o célebre excerto de “Sobre o conceito de história”, de Walter Benjamin (1995, p. 226): “Há um quadro de Paul Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso.”

Ao explicitar seu pensamento acerca das relações entre memória individual e memória coletiva, Halbwachs (2006, p. 39) considerou que, para se formar uma lembrança, não basta reconstituir, fragmento a fragmento, a imagem de um acontecimento decorrido. Será sempre necessário, na concepção do autor, que tal reconstrução se ampare em dados ou noções comuns entre nós e os outros, o que significa que uma lembrança só é possível se os elementos que a compõem tiverem integrado e se mantiverem integrando uma mesma sociedade ou um mesmo grupo (HALBWACHS, 2006, p. 39). Para nos lembrarmos, precisamos dos outros e as combinações aí envolvidas são extremamente complexas, de acordo com o sociólogo. Por um lado, a memória coletiva baseia sua força e sua duração em um conjunto de pessoas, pois são os indivíduos – integrantes do grupo – que se lembram. Por outro, cada memória individual resulta de um ponto de vista sobre a memória coletiva e este ponto de vista, por sua vez, varia conforme o lugar social ocupado pelo indivíduo, sendo que este lugar também se altera ao sabor das relações mantidas nos diferentes ambientes sociais.

A sucessão de lembranças, mesmo as mais pessoais, sempre se explica pelas mudanças que se produzem em nossas relações com os diversos ambientes coletivos, ou seja, em definitivo, pelas transformações desses ambientes, cada um tomado em separado, e em seu conjunto (HALBWACHS, 2006, p. 69).

Ponderando a fragmentação e os contrastes que caracterizam as memórias de múltiplos grupos sociais e étnicos específicos na atualidade, Andreas Huyssen indaga, em “Passados presentes”, se ainda seria admissível hoje a sobrevivência de variedades consensuais de memória coletiva e, em caso negativo, se e como a coesão social e cultural poderia, apesar disso, ser assegurada (HUYSSSEN, 2000, p. 19). Ao mesmo tempo em que reconhece a supremacia da mídia no que se refere ao compartilhamento de percepções acerca da realidade, Huyssen (2000, p. 19) considera insuficientes para este fim as estruturas da memória pública midiaticizada. Daí derivam, segundo o historiador, a sensação de amnésia iminente e o receio ubíquo de desmemória que nos afligem.

Tomamos o esquecimento como perda da fidedignidade da memória e o temos na conta de fraqueza ou lacuna, observa, por sua vez, o pensador francês Paul Ricoeur (1913-2005), em *A memória, a história, o esquecimento*. Numa primeira instância, anota o autor, a memória em si é compreendida como esforço para superar o esquecimento, enquanto nosso célebre “dever de memória” revela-se como uma advertência contrária ao ato de esquecer (RICOEUR, 2007, p. 424). O mesmo gesto natural, contudo, cuida de afastar o fantasma de uma memória impedida de ser esquecida e tende a considerá-la abominável (RICOEUR,

2007, p. 424). Estaríamos, assim, empenhados não apenas em não esquecer, mas igualmente em nos proteger da incapacidade do esquecimento, tal como a metaforizou o escritor argentino Jorge Luis Borges (1899-1986) ao encarná-la em seu fabuloso personagem “Funes, o memorioso” (BORGES, 1999, p. 53-57).

Tendo potencializada sua percepção e estando impedido de esquecer, o tipo borgiano encontra-se duplamente condenado à imobilidade de viver exclusivamente para a rememoração e ao tormento de conviver com a inexorável faculdade de assimilar o presente em toda sua minúcia e precisão. Portador de uma memória comparável a um depósito de lixo e incapaz de “distrair-se do mundo”, o infeliz Funes permanece prisioneiro da inércia peculiar aos incapazes de pensar, pois pensar – escreve Borges (1999, p. 57) – “é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair”, habilidades inatingíveis para quem não pode desvencilhar-se de uma existência abarrotada de detalhes, imposta por uma infalível capacidade de lembrar.

Em sua proposição, Paul Ricoeur (2007, p. 435) distingue o “esquecimento definitivo”, aquele responsável pela extinção de vestígios, cujo curso tentamos procrastinar ou mesmo cessar, do “esquecimento de reserva ou de recurso”, designativo da natureza desatenta da persistência da lembrança, sua capacidade de escapar à espreita da consciência (RICOEUR, 2007, p. 448). Sob a ambiguidade dessa perspectiva, o esquecimento reveste-se de um sentido positivo, situando-se na fronteira da reversibilidade. Fazendo da psicanálise uma confiável aliada em defesa da “tese do inesquecível” (RICOEUR, 2007, p. 453), o pensador francês recorre à analogia entre o trabalho de luto, nos termos de Freud<sup>61</sup>, e o trabalho da lembrança, redimensionando o estatuto do esquecimento, ao afastá-lo da ideia de uma suposta patologia da memória e problematizá-lo, paradoxalmente, como uma das condições para a rememoração:

De um lado, temos diariamente a experiência da erosão da memória e acrescentamos a essa experiência à do envelhecimento, da aproximação da morte. Essa erosão contribui para essa tristeza que eu chamava, antigamente, de “tristeza do acabado”. Ela tem por horizonte a perda definitiva da memória, a morte anunciada das lembranças. De outro lado, conhecemos as pequenas felicidades do retorno, às vezes inopinado, de lembranças que acreditávamos perdidas para sempre. Então precisamos dizer [...] que

---

<sup>61</sup> A expressão “trabalho de luto” é definida no *Vocabulário da Psicanálise*, de Laplanche e Pontalis (2001, p. 509-510) como o “processo intrapsíquico, consecutivo à perda de um objeto de afeição, e pelo qual o sujeito consegue progressivamente desapegar-se dele”. Em “Luto e melancolia”, Freud (1996, p. 250-251) relaciona a perda de interesse pelo mundo exterior, que atesta a existência de um trabalho de luto, ao grande dispêndio de energia mobilizada pela dor da perda e pelas recordações do objeto que se perdeu. O “luto normal” – ao contrário da melancolia, uma condição patológica – consiste num processo por meio do qual o ego é compelido a romper sua ligação com o objeto perdido, declarando-o morto, movido pelas satisfações narcisistas que o incentivam a continuar vivo (FREUD, 1996, p. 260-262).

esquecemos muito menos coisas do que acreditamos ou tememos (RICOEUR, 2007, p. 448).

Por esquecimento, assinala Ricoeur (2007, p. 250-251), pode-se entender “o imemorial recurso e não a inexorável destruição”. Em oposição ao esquecimento aniquilador, que tolhe a possibilidade de recordação, o autor propõe o esquecimento protetor, que franqueia a aptidão da memória. Tanto quanto o trauma<sup>62</sup> que, na abordagem psicanalítica, perdura mesmo quando impenetrável ou indisponível, o que vivenciamos deixa marcas indestrutíveis e, em situações específicas, frações expressivas do passado consideradas esquecidas e extintas podem retornar (RICOEUR, 2007, p. 453). Nesse sentido, é adequado considerar a ausência desmedida de memória como “esquecimento passivo”, ou seja, “um déficit do trabalho de memória”. Entretanto, quando se trata de evasiva ou fuga, entra em cena uma forma ambígua de esquecimento, simultaneamente passiva e ativa, espécie de contingência que não nos livra de imputação.

Enquanto ativo, esse esquecimento acarreta o mesmo tipo de responsabilidade que a imputada aos atos de negligência, de omissão, de imprudência, de imprevidência, em todas as situações de não-agir, nas quais, posteriormente, uma consciência esclarecida e honesta reconhece que se devia e se podia intervir (RICOEUR, 2007, p. 456).

Embora reconheça a memória como uma capacidade, um poder apto a produzir memória, Paul Ricoeur (2007, p. 511) acentua que ela é, antes, “uma figura da preocupação”, arcabouço antropológico da condição histórica. A “memória-preocupação” mantém-nos atrelados ao passado e apreensivos em relação a ele, acrescenta o autor, ao indagar se, afinal, haveria “uma forma suprema de esquecimento” capaz de se traduzir numa disposição, num modo de ser despreocupado ou não-preocupado (RICOEUR, 2007, p. 511).

A potencialidade positiva do esquecimento, tão conveniente ao acelerado ritmo contemporâneo, é tema explorado pela professora Maria Cristina Franco Ferraz<sup>63</sup>, em *Homo deletabilis: corpo, percepção, esquecimento do século XIX ao XXI*. A autora parte de um panorama segundo o qual vivemos um “terror amplo e difuso às sombras do esquecimento”, fortemente influenciado pela velocidade inerente às redes midiáticas de informação que, ao

---

<sup>62</sup> Em termos psicanalíticos, “trauma” é definido por Laplanche e Pontalis (2001, p. 522) como “acontecimento da vida do sujeito que se define pela sua intensidade, pela incapacidade em que se encontra o sujeito de reagir a ele de forma adequada, pelo transtorno e pelos efeitos patogênicos duradouros que provoca na organização psíquica”.

<sup>63</sup> Não obstante os esforços feitos, não foi possível fixar os anos de nascimento e, eventualmente, de morte desta autora.

esvaziarem a consistência dos eventos, contribuem para promover claros efeitos de deslembração entre nós (FERRAZ, 2010, p. 11).

Desprovida de transcendência, a era atual – acrescenta Ferraz (2010, p. 11) – tende a esvaziar perspectivas de longo prazo e, nela, o temor de envelhecer se alia à sensação perturbadora de gradual degradação da memória, cada vez mais associada a uma falha nas atividades neuronais do cérebro. Em obras de vulgarização científica, midiaticamente repercutidas, neurologistas – entre os quais o cientista pioneiro no estudo da neurobiologia da memória e do aprendizado, Iván Isquierdo (1937-), autor, entre outros títulos, de *A arte de esquecer* (2004) – propalam novidades aterradoras acerca da prematuridade do processo de morte neural progressiva, o que leva Maria Cristina Ferraz (2010, p. 11) a concluir que envelhecer e esquecer foram convertidos em disfunções prematuras, a serem aliviadas com o uso de novos medicamentos e a prática de uma variedade de exercícios cerebrais.

Estamos, conforme o diagnóstico da autora, submetidos a uma lógica imediatista, pela qual somos solicitados a nos adequar à intensa velocidade das mudanças à nossa volta, à decomposição de horizontes de permanência e à instantaneidade que caracteriza os padrões produtivos de nosso tempo; e, nessa condição, nos dispomos a ser mais e mais impregnados pelo esquecimento (FERRAZ, 2010, p. 13). Premidos pela lógica do descartável e motivados a “deletar” lembranças dolorosas, não estamos livres, porém, do ressentimento relativo à irreversibilidade do tempo e à nossa incapacidade de retroceder para modificar acontecimentos e ações (FERRAZ, 2010, p. 13).

A pesquisadora propõe o enriquecimento dessa densa temática por meio da reabilitação das obras de Henri Bergson e Friedrich Nietzsche, pensadores que elaboraram conceitos seminais de memória e esquecimento nas décadas finais do século XIX (FERRAZ, 2010, p. 13). O primeiro restabelece os liames entre percepção, matéria e memória, oferecendo um contraponto às abordagens científicas e filosóficas contemporâneas que procuram consolidar a crença de que a amplitude de experiências registradas pelos seres humanos reduz-se ao âmbito bioquímico do corpo e de que toda a complexidade envolvida no fenômeno da memória limita-se à constituição material do cérebro (FERRAZ, 2010, p. 13-14). Nietzsche, por sua vez, oferece uma abordagem salutar do esquecimento, atividade do espírito por ele considerada superior, o que contrasta com a concepção atual em que o ato de esquecer é percebido, antes, como imperfeição, perigo e infortúnio a serem evitados e atenuados (FERRAZ, 2010, p. 15).

Na contramão das tendências científicistas características das ciências positivas prevaletentes em sua época, Bergson rejeitou, sob diferentes aspectos, em obras como

*Matéria e memória* (1999) e *Memória e vida* (2006), a compreensão de que o cérebro equivale a um mero arquivo de lembranças, concebendo a memória não como a volta do presente ao passado, mas como o avanço do passado no presente. Para o filósofo francês, passado e presente são indissolúveis num fluxo temporal incessante e indivisível; ambos coexistem na “duração” (*durée*) – princípio de seu pensamento que designa o tempo real, vivido, dado pela consciência, corrente fluida na qual tudo é simultaneamente conservado, em oposição ao tempo mensurável e espacializado da ciência, reduzido à sucessão de momentos idênticos (Cf. ABBAGNAMO, 2000, p. 296).

Nossa duração não é um instante que substitui outro instante: nesse caso, haveria sempre apenas presente, não haveria prolongamento do passado no atual, não haveria evolução, não haveria duração concreta. A duração é o progresso contínuo do passado que rói o porvir e incha à medida que avança. Uma vez que o passado cresce incessantemente, também se conserva indefinidamente. A memória não é uma faculdade de classificar recordações numa gaveta ou de inscrevê-las num registro. Não há registro, não há gaveta, não há aqui, propriamente falando, sequer uma faculdade, pois uma faculdade se exerce de forma intermitente, quando quer ou quando pode, ao passo que a acumulação do passado sobre o passado prossegue sem trégua. Na verdade, o passado se conserva por si mesmo automaticamente. Inteiro, sem dúvida, ele nos segue a todo instante: o que sentimos, pensamos, quisemos desde nossa primeira infância está aí, debruçado sobre o presente que a ele irá se juntar, forçando a porta da consciência que gostaria de deixá-lo de fora. O mecanismo cerebral é feito precisamente para recalcar a quase totalidade do passado no inconsciente e só introduzir na consciência o que for de natureza que esclareça a situação presente, que ajude a ação em preparação, que forneça, enfim, um trabalho *útil*. Quando muito, algumas recordações de luxo conseguem passar de contrabando pela porta entreaberta. Estas, mensageiras do inconsciente, advertem-nos do que arrastamos atrás de nós sem sabê-lo. Mas ainda que não tivéssemos uma ideia clara disso, sentiríamos vagamente que nosso passado continua presente. Com efeito, que somos, que é nosso *caráter*, senão a condensação da história que vivemos desde nosso nascimento, antes dele até, já que trazemos conosco disposições pré-natais? É certo que pensamos apenas com uma pequena parte de nosso passado, mas é com nosso passado inteiro [...] que desejamos, queremos, agimos. Nosso passado, pois, manifesta-se-nos integralmente por seu ímpeto e na forma de tendência, embora apenas uma tênue parte dele se torne representação (BERGSON, 2006, p. 47-48).

No entendimento de Bergson, portanto, o que passou sobrevive no tempo vivido, ou seja, na duração que, por sua vez, se configura como memória. O passado jamais deixa de existir, apenas deixa de ser útil, permanecendo provisoriamente em suspenso no inconsciente; ele se expande ou se contrai, compondo-se em diferentes níveis de profundidade. “Nossa vida psicológica pode se manifestar em alturas diferentes, ora mais perto, ora mais distante da ação, conforme o grau de nossa *atenção à vida*” (BERGSON, 1999, p. 10). De um modo

geral, o passado só regressa à consciência quando é capaz de contribuir para a compreensão do presente e a previsão do futuro (BERGSON, 2006, p. 61), sendo a lembrança, por conseguinte, uma virtualidade passível de ser convertida em atualidade. Quando uma percepção traz à memória uma lembrança, é para que as particularidades que antecederam e acompanharam a ação anterior e a ela se seguiram esclareçam a circunstância presente e revelem como defrontá-la (BERGSON, 2006, p. 62). São, deste modo, as necessidades da ação que determinam as leis da evocação, são elas as únicas a deter os meios de acesso à consciência. Em síntese, “embora a totalidade de nossas lembranças exerça a todo instante uma pressão do fundo do inconsciente, a consciência atenta à vida só deixa passar, legalmente, aquelas que podem concorrer para a ação presente, embora muitas outras se insinuem” e, ao se insinuarem, nos permitem sonhar enquanto agimos (BERGSON, 2006, p. 63).

Nosso sistema de memória, segundo o filósofo, não é formado por uma justaposição de lembranças. Há, sim, “uma vaga nebulosidade” formada em torno de “lembranças dominantes, verdadeiros pontos brilhantes” que se multiplicam enquanto nossa memória se dilata (BERGSON, 1999, p. 200). O processo por meio do qual uma reminiscência é encontrada no passado, de modo algum consiste – conforme o autor – em adentrar as recordações como se elas estivessem contidas em um recipiente para dele retirar o que buscamos; ao contrário, trata-se de um “esforço crescente de *expansão*, através do qual a memória [...] estende suas lembranças sobre uma superfície cada vez mais ampla e acaba por distinguir assim, num amontoado até então confuso, a lembrança” que não se localizava (BERGSON, 1999, p. 201).

Crítico da automatização e rotinização da vida cotidiana nos centros urbanos na passagem do século XIX ao XX, Henri Bergson (1999, p. 88) distinguirá duas memórias independentes. A primeira reúne as características do hábito e sua assimilação se processa pela repetição de um mesmo esforço, fazendo com que o passado permaneça em nós e sobre nós atue sob a forma de “mecanismos motores” e “movimentos automáticos” adequados a diversas situações da existência. A segunda refere-se ao que jamais se repete e implica o trabalho de buscar no passado e endereçar ao presente as representações mais apropriadas a dada circunstância atual. No primeiro caso, a memória – tanto quanto o hábito de caminhar ou escrever – é mais vivida do que representada, “encena” o passado, prolongando sua utilidade até o instante presente (BERGSON, 1999, p. 88-89). No segundo caso, seria possível reconhecer intelectualmente uma impressão anteriormente percebida, sem que necessariamente houvesse um pensamento oculto com a intenção de um efeito útil ou uma

aplicação prática (BERGSON, 1999, p. 89). Por dar curso à repetição, a memória-hábito autoriza uma economia de atenção; por requerer o emprego da imaginação, a memória-lembrança depende de abstração do presente, atribuição de valor ao inútil e disposição para sonhar (BERGSON, 1999, p. 89-90). Vivemos oscilando entre uma e outra. “Das duas memórias que acabamos de distinguir” – dirá Bergson (1999, p. 91) –, a lembrança parece “ser efetivamente a memória por excelência”; a outra, “aquela que os psicólogos estudam em geral, é antes o *hábito esclarecido pela memória* do que a memória propriamente”.

Ao distinguir a memória-hábito da memória verdadeira, Bergson estará opondo, por extensão, a automatização da vida e a unicidade da existência, diferença que se evidenciará nas relações por ele estabelecidas entre ambas as memórias e nossa percepção. Haveria – pode-se inferir de seu raciocínio – uma proporcionalidade inversa entre percepção e hábito e uma proporcionalidade direta entre percepção e lembrança. Quanto menos habitual é uma atividade ou experiência, mais empregamos nossa percepção; quanto mais, por sua vez, utilizamos nossa percepção, mais enriquecemos nossa memória-lembrança. O exemplo utilizado pelo autor é esclarecedor a respeito: quem passeia por uma cidade pela primeira vez vale-se do potencial de sua percepção para gradualmente orientar sua ação e organizar seus movimentos; uma vez que o espaço afigure-se familiar, a percepção torna-se inútil e, por isso mesmo, se debilita (BERGSON, 1999, p. 103-104). O que nos parece desconhecido ou estranho, portanto, aguça nossa percepção e franqueia o acesso do novo em nosso acervo existencial, enriquecendo-o. De modo inverso, a acomodação a hábitos – alvo da crítica bergsoniana – desestimula nossa capacidade perceptiva e nos aprisiona na mera repetição.

Nessa distinção radical entre memória e hábito Maria Cristina Franco Ferraz (2010, p. 83) situa o vigor e a pertinência do pensamento de Bergson no contexto contemporâneo, no qual diferentes estudiosos divisam certo empobrecimento da perspectiva de futuro. Em seu livro *Vida em fragmentos*, por exemplo, Bauman (2001, p. 122) notará que hoje nossa racionalidade recomenda vetar a ação do passado sobre o presente, impedir o fluxo da vida de assumir qualquer outro aspecto que não o de um conjunto arbitrário de momentos atuais e restringir o curso do tempo a um ininterrupto presente. Amplamente disseminados na cultura de nosso tempo, tais modos de pensar e agir – assinala a pesquisadora – desatam os vínculos da memória com a liberdade e a imaginação de outros presentes e novos futuros, exaurindo o sentido do que é asseverado na obra bergsoniana (FERRAZ, 2010, p. 84). A sensação de permanecer num presente dilatado – prossegue Maria Cristina Ferraz (2010, p. 83) – trai uma depreciação ontológica, pois – como observou Bergson (1999, p. 175) – “nada é menos que o momento presente”. Segundo a autora, o ponto de vista do pensador francês concebe a

memória como manancial inesgotável de lembranças virtualmente vivas, que pressagiam nossa capacidade de variar respostas, liberando-nos dos automatismos que nos privam da valiosa faculdade de titubear, protelar, divergir, e diversificar reações diante dos desafios e ameaças que demandam nossa ação (FERRAZ, 2010, p. 77).

A intrincada relação entre o homem e o passado também suscitou as reflexões de Nietzsche, pensador particularmente crítico quanto à opressão exercida pela história e pela memória sobre a realidade do século XIX. Em sua *Segunda consideração intempestiva*, o filósofo alemão desaprova o fato de a historiografia de seu tempo afastar-se da dinâmica da vida, considerando desvantajoso justamente aquilo de que seus contemporâneos se vangloriavam: o empenho em dissecar os acontecimentos passados para fazer da história ciência.

Esta consideração [...] é intempestiva porque tento compreender aqui, pela primeira vez, algo de que a época está com razão orgulhosa – sua formação histórica como prejuízo, rompimento e deficiência da época – porque até mesmo acredito que padecemos todos de uma ardente febre histórica e ao menos devíamos reconhecer que padecemos dela (NIETZSCHE, 2003, p. 6).

São três os sentidos que a história pode assumir, segundo o pensador. A história monumental tem o caráter de guardar exemplos universais que possam, em tempos vindouros, servir de estímulo criativo para a revitalização da tradição. Para Nietzsche (2003, § 2, p. 17-25), o bem mais valioso de uma cultura é sua vitalidade, sua força criativa, mas este é precisamente o legado mais difícil de ser transmitido. A história antiquário, por sua vez, tem a função de guardar a tradição (NIETZSCHE, 2003, § 3, p. 25); dela, todos os homens de alguma forma participam, na medida em que a preservam, repetindo o que é culturalmente herdado (NIETZSCHE, 2003, § 3, p. 29). Essa maneira de manter a tradição disciplinadamente, porém, constrange a criação, alega o pensador alemão, para quem a história antiquário encerra a vida apenas para mantê-la, não para engendrará-la (NIETZSCHE, 2003, § 3, p. 29), ensinando o homem de cada época a querer apenas aquilo que a cultura de seu tempo pode oferecer. Nesse sentido, essa segunda espécie de história não deve preponderar sobre a primeira, posto que – para Nietzsche (2003, § 3, p. 28) – seu sentido ameaça mumificar a vida e impedir o ânimo e o entusiasmo do tempo presente. Finalmente, a história crítica tem o papel de desvencilhar a cultura de todo exagero conservador e libertá-la para a criação, mas trata-se de um processo perigoso:

Pois porque somos o resultado de gerações anteriores, também somos o resultado de suas aberrações, paixões e erros, mesmo de seus crimes; não é possível se libertar totalmente desta cadeia. Se condenamos aquelas aberrações e nos consideramos desobrigados em relação a elas, então o fato de provirmos dela não é afastado. O melhor que podemos fazer é confrontar a natureza herdada e hereditária com o nosso conhecimento, combater através de uma nova disciplina rigorosa o que foi trazido de muito longe e o que foi herdado, implantando um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, de modo que a primeira natureza se debilite. Esta é uma tentativa de se dar como que um passado *a posteriori*, de onde se gostaria de provir, em contraposição ao passado do qual se provém – sempre uma tentativa perigosa, porque é sempre muito difícil encontrar um limite na negação e porque, em geral, as segundas naturezas são mais fracas do que as primeiras. [...] Mas aqui e ali, contudo, a vitória é alcançada, e há até mesmo para os combatentes, para estes que empregam a história crítica a serviço da vida, uma notável consolação: ou seja, saber que também aquela primeira natureza foi algum dia uma segunda natureza e que toda segunda natureza vitoriosa se torna uma primeira natureza (NIETZSCHE, 2003, § 3, p. 30-31).

Do passado – considerou afinal, o pensador – interessa menos a cópia, moldada pela cultura, ou o esclarecimento, forjado pela ciência, e importa mais sua potência criadora que, apropriadamente submetida ao discernimento, habilita-se a revitalizar o presente e instigar o futuro. “Pensada como ciência pura e soberana, a história seria uma espécie de conclusão da vida e de balanço final para a humanidade”, enquanto a cultura histórica – acrescenta Nietzsche (2003, § 1, p. 17) – “só é algo salutar e frutífero [...] se ela é dominada e conduzida por uma força mais elevada e não quando ela mesma domina e conduz”. Somente a “suprema força do presente”, reitera o pensador, poderá conferir a nós a prerrogativa de interpretar o passado e de, nele, desvendar o que é digno de ser conhecido e conservado. “A sentença do passado é sempre oracular”, dirá Nietzsche (2003, § 6, p. 57), apenas poderá apreendê-lo quem se dispuser a construir o futuro e desvendar o presente; só aquele que está disposto a inventar o porvir tem o direito de reputar o que passou. Se a história é necessária à vida, em demasia será prejudicial, pois seu excesso desmantela a existência que, degradada, degenera, afinal, a própria história (NIETZSCHE, 2003, § 1, p. 17). Ao se impregnar de cultura histórica, o homem erudito oitocentista enrijecia o passado, fixando e estancando seu sentido; ao empenhar-se no acúmulo excessivo de memória e de sabedoria artificial, padecia de imobilismo e se condenava a uma incessante desconfiança:

Europeu superorgulhoso do século dezenove, tu estás fora de ti! O teu saber não aperfeiçoa a natureza, ele apenas mortifica a tua própria natureza.

Compara, pelo menos uma vez, a tua altura, como homem de conhecimento, com a tua baixeza, como homem de ação. Tu escalas em direção ao céu pelos raios do sol do saber, mas também desces rumo ao caos. Teu modo de andar, mais exatamente como andas enquanto homem de conhecimento, é tua fatalidade; fundamento e solo, segundo pensas, recuas para o interior da incerteza; para a tua vida, não há mais nenhum suporte, só teias de aranha rompidas a cada nova intervenção de teu conhecimento (NIETZSCHE, 2003, § 9, p. 77).

Acerca da ameaça embaraçosa da história, o pensador alemão estabelece um paralelo entre o que se passava à sua volta e o que havia sucedido anteriormente à cultura grega, incapaz que fora de viver “uma orgulhosa inviolabilidade”, sempre invadida por modos de agir e pensar estrangeiros. Os gregos – salienta Nietzsche (2003, § 10, p. 98-99) – enriqueceram e proliferaram o tesouro herdado, tornando-se origem e modelo das culturas subsequentes, porque “aprenderam paulatinamente a *organizar o caos*, conforme se volta(ra)m para si de acordo com a doutrina délfica, ou seja, para suas necessidades autênticas, e deixa(ra)m morrer as aparentes”. Ao seu tempo – e também aos vindouros – o pensador dirá:

Isto é uma alegoria para cada indivíduo, entre vós: cada um precisa organizar o caos em si, de tal modo que se concentre nas suas necessidades autênticas. Sua sinceridade, seu caráter vigoroso e verdadeiro precisa se opor algum dia ao que apenas sempre repete o já dito, o já aprendido, o já copiado. Assim, ele começará a compreender que a cultura também pode ser outra coisa do que *decoração da vida*, o que no fundo significa ainda sempre dissimulação e disfarce; pois todo adorno oculta o adornado (NIETZSCHE, 2003, § 10, p. 99).

Aos antídotos contra o veneno historicista Nietzsche (2003, § 10, p. 95) chamou “a-histórico” – em suas palavras, “a arte e a força de poder esquecer e de se inserir em um horizonte limitado” – e “supra-histórico” – de acordo com sua definição, “os poderes que desviam o olhar do vir a ser e o dirigem ao que dá à existência o caráter do eterno e do estável em sua significação”. Para Maria Cristina Franco Ferraz (2010, p. 110), em sua leitura da obra nietzschiana, essa “reconciliação com o tempo”, ou seja, esse ajuste com o passado e a história, não traduz, absolutamente, um gesto de simples subordinação ou passividade. Segundo a autora, é no capítulo “Da redenção” de *Assim falou Zaratustra*, que o pensador aponta o caminho rumo à superação de um passado inapelável, que faz da vida sofrimento e castigo. “Assim eu quis!”, dirá Zaratustra, “assim eu quero!” e “assim quererei!”, afirmará

tragicamente o célebre personagem de Nietzsche (2011, p. 134), estendendo sua adesão à “vontade de potência”<sup>64</sup> em direção tanto ao passado quanto ao futuro.

Há, na obra de Nietzsche, conforme constata o professor Miguel Angel Barrenechea<sup>65</sup>, no ensaio “O eterno retorno e a memória do futuro na terceira parte do Zarathustra”, uma nítida valorização do esquecimento e uma aguda crítica à memória, tendo em vista o fato de que o esquecimento – do ponto de vista do pensador alemão – é “espontâneo e inconsciente”, “leve” e “saudável”, ao passo que a memória deriva das necessidades humanas de “aceitar as normas e as interdições sociais”, revelando-se “opressiva” e “doentia” (BARRENECHEA, 2011, p. 259). Na contramão da tradição filosófica ocidental, Nietzsche conferirá ao esquecimento um caráter positivo, entendendo-o como uma atividade que assegura nosso equilíbrio psíquico ao nos proteger de lembranças opressivas. Segundo o pensamento nietzschiano, esquecer – acrescenta Maria Cristina Franco Ferraz (2010, p. 112) – é uma atividade essencial, sendo a memória uma espécie de “contrafaculdade” que se sobrepõe ao esquecimento, interrompendo-o e obstruindo seu efeito benéfico indispensável. Em *Genealogia da moral*, Nietzsche distinguirá a proficuidade do esquecimento, enunciando sua correspondência com o processo digestivo:

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar “assimilação psíquica”), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou “assimilação física”. Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; [...] um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo [...] – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento (NIETZSCHE, 2009, II, § 1, p. 43).

---

<sup>64</sup> “Vontade de potência” designa, no pensamento nietzschiano, o esforço em prol de um triunfo sobre o nada, o desígnio de vencer a fatalidade e o aniquilamento, a busca, enfim, do sobrepujamento da catástrofe e da morte. Não se refere somente ao embate por uma autopreservação. É a vontade de ir além, de ultrapassar limites, de chegar mais adiante. Diz respeito ao domínio de si mesmo ou ao empenho incessante para alcançar um grau maior de potência. Para Nietzsche, viver é querer sempre mais potência, mas não no sentido da dominação ou de uma aspiração ao poder, e sim de um movimento de superação da própria vida e de sua corriqueira dinâmica. Mesmo numa existência reativa, negativa ou fraca – numa palavra, niilista – há vontade de potência, como registrará Nietzsche (2009, p. 140) nas últimas linhas de sua *Genealogia da moral*: “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*” (Cf. ABBAGNANO, 2000, p. 1009; MACHADO, 2001, p. 101; WOTLING, 2011, p. 61-63).

<sup>65</sup> Não obstante os esforços feitos, não foi possível fixar os anos de nascimento e, eventualmente, de morte deste autor.

Na perspectiva nietzschiana, esquecer é, afinal, nutrir a vida, assimilar certos aspectos da existência em detrimento de outros; é não (res)sentir ou experimentar a sensação de desconforto similar à da dispepsia, passível de ser desencadeada por um “excesso de memória paralisante, não metabolizada”, na expressão de Maria Cristina Ferraz (2010, p. 121). Para esta autora, a atividade plástica do esquecimento valorizada por Nietzsche, cujo efeito é o de neutralizar o ressentimento<sup>66</sup> e o pessimismo característicos de nossa tradição filosófica e cultural, está em completa discrepância com a “neuroplasticidade” por meio da qual a neurociência contemporânea descreve o fenômeno fisiológico do esquecimento como um conjunto de processos neuronais que desempenha papel adaptativo diante da necessidade de oferecer respostas a determinados estímulos (FERRAZ, 2010, 122-123).

Já Clément Rosset (2000, p. 40-41) chama a atenção para o fato de que, ao raciocinar em termos de digestão e indigestão, Nietzsche demarca a diferença entre os que ruminam incessantemente sem conseguir digerir (condição própria do homem do ressentimento), e os que ruminam e, logo, digerem (condição típica do homem dionisíaco). Entretanto, segundo o autor francês, não basta supor que o mau ruminante não tem acesso à felicidade, por estar aprisionado ao pensamento da infelicidade, e que o bom ruminante acolhe a felicidade, por superar ou “digerir” o pensamento da infelicidade:

Olhando de mais perto, a repartição dos papéis é bastante diferente: o bom ruminante tem acesso a um só tempo à felicidade e à infelicidade, e a sina do mau ruminante é de não ter acesso nem a uma nem a outra. Pois ele ignora a felicidade, já que não consegue digerir a infelicidade, mas ignora também a infelicidade, já que, precisamente, não consegue digerir o pensamento dela. O homem da felicidade tem acesso a tudo, e especialmente ao conhecimento da infelicidade; o homem da infelicidade não tem acesso a nada, e sequer ao conhecimento de sua própria infelicidade. Como o pensamento da vida inclui o pensamento da morte, do mesmo modo e de maneira geral o pensamento da felicidade – a beatitude – implica um profundo e incomparável conhecimento da infelicidade (ROSSET, 2000, p. 41).

Analogamente a toda digestão, que envolve a absorção e a assimilação do alimento, o esquecimento nietzschiano requer transposição e transformação do vivido, o que envolve um

---

<sup>66</sup> Conforme Nicola Abbagnano (2000, p. 855), “ressentimento” diz “ódio impotente contra aquilo que não se pode ser ou não se pode ter”, noção introduzida por Nietzsche, em *Genealogia da moral*: “A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação” (NIETZSCHE, 2009, p. 26).

processo que se efetua no tempo e, por isso mesmo, exige algum grau de paciência, algo divergente da lógica descartável – ou “deletável”, segundo a escolha vocabular de Maria Cristina Franco Ferraz (2010, p. 119) – que caracteriza os modos de vida contemporâneos. Esquecer – dirá ainda uma vez Nietzsche, em suas “Considerações extemporâneas” – é requisito indispensável para o alcance da felicidade e, longe de ser um gesto de apagamento ou alheamento do que foi vivenciado, traduz-se em ato de coragem e vigor existencial:

[...] nas maiores como nas menores felicidades é sempre o mesmo aquilo que faz da felicidade felicidade: o poder esquecer ou, dito mais eruditamente, a faculdade de, enquanto dura a felicidade, sentir *a-historicamente*. Quem não se instala no limiar do instante, esquecendo todos os passados, quem não é capaz de manter-se sobre um ponto como uma deusa da vitória, sem vertigem e medo, nunca saberá o que é felicidade e, pior ainda, nunca fará algo que torne outros felizes. Pensem o exemplo extremo, um homem que não possuísse a força de esquecer, que estivesse condenado a ver por toda parte um vir-a-ser: tal homem não acredita mais em seu próprio ser, não acredita mais em si, vê tudo desmanchar-se em pontos móveis e se perde nesse rio de vir-a-ser [...]. *Todo agir requer esquecimento: assim como a vida de tudo que é orgânico requer não somente luz, mas também escuro*. Um homem que quisesse sempre sentir apenas historicamente seria semelhante àquele que se forçasse a abster-se de dormir, ou ao animal que tivesse de sobreviver apenas da ruminação e ruminação sempre repetida. Portanto: é possível viver quase sem lembrança, e mesmo viver feliz, como mostra o animal, mas é inteiramente impossível, sem esquecimento, simplesmente *viver*. Ou, para explicar-me ainda mais simplesmente sobre meu tema: *há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente chega a sofrer dano e por fim se arruína, seja ele um homem ou um povo ou uma civilização* (NIETZSCHE, 1996, II, § 1, p. 273-274).

O estudo das diferentes concepções de **memória** e **esquecimento** deverá prestar-se a pertinentes relações com a temática do risco sob a perspectiva do risco no contexto das crônicas a serem analisadas. Os textos dos cronistas contribuiriam, por exemplo, para discriminar “passados usáveis” de “passados dispensáveis”, como sugere Huyssen? Ocupariam essas escritas um espaço de interseção entre a **memória individual** e a **memória coletiva**, em conformidade com a proposição de Halbwachs? Seriam as crônicas capazes de alentar um “trabalho da lembrança”, em harmonia com o ponto de vista defendido por Paul Ricoeur? Concorreriam elas para o redimensionamento de nossa **memória**, nos termos de Bergson, ou para um exercício salutar de **esquecimento**, tal como aventado por Nietzsche?

#### 4 O REAL NO LITERÁRIO

*Todos os tempos são estranhos, os nossos são mais porque acontecem com a nossa presença, a nossa consciência e – quando temos este privilégio – o nosso testemunho.*

Luis Fernando Verissimo (1995, p. 8)

O conjunto de crônicas que serve a este estudo analítico resulta de sucessivas triagens cuja motivação primordial foi, evidentemente, a constatação de nelas haver concomitância entre o tema do risco e o enfoque do riso. O interesse por essa conjugação foi tido na conta de suficiente referência para delinear o âmbito de atualidade dos textos, considerando-se, portanto, irrelevante a adoção de demarcações mais rigorosas em torno do contexto temporal de produção e circulação dos trabalhos em tela. O desenvolvimento do estudo teórico para embasar a análise apontou os tópicos essenciais que deveriam nortear a eleição das crônicas, bem como inspirou sua distribuição em grupos definidos por proximidade temática. O foco na abordagem do risco sob a perspectiva do riso também restringiu o universo de cronistas brasileiros contemporâneos relevantes para a investigação pretendida.

Divididos em três conjuntos, serão estudados 15 textos, que, embora tenham como traço comum o registro da confluência do risco com o riso, manifestam uma pluralidade de pontos de vista acerca de situações controversas com as quais nos defrontamos cotidianamente. As composições têm a autoria de quatro escritores contemporâneos tão consagrados pela crítica quanto pelos leitores, mas há uma desproporção numérica de crônicas por autor que reflete a desigualdade de oferta constatada durante a fase de levantamento do *corpus*.

A maior parte dos escritos, 10 deles, é de autoria de Luis Fernando Verissimo. Cronista vitalício, contista eventual e romancista bissexto, o escritor gaúcho assina composições publicadas periodicamente na imprensa desde 1968 e, em 2013, venceu o 55º Prêmio Jabuti na categoria Contos e Crônicas com *Diálogos impossíveis* (2012). Escreve para os jornais *O Globo*, *O Estado de S. Paulo* e *Zero Hora* e já foi colunista do *Jornal do Brasil* e das revistas *Veja* e *Playboy*. Sua obra reúne mais de 70 títulos, que, juntos, superaram a marca de 5,5 milhões de exemplares vendidos (ENTREVISTA, 2011, p. 67). Também é autor e colaborador de textos para TV, veículo para o qual obras suas têm sido adaptadas.

Duas crônicas são de João Ubaldo Ribeiro. Membro da Academia Brasileira de Letras, desde 1994, e vencedor do Prêmio Camões de 2008, o escritor baiano é colunista de *O Globo*

e *O Estado de S. Paulo*. Além de atuar como cronista, exercita sua prosa em contos, novelas, ensaios, roteiros, literatura infantojuvenil e, entre seus mais conhecidos romances, figuram *Sargento Getúlio* (1971), *Viva o povo brasileiro* (1984) e *O sorriso do lagarto* (1989), o primeiro tornado filme em 1983 e o último adaptado para TV e exibido como minissérie em 1991.

Outros dois textos têm como autor Millôr Fernandes. Ao longo de mais de 70 anos de atividades iniciadas, ainda na adolescência, no jornalismo da revista *O Cruzeiro*, o escritor, tradutor, dramaturgo, humorista e desenhista carioca tornou-se um dos mais expressivos personagens da vida cultural brasileira e de nossa imprensa, frequentando também as páginas de *Veja*, *O Pasquim* e *Jornal do Brasil*, além de outros periódicos. Sua obra abrange mais de 50 livros e dezenas de outros trabalhos, nos quais há prosa curta, romance, poesia, desenho e textos teatrais próprios, bem como traduzidos de autores como Aristófanes, Brecht, Molière, Pirandello, Shakespeare, Sófocles e mais meia centena de dramaturgos, conforme listado em seu site *Millôr Online*<sup>67</sup>.

Completa o *corpus* uma crônica de Moacyr Scliar. Contista, romancista, ensaísta e autor de obras infantojuvenis, o médico sanitarista de formação foi cronista e articulista dos jornais *Zero Hora* e *Folha de S. Paulo*. Escreveu mais de 70 títulos, foi quatro vezes vencedor do Prêmio Jabuti, teve livros publicados em pelo menos 20 países e textos adaptados para teatro, cinema, rádio e TV, inclusive no exterior. O escritor de origem judaica destacou-se tanto em produções ficcionais, como *A majestade do Xingu* (1998) e *Manual da paixão solitária* (2009), quanto não-ficcionais, como *Paixão transformada: história da medicina na literatura* (1996) e *Saturno nos trópicos: a melancolia europeia chega ao Brasil* (2003) (FISCHER, 2004, p. 8).

#### 4.1 As (in)certezas da ciência

*De uma vez por todas, muitas coisas eu não quero saber. – A sabedoria traça limites também para o conhecimento.*

Friedrich Nietzsche (2006, I, § 5, p. 10)

As dimensões alcançadas pela ciência na contemporaneidade e seu impacto na vida cotidiana constituem o foco temático das cinco primeiras crônicas a serem analisadas. Nelas,

---

<sup>67</sup> Mesmo após a morte de Millôr Fernandes, em 27 de março de 2012, seu site, lançado em 2000, permanece disponível no endereço eletrônico <http://www2.uol.com.br/millor/index.htm>.

as conquistas científicas reverberam contradição em variadas circunstâncias e sob diferentes aspectos, configurando-se mais como fonte de desconfiança e inquietação do que como manancial de coerência e logicidade. Sobressaem os aspectos imperfeitos da ciência, sua face limitada, falível e dubitável, bem como sua incapacidade de impedir prejuízos, abolir vulnerabilidades e dissipar ansiedades; transparece, enfim, certo desencantamento de sua pretensão de verdade.

Em “Para mais ou para menos” (ANEXO A, p. 188), Moacyr Scliar (2009, p. 121-122) põe em xeque as teorias probabilísticas nas quais se ampara a estatística, ao exacerbar seu emprego na vida rotineira e, em contraste, revelar sua insuficiência e seu desajuste em relação aos sentimentos e laços humanos mais essenciais. Seu personagem, um estatístico profissional cuja obsessão é calcular mentalmente percentuais probabilísticos tendo em vista as mais banais situações cotidianas, se dá conta, afinal, do caráter incomensurável de seu amor pela própria mulher. A peça ficcional, narrada em terceira pessoa, evoca um riso burlesco e assume tom satírico, ao parodiar o repetitivo jargão dos especialistas em sondagens ecoado no discurso jornalístico – “com uma margem de erro de dois pontos percentuais, para mais ou para menos” (SCLIAR, 2009, p. 121-122) – e implicitamente criticar os valores tecnicistas de nosso tempo, a eles opondo contravalores genuinamente humanos.

Por mais dependentes que sejamos das estimativas científicas, a previsibilidade da vida, desmedidamente prognosticada por meio de cálculos estatísticos na crônica de Scliar, desmantela-se quando o que está em causa são as mais profundas inquietações humanas, como o sentimento de instabilidade no relacionamento amoroso. Embora compulsivamente propenso a calcular – seja “a possibilidade de chuva em 38%”, seja “a sua chance de chegar no horário em 72%”, seja ainda a probabilidade de “concluir a análise de uma pesquisa em [...] 83%”, sempre “com uma margem de erro de dois pontos percentuais, para mais ou para menos” – o estatístico da ficção não se atreve a “arriscar uma cifra” quando se trata de avaliar a persistência de seu amor pela mãe de seus dois filhos, “depois de quinze anos, três meses e oito dias de casamento” (SCLIAR, 2009, p. 121-122). Mensurar o próprio afeto em relação a alguém envolve habilidades irredutíveis a cálculos matemáticos e extrapola padrões metodologicamente definidos, sugere o autor em sua crítica à sujeição da existência à frieza numérica das probabilidades. Atormentado pela presença de uma nova colega de trabalho “que fizera balançar o seu coração”, o personagem, finalmente, certifica-se de sua ilimitada afeição pela companheira conjugal, quando ouve sua declaração de amor ao telefone e conclui que também a ama, “com uma margem de erro de dois pontos percentuais para mais, só para mais” (SCLIAR, 2009, p. 122).

Já em “O homem trocado” (ANEXO B, p. 190), Luis Fernando Verissimo (2001b, p. 27-28) explora o *nonsense* numa narrativa, em terceira pessoa, próxima à do conto, revestindo de cômico o trágico destino de seu infortunado personagem. Enredada numa sucessão de enganos, a vida de Lírio – este também um equívoco cometido pelo cartório, que deveria ter registrado o antropônimo Lauro – é revelada como uma sequência de acontecimentos infaustos. Alguns deles são atribuíveis ao simples acaso; outros, porém, resultam de falhas ocorridas em âmbitos tecnicamente balizados, como o defeito no computador que, ao omitir o nome do protagonista na lista de aprovados no vestibular, impediu-o de cursar a universidade; ou o disparate no sistema de cobrança da companhia telefônica, que insiste em exigir o pagamento de contas superfaturadas em nome do suposto usuário que nem telefone possui; ou ainda – incorreção suprema que encerra o relato – o erro médico que submete o paciente ficcional, vítima de apendicite, a uma desastrada operação para mudança de sexo.

No encadeamento existencial absurdo no qual Verissimo (2001b, p. 27-28) enreda seu malfadado personagem, os recursos científico-tecnológicos eclodem como uma torrente de problemas, na qual os riscos se concretizam como perigos, e revelam não só sua flagrante inaptidão para mitigar padecimentos, como sua potencialidade para materializar terríveis ameaças. A ineficiência técnica e a incompetência profissional ficcionalmente expostas escancaram nossa desproteção ante a falibilidade dos mecanismos que Giddens (1991, p. 35) denomina “sistemas peritos” (v. Capítulo 2, p. 17-18), interpelando-nos acerca de nossa atitude de confiança em relação a eles. O lado sombrio e precário do conhecimento científico irrompe como incontrolável e incontornável, um permanente desafio à nossa segurança ontológica (v. Capítulo 2, p. 19). Mas a imperfeição, da qual não podem escapar nem mesmo os mais meticulosos pareceres especializados, também é revelada pelo autor como causa de uma “breve”, porém “louca alegria”, quando o fatídico protagonista é desenganado por um diagnóstico que, ironicamente, estava enganado (VERISSIMO, 2001b, p. 28). Nessa curta passagem, o humor de Verissimo recobre de exiguidade e despropósito o desempenho da ciência para que, só assim caracterizada, ela possa assumir, em sua trama tragicômica, uma feição redentora.

A insuficiência, a vulnerabilidade e a inconstância das “verdades” da ciência são o mote de “Reversões” (ANEXO C, p. 192), outra crônica de Verissimo (2004, p. 283-284) na qual o desconforto diante das imprecisões do conhecimento humano, narrado em primeira pessoa, adquire tom humorístico. Somos tomados, segundo o texto, por um crescente assombro à medida que o domínio científico se expande e, simultaneamente, desnuda nossas ignorâncias e incertezas acerca de nós mesmos e de tudo o que nos cerca. O cronista se dá

conta de que convicções tidas como sólidas são reiteradamente relativizadas ou refutadas, desafiando nossa capacidade não apenas de produzir e acumular sempre mais (des)conhecimento, mas, sobretudo, de confiar nas descobertas e nos avanços empreendidos. A reflexão tem um desfecho irônico, no qual o narrador anuncia sua intenção de esperar novas reversões científicas, para converter atuais interditos em futuros prazeres.

A sensação de insegurança assume proporções desconcertantes nas ponderações e conjecturas espirituosas de Verissimo em torno da reversibilidade da evolução do conhecimento. Ao expor as consecutivas contestações às quais são submetidos os fundamentos científicos, o autor deixa entrever o paradoxo inerente ao triunfo da ciência, que precisa compatibilizar, numa relação de complementaridade, a natureza dogmática da qual deriva sua legitimidade e o exercício constante da dúvida ao qual está sujeita sua sobrevivência. Ao mesmo tempo em que não pode deixar de controverter suas próprias crenças, a ciência tem de propagá-las como racionalmente insuspeitas; em outras palavras, seu avanço depende, contraditoriamente, da invalidação de suas convicções. O progresso científico é representado pelo cronista menos como uma série de aquisições de saberes e mais como um acúmulo de desacertos e insucessos que apenas revolvem o manto do obscurantismo:

Nossas ignorâncias das estrelas e de nós mesmos se parecem porque, até pouco tempo, pareciam estar superadas. São ignorâncias que voltaram, como o ioiô e a tuberculose. Eu, pelo menos, me criei pensando que certas verdades sobre o Universo eram indiscutíveis. E no entanto, nem a teoria do Big Bang, o Grande Pum que teria dado origem a tudo, é aceita por todos. Ou já foi aceita por todos e hoje não é mais. Não faz muito li que certos experimentos tinham provado que a teoria da relatividade de Einstein estava certa. Só agora foi provado? Até agora era chute do doutor? Todas as teorias sobre o começo e o funcionamento do universo são, ainda, só isso. Por mais longe que os cientistas cheguem com seus instrumentos de investigação do espaço, só estão aumentando o raio da sua perplexidade. (VERISSIMO, 2004, p. 283).

Ainda é possível distinguir no texto um dos efeitos da “cientifização reflexiva”, tais como descritos por Ulrich Beck (2010, p. 249): o acesso cada vez mais amplo aos fracassos e hesitações da ciência concorre para seu crescente desprestígio e para uma gradativa equiparação de poder crítico entre especialistas e leigos, racionalidades tradicionalmente desniveladas, hierarquizadas e conflituosas. O que soa desconfortante no cenário esboçado pelo cronista é a insegurança advinda do reconhecimento de que a ciência é incapaz de corresponder à demanda por certeza e estabilidade e, por isso mesmo, delega

progressivamente a cada um de nós uma tarefa interpretativa que exige o emprego da autocrítica, reclama a autonomia individual e estimula a execução de um papel ativo na produção do conhecimento socialmente partilhado. A esta incômoda convocação o autor responde com ironia e escárnio: aconselha, desabonando advertências; vaticina, desmoralizando prognósticos.

Se a física tendo que reverter suas certezas semanalmente é assustador, imagine a medicina. [...] Recomendava-se exercício constante e corridas para prevenir problemas cardíacos, hoje a receita é só caminhadas. Ou, melhor ainda, fique em casa e dance um tango – mas com moderação. Até a ação do colesterol está sendo discutida. [...] Eu estou só esperando a próxima reversão da medicina para exigir meus 200 papos-de-anjo de uma vez. [...] E não deve estar longe o dia sonhado da redenção do ovo frito na manteiga (VERISSIMO, 2004, p. 284).

Artifício semelhante é utilizado em “Grande qualidade de vida” (ANEXO D, p. 193), de João Ubaldo Ribeiro (2009), e em “Come e não engorda”, de Verissimo (2001a, p. 21-22). Na primeira, o narrador sente-se ameaçado e se diz desconfiado em relação à apregoada melhoria em sua qualidade de vida, supostamente afiançada pela evolução dos estudos científicos. A argumentação se desenvolve por meio de tiradas causticamente irônicas que realçam as incongruências dos modos de vida contemporâneos, exageradamente restritivos. Utilizando predominantemente a primeira pessoa gramatical, o narrador ironiza sua adesão às advertências e recomendações dos especialistas em saúde e bem-estar e escarnece dos indivíduos de nosso tempo, dispostos a pagar, com privações e comedimentos, um preço alto demais por uma duvidosa sensação de segurança.

Aliás, é um bom desafio achar algo unanimemente aprovado pelos nutricionistas, a não ser, tudo indica, capim. Mas ninguém pode viver de capim, de maneira que, relutantemente, deixam a gente comer uma coisinha qualquer, contanto que não ultrapasse o limite de calorias e não ingiramos o proibido e, mesmo assim, com restrições. [...] Fumar, não mais, nem uma pitadinha depois do café (que ninguém sabe direito se faz bem ou faz mal, temperado com adoçante, que também ninguém sabe se faz bem ou faz mal). Beber, esqueça, vai deixar você demente aos 60, além de dar cirrose e hepatite. [...] Restam também os exercícios. Fico felicíssimo, quando, suando e bufando no calçadão, sinto o ar fresco invadir os meus pulmões (preferia logo uma tenda de oxigênio), as pernas doendo e a certeza de que minha qualidade de vida vai cada vez melhor (RIBEIRO, 2009).

O texto de João Ubaldo expõe a imensa dificuldade que enfrentamos ao nos ocuparmos daquilo que Beck (2010, p. 264) denomina “ultracomplexidade da oferta

interpretativa da ciência”, desde que perdemos o álibi da ignorância e não podemos mais escapar da (auto)punição por nossos “condenáveis” comportamentos, alegando mero desconhecimento de causa. Inocentes e prazerosos hábitos adotados por gerações passadas e delas tradicionalmente herdados são transmudados no texto em práticas inconsequentes e obsoletas, quando contrastados com as descobertas e os progressos que os sucederam:

Antes eu comia do que gostava. Fui criado, por exemplo, com comida frita na banha de porco ou, mais tarde, na gordura de porco. Meus avós, todos mortos depois dos noventa (com exceção do que só comia o saudabilíssimo azeite de oliva – e ele morreu de AVC) comiam banha de porco e torresmo regularmente, mas, claro, ainda não tinham sido informados de que se tratava de prática mortal. Aliás, comida saudável, que se ensinava nos manuais até para crianças, era composta de leite integral, ovos, pão (com manteiga), carne vermelha ou peixe [...], frutas e legumes à vontade. Depois disso, até atingirmos a atual qualidade de vida, fulminaram o leite. Alimento completo, passou a ser encarado com desconfiança, e hoje não sei de ninguém que beba leite integral, a não ser, talvez, algum gorila do Zoológico. O ovo sofreu ataque violentíssimo, assim como o açúcar, a ponto de, tenho certeza, várias receitas tradicionais de doces serem hoje achados arqueológicos [...]. Claro, mudaram de ideia a respeito do ovo recentemente, mas a mudança de ideia deles só pode ser vista com desconfiança. Não houve o tempo, e não é preciso ser nenhum Matusalém para lembrar, em que para substituir a manteiga era exigida margarina, alimento saudabilíssimo, que não fazia nenhuma das monstruosidades operadas pela manteiga? O negócio era margarina e durou bastante, até que descobriram que margarina pode ser pior do que manteiga. Melhor, na verdade, abolir manteiga inteiramente. E margarina, claro, nem pensar. Carne vermelha é uma abominação. Carne de porco é um terror. [...] Açúcar, meu Deus! Sorvete? Só para crianças, e crianças de pais irresponsáveis (RIBEIRO, 2009).

A esta decadência da tradição e de seus valores sucede-se, uma cruel e ameaçadora realidade, privada de satisfação e espontaneidade, com a qual o narrador só consegue lidar adotando um impiedoso e sarcástico ponto de vista. Seus modos de pensar destoam abertamente daqueles respaldados pela ciência e validados pelo senso comum (tanto este quanto aquela subentendidos no texto por meio de vagas e indeterminadas referências), mas é precisamente nessa distância que se busca um contato direto com o leitor, seja por intermédio de uma aproximação de cunho gramatical alcançada com o emprego da segunda pessoa, seja pelo efeito provocador obtido graças ao artifício irônico-humorístico:

Antigamente, não havia qualidade de vida. Quer dizer, não se falava em qualidade de vida. Agora só se fala em qualidade de vida e, em matéria de qualidade de vida, sou um dos sujeitos mais ameaçados que conheço. Na verdade, me dizem que venho experimentando uma considerável melhora de qualidade de vida, mas tenho algumas dúvidas. Minha qualidade de vida, na minha modesta opinião pessoal, não tem melhorado essas coisas todas, com

as providencias que me fazem tomar e as violências que sou obrigado a cometer contra mim mesmo. [...] Mas cá entre nós, se vocês no futuro virem um gordão tomando caldinho de feijão com torresmo no boteco, depois de um chopinho, e o acharem vagamente parecido comigo, talvez seja eu mesmo, sofrendo de uma pavorosa qualidade de vida. A diferença é grande. Tanto eu quanto vocês, vamos morrer do mesmo jeito, mas vocês, depois da excelente qualidade de vida que estão desfrutando aí com sua rúcula com suco de brócolis, vão ter uma ótima qualidade de morte, falecendo em perfeita saúde e eu lá, no meu velório, com um sorriso obeso e contente no rosto dissoluto (RIBEIRO, 2009).

A escrita do cronista apresenta-se como uma arena que, animada pela expressão cômica, serve à confrontação entre experiência e reflexividade (v. Capítulo 3, p. 83-93). Ao evocar ironicamente a inaturalidade do próprio passado e dos hábitos assimilados desde a infância, o narrador flagra maliciosamente o aspecto inútil que a experiência adquire frente os domínios reflexivamente partilhados. Por outro lado, evidencia mais um dos efeitos da “cientifização reflexiva”, apontados por Beck (2010, p. 238): as ciências perderam a “hereditária postura iluminista” de “violadoras de tabus” para assumirem o papel antagônico de “construtoras de tabus”. Para o autor alemão, os “tabus da inalterabilidade”, aos quais a ciência se contrapôs para consolidar suas aspirações de conhecimento, tornaram-se o meio de auferir a autonomia crítica do trabalho científico. Na crônica de João Ubaldo – tanto quanto em “Reversões”, de Verissimo – a evolução da ciência e sua crescente propagação ameaçam, conforme teorizou Beck, transformar a civilização técnico-científica numa “sociedade de tabus” cientificamente produzidos. A função social mais perceptível da ciência no relato dos dois cronistas coincide com a apontada pelo sociólogo: a de cerrar e descerrar, alternadamente, os horizontes para nossa ação (BECK, 2010, p. 238).

Ao reconhecer, por sua vez, as frustrações acarretadas pela devoção a uma vida profilaticamente saudável e caçoar dos vetos e práticas (auto)impostos em nome da boa forma, o narrador de João Ubaldo Ribeiro (2009) instala-se num ponto de observação sutilmente distinto daquele que, para Silviano Santiago (1989, p. 49-50), caracteriza a ficção contemporânea. Se para o crítico literário, a experiência presente nas narrativas pós-modernas não é a daquele que narra, mas sim a constatada em alguém mais, o narrador de “Grande qualidade de vida” se imagina sendo outro; narra, antes de qualquer coisa, seu temor de se converter em um indivíduo típico de seu tempo, coagido, como diz se sentir, a comportar-se de modo cada vez mais espúrio, em prol da própria segurança. Mostra-se resistente à ideia de abrir mão de um modo de existir naturalmente assimilado para adotar um estilo de vida contraditoriamente qualificado, constrangedoramente proposto e reflexivamente reproduzido.

A busca desmedida por (pseudo)certezas amparadas pela ciência soa maçante, insatisfatória e torpe na crônica de João Ubaldo, espelhando as impressões de John Adams (2009, p. 51), para quem a tentativa de afastar incertezas desperta, em contrapartida, um desejo irresistível de ratificá-las (v. Capítulo 2, p. 26), tal como expressam as escolhas hedonistas aventadas pelo narrador do texto literário (RIBEIRO, 2009). Ao expor o corriqueiro conflito entre a hesitante segurança oferecida pelas advertências dos especialistas e a liberdade de se deixar guiar pela satisfação das próprias vontades, o relato tanto evidencia que a privação leva à (sobre)valorização daquilo que menos se tem (BAUMAN, 1998, p. 10), quanto exprime que a proibição desperta o impulso à transgressão (BAUDRILLARD, 1996, p. 38). De aliada no projeto individual e coletivo em prol de uma vida melhor, a ciência se transforma – sugere a crônica – num obstáculo às possibilidades pessoais de (auto)realização. Sua índole protetora reponta no texto como contraditória e risível, o que serve de ensejo para que o narrador a desafie, agindo debochadamente como um “indivíduo heróico” (v. Capítulo 2, p. 26-27), tal como concebido por Ehrenberg (2010a, p. 25).

O incômodo derivado das circunstâncias existenciais infligidas pelas prescrições científicas, divisado em “Grande qualidade de vida”, move também a pena de Verissimo na composição de “Come e não engorda” (ANEXO E, p. 196), crônica na qual é enaltecido o que se tornou privilégio em nossos dias: viver sem culpa, sem remorso e sem medo.

Ninguém é mais admirado ou invejado do que o come e não engorda. Você o conhece. É o que come o dobro do que nós comemos e tem a metade da circunferência e ainda se queixa: – Não adianta, não consigo engordar. O come e não engorda é meu ídolo. Só não lhe peço autógrafa por inibição. Meu sonho é emagrecer e depois nunca mais engordar, por mais que tente. Quando eu diminuir, quero ser um come e não engorda (VERISSIMO, 2001a, p. 21).

Comer e não engordar metaforiza, no texto, o prazer extremo de satisfazer, sem reservas, os próprios desejos e, ainda assim, permanecer imune às consequências de quaisquer abusos. A mais admirada e invejada condição que um ser humano pode almejar não é outra – dá a entender a crônica – senão a de conciliar liberdade e segurança. O dilema retomado pelo cronista constitui o ponto central do pensamento acerca do “mal-estar” introduzido por Freud (1997) e revisado por Bauman (1998). Poder se entregar à gula sem a ameaça do sobrepeso equivale a não ter de trocar “uma parcela de felicidade por uma parcela de segurança”, como diagnosticou Freud (1997, p. 72), nem ter de tolerar “uma segurança individual pequena

demais” em nome da liberdade de se entregar ao próprio prazer, conforme enunciou Bauman (1998, p. 10).

[...] o come e não engorda compartilha do nosso apetite, só não compartilha das consequências. Ele repete a massa e não tem remorso. Pede mais *chantilly* e sua voz não treme. Molha o pão no café com leite! E ainda se queixa: – Há 15 anos tenho o mesmo peso. O come e não engorda só parou de mamar no peito porque proibiram sua mãe de ficar no quartel (VERISSIMO, 2001a, p. 22).

Em contraste, a sensação de fastio – alegoricamente a ausência de desejo – é designada na crônica como um estado desprovido de humanidade, ainda que, em nossa época, possa aparentar ser uma evolução (heroica) ou um sobrepujamento da condição humana. Ser humano – subentende-se no relato – é, mais do que desejar, desejar o desejo; correlativamente, desejar comer e não (conseguir) engordar é jamais (ter de) extenuar o desejo genuinamente humano de se satisfazer. Aquele que não tem apetite – não deseja nutrir-se, nem nutrir a própria vida – revela um traço anti-humano, e a desumanidade é, em si mesma, um empecilho à aspiração de viver a vida em sua plenitude, livre de interdições e limitações. Em resposta à racionalidade científica e seu empenho em nos fazer crer que, para viver mais, precisamos viver (e comer) de menos, Verissimo emprega seu hábil humorismo, digno da definição de Pirandello (2009, p. 176-177) – ao romper o senso comum e revogar superioridades (v. Capítulo 2, p. 63-64) –, para denunciar o risco maior que corremos ao nos afastarmos de nossa humanidade, perdendo o apetite para os deleites da mesa e da vida.

Não se deve confundir o come e não engorda com o enfasiado. Este pertence a outra espécie. Não é humano. Pode até ser melhor do que nós, um aperfeiçoamento, mas não é humano. Afinal, o que une a humanidade é o seu apetite comum. [...] Desconfie do enfasiado. Ele será um agente de outra galáxia ou um poço de perversões, ou as duas coisas. De qualquer maneira, mantenha-o longe das crianças. Quando encontrar alguém na frente de um prato cheio só emparelhando as ervilhas com a ponta da faca, notifique os órgãos de segurança. É um enfasiado e pode ser perigoso. Sempre achei que as pessoas que comem como um passarinho deviam ser caçadas a bodoque. O seu fastio, inclusive, é um escárnio aos que querem comer e não podem (VERISSIMO, 2001a, p. 22).

O enfasiado é, na crônica, uma espécie de contrarreferência; sua conduta – embora afinada com os padrões de moderação em pleno vigor – deve ser evitada e combatida, em virtude de sua proximidade com o limiar do inumano. Já o come e não engorda avizinha-se do que se poderia denominar, ao modo de uma blague de inspiração nietzschiana, “humano,

demasiado humano”, afigurando-se no texto como uma projeção caricata de nossas reprimidas aspirações. O autor o converte em alguém parodicamente sagrado, ao conceder-lhe proezas comicamente análogas aos milagres messiânicos atribuídos ao Cristo. Seus feitos satirizam nossos interditos e profanam nossos comedimentos, para simbolicamente nos redimir, perplexos, do pecado de estigmatizar o que não é racionalmente louvado como saudável ou seguro.

Quando o come e não engorda nasceu, uma estrela misteriosa apareceu no Guide Michelin de restaurantes para aquele ano. O come e não engorda caminha sobre a *sauce bernaise* e não afunda. Multiplica os filés de peixe à *meunière* e os pães de queijo. Por onde o come e não engorda passa, as ovelhas se atiram para trás e pedem “me assa!”. O come e não engorda tem o segredo da Vida e da Morte e, suspeita-se, o telefone da Bruna Lombardi. E ainda se queixa: – Tenho que tomar quatro milk-shakes entre as refeições. Dieta. Dieta! E você ali, de olho arregalado (VERISSIMO, 2001a, p. 22).

Se as duas primeiras crônicas (“Para mais ou para menos” e “O homem trocado”) destacam, respectivamente, a insuficiência e a falibilidade dos procedimentos científicos, enquanto o terceiro texto (“Reversões”) devassa o lado impreciso da ciência, as duas últimas composições (“Grande qualidade de vida” e “Come e não engorda”) enfatizam o ressentimento, fruto da submissão a procedimentos racionalmente considerados seguros, fazendo transparecer a perversidade das ameaças derivadas dos excessos profiláticos e da obsessão por controle (v. Capítulo 2, p. 24) das quais trata Baudrillard (1990, p. 110-112). A atitude deliberadamente anticonformista assumida pelo narrador de João Ubaldo e a inveja desavergonhadamente confessa estampada na escrita de Verissimo são gestos simbólicos de zombeteira e corrosiva rebeldia contra o alto preço pago em amofinações quando se vive – como referido por Baudrillard (1996, p. 33) – sob a síndrome do terror e o domínio da chantagem (v. Capítulo 2, p. 18), consequências indesejadas e inevitáveis da reflexividade científica.

Ambas as narrativas espelham a imagem do ressentido que, na síntese de Maria Rita Kehl (1951-), em *Ressentimento*, “pode ser tomado como o paradigma do neurótico, com sua servidão inconsciente e sua impossibilidade de implicar-se como sujeito do desejo” (KEHL, 2011, p. 13). Enquanto, para a autora, “ressentir-se significa atribuir ao outro a responsabilidade pelo que nos faz sofrer” (KEHL, 2011, p. 13), nos textos dos dois cronistas nos damos conta de que, ao delegarmos à ciência o poder de decidir por nós como conduzir nossas vidas, forjamos um modo de tornar lícito o gesto de responsabilizá-la, quando tomamos consciência de nossa decepção. Somos mostrados nas crônicas como vítimas (VAZ,

2010, p. 143) dos (des)mandos da todo-poderosa racionalidade científica, infelizes por assimilar desmedidos cuidados em nome da autopreservação e impotentes para abjurar nossa fé no conhecimento onipresente (BAUMAN, 2008, p. 132). As composições literárias colocam em evidência, enfim, a incompatibilidade inerente aos valores nos quais se baseia o “princípio do não dano” (v. Capítulo 3, p. 100) mencionado por Paulo Vaz (2010, p.143): hedonismo e tolerância; satisfação e complacência.

As cinco crônicas expressam nossa impossibilidade de esquecer aquilo que perdemos ao nos curvarmos à proteção da ciência, mas especialmente nas duas últimas sobressai nossa incapacidade de superação dos ditames científicos. No caso de “Grande qualidade de vida”, certo recalque reponta sob a forma de frustração, ao passo que em “Come e não engorda” impulsos reprimidos retornam transmudados em inveja. Em ambas as crônicas, os narradores revelam-se impedidos – como nós – de uma reação à altura dos danos sofridos, denotam fraqueza ou inferioridade em relação ao que os oprime, por isso se socorrem em vinganças imaginárias, que ensaiam a exibição de uma conquista, um triunfo, um instante de felicidade, jamais, de fato, consumados (KEHL, 2011, p. 27-28). Na narrativa de João Ubaldo, os virtuais abusos à mesa de um boteco e a perspectiva de um licencioso semblante após a morte são reparações fantasiosas, enquanto no texto de Verissimo a desforra é projetada na apologia da exceção, na sobrevalorização de um tipo de comportamento que, justamente, desafia a lógica científica, baralhando seus padrões.

É pelo recurso ao riso que os quatro cronistas nos levam a enxergar o paradoxo de nossa relação com a ciência na era do conhecimento reflexivamente partilhado: o amplo acesso aos avanços científicos, longe de nos tornar mais fortes e preparados para lidar com nossas fraquezas, parece nos conduzir, numa direção inversa, a confrontações debilitantes que, em lugar de nos emancipar do medo, evidenciam novas e mais terríveis fragilidades. Os textos nos remetem à distinção entre o cômico e o espirituoso (v. Capítulo 2, p. 60) elaborada por Bergson (2001, p. 95). Se, de imediato, neles identificamos o traço cômico encarnado nos narradores, que a nós se apresentam como risíveis, logo percebemos também seu caráter espirituoso, ao nos darmos conta de que aquilo que, afinal, suscita o riso está em nós mesmos. Tal como Minois (2003, p. 534) colheu no pensamento de Baudelaire (v. Capítulo 2, p. 61), somos convidados a nos converter em nossos próprios espectadores desinteressados, para que, desse ponto de vista, possamos rir do conflito entre o sentimento de superioridade e a sensação de penúria que nos habita.

Sociologicamente, pode-se inferir que o quinteto de crônicas suscita a função do riso de defender o indivíduo das adversidades decorrentes do convívio social. São as expressões

do burlesco (no caso de Scliar) e da ironia (nos casos de João Ubaldo e Verissimo) que dotam de valia a transgressão, ao mesmo tempo em que depreciam a culpa. Da comicidade afetiva de “Para mais e para menos” ao cinismo debochado de “Grande qualidade de vida” ou “Come e não engorda”, a blindagem científica dos riscos é desmistificada e tornada ridícula pelo efeito corrosivo do humor. Em todos os textos está presente a crítica à nossa passividade niilista diante das certezas cientificamente construídas. Todos os autores, cada um a seu modo, interpelam-nos na esteira das eloquentes indagações nietzschianas:

Como? O objetivo último da ciência é proporcionar ao homem o máximo de prazer e o mínimo de desprazer possíveis? E se prazer e desprazer forem de tal modo entrelaçados, que quem desejar o máximo de um tenha de ter igualmente o máximo do outro – que quem quiser “rejubilar-se até o céu” tenha de preparar-se também para “estar entristecido de morte”? [...] Ainda hoje vocês têm a escolha: ou o *mínimo de desprazer possível*, isto é, ausência de dor [...] ou o *máximo de desprazer possível*, como preço pelo incremento de uma abundância de sutis prazeres e alegrias, até hoje raramente degustados! Caso se decidam pelo primeiro, caso queiram diminuir e abater a suscetibilidade humana à dor, então têm de abater e diminuir também a *capacidade para a alegria*. Com a *ciência* pode-se realmente promover tanto um como o outro objetivo! Talvez ela seja agora mais conhecida por seu poder de tirar ao homem suas alegrias e torná-lo mais frio, mais estatuoso, mais estóico. Mas ela poderia se revelar ainda como *a grande causadora de dor!* – E então talvez se revelasse igualmente o seu poder contrário, sua tremenda capacidade para fazer brilhar novas galáxias de alegria! (NIETZSCHE, 2012, I, § 12, p. 61-62)

Parece ser esta justamente a estratégia dos autores em tela: apresentar a ciência como produtora de aflições para daí extrair sua potencialidade risível, promotora de alegria. O lado trágico da “cientificização reflexiva” (BECK, 2010, p. 237) é literariamente explorado pelos cronistas, de modo a ser esgarçado até facultar o acesso à faceta cômica de seu caráter mais fatídico. É este exercício literário pautado pelo riso que autoriza o “trabalho de lembrança” concebido por Ricoeur (2007, p. 453), por meio do qual somos postos frente a frente com o que está adormecido em nossa memória para daí extrairmos valiosas lembranças, que julgávamos esquecidas, acerca não só do que somos, mas, sobretudo, do que podemos ser (v. Capítulo 3, p. 113). Os cronistas denotam que, quanto mais acesso temos ao conhecimento, mais cômicos nos tornamos de nossas limitações e do aprisionamento no qual estamos enredados; e, por isso, seus textos nos ofertam aquilo de que mais necessitamos: a liberdade e a imaginação tão atinentes à escrita da crônica. Nesse sentido, os discursos cômicos acerca dos riscos derivados da expansão e disponibilidade da ciência reportam-se à memória-lembrança bergsoniana (v. Capítulo 3, p. 117-118), já que nos autorizam a expandir nossa

criatividade, avivar nossa percepção e fomentar nosso acervo existencial (BERGSON, 1999, p. 89), rindo do paradoxo que é viver sob a ameaça do conhecimento.

É significativo, aliás, que as duas últimas crônicas estudadas recorram à metáfora da comida para realçarem o sabor amargo e o efeito indigesto que têm entre nós as consequências da vulgarização dos saberes científicos. Saberes, aliás, muito pouco saborosos. Pela ação do riso engendrado pelos cronistas, porém, nossa ruminação dispéptica é revertida em desafio à digestão revigorante. Os textos nos inspiram a deixar a posição de meros observadores, passivamente instalados no desconfortável lugar que a ciência nos reservou, e nos convidam a um deslocamento que, impulsionado pela irrupção do riso, consente que habitemos um ambiente mais salutar no qual se torna viável livrarmo-nos da sensaboria e digerirmos os dissabores de nossa condição, tomando-os como potencial alimento para uma existência, no mínimo, menos ressentida.

#### **4.2. As (in)seguranças ubíquas**

*O preço da segurança é a eterna chateação.*

Millôr Fernandes (2005, p. 92)

A sensação de desamparo e intranquilidade que ensombream a vida cotidiana na contemporaneidade é o tema para o qual convergem as sete crônicas do segundo conjunto de textos investigados. Elas enfatizam a proliferação, a generalização e a potenciação dos riscos nas rotinas mais ordinárias, bem como a impossibilidade de driblá-los e as dificuldades em administrá-los. Cada uma das composições expande literariamente a expressão “tenho medo!”, utilizada por Ulrich Beck (2010, p. 60) como síntese da força motora característica da sociedade de risco (v. Capítulo 2, p. 30).

Os efeitos indesejáveis da autonomia individual derivada da vulgarização dos progressos técnicos servem de inspiração para Luis Fernando Verissimo (2008a, p. 137-138), ao compor “A tirania do qualquer um” (ANEXO F, p. 198). A mesma disponibilidade de recursos que democratiza as mais inofensivas pretensões artísticas ou intelectuais, contraditoriamente, viabiliza e potencializa, em nossos dias, a concretização dos mais desmedidos ímpetos agressivos, conforme pondera o autor em sua escrita espirituosa, no sentido bergsoniano do termo (v. Capítulo 2, p. 60), ou seja, aquela que nos leva a rir de terceiros ou de nós mesmos (BERGSON, 2001, p. 95):

Hoje qualquer um com um computador e um programa adequado pode editar seus próprios livros. Ou seu próprio jornal ou sua própria revista. Qualquer um pode fazer o seu próprio CD em casa. [...] Mas essa nova liberdade tem a sua contrapartida tétrica: assim como qualquer um pode dispensar a indústria literária para publicar seu romancezinho ou a indústria musical para gravar a banda das crianças, qualquer um pode ter nas mãos a capacidade de destruição de um exército sem precisar ter uma nação (VERISSIMO, 2008a, p. 137).

A impressão cômica no texto em terceira pessoa é sutilmente obtida, sobretudo, por meio de um jogo de palavras que traduz uma inadequação – um desvio ou uma falha – que prejudica a ordem. A ela, em conformidade com Bergson (2001, p. 14), o riso se volta como sanção funcional (v. Capítulo 2, p. 59-60). Ao particularizar, com o emprego do artigo definido “o”, a expressão indeterminada “qualquer um”, o autor cria um efeito paradoxal para evidenciar a notável supremacia do indivíduo contemporâneo – quem quer que ele seja – sobre a coletividade e as instituições. No limite, esta circunstância põe em xeque aquilo mesmo que, no dizer de Bauman (1998, p. 31), nos constituiu como civilização: a confiança nos outros seres humanos, no contexto social e no ambiente material à nossa volta (v. Capítulo 2, p. 19).

A nação e o seu exército são as grandes estruturas tornadas desnecessárias pela sofisticação dos recursos para quem quer se expressar, no caso não com arte, mas com estouros. Coisas como o lançador de mísseis desmontável e portátil, a relativa facilidade em fabricar e transportar projéteis nucleares ou com cargas químicas mortais e, claro, um computador com um programa adequado aumentaram o poder do qualquer um e seus raios de estragos possíveis (VERISSIMO, 2008a, p. 137).

A promoção tecnocientífica da autossuficiência individual volatiliza os perigos, expõe a debilidade das estruturas sociais e acentua nosso senso de vulnerabilidade (BAUMAN, 2008, p. 132), porque põe ao alcance de todas as pessoas um poder arbitrário cuja amplitude destrutiva, desde a introdução de formas civilizadas de vida, sempre requereu a mobilização de estruturas muito mais vastas e complexas. Conforme enuncia a composição de Verissimo, os recursos que autorizam o reino soberano da liberdade individual também consentem a onipresença suprema da ameaça anônima e do medo indiscriminado, ao viabilizarem toda e qualquer manifestação subjetiva, da mais banal à mais letal:

Assim, além do indivíduo que é seu próprio editor e sua própria gravadora e [...] seu próprio arquiteto, contador ou conselheiro astral, temos o indivíduo que é a sua própria força armada pronta para a guerra, ou pelo menos para começar uma. Nunca o qualquer um teve tanto poder. Ele já atuou no

passado, e influiu muito na História, mas não tinha os meios que tem agora. Era o anarquista com sua bomba de pavio, o assassino no meio da multidão com sua pistola, o anônimo cujo martírio ou a liderança espontânea começava uma revolta ou um massacre. Mas a possibilidade de espalhar o grande terror era exclusividade das nações e dos exércitos, das grandes estruturas. Não era para qualquer um. [...] Hoje, o grande terror é ele. Vivemos sob a tirania da sua imprevisibilidade e da sua independência das grandes estruturas: cada um é uma nação de um só, com uma indústria de morte própria. Ele pode ser o passante com um colete de explosivos sob a roupa. Pode ser a moça ao nosso lado no metrô com o antrax na mochila. Pois o maior terror do qualquer um é que ele pode ser qualquer um (VERISSIMO, 2008a, p. 138).

Incapazes de identificar nossos inimigos ou impossibilitados de localizar de onde provêm os perigos, sucumbimos a um comportamento paranóico, tal como o do personagem de “Linguças calabresas” (ANEXO G, p. 199), também de Verissimo (2008d, p. 99-101). Nesta crônica, o simples gesto de atender a um telefonema desencadeia um labirinto de suspeitas que dá feição hiperbólica a certo delírio de perseguição incorporado à vida na atualidade. No diálogo travado entre “Dr. Márcio” e seu interlocutor, tudo é motivo para desconfiança: a palavra se mostra perigosa, porque pode revelar mais do que aquilo que se pretende dizer; os recursos tecnológicos destinados ao registro da fala são vistos como ameaçadores, porque podem constituir provas incontestáveis de algo que jamais existiu.

– Podem estar gravando. [...] Esta conversa já está pra lá de suspeita. [...] Já entendi! Já entendi tudo. Você é que está gravando este telefonema. Esta conversa toda é para me incriminar. [...] Já vi tudo! Amanhã ela sai no *Jornal Nacional* e é óbvio que “pacote de linguças calabresas” vai parecer código (VERISSIMO, 2008d, p. 100-101).

O riso, neste caso, decorre do imediato reconhecimento de que se trata de uma paródia das reproduções de conversas telefônicas interceptadas, amplamente difundidas pelo noticiário político ou policial televisivo. Verissimo coloca em cena um personagem que se recusa a revelar a própria identidade, impede a identificação de quem está do outro lado da linha e insiste em recorrer a metáforas para disfarçar o conteúdo do colóquio, temendo obsessivamente escutas secretas:

– Primeiro me diga quem é você. [...] Não use seu nome verdadeiro! [...] Use um pseudônimo. [...] Meu nome é... deixa ver... Balduino. [...] Invente um também. [...] Não fale assim tão claramente. Use linguagem figurada. [...] Em vez de pacote, diga coisa. Não, “coisa” pode ser mal interpretado. Diga “encomenda” (VERISSIMO, 2008d, p. 100).

O zelo exagerado para dificultar um suposto acesso clandestino a uma mensagem absolutamente corriqueira desenha uma caricatura dos cuidados extremos que nos vemos obrigados a tomar em defesa de nossa intimidade, permanentemente ameaçada de invasão e passível de ser posta sob suspeita. O personagem criado pelo cronista não dispensa artifícios para se defender de riscos imaginários, recusando até mesmo a própria identidade, negando-se a se assumir como quem realmente é: “Arrá! Vocês não me pegam. Nego tudo. Aliás, nem sou eu falando. Provem que sou eu” (VERISSIMO, 2008d, p. 101).

As raias da desconfiança inescapável sob a qual vivemos cotidianamente são novamente exploradas ficcionalmente por Luis Fernando Verissimo (2008b, p. 137-139) em “Atitude suspeita” (ANEXO H, p. 202). Composto de modo dialogal, o texto narra comicamente as agruras a que estamos sujeitos, mesmo quando nos comportamos da maneira mais corriqueira. O cronista engendra uma situação em que um indivíduo comum numa circunstância absolutamente banal torna-se suspeito precisamente por se comportar de modo insuspeito. Esperar e apanhar o ônibus no ponto, como se faz todos os dias na volta para casa, transparece na crônica como procedimento passível de ser tomado como dissimulação digna de averiguação na delegacia policial:

- Ele fingia que estava esperando um ônibus, delegado. Foi o que despertou a nossa suspeita.
- Ah! Aposto que não havia nem uma parada de ônibus por perto. Como é que ele explicou isso?
- Havia uma parada sim, delegado. O que confirmou a nossa suspeita. Ele obviamente escolheu uma parada de ônibus para fingir que esperava o ônibus sem despertar suspeita.
- E o cara-de-pau ainda se declara inocente! Quer dizer que passava ônibus, passava ônibus e ele ali fingindo que o próximo é que era o dele? A gente vê cada uma...
- Não senhor, delegado. No primeiro ônibus que apareceu ele ia subir, mas nós agarramos ele primeiro (VERISSIMO, 2008b, p. 138).

A narrativa de Verissimo impregna de comicidade a atmosfera de aturimento psíquico descrita por Marshall Berman (1986, p. 22), para quem a sensibilidade moderna capta a realidade como um ambiente adverso, repleto de preocupantes e iminentes perigos (v. Capítulo 2, p. 20). O cômico de feição pirandelliana surge no relato do cronista pela contradição entre o que é narrado e o que seria de se esperar (v. Capítulo 2, p. 63-64), revelando a faceta risível da insegurança contemporânea que reflete o medo das más intenções dos outros (v. Capítulo 2, p. 21) e decorre de nossa incapacidade para promover e manter o companheirismo (BAUMAN, 2007, p. 63).

Na vida real, crescentemente, os “extremos perigosos da profilaxia” mencionados por Baudrillard (1990, p. 112) assumem caráter de terror endêmico de consequências catastróficas (v. Capítulo 2, p. 24), especialmente nos casos de ações policiais preventivas que têm como desenlace funestos equívocos dos quais se tornou paradigmática a história do brasileiro Jean Charles de Menezes, morto por engano pela Scotland Yard num trem do metrô londrino, em 2005, após ser confundido com um suspeito de terrorismo. Já no relato de Verissimo, os efeitos perversos são outros, mais permeáveis ao riso. O generalizado receio quanto à maleficência humana é urdido no texto de forma a conduzir os personagens à precisa situação da qual pretendem escapar (BAUMAN, 2008, p. 124). Os policiais suspeitosos tornam-se alvo da irrefreável suspeita da qual são todos cativos. A reviravolta é alcançada com o emprego de astúcia por parte daquele que, de outra forma, não consegue atestar sua inocência. Por este aspecto, é possível cotejar a crônica com as fábulas medievais caracterizadas por Minois (2003, p. 194) como narrativas que valorizavam proezas ardilosas, tidas na conta de únicas capazes de libertar os indivíduos do poder intransigente exercido pela atrocidade mundana (v. Capítulo 2, p. 46).

- Ora, meu amigo. O senhor pensa que alguém aqui é criança? O senhor estava fingindo que esperava um ônibus, em atitude suspeita, quando suspeitou destes dois agentes da lei ao seu lado. Tentou fugir e...
- Foi isso mesmo. Isso mesmo! Tentei fugir deles.
- Ah, uma confissão!
- Porque eles estavam em atitude suspeita, como o delegado acaba de dizer.
- O que? Pense bem no que o senhor está dizendo. O senhor acusa estes dois agentes da lei de estarem em atitude suspeita?
- Acuso. Estavam fingindo que esperavam o ônibus e na verdade estavam me vigiando. Suspeitei da atitude deles e tentei fugir!
- Delegado...
- Calem-se! A conversa agora é outra. [...] O cidadão pode ir embora. Está solto. Quanto a vocês...
- Delegado, com todo o respeito, achamos que esta atitude, mandando soltar um suspeito que confessou estar em atitude suspeita, é um pouco...
- Um pouco? Um pouco?
- Suspeita (VERISSIMO, 2008b, p. 138).

O riso suscitado pela artimanha do personagem, que ataca para se defender, legitima a transgressão e faz da fictícia burla individual uma verdadeira troça social, cujo propósito é aviltar para punir uma conduta avessa à socialidade. Como assinalado na teoria do riso de Bergson (2001, p. 14), a comicidade do relato está na “rigidez mecânica”, na inflexibilidade e na incapacidade adaptativa que caracteriza o comportamento policial (não só) na ficção. A estratégia discursiva adotada pelo cronista reveste-se do sentido que o pensador francês

confere ao humor (v. Capítulo 2, p. 60), ao descrever certa circunstância fingindo crer que ela expressa aquilo que deveria ser (BERGSON, 2001, p. 95). O riso daí extraído desempenha a função de resposta coletiva a um sintoma, uma ameaça, uma excentricidade que precisa ser afastada ou repreendida para o bem da vida em comum (BERGSON, 2001, p. 14).

Os desajustes entre nossa necessidade de segurança e aquela que nos é institucionalmente oferecida também está em pauta na crônica de Millôr Fernandes (2008a), “Informações e queixas sobre o tal assalto em via pública e notória” (ANEXO I, p. 204). A escrita tem a forma de um formulário preenchido pela vítima de um roubo, que reage com sarcasmo às absurdas condições de insegurança às quais estamos todos submetidos. Neste caso, o riso decorre do cunho contraditório que o cronista imprime ao texto, ao oferecer respostas lucidamente disparatadas às indagações feitas, denunciando, assim, o contrassenso no qual se baseiam os dispositivos de prevenção e combate à criminalidade. É possível vislumbrar na estratégia textual do autor certa alusão ao sentido etimológico de ironia (v. Capítulo 2, p. 37), originalmente compreendida, com base nos ensinamentos socráticos, como o ato de interrogar simulando ignorância (HOUAISS, 2009).

A crônica expõe em termos ficcionais as falhas que deixam nossos sistemas protetores abaixo de nossas expectativas de proteção (v. Capítulo 2, p. 22), conforme apontado por Robert Castel (2005, p. 16). Nossas copiosas fragilidades são debochadamente expostas, até o limite de uma factível diluição de fronteiras entre legalidade e ilegalidade, frustração e violação, sujeição e transgressão, visibilidade e obscuridade:

**I. Nome do queixoso.**

Silva, o anonimato assinado.

**II. Acontecimento do qual participou.**

Agressão roubo e tudo o mais. Mas não participei. Fui participado.

**III. Testemunhas?**

Sim. A polícia prendeu um cego vendedor de loteria e um perneta explorador de lenocínio, mas ambos conseguiram escapar. Porém é fácil localizá-los porque um tem licença de banqueiro de bicho para funcionar no local e outro é apoiado por traficante como avião absolutamente insuspeito.

**IV. Está disposto a comparecer à delegacia pra reconhecer seus assaltantes?**

Perdão, doutor, o senhor deve estar brincando comigo? Tenho mulher e três filhos.

**V. Seus ferimentos ainda são visíveis?**

Vestido não.

**VI. O que é que o assaltante lhe tirou?**

A carteira, um saco com meio quilo de maconha e três dentes.

**VII. O local em que o senhor foi assaltado era bem iluminado?**

O suficiente prum dos assaltantes me acertar uma paulada no alto do quengo.

**VIII. Outras circunstâncias que possam ajudar a esclarecer o assalto.**

Eu estava com minha mulher contando o dinheiro que tínhamos tirado do banco 24 horas. Imprudência a nossa. Essa é a hora em que é maior a fila de assaltantes (FERNANDES, 2008a).

Em sua sequência, o texto escancara a insuficiência de nossas possibilidades de autoproteção, caçoando das circunstâncias derivadas de uma sociabilidade fragilizada pelo desregramento (VAZ, 2008) e cambaleante sob o domínio do risco (v. Capítulo 2, p. 25). Pode-se ainda entrever no relato o escárnio que tem por objeto a mentalidade competitivo-esportiva dominante (EHRENBERG, 2010a, p. 25), bem como o lado ridículo da desproporção entre a responsabilidade que nos é socialmente cobrada e aquela que somos realmente capazes de assumir (v. Capítulo 2, p. 26-28). Segurança e insegurança, cuidado e negligência, castigo e impunidade são paradoxalmente amalgamados na composição de Millôr, de modo a expressarem nosso tragicômico desamparo:

**IX. Tomou alguma atitude pra se defender?**

Desafiei-os numa corrida de fundo mas um deles era melhor do que eu na rasa.

**X. É a primeira vez que lhe acontece um assalto na rua?**

Não. Pra ser exato, é a 54ª vez. Eu anoto.

**XI. Por que o senhor nunca deu parte?**

E o senhor acha que adianta dar parte? Os assaltantes aceitam. Mas os militares não aceitam menos de 50%.

**XII. O senhor acha que é assaltado por deficiências estruturais da sociedade em que vive ou porque não tem sorte?**

Eu não tenho sorte de viver na sociedade em que vivo.

**XIII. Por que o senhor acha que é tão assaltado?**

Confesso que sou imprudente; costume frequentar lugares só frequentados por marginais. Por exemplo, Rio e São Paulo.

**XIV. O senhor procurou algum policial depois de assaltado?**

Procurei mas não dei sorte. Estavam todos, depois de tantos anos, ainda sendo julgados pela Chacina da Candelária, coitados (FERNANDES, 2008a).

A tragicidade das condições de vida na atualidade também é tornada risível por João Ubaldo Ribeiro (2010, p. 133-136) em “Um dia como outro qualquer” (ANEXO J, p. 206). A onipresença dos riscos que assombram os hábitos mais corriqueiros e os níveis de insensatez que os indivíduos são capazes de alcançar para lidar com as ameaças, sem terem plena consciência disso, são os aspectos explorados na crônica narrada em terceira pessoa ao estilo do conto. Caminhar nas ruas, temendo a presença de cães criados para serem hostis, banhar-se num chuveiro aquecido a gás, receando uma ultrajante explosão, ou ainda portar dinheiro, documentos e cartões, empregando minuciosos, dissimulados e insuspeitados artifícios, são condutas que o texto desnuda de qualquer caráter extravagante para apresentá-las

zombeteiramente como proezas vulgarizadas e assimiladas a um cotidiano repleto de incertezas.

[Ele] conseguira andar no calçadão e mais uma vez voltara ileso, embora o cachorrão o tivesse preocupado novamente. Não sabia por que, mas tinha a impressão de que era um dos resultados das cruzas de pitbull, rottweiler, fila e dobermann que um vizinho de quarteirão vinha fazendo há vários anos, sem muito método, é verdade, mas com o objetivo sadio de desenvolver uma raça de guarda que reunisse todas as aptidões necessárias para a função. Antigamente, gostava de cachorros, mas, desde o dia em que a empregada de um amigo tivera as duas pernas comidas por um deles a caminho da feira, dera para evitar até pinscheres miniatura, nunca se sabe, hoje em dia. Caminhada concluída, um banho morno e tranquilo, agora que estava praticamente seguro de que o aquecedor não ia explodir, como acontecera depois daquela mudança feita pela CEG e ele chegara a sair correndo nu pelo corredor do edifício, pedindo ajuda aos vizinhos [...]. Claro, nunca mais teria a confiança que tivera no aquecedor e tomava precauções preliminares [...]. Restava somente mudar de roupa e checar tudo. Dinheiro entre a meia e o pé, porque, afinal, dificilmente um assaltante de ônibus, na pressa costumeira, iria pedir que ele tirasse os sapatos e as meias. Mas convinha não esquecer umas notinhas na carteira, porque a ausência delas poderia aborrecer o assaltante, como já testemunhara, naquela ocasião em que vira um outro passageiro tomar um tiro porque alegara não ter dinheiro e o assaltante descobrira dez reais no bolso dele, ficando grandemente contrariado com aquele golpe baixo. Documentos. Tinha lido as instruções da polícia, todas muito sensatas. Só levar cópias xerox da carteira de identidade e do CPF, deixar o cartão do banco escondido dentro da almofada que só usava para esse fim (RIBEIRO, 2010, p. 133-134).

O texto satiriza o cuidado de si crônico (v. Capítulo 2, p. 18) de que trata Paulo Vaz (2012), enfatizando tal expediente como um perverso recurso para lidar com fatores de risco só redutíveis à custa de extremo zelo e múltiplas precauções. A vida psicológica do personagem, tal como revelada pelo narrador, manifesta-se muito próxima de suas ações, uma vez que o desempenho das atividades rotineiras exige um alto grau de atenção permanente (BERGSON, 1999, p. 10). Na temerária rotina elaborada por João Ubaldo, há uma sobrevalorização da memória-hábito (v. Capítulo 3, p. 116-117), por meio da qual o passado útil – as lembranças de episódios como o do cachorro e o do chuveiro, bem como a recordação das recomendações da polícia – é estendido até o presente em benefício das circunstâncias atuais. Em contrapartida, a memória-lembrança (v. Capítulo 3, p. 116-117) transparece na trama de forma atrofiada, uma vez que as demandas do presente tolhem abstrações e inibem devaneios.

A escrita do cronista dá voz cômico-literária também ao pensamento de Ehrenberg (2010a, p. 13) acerca do homem prototípico de nosso tempo, aquele cujo cotidiano equivale a

uma aventura digna de herói e cujo estilo de vida está centrado na tomada de riscos (v. Capítulo 2, p. 26-27). Universalizado, o heroísmo contemporâneo desponta no relato como um modo, simultaneamente inevitável e risível, de sobrevivência, face ao abandono a que os seres humanos estão condenados pela ordem social vigente. Incapaz de se proteger dos riscos ubíquos e impotente para assumi-los sem amparo, o personagem exemplar de João Ubaldo só encontra confiança na fé religiosa e, pelo recurso ao divino, promove uma espécie de sacralização da vida cotidiana, encarada como um desafio sobre-humano:

Como já havia combinado com a mulher fazia tempo, rezaram juntos, na hora em que os filhos saíram para a escola. Providência elementar, em que já deviam ter pensado desde o primeiro assalto que o menino sofrera, dos seis que já contava em seu currículo [...]. Então a coisa era simples: pessoas de fé, agora tinham como norma rezar na hora que os filhos saíam, para pedir proteção, e na hora que voltavam, para agradecer. Funcionava, funcionava, Deus é grande. [...] O anjo da guarda continuava a postos [...], novo alívio mandado dos céus. [...] Abriu a porta de casa [...] e – Deus é grande – encontrou mulher e filhos, todos os três vivos e inteiros. [...] Rezaram juntos, tornaram a agradecer a Deus por mais um dia (RIBEIRO, 2010, p. 133-136).

Mais uma vez está em cena o riso bergsoniano (v. Capítulo 2, p. 59-60), que castiga simbolicamente a normalização da rigidez – a adoção de uma postura psicológica antinatural diante da realidade – em detrimento de um salutar e flexível convívio social (BERGSON, 2001, p. 14). Na crônica de João Ubaldo Ribeiro, as incongruências vulgarizadas no cotidiano são tornadas ironicamente risíveis: o cartão de crédito está entre as coisas tidas como perigosas e a simples providência de portá-lo significa ”provocar o destino”; o relógio de marca herdado do avô é subtraído não por culpa do ladrão, mas da burrice e do desconhecimento da realidade por parte de quem cometeu a ousadia de usá-lo; o emprego é uma dádiva dos céus, ainda que a ele se sobreponha a convivência com boatos alarmistas sobre demissões, a ameaça de bala perdida, o cerco de janelas blindadas, circuitos internos de TV e detectores de metais; a vida, enfim, “vale a pena ser vivida”, mesmo que inclua o medo de alguém mal-encarado no ônibus ou o temor de sair à rua depois das oito da noite; mesmo que o simples gesto de abrir a porta de casa precipite uma ligeira palpitação de ansiedade; mesmo que seja impossível dormir sem tranquilizante; mesmo que “um banhozinho de mar sem pegar hepatite” seja tão somente um sonho desprovido de vitalidade (RIBEIRO, 2010, p. 134-136).

Enquanto a criação de João Ubaldo tece uma existência absolutamente submissa aos caprichos de um mundo amedrontador, “Lar desfeito” (ANEXO K, p. 209), de Verissimo (2010, p. 141-145), projeta uma face cômica distinta da vida exposta à onipresença do risco.

Aqui, é a estabilidade que se mostrará indesejável e, até mesmo, insuportável. A harmonia doméstica, conjuntura comumente almejada, é revertida, nesta crônica aparentada ao conto, em circunstância insuportavelmente tediosa. Trata-se de uma espécie de adaptação literária das palavras de John Adams (2009, p. 51), para quem certeza em excesso é algo maçante, desagradável e aviltante (v. Capítulo 2, p. 26). O texto narra em terceira pessoa a história de um casamento bem sucedido por duas décadas, que passa a ser a razão do descontentamento dos filhos do casal:

- Coisa mais chata – disse Venancinho, o menor. [...]
- Eu não agüento mais esta situação – disse Vera, na mesa, dramática.
- Que situação, minha filha?
- Essa felicidade de vocês!
- Vocês deviam ter o cuidado de não fazer isso na nossa frente – disse Vítor.
- Mas nós não fazemos nada!
- Exatamente.
- Venancinho batia com o talher na mesa e reivindicava:
- Briga. Briga. Briga (VERISSIMO, 2010, p. 141-143).

Poupada das perturbações advindas de uma convivência familiar conflitante, a prole imaginada pelo autor deseja justamente aquilo de que menos dispõe, reproduzindo uma propensão genuinamente humana observada por Bauman (1998, p. 10). Morbidamente, a rivalidade que leva ao sofrimento é cobiçada, pois o que se teme é a distância ou o isolamento em relação aos comportamentos culturalmente padronizados e reiterados. Os três personagens se mostram ávidos por encarnar o papel da vítima (v. Capítulo 3, p. 99-101) – protagonista da cultura terapêutica diagnosticada por Paulo Vaz (2010, p. 143) – e rejeitam a eventualidade de não encontrar motivos para sofrer. O riso satírico arquitetado pelo autor advém do reconhecimento de uma intrigante incongruência entre o hedonismo preponderante em nossa realidade e o deslumbramento masoquista que a infelicidade desperta nas figuras ficcionais. O sentido que Gilles Lipovetski (2007, p. 337) confere à expressão “felicidade despótica e paradoxal” (v. Capítulo 3, p. 101) é aqui posto de ponta-cabeça. Na crônica de Veríssimo, não é a busca incondicional da felicidade que instaura a infelicidade, como raciocina o pensador francês. Ao contrário – paradoxo dos paradoxos! –, a felicidade está justamente na infelicidade, porque viver sem conhecer a tristeza é abrir mão de um dos prazeres da vida, ainda que este deleite seja puro masoquismo. Os personagens não ambicionam simplesmente a infelicidade, mas uma possibilidade de autossatisfação que parece ocultar-se por trás dela. Transparecem desejar, igualmente, usufruir dos recursos terapêuticos ofertados aos infelizes de nosso tempo:

Vera, a filha mais velha, tinha uma amiga, Nora que a deixava fascinada com suas histórias de casa. Os pais de Nora viviam brigando. Era um drama. Nora contava tudo para Vera. Às vezes, chorava. Vera consolava a amiga. Mas no fundo tinha uma certa inveja. Nora era infeliz. Devia ser bacana ser infeliz assim. O sonho de Vera era ter um problema em casa para poder ser revoltada como Nora. Ter olheiras como Nora. Vítor, o filho do meio, frequentava muito a casa de Sérgio, seu melhor amigo. Os pais de Sérgio estavam separados. O pai de Sérgio tinha um dia certo para sair com ele. Domingo. Iam ao parque de diversões, ao cinema, ao futebol. O pai de Sérgio namorava uma moça do teatro. E a mãe de Sérgio recebia visitas de um senhor muito camarada que sempre trazia presentes para o Sérgio. Venancinho, o filho menor, também tinha amigos com problemas em casa. A mãe do Haroldo, por exemplo, tinha se divorciado do pai do Haroldo e casado com um cara divorciado. O padrasto de Haroldo tinha uma filha de 11 anos que podia tocar o *Danúbio azul* espremendo uma das mãos na axila, o que deixava a mãe do Haroldo louca. A mãe do Haroldo gritava muito com o marido. Bacana (VERISSIMO, 2010, p. 141-142).

A aparência enganosa que, não raro, reveste a vida matrimonial de hipocrisia é também encenada às avessas na cômica ficção do cronista. Em nome do bem-estar dos filhos, o casal combina um rompimento de fachada, de modo a disfarçar os verdadeiros sentimentos de afeto que mantêm marido e mulher unidos. Tudo em nome de uma suposta saúde psicológica dos rebentos, vulnerável justamente por depender de um equilíbrio improvável entre a submissão a parâmetros socialmente fixados e a intolerância a insatisfações individualmente percebidas. O desfecho do enredo comporta uma analogia com o riso festivo do charivari (MINOIS, 2003, p. 170). Enquanto na agressiva manifestação coletiva medieval o escárnio destruía uniões matrimoniais, numa demonstração da supremacia dos interesses do grupo sobre a vontade individual (v. Capítulo 2, p. 45), na crônica de Verissimo, a separação conjugal simulada é que se torna hilariante, porque expõe sem pudores o jogo de aparências que somos levados a engendrar para promover a resistência de nossos anseios individuais ante os constrangimentos típicos da sociabilidade.

– Víbora, não! – gritou Maria, começando a erguer-se do seu lugar na mesa com a faca serrilhada na mão. José também ergueu-se e empunhou a cadeira.  
 – Víbora, sim! Vem que eu te arrevento. Maria avançou. Vera agarrou-se ao seu braço.  
 – Mamãe. Não! Vítor segurou o pai. Venancinho, que estava de boca aberta e olhos arregalados [...] achou melhor pular da cadeira e procurar um canto neutro da sala de jantar. Depois daquela cena, nada mais havia a fazer. O casal teria que se separar. Agora era Nora que consolava Vera. [...] A família era uma instituição podre. Sozinha, na frente do espelho, Vera imitava a boca de desdém de Nora.  
 – Podre. Tudo podre. [...] Ainda não tinha olheiras, mas elas viriam com o tempo. Ela seria amarga e agressiva. A pálida filha de um lar desfeito. Um

pouco de pó de arroz talvez ajudasse. Vítor e Venancinho saíam aos domingos com o pai. Uma vez foram ao Maracanã junto com Sérgio, o pai do Sérgio e a namorada do pai do Sérgio [...]. O pai do Sérgio perguntou se José não gostaria de conhecer uma amiga da sua namorada. [...] José disse que [...] precisava de tempo para se acostumar com sua nova situação. Maria não tinha namorado. Mas no mínimo duas vezes por semana desaparecia de casa, depois voltava menos nervosa. Os filhos tinham certeza de que ela ia se encontrar com um homem.

– Eles desconfiam de alguma coisa? – perguntou José.

– Acho que não – respondeu Maria. Estavam os dois no motel onde se encontravam [...] escondidos.

– Será que fizemos o certo?

– Acho que sim. As crianças agora não se sentem mais deslocadas no meio dos amigos. Fizemos o que tinha que ser feito.

– Será que algum dia vamos poder viver juntos outra vez?

– Quando as crianças saírem de casa. Aí então estaremos livres das convenções sociais. Não precisaremos mais manter as aparências. Me beija (VERISSIMO, 2010, p. 144-145).

Ao focalizar pelas lentes da jocosidade os meandros das relações familiares, o autor alude à banalização da lógica terrorista, amparada na chantagem, que Baudrillard (1996, p. 36) vê transparecer nas ligações afetivas contemporâneas (v. Capítulo 2, p. 28-29). Coagido a camuflar seus reais sentimentos, o casal inventado por Verissimo age cedendo à manipulação psicológica promovida pelos filhos. Não se trata – em conformidade com o que sublinha o teórico francês – de uma imposição autoritária, mas de uma extorsão emocional meramente alusiva, baseada em dissuasão. Não há propriamente repressão e, portanto, a resposta não é a transgressão ou algo que se possa considerar uma explosão de rebeldia. Há, sim, constrangimento, ao qual se resiste com um subterfúgio, cuja sagacidade está no retraimento aparentemente resignado que dissimula o desacato. A reação dos personagens configura-se, portanto, em consonância com a tendência implosiva que caracteriza, segundo Baudrillard (1985, p. 48-49), o atual estágio civilizacional, desde o esgotamento do impulso expansivo que conduziu nossa cultura até o seu apogeu (v. Capítulo 2, p. 24).

A segregação como resistência possível à hostilidade com a qual somos obrigados a conviver é, ainda uma vez, tomada como tema por Luis Fernando Verissimo (2001c, p. 97-99) em “Segurança” (ANEXO L, p. 212)). Os esforços empenhados em prol das condições de prevenção e monitoramento oferecidas aos moradores de um condomínio residencial são narrados pelo autor com o propósito de expor a centralidade que o problema da segurança ocupa em nosso modelo social (BAUDRILLARD, 1996, p. 33), tendo há muito substituído a preocupação com a liberdade (v. Capítulo 2, p. 28). Na crônica, não são a beleza e o conforto das residências os argumentos de venda mais atraentes, mas, sim, os sistemas de vigilância e

controle que, embora reproduzam, às avessas, os de um complexo prisional, não mantêm do lado de fora as ameaças:

O ponto de venda mais forte do condomínio era a sua segurança. Havia as belas casas, os jardins, os playgrounds, as piscinas, mas havia, acima de tudo, segurança. Toda a área era cercada por um muro alto. Havia um portão principal com muitos guardas que controlavam tudo por um circuito fechado de TV. Só entravam no condomínio os proprietários e visitantes devidamente identificados e crachados. Mas os assaltos começaram assim mesmo. Ladrões pulavam os muros e assaltavam as casas (VERISSIMO, 2001c, p. 97).

O fio condutor do texto é a gradual hiperbolização das providências para tornar seguro o ambiente no qual estão instaladas as moradias. O relato, de viés satírico, caçoa da obsessão contemporânea – diagnosticada por Roudinesco (2000, p. 16) – por subtrair do cotidiano a adversidade e o medo, apelando para a evitação desmedida que, afinal, denota uma incontornável covardia diante dos perigos que se avizinham (v. Capítulo 3, p. 95). A ineficácia das exageradas medidas só faz retornar, com crescente intensidade, a insegurança que se tenta desesperadamente afastar:

Os condôminos decidiram colocar torres com guardas ao longo do muro alto. Nos quatro lados. As inspeções tornaram-se mais rigorosas no portão de entrada. Agora não só os visitantes eram obrigados a usar crachá. Os proprietários e seus familiares também. Não passava ninguém pelo portão sem se identificar para a guarda. Nem as babás. Nem os bebês. Mas os assaltos continuaram. Decidiram eletrificar os muros. Houve protestos, mas no fim todos concordaram. O mais importante era a segurança. Quem tocasse no fio de alta tensão em cima do muro morreria eletrocutado. Se não morresse, atrairia para o local um batalhão de guardas com ordens de atirar para matar. Mas os assaltos continuaram (VERISSIMO, 2001c, p. 97-98).

Os hábitos e rotinas estabelecidos para instituir uma ordem prática, destinada a funcionar como um mecanismo de proteção contínua contra as ansiedades cotidianas (GIDDENS, 1991, p. 101), não são – na ficção, como na vida – suficientes para superar a desconfiança em relação ao espaço social e, por isso mesmo, tornam patente o pavor existencial que assola a vida contemporânea, impedida de se desvincular do medo e da angústia (v. Capítulo 2, p. 19-20). A crônica de Verissimo é, nesse sentido, uma alegoria da sensibilidade moderna descrita por Berman (1986, p. 18), por meio da qual percebemos o mundo como irremediavelmente imbuído de seu oposto (v. Capítulo 2, p. 20): a atmosfera forjada pelos aparatos de segurança enuncia, tacitamente, a ubiquidade e a iminência dos mais temerosos perigos.

Os terríveis efeitos endêmicos, individuais e coletivos, das medidas profiláticas tomadas em benefício da segurança, do controle e da proteção (BAUDRILLARD, 1990, p. 110-112) são retratados na criação do cronista em sua interseção com a comicidade caricatural. A reiteração dos ataques induz uma sucessão de diligências que, ironicamente, tende ao descontrole. Quanto mais obstinadas as precauções, mais arrojadas as intimidações; quanto mais aprimorados os expedientes de defesa, mais difícil o combate às invasões:

Grades nas janelas de todas as casas. Era o jeito. Mesmo se os ladrões ultrapassassem os altos muros, e o fio de alta tensão, e as patrulhas, e os cachorros, e a segunda cerca, de arame farpado, erguida dentro do perímetro, não conseguiriam entrar nas casas. Todas as janelas foram engradadas. Mas os assaltos continuaram. Foi feito um apelo para que as pessoas saíssem de casa o mínimo possível. Dois assaltantes tinham entrado no condomínio no banco de trás do carro de um proprietário, com um revólver apontado para a sua nuca. Assaltaram a casa, depois saíram no carro roubado, com crachás roubados. Além do controle das entradas, passou a ser feito um rigoroso controle das saídas. Para sair, só com um exame demorado do crachá e com autorização expressa da guarda, que não queria conversa nem aceitava suborno. Mas os assaltos continuaram (VERISSIMO, 2001c, p. 98).

O arguto humor de Verissimo revela o que há de ridículo no cuidado excessivo para apartar os riscos e realça os aspectos contraditórios que envolvem nossa compulsão por remover incertezas (ADAMS, 2009, p. 51) em busca de bem-estar (v. Capítulo 2, p. 25-26). Nos termos de Roudinesco (2000, p. 19), o desconforto derivado do medo retorna inapelavelmente (v. Capítulo 3, p. 94), transfigurado, na narrativa ficcional, em aprisionamento e solidão. Os recursos destinados à libertação dos temores conduzem, de maneira paradoxal, à auto-opressão tão ou mais angustiante. O receio é convertido em cativo e esta substituição origina mais desgosto incontido:

Foi reforçada a guarda. Construíram uma terceira cerca. As famílias de mais posses, com mais coisas para serem roubadas, mudaram-se para uma chamada área de segurança máxima. E foi tomada uma medida extrema. Ninguém pode entrar no condomínio. Ninguém. Visitas, só num local predeterminado pela guarda, sob sua severa vigilância e por curtos períodos. E ninguém pode sair. Agora, a segurança é completa. Não tem havido mais assaltos. Ninguém precisa temer pelo seu patrimônio. Os ladrões que passam pela calçada só conseguem espiar através do grande portão de ferro e talvez avistar um ou outro condômino agarrado às grades da sua casa, olhando melancolicamente para a rua. Mas surgiu outro problema. As tentativas de fuga. E há motins constantes de condôminos que tentam de qualquer maneira atingir a liberdade. A guarda tem sido obrigada a agir com energia (VERISSIMO, 2001c, p. 98-99).

Dos volteios da ficção de Veríssimo pode-se extrair, acerca da segurança, indagação análoga àquela originalmente formulada por Zygmunt Bauman (2001, p. 25) em relação à liberdade: a segurança, afinal, “é uma bênção ou uma maldição? Uma maldição disfarçada de bênção ou uma bênção temida como maldição?” A deplorável indissociabilidade, patente na crônica, entre a eliminação de riscos e a supressão da liberdade espelha mais uma das assertivas do sociólogo polonês: “[...] passar ao largo da tentação de sacrificar a liberdade em nome da condição livre de riscos é toda a possibilidade de vida significativa e dignificada que os indivíduos humanos podem sensatamente esperar” (BAUMAN, 1998, p. 245).

Novamente, “o mecânico sobreposto ao vivo”, definidor do cômico bergsonianos (v. Capítulo 2, p. 59-60), é perceptível na versão ficcional de Verissimo para a relação de antinomia freudiana atualizada por Bauman (1998, p. 9-10): ao trocarmos uma quota de liberdade por um quinhão de segurança, tolhemos nossa natureza adaptativa em benefício de uma rigidez socialmente imposta. O riso daí decorrente tem a dupla função de assegurar a saúde social – segundo a visão de Bergson (2001, p. 14) – e psíquica – conforme a concepção de Freud (1969, p. 384).

Em seu conjunto, as sete crônicas recobrem de palavras o olhar fragmentado e crítico característico do narrador pós-moderno identificado por Silviano Santiago (1989, p. 54-60), expondo vestígios e sintomas colhidos nas vivências alheias (v. Capítulo 3, p. 87). A ênfase temática recai sobre os indissolúveis conflitos que nos mantêm rotineiramente hesitantes entre as vantagens e desvantagens existenciais derivadas da permanente tensão entre natureza e cultura, individualismo e solidariedade, convivência e isolamento, liberdade e segurança. Os discursos literários denunciam, afinal, nossos modos neuróticos de acomodação à realidade, em sintonia com as ideias expressas por Clément Rosset (2000, p. 27), e consentem os excessos e desatinos humanos como fontes de riso ou virtualidades do risível (v. Capítulo 3, p. 104-105). Eles evidenciam igualmente nossa incapacidade de dizer “não”, bem como nossa inclinação para articular “falsos sins”, o que, segundo Rosset (2000, p. 78-79), define, para Freud, o recalque e, para Nietzsche, o ressentimento (v. Capítulo 3, p. 108). É precisamente na contemplação dessa debilidade diante da vida que os cronistas encontram a centelha do riso para iluminar seus textos e, por meio deles, desvelar zonas recônditas de nossa cotidiana presença no mundo.

### 4.3 A iminência do fim

*Mas o que importa a eternidade da danação a quem achou em um segundo o infinito da alegria.*

Charles Baudelaire (2013)

O riso decorrente da defrontação com a finitude, em seus múltiplos alcances, é o ponto de confluência das três últimas crônicas estudadas. O trio de textos traduz em comicidade literária cada uma das fontes de padecimentos enumeradas por Sigmund Freud (1997) em sua investigação acerca de nossas possibilidades de felicidade, sempre inibidas pela iminência da infelicidade. Em *O mal-estar na civilização*, o médico de Viena escreve:

O sofrimento nos ameaça a partir de três direções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens (FREUD, 1997, p. 25).

As aflições provenientes dessa última causa são consideradas por Freud como, possivelmente, as mais penosas, uma vez que nos inclinamos a tomá-las como “uma espécie de acréscimo gratuito”, embora sejam, na verdade, tão “fatidicamente inevitáveis” quanto os padecimentos procedentes de outras origens (FREUD, 1997, p. 25). Sobre esse aspecto de nossa condição existencial debruça-se Millôr Fernandes (2008b) em “O banheiro” (ANEXO M, p. 214), espécie de versão imaginativa e perspicaz da concepção freudiana. A criatividade do autor provê de ironia as palavras de Freud (1997, p. 26), para quem, “contra o sofrimento que pode advir dos relacionamentos humanos, a defesa mais imediata é o isolamento voluntário, o manter-se à distância das outras pessoas”, pois “a felicidade passível de ser conseguida através desse método é, como vemos, a felicidade da quietude”.

“O banheiro” refere-se, com apurada zombaria, às circunstâncias que sucederam ao fim de um período da trajetória humana no qual teria havido – segundo o que se colhe na escrita de Millôr – compatibilidade entre ambientes públicos e redutos privados, convívio e privacidade, estabilidade e independência. O autor abre seu texto assinalando os contrastes entre uma atualidade hostil, desprovida de orientações e demarcações, na qual a coabitação familiar potencializa conflitos, e um passado sereno, notável pela nitidez de referências e

fronteiras, cuja desfiguração só teria poupado um último refúgio para a sobrevivência de um diminuto recato, indispensável ao mínimo bem-estar:

Não é o lar o último recesso do homem civilizado, sua última fuga, o derradeiro recanto em que pode esconder suas mágoas e dores. Não é o lar o castelo do homem. O castelo do homem é seu banheiro. Num mundo atribulado, numa época convulsa, numa sociedade desgovernada, numa família dissolvida ou dissoluta, só o banheiro é um recanto livre, só essa dependência da casa e do mundo dá ao homem um hausto de tranquilidade. É ali que ele sonha suas derradeiras filosofias e seus moribundos cálculos de paz e sossego. Outrora, em outras eras do mundo, havia jardins livres, particulares e públicos, onde o homem podia se entregar a sua meditação e a sua prece. Desapareceram os jardins particulares, pois o homem passou a viver montado em lajes, tendo como ilusão de floresta duas ou três plantas enlatadas que não são bastante grandes para ocultar seu corpo da fúria destrutiva da proximidade forçada de outros homens. Não encontrando mais as imensidões das praças romanas que lhe davam um sentido de solidão, não tendo mais os desertos, hoje saneados, irrigados e povoados, faltando-lhe as grutas dos companheiros de Chico de Assis, onde era possível refletir e ponderar, concluir e amadurecer, o homem foi recuando, desesperou e só obteve um instante de calma no dia em que de novo descobriu seu santuário dentro de sua própria casa: o banheiro (FERNANDES, 2008b).

As cogitações de Millôr tangenciam as reflexões de Jean Baudrillard (1985, p. 49) em torno do processo de implosão nutrido por impulsos antiuniversais, que devasta nossas culturas, e, ao mesmo tempo, patenteiam as observações de Ulrich Beck (2010, p. 28) sobre a abundância dos riscos como subprodutos dos nossos modos de vida (v. Capítulo 2, p. 24). Na crônica, nossas possibilidades de expansão parecem extenuadas por um processo de transpassamento espacial que culminou na exaustão dos relacionamentos, impelindo-nos a dar meia-volta para procurar amparo e consolo no retraimento. Do ponto de vista de Millôr Fernandes, o encolhimento de horizontes dimensionais se faz acompanhar *pari passu* por certo pendor ao ensimesmamento, escudo protetor contra uma excessiva e indesejada proximidade com outros seres humanos. O cronista explora, com sarcasmo, o paradoxo que invadiu a vida em comum: o homem contemporâneo só pode, de fato, se sentir livre, quando se vê trancado no cômodo mais privado do recinto doméstico. “Se não lhe batem à porta outros homens” – escreve – “ali, [no banheiro,] tudo é segredo, ninguém o interroga, pressiona, compele, sugere, assalta” (FERNANDES, 2008b).

A composição satírica de Millôr faz transparecer a polaridade, de caráter compensatório, inerente às inclinações e condutas hoje preponderantes: nossa incontida extroversão desperta a necessidade de introspecção; nossa vil exorbitância revela a grandeza do comedimento; nosso gosto pela inquietude sobrevaloriza o prazer do sossego; nossa

obsessão por imagens interpela-nos acerca de nossa autoimagem; nossas eventuais virtudes e conquistas ressaltam nossos intrínsecos defeitos e fracassos; nosso ímpeto de libertação faz nascer o assomo da clausura; a familiaridade e a cordialidade traem, afinal, o desconhecimento e a desconfiança. Nas entrelinhas da crônica, pode-se divisar as figuras do transpólitico concebidas por Baudrillard (1996, p. 25 *et seq.*) como expressões anômalas do sistema social contemporâneo: o obeso, que simboliza o acúmulo indiscriminado, obsessivo e inútil, incapaz de irromper produtivamente; o obsceno, que expressa a dilatação da visibilidade até o limite fatal da transparência absoluta, indiferente e indiferenciável; o refém, que representa a permanência de um estado de exceção e de suspense refratário a quaisquer garantias.

Aqui [no banheiro] é que o chefe da casa, já passando dos quarenta anos, olha os cabelos já grisalhos, [...] e reflete, sem testemunhas nem cúmplices, sobre os objetivos negativos da existência que o estão conduzindo, embora bem sucedido na vida prática, a essa lenta degradação física. Examina com calma sua fisionomia, põe-se de perfil, verifica o grau de sua obesidade, reflete sobre vãs glórias passadas e decide encerrar definitivamente suas pretensões sentimentais, ânsia cada vez maior e mais constante num mundo encharcado de instabilidades. É nesse mesmo banheiro que o filho de vinte anos examina a vaidade de seus músculos, [...] fica com um olhar sério e profundo que pretende usar mais tarde naquela senhora bem mais velha do que ele, mas ainda cheia de encantos e promessas. É aqui que a filha de 17 anos vem ler o bilhete secreto que recebeu do primo, cujos sentimentos são insuspeitados pelo resto da família. [...]. É aqui também que ela vem verificar certo detalhe físico [...] comentado na rua, [...] que na hora ela ouviu com um misto de medo e desprezo. É aqui que a dona de casa, a mãe de família, [...] vem chorar silenciosamente no dia em que descobre ou suspeita de uma infidelidade, erro ou intenção insensata por parte do marido, filho, filha, irmãos. Aqui [...] pode amargurar-se até os soluços e sair, depois de alguns momentos, pronta e tranquila, com a alma lavada e o rosto idem, para enfrentar sorridente os outros misteriosos e distantes seres que vivem no mesmo lar (FERNANDES, 2008b).

No texto do cronista, a ansiedade, a insegurança e o temor advêm da eventualidade de contatos com outros seres humanos e são mostrados como sensações e sentimentos que só podem ser autenticamente percebidos e assimilados quando se está momentaneamente apartado desse convívio. O banheiro – metaforiza a criação de Millôr – é o raro lugar que preservamos para nossa higiene existencial, diante da ausência de outros espaços sociais e individuais para vertermos nossas decepções e frustrações ou sanarmos nossos anseios e ilusões. Socialmente compelidos a dissimular fragilidades e insatisfações, bem como a evitar o enfrentamento das próprias limitações (v. Capítulo 3, p. 97-100), tal como sustentam os autores da coletânea *Ser feliz hoje* organizada por João Freire Filho (2010), encerramos nosso

abatimento em recantos nos quais também aprisionamos toda nossa ambição a modos de vida menos superficiais.

O fugaz e imprescindível refúgio a que se refere Millôr, tendo em vista as circunstâncias sob as quais vivemos, comporta ainda a observação de sua incompatibilidade com a experiência, no sentido que Walter Benjamin (2012, p. 86) atribui a este termo ao atrelá-lo à troca e ao compartilhamento (v. Capítulo 3, p. 83-84). Sob esse aspecto, a perspectiva delineada pelo cronista correlaciona-se com aquela típica do narrador pós-moderno descrito por Silviano Santiago (1989, p. 56), ao dirigir seu interesse para aqueles entre nós que cederam à experiência do olhar em prejuízo da expressão verbal (v. Capítulo 3, p. 87). A escrita de Millôr Fernandes pode ser lida como um esforço para ressignificar a palavra, por meio da interposição do riso, num contexto no qual ela aparenta já não mais fazer diferença. Na crônica, as revelações se dão a conhecer diante das imagens refletidas no espelho, pelo recurso a recordações – invariavelmente atravessadas pela insatisfação ou pelo rancor e alusivas à “memória-preocupação” (v. Capítulo 3, p. 114) à qual se refere Paul Ricoeur (2007, p. 511) –, para, em seguida, voltarem a adormecer, como um “esquecimento passivo” ou um “déficit de memória” (RICOEUR, 2007, p. 453), nos silêncios da coexistência domiciliar pretensamente harmoniosa.

“O banheiro” evidencia a derrocada de todo projeto humano que ouse conciliar espontaneidade e convivência, individualidade e fraternidade, intimidade e harmonia. Nossas condições de vida não nos permitem – sugere a crônica – ir além das imagens convencionalmente projetadas, tolhem nossa autenticidade e criatividade e nos convidam a evitar o reconhecimento de nossas terríveis insuficiências, numa atitude de esQUIVA (v. Capítulo 3, p. 95) tal qual descrita por Elisabeth Roudinesco (2000, p. 13). A composição alegoricamente tramada por Millôr exprime “a passividade prazerosa e o imobilismo crítico” com os quais Silviano Santiago (1989, p. 59) caracteriza as narrativas pós-modernas (v. Capítulo 3, p. 88). O texto põe a nu a domesticação de nossa naturalidade e o isolamento sistemático a que submetemos nossos gestos mais genuínos, dominados que somos pela racionalidade, inibidora de ímpetus dionisíacos e na qual predomina um sentido corretivo da existência (v. Capítulo 3, p. 92).

Diante do grau de exposição a que estamos submetidos numa socialidade invasiva, que tende a desprezar quaisquer anteparos, resta ao cronista rogar com ironia pela salvaguarda de um último recinto capaz de abrigar nossas mais recônditas – e sempre contraditórias – potencialidades e limitações. Como um derradeiro rasgo de escárnio, a frase final do texto evoca, em segunda pessoa, uma personagem que não por acaso tem o nome da mulher de

Sócrates, o enigmático pai da filosofia ocidental. Por meio dela, o autor brinca de escamotear a própria identidade e dota de ambiguidade sua intervenção, numa cômica e cabal alusão ao fato de que nada (nem ninguém) – menos ainda aquilo que se refere ao pacto autor-leitor – está isento da afetação de um mundo cada vez mais desprovido de confiabilidade e convicção, profundidade e abstração.

Não há, em suma, quem não tenha jamais feito uma careta equívoca no espelho do banheiro, nem existe ninguém que nunca tenha tido um pensamento genial ao sentir sobre seu corpo o primeiro jato de água fria. Aqui temos a paz para a autocrítica, a nudez necessária para o frustrado sentimento de que nossos corpos não foram feitos para a ambição de nossas almas, aqui entramos sujos e saímos limpos, aqui nos melhoramos o pouco que nos é dado melhorar, saímos mais frescos, mais puros, mais bem dispostos. O banheiro é o que resta de indevassável para a alma e o corpo do homem moderno, e queira Deus que Le Corbusier ou Niemeyer não pensem em fazê-lo também de vidro, numa adaptação total ao espírito de uma humanidade cada vez mais gregária, sem o necessário e apaixonante sentimento da solidão ocasional. Aqui, neste palco em que somos os únicos atores e espectadores, neste templo que serve ao mesmo tempo ao deus do narcisismo e ao da humildade, é que a civilização hodierna encontrará sua máxima expressão, seu último espelho que é o propriamente dito. Xantipa, que diabo, me joga essa toalha! (FERNANDES, 2008b)

Enquanto a argúcia de Millôr Fernandes compõe um quadro cômico-alegórico sobre a ameaça de esgotarmos definitivamente nossas chances declinantes de conciliação convivial, Luis Fernando Verissimo (2008c, p. 47-48), em “Definições” (ANEXO N, p. 216), recorre aos sentimentos de solidariedade e confraternização suscitados pelo espírito natalino para duvidar da benevolência humana, pois, “como se sabe” – escreve o cronista gaúcho –, “o espírito de Natal dura [só] uma semana” (VERISSIMO, 2008c, p. 47). Em tom desafiador, o autor articula, com sarcasmo, uma sequência de indagações acerca de nosso comportamento diante de uma fatalidade extrema, uma força aniquiladora, distintiva da segunda fonte de sofrimentos entre aquelas enumeradas por Freud (1997, p. 25): “Como seria se, em vez do exemplo do Cristo, nos defrontássemos com uma emergência definidora de caráter? Como o anúncio de que um asteróide iria se chocar com a terra, e não houvesse nada a fazer para evitar o fim?” (VERISSIMO, 2008c, p. 47)

A alegoria neste caso diz respeito ao evidente fracasso do projeto moderno, arquitetado desde os iluministas, segundo o qual o cultivo de nossa razão seria capaz de conter o medo, subjugar as ameaças (v. Capítulo 2, p. 21) e, indo mais longe, nos munir da plena distinção entre as catástrofes naturalmente originadas e os desastres humanamente produzidos, permitindo-nos ainda apartar, com descortino, os prejuízos materiais dos estragos

morais. A crônica de Verissimo expõe, ao dissimular dúvidas – estratégia, aliás, etimologicamente vinculada à ironia (v. Capítulo 1, p. 37) –, as (in)definições em torno da (in)civilidade e da (ir)racionalidade com as quais temos de nos haver ainda hoje, sugerindo que a intensidade de nosso desassossego só faz aumentar à medida que nos damos conta do caráter insuperável de nossa índole desnaturada e de nossa aptidão natural para provocar males tão audaciosos e desumanos quanto os provenientes das aleatórias e cruéis forças da natureza:

Como nos comportaríamos? Nos convenceríamos, finalmente, de que somos uma única espécie frágil num planeta precário e viveríamos nossos últimos anos em fraternidade e paz ou reverteríamos ao nosso cerne básico e calhorda, agora sem qualquer disfarce? Nos tribalizaríamos ainda mais ou descobriríamos nossa humanidade comum, e como eram ridículas as nossas diferenças? Jogaríamos nosso dinheiro fora ou cataríamos o dinheiro que os outros jogassem fora pensando na remota possibilidade [...] de comprar um lugar no último foguete a deixar a Terra antes do impacto? Perderíamos todo interesse nos prazeres da carne e trataríamos de salvar a nossa alma ou, pelo contrário, nos entregaríamos à lascívia, ao deboche e à gula, pagando tudo com cheques? (VERISSIMO, 2008c, p. 47-48)

O cômico emanado das primeiras linhas do texto advém de um sentimento de superioridade, despertado por meio de nossa defrontação com as esdrúxulas circunstâncias cinicamente forjadas pelo cronista, um artifício que remete às concepções estéticas do riso elaboradas por Jean Paul e Charles Baudelaire (v. Capítulo 2, p. 61-62) e coligidas por Minois (2003, p. 530-534). No trecho subsequente, porém, o escritor trata de abolir as distâncias que nos separam do objeto que em nós acende o riso, instituindo um ponto de vista humorístico nos moldes pirandellianos (v. Capítulo 2, p. 64). Os princípios da ciência que, antes, deveriam servir como marco divisor entre nós e as culturas que historicamente nos precederam, são submetidos ao deboche e, desta forma, desmistificados. Com eles, nossa presumida preeminência é zombeteiramente desmantelada:

Como os cientistas nos diriam até o segundo exato do choque com o asteroide com alguns anos de antecedência, seríamos a primeira geração sobre a Terra a viver com a certeza pré-calculada do seu fim – e a última, claro. Muitas seitas através da História e até hoje estabeleceram a hora e o modo de o mundo acabar e se prepararam para o evento. Nós seríamos os primeiros com evidência científica do fim em vez da crença, o que nos levaria a tratar a ciência como hoje muitos tratam as crenças. Pois só a desmoralização total da ciência, só chamar seus sistemas de ocultismo e seus cálculos de feitiçaria, nos daria a esperança de que o asteroide, afinal, passaria longe (VERISSIMO, 2008c, p. 48).

O arranjo do qual se vale a escrita de Verissimo vai ainda além ao desdobrar o próprio autor em espectador impiedoso de si mesmo, artifício que engendra uma sarcástica autopromoção posta a serviço da denúncia de que estamos prontos a empenhar nossas melhores habilidades racionais em favor de nossos mais interesseiros valores individualistas. O riso daí advindo acoberta certo desapontamento derivado da constatação de que a mais nobilitante razão é impotente para sobrepujar a peculiar insignificância humana, prestando-se a manipular princípios universalistas em prol de privilégios individuais.

E se existissem mesmo foguetes salvadores e bases na Lua e em Marte esperando os sobreviventes, estaríamos diante de uma situação *Titanic*. Quem vai nos foguetes? Tem que ser americano? Quanto custaria uma terceira classe? Aceitariam cartão? E outra coisa. Haveria uma natural hierarquização na escolha dos homens para fugir do planeta condenado. Quem iria? Os fortes e os férteis, para continuar a raça humana em outro planeta, certo. Médicos e técnicos, claro. Empreendedores, para abrir negócios. E cronistas de meia-idade (ou, vá lá, dois terços de idade), sem dúvida. A humanidade precisaria de cronistas, para lhe explicar seu destino desconhecido e distraí-la. Muito mais do que velhinhas sem qualquer serventia ou crianças que só irritariam todo o mundo com seu choro. Cronistas são indispensáveis! Ou então espero que aceitem reais (VERISSIMO, 2008c, p. 48).

A ironia ostentada por Luis Fernando Verissimo está em congruência com as observações manifestadas por Vladimir Jankélévitch (1964, p. 9), que ressalta o modo destemido como as expressões irônicas abordam o perigo (v. Capítulo 2, p. 62-63). Ironista digno da definição do pensador franco-russo, o cronista incita os riscos para torná-los ridículos, explora suas incoerências para desestabilizar nossas convicções. Esse humor corrosivo não tem por escopo somente este ou aquele aspecto da existência, mas esquadrinha o próprio sentido da vida, especulando seus despropósitos e armadilhas. Sua presença também pode ser notada em “Sobrevivente” (ANEXO O, p. 218), composta por Verissimo (2013b) a propósito da grave enfermidade que o manteve hospitalizado por 24 dias no final de 2012. Neste texto, está estampado o enfrentamento do declínio físico apontado por Freud (1997, p. 25) como outra das três fontes da infelicidade humana.

A experiência pessoal da vizinhança com a morte é evocada como tema ambíguo, ao mesmo tempo inevitável e inconveniente. A descontinuidade da publicação periódica de seus textos, em razão da doença amplamente divulgada na imprensa, desautoriza o cronista a simplesmente omitir tal assunto, tendo em vista a natureza factual dos laços que atam sua produção a seu público. Há na crônica, em contrapartida, uma nítida resistência em admitir a exploração enfadonha ou apelativa do tema, frequente tanto na vida real quanto nos

espetáculos midiáticos (v. Capítulo 3, p. 90-91). Também está clara a negativa do autor em ceder aos possíveis efeitos terapêuticos de uma imoderada autotransformação em vítima (v. Capítulo 3, p. 99-100). Manifestando franco desconforto com a função conselheira que Walter Benjamin (1974, p. 65) atribui ao narrador tradicional (v. Capítulo 3, p. 84), o escritor não apenas furta-se a elaborar histórias surpreendentes sobre o que lhe sucedeu, como torna inacessíveis suas reminiscências. Pelas lentes do humor, Verissimo enfoca o anacronismo que Silviano Santiago (1989, p. 57-58) percebe na “sabedoria do conselho” emanada do leito de morte, numa época em que as narrativas hedonistas sobre a vida solapam os discursos enlutados sobre o fim da existência (v. Capítulo 3, p. 88):

Quem passou pelo que eu passei – quase me fui – pode escolher o que fazer com a experiência. Ou terá assunto para o resto da vida, pois tudo o mais perderá importância comparado ao maravilhoso fato de continuar vivo. Ou evitará o assunto, para não ficar conhecido como um sobrevivente chato, daqueles que sabem – e repetem – tudo sobre sua doença, com detalhes, e até com um certo ar superior.

– Alguém aqui sabe o que é “rabortomiólise”?

E a conversa não pode ser sobre outro tópico:

– A coisa na Síria está feia.

– Isso porque vocês não viram minha urina no primeiro dia.

– Li que o Internacional vai começar a temporada com o time B.

– Por sinal, eu contei que o vírus que me pegou poderia ser tipo A ou tipo B? O meu era tipo A. O mais perigoso (VERISSIMO, 2013b).

A opção do autor é confessar, sem pudores, seu constrangimento, assumindo diante do leitor uma postura semelhante à do “aprendiz” (v. Capítulo 2, p. 74), à qual faz referência José Castelo (2013), deixando subentendidas em sua composição indagações de cunho existencial tais como: “o que e por que escrever sobre isso?”, “de que serve, afinal, a crônica nesse caso?” Sua tática discursiva consiste em, inicialmente, frustrar possíveis expectativas do leitor em relação a uma abordagem mais trivial e previsível do tema, negando a memória da experiência e duvidando da validade de seu aproveitamento. Ele age como o narrador pós-moderno reconhecido por Silviano Santiago (1989, p. 54-55) e prefere a “sabedoria da ingenuidade” à “sabedoria da experiência” (v. Capítulo 3, p. 87), apostando sua originalidade não no conteúdo do que está em pauta, mas na maneira de encarar o acontecido. Entre promessas e confissões, o texto beira o tom informal de uma conversa, para, no fim das contas, desconversar. O cronista desdenha dos artifícios que lhe permitiriam converter sua experiência em narrativa e dá testemunho da impropriedade da palavra – em especial, a escrita – no processo de comunicação contemporâneo (v. Capítulo 3, p. 88), tal como aventado por Santiago (1989, p. 57).

Prometo não ser um sobrevivente chato. Não vou contar o que me fizeram no CTI do Hospital Moinhos de Vento de Porto Alegre, mesmo porque sei pouco sobre o que me fizeram. Só sei que salvaram a minha vida. Também não vou aproveitar nenhum dos delírios que tive enquanto sedado para transformar em crônica. Não sei por que, mas acho que aproveitar delírios de hospital em crônicas é uma forma de apropriação indébita. E desculpe: não tive nenhuma visão do outro lado, nenhum vislumbre do infinito (VERISSIMO 2013b).

O autor não se mostra existencialmente enriquecido pelo gesto de se voltar para si mesmo e para a proximidade com a morte. Esta vivência, ao contrário, é revelada no texto como esvaziada de um interesse mais amplo e dela, portanto, não vale à pena tratar, menos ainda extrair qualquer conselho. Afinado com a expressão literária pós-moderna descrita por Santiago (1989, p. 57-58), o autor nega-se a emprestar sua autoridade a uma narrativa exemplar que contenha um sentido prático ou uma perspectiva utilitária, nos moldes do narrador benjaminiano (v. Capítulo 3, p. 87). A real experiência colhida do episódio não provém do isolamento e da introspecção inerentes à adjacência com a finitude. O foco do cronista é deslocado de si para os outros e é daí que deriva a verdadeira e única lição assumidamente retirada do episódio:

Mas tenho que reconhecer que saí da experiência com meu ceticismo abalado. Eram tantas pessoas – me contaram depois – rezando por mim e manifestando suas apreensão e solidariedade, principalmente desconhecidos, que deve ter feito uma diferença. Vou precisar rever minhas relações com a metafísica (VERISSIMO, 2013b).

“Sobrevivente” encerra um metadiscorso sobre as escolhas envolvidas na produção de um texto. A experiência, de fato, compartilhada com o público não se refere propriamente ao encontro com a morte, mas às (im)possibilidades de escrever a este respeito. De volta à rotina de compositor de textos, Verissimo se sente compelido a indagar: quando quase tudo é desprezível e descartável, o que ainda resta de sublime e essencial na existência para ser recolhido no interlúdio de uma crônica? Não é a vivência de um quase-óbito o tema mais caro ao escritor, sobretudo no contexto de uma realidade em que a morte está absolutamente velada ou francamente banalizada em nossos costumes e cultivos. A finitude não é, afinal, o que de pior pode nos acontecer. Para o autor, o que se revela de fato tocante está na vida e se encontra precisamente naquilo que perece, tornando-se cada vez mais raro e, por isso mesmo, valioso entre nós: os laços compassivos e solidários que ainda somos capazes de tecer. É pela constatação da persistência desta capacidade humana, aparentemente declinante, que o

cronista se diz sensibilizado, a ponto de anunciar – sem perder o bom humor – a revisão de suas mais íntimas convicções.

Tomadas em conjunto, as últimas crônicas analisadas compõem uma trilogia cuja temática é o risco que corremos quando estamos prestes a deixar de ser aquilo que acreditávamos ter sido até então. Expõem a ameaça que representa a morte simbólica dos valores e dos comportamentos que fizeram de nós o que somos e nos trouxeram até o ponto em que estamos. O riso que nelas se flagra espreita certa decepção e um indisfarçável mal-estar diante do limiar do insucesso da existência gregária, da possível derrota da racionalidade para os impulsos instintivos e do medo, afinal, de que o restante de nossa humanidade se dilua no empenho de um esforço solitário – e cada vez mais egocêntrico – em prol da própria subsistência num ambiente progressivamente ameaçador. Nosso maior temor – nos dizem com humor e ironia os cronistas – deve ser o de matar a vida na luta pela sobrevivência.

## 5 CONCLUSÃO

*A mistura do grotesco e do trágico é agradável ao espírito como as dissonâncias aos ouvidos entediados.*

Charles Baudelaire (2010, p. 54, tradução nossa)<sup>68</sup>

O estudo do encontro entre risco e riso no espaço literário da crônica desenha um panorama das condições existenciais contemporâneas. Se riscos reais servem de inspiração aos cronistas para a composição de imagens cômico-literárias da realidade, riscos por eles imaginados são pretextos literários para descortinar a comicidade do mundo real. Nos textos analisados, o medo do futuro contido na ideia de risco é invariavelmente mostrado como causador de atarantadas e risíveis ações no presente.

Nossa insegurança é traduzida num temor difuso acerca do que temos feito – e ainda faremos – de nós, sublinhando-se a dúvida sobre nossa capacidade de criar um ambiente convivial minimamente seguro e estável. Existencialmente hesitantes, somos representados nas crônicas como progressivamente avessos às possibilidades de uma vida em comum harmoniosa. Hábitos e rotinas contemporâneos são retratados como neuróticos, compondo um ambiente ridiculamente adverso no qual nada nem ninguém parece plenamente confiável.

Mais do que os riscos em si, é a maneira de com eles lidar que está na mira dos autores, cuja mordacidade se dirige ao excesso de zelo diante da ausência de certezas e da violação da confiança. Nossos engenhos e artifícios soam nas crônicas constrangedoramente inapropriados e mesmo temerários no que se refere às garantias que podem nos prestar em prol de segurança e bem-estar. A busca obsessiva por proteção revelada nos textos deixa transparecer, mais do que a onipresença dos riscos, a insuficiência e a inadequação de nossos recursos contra eles. A precaução – atitude cada vez mais considerada imprescindível para a convivência social (v. Capítulo 2, p. 25-30) – é alvo do escárnio dos cronistas, para os quais seu exagero tem o condão de agravar aquilo que se pretende debelar: os riscos e o medo de que os perigos se concretizem.

Nos escritos investigados, o indivíduo contemporâneo é denotado como um sujeito frágil, perplexo, desprovido de maiores ambições ou projetos e demasiadamente preocupado com os aspectos mais corriqueiros da vida, como o ato de comer ou partilhar a própria existência com outros seres humanos. Não são as grandes catástrofes e fatalidades que

---

<sup>68</sup> “Le mélange du grotesque et du tragique est agréable à l’esprit comme les discordances aux oreilles blasées.”

aparecem nas crônicas como o que há de mais temível e sim as pequenas ameaças rotineiras e triviais que rondam o cotidiano.

Nossas mais genuínas contradições são o mais rico manancial para as criações dos cronistas que exploram a sociedade paradoxal contemporânea como um campo fértil para semear o riso. Se as chances de escapar dos temores são cada vez menores, resta aos cronistas vulgarizar, pela jocosidade, a própria vulgarização do risco entre nós. Suas composições revelam que justamente nos aspectos mais graves e valorizados em nossos modos de agir reside o que há de mais risível e irrisório em nossos comportamentos. É da face mais trágica da vida contemporânea que os cronistas extraem a mais cômica feição humana na atualidade.

Em suas peculiaridades, os risos distinguidos nos textos examinados comportam paralelos com as manifestações do cômico observadas em outros períodos da trajetória humana. Pode-se, por exemplo, flagrar certa persistência dos vínculos com o sofrimento e o mal-estar inerentes às origens mais remotas do riso na antiga Grécia. Mas se o riso sardônico em Homero manifestava intenção agressiva, hostil e intimidadora por parte do ridente (v. Capítulo 2, p. 34), nas crônicas de hoje, o sarcasmo é uma forma de resistir à ameaça e à hostilidade do mundo. Não rimos tão somente de um oponente específico, como se ria nas narrativas homéricas, pois há muito nos demos conta do quão risível é o comportamento humano em geral, animado por insensatez, debilidade e ignorância.

Enquanto as festas helênicas, por sua vez, ritualizavam a brutalidade para regular e desviar os instintos naturais humanos em favor da socialidade (v. Capítulo 2, p. 34-35), os textos analisados trazem à baila o que há de brutal em nossa civilidade. Não se trata, nas crônicas, de qualquer fuga temporária da realidade para fortalecê-la e equilibrá-la, tal como se passava nas festividades antigas. Inversamente, os cronistas se empenham em evocar aspectos dos quais temos preferido fugir para, por meio deles, expor a fragilidade e o desequilíbrio do mundo real que criamos à nossa volta.

Não é exatamente ao combate de desvios em relação à norma, tal como sucedeu no teatro cômico desde Aristófanes (v. Capítulo 2, p. 35-36), que se prestam as crônicas contemporâneas em tela. Antes, elas desvendam a fragilidade de uma ordem social descomedida, cada vez mais dependente da maleabilidade e da capacidade adaptativa de seus membros. Diferentemente da comédia cênica iniciada pelos gregos e atualizada por Molière (v. Capítulo 2, p. 51), a escrita cômica de Verissimo, João Ubaldo, Millôr, e Scliar não zomba de nossos medos, erros e vícios com o propósito de promover a virtude e o conhecimento. Ao contrário, caçoam dos princípios que elegemos para nortear nossas vidas e os revelam como as verdadeiras fontes de nossos mais angustiantes sofrimentos. Fazem alusão a um cenário no

qual a virtude e o conhecimento transparecem como erro e vício a intensificarem nosso desconforto diante da vida. Como Dionísios contemporâneos, nossos cronistas oferecem o ângulo da zombaria para a observação da vida real como um drama satírico.

Os risos suscitados pelos autores em pauta também parecem se situar além das balizas estabelecidas, desde os gregos Platão e Aristóteles e o romano Quintiliano, com o propósito de separar o riso impetuoso do riso domesticado (v. Capítulo 2, p. 38, 39 e 42). Num tempo em que tanto um extremo quanto o outro das entonações do cômico aparentam ter sido exploradas até o limite do esgotamento, os textos investigados dão a impressão de que tentam testar nossa capacidade de rir, seja do banal, seja do essencial – e mais ainda, da essencialidade oculta no que é aparentemente banal ou da banalidade que espreita as supostas essencialidades.

No repertório dos cronistas, observam-se ainda ambas as habilidades descritas por Cícero, na Roma anterior à era cristã (v. Capítulo 2, p. 42): suas criações fazem rir tanto por palavras, com o emprego de paródias, metáforas e alegorias, quanto por ideias, graças ao recurso a hipérboles e ironias. No que diz respeito às distâncias que nos separam dos tempos iniciais do cristianismo, pode-se especular que nossa generalizada ausência de fé, nos outros e nas instituições, oferece-se como um terreno fértil para o riso, em contraste com aquela realidade anterior na qual a adesão incondicional à fé religiosa cerceou a expressão do risível. Vivemos nossa vida terrena, segundo revelam os autores, inclinando-nos a rejeitar possibilidades de transcendência que desautorizem os encantos da imanência e essa condição é digna de troça.

Se nos tempos medievais, convertidos em ficção por Eco, temia-se que a libertação do medo fosse revelada pelo riso como sabedoria (v. Capítulo 2, p. 43), nossos cronistas dão a entender que não há entre nós sabedoria capaz de compatibilizar liberdade com destemor e, neste caso, a única sabedoria válida é rir desta situação. Em certo sentido, eles nos convidam a agir como Merlin, o mago medieval que ria daquilo que todos temiam (v. Capítulo 2, p. 46). É possível ainda cotejar os autores das crônicas com outra figura da Idade Média: o bobo do rei em sua missão de desvelar a verdade ao soberano (v. Capítulo 2, p. 46-47). De modo similar ao que ocorria com os monarcas daquele período considerado obscurantista, discursos bajuladores e envoltos em ardilezas induzem-nos hoje a divisar a realidade de modo ilusório. Sob esta perspectiva, as crônicas – tanto quanto as intervenções do bobo – rememoram nossa verdadeira condição e nos alertam acerca da necessidade de reconhecermos a inevitabilidade da dor. Nem amargos como Brant em sua *Nau dos insensatos*, tampouco exaltados como

Erasmus em seu *Elogio à loucura* (v. Capítulo 2, p. 47), os prosadores contemporâneos exprimem desilusão com nossa incapacidade de arrancar da ilusão sabedoria.

A ambivalência do cômico inaugurado por Rabelais, no qual angústia e riso não mais se dissociam, está presente nos textos selecionados, por meio dos quais nos é oferecida uma gargalhada à beira do abismo, impressão semelhante àquela que o monge-médico causava entre os leitores de seu tempo (v. Capítulo 2, p. 48). Embora não se configurem como manifestações do realismo grotesco, as crônicas acolhem, em sua maioria, traços sutis dessa categoria estética (v. Capítulo 2, p. 41, 44 e 45). É o que se verifica quando os autores promovem em suas escritas a conciliação do que, em princípio, seria inconciliável, dispendo de modo disparatado elementos tidos como conflitantes. Os rastros dessa excentricidade grotesca repontam, na maior parte das composições apreciadas, nas feições de um mundo literariamente elaborado ora como extravagante ou bizarro, ora como incoerente ou degradado. A desarmonia resultante da associação do heterogêneo ou da aproximação do distante tem o efeito de desorientar o leitor, a ele oferecendo um ponto de vista incomum, algo inquietante, que revoga ou relativiza crenças e convicções. Paralelamente a esta conotação grotesca, sobressaem com nitidez no cômico emanado das crônicas a acidez da ironia e a crueldade da sátira, que traem desconfiança e desapontamento em relação à realidade.

Das lições shakespearianas, os cronistas certamente aproveitam a concepção do riso como uma forma de interpretação do trágico segundo a qual nenhuma conduta humana escapa absolutamente do ridículo. Também aparentam reconhecer, na esteira das meditações de Antônio Vieira (v. Capítulo 2, p. 49-50), o quanto há de ignorância nas misérias humanas e o quão miseráveis são todas as ignorâncias, umas e outras raízes das dores mais extremadas com as quais é necessário lidar por meio da mordacidade. Das reflexões de Nietzsche sobre o riso (v. Capítulo 2, p. 59), ressoa das linhas redigidas pelos quatro autores aquela segundo a qual é a consciência de nossa condição aflitiva que nos faz rir e, correlativamente, é rindo que podemos suportar as circunstâncias de nossa existência. Sintonizados com os apontamentos teóricos de Bergson (v. Capítulo 2, p. 59-60), os textos literários interpretados tomam a insociabilidade que beira a imoralidade como alvo reiterado da ironia e do humor.

Na contramão das orientações e práticas contemporâneas que promovem artifícios destinados a privar as consciências das causas de suas aflições, o *corpus* investigado desnuda o lado mais desfavorável de nossas realidades para, a despeito dele e em consonância com o que aventou Freud (v. Capítulo 2, p. 61), fazer triunfar o princípio do prazer derivado de uma economia psíquica proporcionada pela manifestação do riso. Postados diante do absurdo da

existência humana, os cronistas reunidos neste estudo revelam o quanto há de duvidoso nas práticas mais usuais e cultuadas na vida contemporânea, rechaçando nossas presunções e depauperando nossos valores. Mais que cômicos, os autores destacados inserem-se na categoria de humoristas, segundo a classificação pirandelliana (v. Capítulo 2, p. 63-64), devotando suas escritas a extrair o riso da tristeza e do desatino que nos caracterizam. Em suas criações, todavia, sobressai certa debilidade do riso frente a seu objeto, quando se trata de destruí-lo ou humilhá-lo em nome de um ambiente humano mais justo, tal como arquitetou Propp (v. Capítulo 2, p. 65). Se para o teórico marxista quem ri é sempre o vencedor, para os nossos escritores a única vitória possível é rir das injustiças.

Por outro lado, o riso motivado pelas crônicas não se confunde com o “humor de massa” descrito por Lipovetsky (v. Capítulo 2, p. 65-66), uma vez que não aparta sofrimento e amargura, nem abdica da crítica e da zombaria. Destoa da atmosfera eufórica e bem-humorada que o autor francês aponta como prevacente na atualidade, mas afina-se com a “hiperconsciência narcísica” identificada pelo teórico como aquela oferecida por alguns dos eminentes cineastas contemporâneos como espelho nos quais podemos ver refletidos nossos achaques absurdos e nossas ações ridículas. As imagens de nós literariamente projetadas engendram uma espécie de “estranho familiar” freudiano e é possível admitir que, por esta via, as crônicas sejam capazes de facultar o resgate de um processo de “erotização da existência”, como cogita Kupermann (v. Capítulo 2, p. 66-67) em suas especulações sobre uma virtual restituição da criatividade e da transgressão na vida contemporânea. Como num *Unheimlich* levado às últimas consequências, a familiaridade na qual se ampara a crônica nos remete a algo impensado ou imprevisto, provocando um deslocamento que causa desconforto, um mal-estar cujo desgaste afetivo ou psíquico é convertido em fonte de prazer pela interposição do riso. É lícito vislumbrar aí a viabilidade de um triunfo individual autêntico – ainda que mais ou menos esporádico e fugaz, dependendo do uso que dele se fizer – sobre a melancolia, a acomodação e a impotência diante da vida.

Em relação ao lugar que ocupam na trajetória da crônica brasileira, os autores destacados distanciam-se das expressões de Lima Barreto, por exemplo, que tomava a pena como espada, pronto a lutar (v. Capítulo 2, p. 71). Parecem não vislumbrar luta alguma a ser travada, a exceção daquela entabulada intimamente, restando apreciar esta peculiaridade como risível. Quanto ao estilo, pode-se detectar a permanência do legado da geração de 1930 na simplicidade dos textos, que se despem de requintes fúteis para tratarem dos significados existenciais mais profundos e agudos. Situando-se na fronteira que autoriza o trânsito do real ao literário e vice-versa, os cronistas comportam-se como “agentes duplos”, conforme a

analogia criada por Castelo (v. Capítulo 2, p. 75), lançando mão em suas composições de confissões e desabafos, tanto quanto de mentiras e invenções. Seja optando pela narrativa, seja elegendo o comentário, emprestam à comicidade diferentes tons, que vão da jocosidade comedida ao sarcasmo desdenhoso. Em todos os casos, os textos examinados enquadram-se na modalidade satírico-humorística, distinguida por Beltrão como a que exercita a crítica, tornando ridículos ou irônicos episódios, gestos e personagens (v. Capítulo 2, p. 75).

As escritas postas em evidência neste estudo enjeitam a mera imanência característica das produções periódicas mais usuais no jornalismo para ensaiar uma transcendência tipicamente literária, fundamentada no manejo criativo da linguagem, no alcance psicossocial e filosófico da abordagem, bem como no teor cômico-humorístico do enfoque. De fato, ao sobrevoarem nossa realidade, são capazes de mergulhos profundos rumo às trevas turvadas pelo excesso de luminosidade rasa que infesta nossa época. Por meio de uma visão dotada de certa originalidade clarividente, devolvem-nos o que de nós parecia estar apartado, acendem o que em nós parecia apagado, fazendo disso um uso genuíno.

Não é propriamente à cata e à reciclagem do que foi jogado fora – modo de proceder inerente ao poeta-trapeiro benjaminiano (v. Capítulo 3, p. 86-87) – que se dedicam os cronistas aqui realçados. Seus talentos estão mais devotados a renovar e requalificar aquilo que, resistindo às tendências prevaletentes na cultura do desperdício, ainda não foi descartado ou removido de nossas vidas progressivamente esvaziadas de sentido. Seguem em busca dos rastros e restos de nossa cada vez mais titubeante humanidade; perseguem o que restou em nós de humanamente essencial. Assim como o narrador pós-moderno caracterizado por Silviano Santiago (v. Capítulo 3, p. 87), não é em novos modos de representar a realidade que apostam os cronistas, mas na maneira menos usual de encará-la, contrapondo a uma abundância de conhecimento racionalizado, doses destoantes de dada sabedoria ingênua que, como um sopro dionisíaco, ousa extrair satisfação do sofrimento e da lágrima. Seus exercícios criativos encontram prazer no ato de criticar ou inventam um jeito de fazer crítica com prazer, recobrando de palavras um olhar espirituoso sobre a vida que temos levado, criticável sob inúmeros aspectos.

Trilhando direção oposta à que Giddens aponta quando descreve a “experiência através da mídia” (v. Capítulo 3, p. 90-91), os textos pesquisados não se prestam a promover a segregação de temas existenciais ou dilemas morais. Bem ao contrário, têm no âmago de sua temática a morte, as doenças e um leque de mazelas individuais e coletivas sem, no entanto, cair na esparrela do mero alívio de tensões. Não se prestam a isolar a vida de suas

circunstâncias, nem intrínsecas, nem extrínsecas; antes, estimulam novos olhares sobre o valor da existência em si.

Por isso mesmo, as crônicas postas sob análise podem ser consideradas expressões midiáticas menos sujeitas às práticas convencionais dos meios de comunicação, diferenciando-se por sua efetiva capacidade, posta em prática pelos cronistas, de dessegregar, se não precisamente a experiência, ao menos nossas possibilidades de percepção. De certa forma, os autores destacados servem-se da própria dinâmica do processo inerente à reflexividade para pôr em xeque, graças à interferência do riso, a sucessiva e infinita renovação dos modos de pensar e agir contemporâneos (des)orientados por conhecimento reflexivamente aplicado.

Por meio desta literatura nascida no espaço do jornal nos damos conta do despautério de uma incessante e insensata busca por felicidade a qualquer custo, bem como da irônica infelicidade causada pela obsessão em sermos felizes. Segundo nos dão ciência os cronistas, afinados com as ponderações de Vaz (v. Capítulo 3, p. 99-101), vítimas somos, de fato, de nosso próprio desatino que teima em não mais distinguir saúde de doença, patologia de normalidade, sobrevivência de aniquilamento. Nosso ressentimento – também sugerem eles – resulta de uma pseudofelicidade mal sustentada no disfarce do sofrimento e no suposto controle do inconsciente por meio de uma improvável onipotência da consciência. Ir ao encontro da felicidade – nos ensinam – é muito diferente de persegui-la, pois quanto mais nos conduzimos pelo autoengano reflexivamente guiado, mais nos afastamos da chance de uma existência feliz. Só é possível descobrir regozijo na vida – asseveram – arrostando o que nela há de inconstante e incerto, sem de nada se esquivar. A alegria que emana das obras literárias destacadas afasta a ilusão de uma existência sem tragicidade, para arraigar-se na incontornável tragicidade da existência.

Pode-se dizer ainda, no rasto das reflexões de Rosset (v. Capítulo 3, p. 104-105), que os cronistas se comportam em seus escritos de maneira cruelmente alegre, na medida em que se recusam a proceder de forma condescendente com os objetos dos quais intentam extrair um riso autêntico. Como expressão de alegria genuína, o riso por eles engendrado insinua-se, ao modo de um saber dionisíaco, como uma loucura desejável, facultando o sobrepujamento das demais loucuras que rodeiam a existência contemporânea, falácias e perturbações de toda ordem. Falhos, esgotados e dispostos a renunciar ao gosto pela vida que vivemos, aspiramos – de acordo com as composições perscrutadas – a uma outra vida, equivocadamente considerada melhor do que aquela que efetivamente temos para viver. Mas a afirmação da alegria, expressa nas crônicas pela intermediação do riso, não pode prescindir da experiência

da dor – tal como apreendido no pensamento nietzschiano (v. Capítulo 3, p. 105-106) – e é por isso que a fonte do riso alegre para os cronistas é o semblante trágico da vida em nossos dias.

A cena literária em foco se deixa ocupar pela imagem de nossa covardia diante da realidade para nela descortinar os falsos sins com os quais escondemos nossas mágoas e nossos rancores nas coxias da existência. Exibe nossa passividade, irresistência e ausência de vigor frente às vicissitudes inerentes à trajetória de qualquer ser humano, apresentando o gesto de rir como uma maneira de se relacionar afetivamente com o destino, um modo positivo de agir sobre o mundo e suas circunstâncias. Parece, enfim, nos convidar a conhecer a vasta inventividade do riso e a densa sutileza de seu discernimento.

Sob a inspiração de Huyssen (v. Capítulo 3, p. 110-111), pode-se depreender dos textos investigados uma inversão no que tem sido predominantemente difundido por discursos empenhados em nos convencer a dispensar memórias tidas como inúteis ou nocivas, pois estas são justamente as tornadas válidas e profícuas no exercício humorístico-literário dos cronistas. Com tais escolhas, buscam ocupar um espaço na interseção de nossas memórias individuais com a memória coletiva, nos termos apresentados por Halbwachs (v. Capítulo 3, p. 112). Suas composições deixam clara nossa incapacidade de efetivamente subtrair os riscos de nossas lembranças, apontando, em contrapartida, a pertinência do riso como uma espécie de acesso a um “esquecimento de reserva”, aquele que, de acordo com Ricoeur (v. Capítulo 3, p. 113-114), oferece-se como possibilidade de livrar as ameaças da vigilância obstinada da consciência. Por esta forma de pensar, a fruição dos textos produziria o efeito de um “trabalho de lembrança”, por meio do qual a noção de risco ingressaria na categoria do inesquecível atravessada por significados do cômico, numa dinâmica avessa à de um esquecimento meramente passivo, fruto de evasiva ou escapismo e revelador de um déficit do trabalho de memória. Desse enriquecimento existencial derivaríamos meios mais criativos e flexíveis de lidar com nossos temores e incertezas.

A produção literária aqui reunida pode ainda ser confrontada com a compreensão bergsoniana da memória (v. Capítulo 3, p. 115-119), na medida em que se incumbe de trazer à nossa consciência o que arrastamos conosco mesmo sem saber. Implicitamente, os cronistas advertem que, a despeito do privilégio voluntário ou involuntário que dispensamos às recordações úteis, tudo o que fomos e somos sobrevive em nossos desejos e ações, independentemente de nossa disposição e determinação para esquecer nossa índole falível e vulnerável. É lícito também notar nos textos alguma repercussão das meditações nietzschianas acerca das consequências desfavoráveis de uma acomodação passiva ao que nos é

culturalmente ofertado (v. Capítulo 3, p. 119-121). Nas criações literárias de nossos escritores, subentende-se o que sustenta o pensador alemão: somente nos concentrando em nossas “necessidades autênticas” podemos encontrar ânimo e entusiasmo para uma vida criativa e vigorosa, abstraída de evitações e mágoas, orientada, afinal, por e para seus sentidos mais estáveis.

Do vínculo estreito com o presente imediato as crônicas fazem portas de ingresso para conteúdos menos efêmeros. Tomando como pretexto a vida mais corriqueira, é das profundezas da existência que tratam os cronistas. Suas produções textuais distinguem-se ostensivamente das perspectivas mais acomodadas e acovardadas, pela disposição de exceder facilidades e superar condicionamentos, evitando não o desprazer, mas os falsos prazeres. Seguem, desta forma, no contrafluxo das mensagens eufóricas ou consoladoras mais assíduas na atualidade. Promovem a assimilação do significado do que é viver cotidianamente sob condições de risco, proporcionando uma satisfação psíquica não resignada nem apassivada, mas apoiada no ânimo de invocar o riso, forçando o recuo da hipocrisia. Destoantes das dóceis “verdades” preponderantes em nosso tempo, os textos analisados segredam uma sabedoria que, justo por sua evidência, soa algo oracular: não é fugindo da infelicidade que atinamos com a felicidade; é impossível experimentar alegria sem conhecer o sofrimento; não se pode esquecer daquilo que não se guardou na lembrança; não há vida sem assimilação do vivido.

## REFERÊNCIAS

### Textos literários

- ASSIS, Machado de. *O nascimento da crônica*. Disponível em <<http://www.almacarioca.net/o-nascimento-da-cronica/>>. Acessado em 15 fev. 2013.
- BATAILLE, Georges. Madame Edwarda. In: \_\_\_\_\_. *História do olho: seguido de Madame Edwarda e O morto*. Tradução de Glória Correia Ramos. São Paulo: Escrita, 1981. 126 p.
- BAUDELAIRE, Charles. *Aphorismes*. Paris: Arléa, 2010. 225 p. (Colección Arléa-Poche, nº 163)
- \_\_\_\_\_. *O mau vidraceiro*. Disponível em <<http://pequenospoemasemprosa.blogspot.com.br/2011/01/o-mau-vidraceiro.html>>. Acessado em 05 dez. 2013.
- BENEDETTI, Mario. Esse gran simulacro. In: \_\_\_\_\_. *El olvido está lleno de memória*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1995, p. 13.
- BENJAMIN, Walter. \_\_\_\_\_. *O lenço*. Disponível em <[http://www.bestiario.com.br/10\\_arquivos/lenco.html](http://www.bestiario.com.br/10_arquivos/lenco.html)>. Acessado em 25 out. 2011.
- BORGES, Jorge Luis. Funes, o memorioso. In: \_\_\_\_\_. *Ficções*. Tradução de Carlos Nejar. São Paulo: Globo, 1999. p. 53-57. (Coleção Obras completas de Jorge Luis Borges, volume 1)
- BRAGA, Rubem. *O mistério da poesia*. Disponível em <<http://xn.blog.br/?p=912>>. Acessado em 15 fev. 2013.
- CERVANTES, Miguel de. *Dom Quixote de la Mancha*. Tradução de Viscondes de Castilho e Azevedo. São Paulo: Martin Claret, 2007. 2 v. (Coleção A obra-prima de cada autor. Série Ouro)
- CONY, Carlos Heitor. *A crônica como gênero e como antijornalismo*. Disponível em <<http://vidacronica.wordpress.com/2008/05/14/a-cronica-como-genero-e-como-antijornalismo/>>. Acessado em 20 fev. 2013.
- ECO, Umberto. *O nome da rosa*. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini e Homero Ereitaz de Andrade. Rio de Janeiro: Record, 1986. 571 p. (Coleção Mestres da literatura contemporânea)
- ESOPO. *As fábulas de Esopo: em texto bilíngue grego-português*. Tradução de Manuel Avelaz de Sousa. Rio de Janeiro: Thex Ed., 1999. 378 p.

FERNANDES, Millôr. *O livro vermelho dos pensamentos de Millôr*. São Paulo: Senac, 2005. 177 p.

\_\_\_\_\_. Informações e queixas sobre o tal assalto em via pública e notória. In: \_\_\_\_\_. *Millôr online*. Disponível em <<http://www2.uol.com.br/millor/aberto/dailymillor/008/022.htm>>. Acessado em 02 set. 2008a.

\_\_\_\_\_. O banheiro. In: \_\_\_\_\_. *Millôr online*. Disponível em <<http://www2.uol.com.br/millor/aberto/dailymillor/005/003.htm>>. Acessado em 02 set. 2008b.

GALEANO, Eduardo. O medo global. In: \_\_\_\_\_. *De pernas pro ar: a escola do mundo ao avesso*. Porto Alegre: LP&M, 2011. p. 63-64.

HOMERO. *Iliada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011a. 477 p. (Coleção Saraiva de Bolso)

\_\_\_\_\_. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011b. 477 p. (Coleção Saraiva de Bolso)

MANDEVILLE, Bernard. *A fábula das abelhas*. Disponível em: <<http://economiapolitica-brasil.blogspot.com.br/2009/03/fabula-das-abelhas-de-bernard.html>>. Acessado em 11 out. 2012.

MORAES, Vinicius de. *O exercício da crônica*. Disponível em <[http://www.viniciusdemoraes.com.br/site/article.php3?id\\_article=232](http://www.viniciusdemoraes.com.br/site/article.php3?id_article=232)>. Acessado em 15 fev. 2013.

RIBEIRO, João Ubaldo. Grande qualidade de vida. In: *O Globo*. Rio de Janeiro, 6 dez. 2003. Disponível em: <<http://www.turmadaquinta.com.br/?Cronica-Qualidade-de-Vida-Joao-Ubaldo-Ribeiro&ctd=1173>>. Acessado em: 28 jun. 2009.

\_\_\_\_\_. Um dia como outro qualquer. *Contos e crônicas para ler na escola*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010. p. 133-136.

SABINO, Fernando. *A última crônica*. Disponível em <<http://www.tribunadaimprensa.com.br/?p=29304>>. Acessado em 15 fev. 2013.

SANT'ANNA, Affonso Romano de. *O cronista é um escritor crônico*. Disponível em <[http://www.releituras.com/arsant\\_ocronista.asp](http://www.releituras.com/arsant_ocronista.asp)>. Acessado em 13 fev. 2013.

SANTOS, Joaquim Ferreira dos. Crônica do vovô. *O Globo*, Rio de Janeiro, 13 ago. 2012. Segundo Caderno, p. 10.

SCLIAR, Moacyr. Para mais ou para menos. In: \_\_\_\_\_. *Histórias que os jornais não contam*. Rio de Janeiro: Agir, 2009. p. 121-122.

SHAKESPEARE, Wiliam. *Hamlet*. Disponível em <[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=15885](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=15885)>. Acessado em 02 mar. 2013.

\_\_\_\_\_. *Henry IV: Part II*. Disponível em <[http://www.opensourceshakespeare.org/views/plays/play\\_view.php?WorkID=henry4p2&Act=5&Scene=1&Scope=scene](http://www.opensourceshakespeare.org/views/plays/play_view.php?WorkID=henry4p2&Act=5&Scene=1&Scope=scene)>. Acessado em 03 mar. 2013.

TÁVOLA, Artur da [Paulo Alberto Monteiro de Barros]. *O que é a crônica*. Disponível em <<http://www.joaodorio.com/site/index.php?option=content&task=view&id=233>>. Acessado em 15 fev. 2013.

VERISSIMO, Luis Fernando. *Crônicas da vida pública*. Porto Alegre: L&PM, 1995. 368 p.

\_\_\_\_\_. O come e não engorda. In: \_\_\_\_\_. *A mesa voadora*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001a. p. 21-22.

\_\_\_\_\_. O homem trocado. In: \_\_\_\_\_. *Comédia para se ler na escola*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001b. p. 27-28.

\_\_\_\_\_. Segurança. In: \_\_\_\_\_. *Comédias para se ler na escola*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001c. p. 97-99.

\_\_\_\_\_. Reversões. In: \_\_\_\_\_. *O melhor das comédias da vida privada*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004. p. 283-284.

\_\_\_\_\_. A tirania do qualquer um. In: \_\_\_\_\_. *O mundo é bárbaro e o que nós temos a ver com isso*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008a. p. 137-138.

\_\_\_\_\_. Atitude suspeita. In: \_\_\_\_\_. *Mais Comédias para ler na escola*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008b. p. 137-139.

\_\_\_\_\_. Definições. In: \_\_\_\_\_. *O mundo é bárbaro e o que nós temos a ver com isso*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008c. p. 47-48.

\_\_\_\_\_. Linguíças calabresas. In: \_\_\_\_\_. *Mais comédias para ler na escola*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008d. p. 99-101.

\_\_\_\_\_. Lar desfeito. In: \_\_\_\_\_. *As mentiras que os homens contam*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010. p. 141-145.

\_\_\_\_\_. *Crônica: definições*. Disponível em <<http://abcmaginario.blogspot.com.br/2011/01/cronica-definicoes.html>>. Acessado em 13 fev. 2013a.

\_\_\_\_\_. Sobrevivente. In: *O Globo*. Rio de Janeiro, 06 jan. 2013b. 1. cad. p.15.

#### Obras teóricas

ADAMS, John. *Risco*. Tradução de Lemita Rimoli Esteves. São Paulo: Editora Senac, 2009. 288 p.

AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In: \_\_\_\_\_. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007. 95 p.

\_\_\_\_\_. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó (SC): Argos, 2009. 92 p.

ALBERTI, Verena. *O riso e o risível: na história do pensamento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. 213 p. (Coleção Antropologia social).

ARISTÓTELES. *Poética*. Disponível em <<http://www.consciencia.org/docs/poetica.pdf>>. Acessado em 02 mar. 2013.

ARRIGUCCI JR. Davi. Fragmentos sobre a crônica. In: \_\_\_\_\_. *Enigma e comentário: ensaios sobre literatura e experiência*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987. p. 51-66.

BAECQUE, Antoine. A hilaridade na Assembleia Constituinte Francesa (1789-91). In: BREMER, Jan; ROODENBURG, Herman (Org.). *Uma história cultural do humor*. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 195-223.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010. 419 p.

BARRENECHEA, Miguel Angel. O eterno retorno e a memória do futuro na terceira parte do Zaratustra. In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Tiago (Orgs.). *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad/Faperj, 2011. p. 257-269.

BARROS, José D' Assunção. As hipóteses nas ciências humanas: considerações sobre a natureza, funções e usos das hipóteses. In: *Sísifo: Revista de Ciências da Educação do Instituto de Educação da Universidade de Lisboa*, Lisboa, n. 07, p. 151-162, set./dez. 2008. Disponível em: <<http://sisifo.fpce.ul.pt/pdfs/sisifo7outrosPT.pdf>>. Acessado em 16 jul. 2013.

BAUDRILLARD, Jean. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. Tradução de Suely Bastos. São Paulo: Brasiliense, 1985. 86 p.

\_\_\_\_\_. *A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Campinas (SP): Papyrus, 1990. 185 p.

\_\_\_\_\_. *As estratégias fatais*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1996. 169 p.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar na pós-modernidade*. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. 272 p.

\_\_\_\_\_. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. 258 p.

\_\_\_\_\_. *Amor líquido*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. 190 p.

\_\_\_\_\_. *Tempos líquidos*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007. 120 p.

\_\_\_\_\_. *Medo líquido*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. 239 p.

BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ed. 34, 2010. 384 p.

BELTRÃO, Luiz. *Jornalismo opinativo*. Porto Alegre: Sulina, 1980. 118 p.

BENJAMIN, Walter. O narrador: observações acerca da obra de Nicolau Lescov. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. In: \_\_\_\_\_. *Coleção Os pensadores: textos escolhidos*, vol. XLVIII. São Paulo: Abril, 1975. p. 63-81.

\_\_\_\_\_. *Charles Baudelaire: um lírio no auge do capitalismo*. Tradução de José Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1994. 268 p. (Obras escolhidas: v. III)

\_\_\_\_\_. Sobre o conceito de história. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 222- 232. (Obras escolhidas: v. I)

\_\_\_\_\_. Experiência e pobreza. In: \_\_\_\_\_. *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 83-90.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 291 p. (Coleção Tópicos).

\_\_\_\_\_. *O riso*: ensaio sobre a significação da comicidade. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 152 p.

\_\_\_\_\_. *Memória e vida*: textos escolhidos por Gilles Deleuze. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 184 p. (Coleção Tópicos).

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*: a aventura da modernidade. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. 347 p.

BERNARD, Claude. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris: Éditions Garnier-Flammarion, 1966. 318 p.

BEZERRA JR., Benilton. A psiquiatria e a gestão tecnológica do bem-estar. In: FREIRE FILHO, João (Org.). *Ser feliz hoje*: reflexões sobre o imperativo da felicidade. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p. 117-134.

BREMER, Jan. Piadas, comediógrafos e livros de piadas na cultura grega antiga. In: \_\_\_\_; ROODENBURG, Herman (Org.). *Uma história cultural do humor*. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 27-50.

\_\_\_\_\_; ROODENBURG, Herman (Org.). *Uma história cultural do humor*. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000. 300 p.

BREWER, Derek. Livros de piada em prosa predominantes na Inglaterra entre os séculos XVI e XVIII. In: BREMER, Jan; ROODENBURG, Herman (Org.). *Uma história cultural do humor*. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 133-163.

BULHÕES, Marcelo. *Jornalismo e literatura em convergência*. São Paulo: Ática, 2007. 216 p.

BURKE, Peter. Fronteiras do cômico nos primórdios da Itália moderna. In: BREMER, Jan; ROODENBURG, Herman (Org.). *Uma história cultural do humor*. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 93-114.

CANDIDO, Antonio. A vida ao rés-do-chão (Apresentação). In: ANDRADE, Carlos Drummond de, et al. *Crônicas 5*. São Paulo: Ática, 1998. p. 5-13. (Coleção Para gostar de ler).

\_\_\_\_\_. Dialética da malandragem. In: \_\_\_\_\_. *O discurso e a cidade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2004. 288p.

CASTELLO, José. *Crônica, um gênero brasileiro*. Disponível em <[http://www.digestivocultural.com/ensaios/ensaio.asp?codigo=228&titulo=Cronica,\\_um\\_genero\\_brasileiro](http://www.digestivocultural.com/ensaios/ensaio.asp?codigo=228&titulo=Cronica,_um_genero_brasileiro)>. Acessado em 12 fev. 2013.

CASTEL, Robert. *A insegurança social: o que é estar protegido?* Petrópolis (RJ): Vozes, 2005. 95 p.

COUTINHO, Afrânio. *As formas da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Bloch, 1984. 383 p.

\_\_\_\_\_. . Ensaio e crônica. In: COUTINHO, Afrânio (Dir.); COUTINHO, Eduardo (Co-dir.). *A literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio; Niterói (RJ): Editora da UFF, 1986. v. 6, p. 117-143.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Ruth Jofilly Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro, Editora Rio, 1976. 90 p.

\_\_\_\_\_. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. 232 p. (Coleção Trans).

\_\_\_\_\_. ; GUATTARI, Félix. *O que é filosofia?*. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. 288 p. (Coleção Trans).

DUVIGNAUD, Jean. Prefácio. In: HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006. 224 p.

EHRENBERG, Alain. *O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa*. Tradução de Pedro F. Bendassolli. Aparecida (SP): Ideia & Letras, 2010a. 239 p.

\_\_\_\_\_. *La société du malaise*. Paris: Odile Jacob, 2010b. 440 p.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*, volume 1: uma história dos costumes. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. 262 p.

ENTREVISTA: Luis Fernando Verissimo. *Playboy*, São Paulo, n. 439, p. 67-78, dez. 2011.

FACIOLI, Adriano. *A ironia: considerações filosóficas e psicológicas*. Curitiba (PR): Juruá, 2010. 196 p.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Homo deletabilis*: corpo, percepção, esquecimento do século XIX ao XXI. Rio de Janeiro: Garamond, 2010. 196 p.

FISCHER, Luís Augusto. Prefácio. In: SCLIAR, Moacyr. *Moacyr Scliar*. São Paulo: Global, 2004. p. 7-18. (Coleção Melhores Crônicas).

FRANÇA, Vera. “A felicidade ao seu alcance”: que felicidade e ao alcance de quem, afinal?. In: FREIRE FILHO, João (Org.). *Ser feliz hoje*: reflexões sobre o imperativo da felicidade. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p. 213-226.

FREIRE FILHO, João. A felicidade na era de sua reprodutibilidade científica: construindo “pessoas cronicamente felizes”. In: \_\_\_\_ (Org.). *Ser feliz hoje*: reflexões sobre o imperativo da felicidade. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p. 49-82

\_\_\_\_\_. (Org.). *Ser feliz hoje*: reflexões sobre o imperativo da felicidade. Rio de Janeiro: FGV, 2010. 296 p.

FREUD, Sigmund. *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*. Tradução (do original em alemão) de Marie Bonaparte e M. Nathan. Paris: Gallimard, 1969. 376 p.

\_\_\_\_\_. “O estranho”. \_\_\_\_\_. *Obras completas*, vol. XVII. Tradução dirigida por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1985. p. 271-318.

\_\_\_\_\_. Luto e melancolia. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*, vol. XIV. Tradução dirigida por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 245-266..

\_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997. 116 p.

\_\_\_\_\_. O humor. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*, vol. XXI. Tradução dirigida por Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 99-104.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: história da violência nas prisões. Tradução de Lígia M. Pondé Vassallo. Petrópolis (RJ): Vozes, 1987. 280 p.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006. 224p.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991. 156 p.

\_\_\_\_\_. Admirável mundo novo: o novo contexto da política. In: *Cad. CRH*, Salvador, n. 21, p. 9-28, jul/dez 1994.

\_\_\_\_\_. *Modernidade e identidade*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. 233 p.

\_\_\_\_\_. *Mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo de nós*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Record, 2007. 108 p.

GRAF, Fritz. Cícero, Plauto e o riso romano. In: BREMER, Jan; ROODENBURG, Herman (Org.). *Uma história cultural do humor*. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 51-64.

GUREVICH, Aaron. Bakhtin e sua teoria do carnaval. In: BREMER, Jan; ROODENBURG, Herman (Org.). *Uma história cultural do humor*. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 83-92.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006. 224 p.

HIGA, Mario. Lima Barreto: militância e memorialismo (Apresentação). In: \_\_\_\_ (Org.). *Lima Barreto, antologia de crônicas*. São Paulo: Lazuli Editora; Companhia Editora Nacional, 2010. p. 7-26.

HUYSSSEN, Andreas. Passados presentes: mídia, política, amnésia. In: \_\_\_\_\_. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000. p. 9-40.

IZQUIERDO, Iván. *A arte de esquecer: cérebro, memória e esquecimento*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2004. 116 p.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'ironie*. France: Flammarion, 1964. 186 p.

KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011. 246 p. (Coleção Clínica Psicanalítica)

KUNDERA, Milan. *El arte de la novela*. Disponível em <<http://losdependientes.com.ar/uploads/limpyvasgf.pdf>>. Acessado em 03 mar. 2013.

KUPERMANN, Daniel. *Ousar rir: humor, criação e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. 383 p.

LE GOFF, Jacques. O riso na Idade Média. In: BREMER, Jan; ROODENBURG, Herman (Org.). *Uma história cultural do humor*. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 65-82.

LIPOVETSKY, Gilles. A sociedade humorística. In: \_\_\_\_\_. *A era do vazio*. Tradução de Therezinha Monteiro Deutsch. Barueri (SP): Manole, 2005. p. 111-144.

\_\_\_\_\_. *A felicidade paradoxal*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 402 p.

LIUDVIK, Caio. O mal-estar no mundo: para Kierkegaard, Heidegger, Sartre e Camus, angústia e ansiedade constituem dados inerentes ao ser humano. In: *Revista Cult*. Disponível em <<http://revistacult.uol.com.br/home/2011/06/o-mal-estar-no-mundo/>>. Acesso em 25 jan. 2013.

LOYOLA, Inácio de. *Os exercícios espirituais*. São Paulo: Madras, 2004. 136 p.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. 179 p.

\_\_\_\_\_. Nietzsche e o renascimento do trágico. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 112, p. 174-182, dez. 2005.

\_\_\_\_\_. A alegria e o trágico. In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Tiago (Orgs.). *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad/Faperj, 2011. p. 239-244.

MELO, José Marques de. Crônica. In: \_\_\_\_\_. *A opinião no jornalismo brasileiro*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1985. p. 111-120.

MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. Tradução de Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Unesp, 2003. 653 p.

MONTAIGNE, Michel de. Sobre Demócrito e Heráclito. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio*. Tradução de Sergio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1996. v. 1. p. 266-269.

MORETTO, Fúlvia. *Caminhos do decadentismo francês*. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1989. 234 p.

NIETZSCHE, Friedrich. Considerações extemporâneas. In: \_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 267-300. (Coleção Os pensadores)

\_\_\_\_\_. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. 107 p.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 247 p.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos* ou como se filosofa com o martelo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 247 p.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia* ou helenismo e pessimismo. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 177 p.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo*: como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 141 p.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 169 p.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. 359 p.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. 340 p.

PINTO, Manuel da Costa. Crônica, o mais brasileiro dos gêneros literários. In: \_\_\_\_ (Org.). *Antologia de crônicas*: crônica brasileira contemporânea. São Paulo: Moderna, 2005. 279 p. (Coleção Lendo e relendo)

PINTO, Maria de Lourdes de Melo Pinto. Papéis dispersos pelo tempo: a crônica. In: \_\_\_\_\_. *Memória de autoria feminina nas primeiras décadas do século XX*: a emergência da obra periodística de *Chrysabthème*. 2006. 269 f. Tese (Doutorado em Ciência da Literatura) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

PIRANDELLO, Luigi. O humorismo. Tradução de J. Guinsburg. In: GUINSBURG, J. (Org.) *Pirandello: do teatro no teatro*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 41-177. (Coleção Textos: 11)

PORTELLA, Eduardo. As modernidades. In: *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 84, p. 5-9, jan. mar. 1986.

PROPP, Vladímir. *Comicidade e riso*. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini e Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Ática, 1992. 215 p.

QUEIROZ, Eça de. A decadência do riso. In : \_\_\_\_\_. *Notas contemporâneas*. Lisboa: Lello & Irmão Editores, 1943. p. 205-211.

REDMOND, William Valentine. A crônica. In: \_\_\_\_ (Org.). *A crônica na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Edições Galo Branco, 2008. p. 11-40.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François et. al. Campinas (SP): Unicamp, 2007. 536 p.

ROODENBURG, Herman. A conversa agradável: civilidade e piadas na Holanda seiscentista. In: BREMER, Jan; ROODENBURG, Herman (Org.). *Uma história cultural do humor*. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 165-193.

ROSSET, Clément. *Alegria: a força maior*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. 102 p.

ROUDINESCO, Elisabeth. A derrota do sujeito. In: \_\_\_\_\_. *Por que a psicanálise?* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. p. 13-20.

RUFFATO, Luiz. *A permanência da crônica*. Disponível em <<http://rascunho.gazetadopovo.com.br/a-permanencia-da-cronica/>>. Acessado em 12 fev. 2013.

RUI, Jota. *A alegre história do humor no Brasil*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1979. 271 p.

SÁ, Jorge de. *A crônica*. São Paulo: Ática, 2008. 94 p. (Série Princípios).

SALIBA, Elias Thomé. *Raízes do riso: a representação humorística na história brasileira – da Belle Époque aos primeiros tempos do rádio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 366 p.

SANTIAGO, Silviano. O narrador pós-moderno. In: \_\_\_\_\_. *Nas malhas da letra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 44-60.

SCHIFFER, Daniel Salvatore. *Le dandysme*. Paris: François Bourin, 2011. 291 p.

SIMON, Luiz Carlos. *Duas ou três páginas desprentensiosas: a crônica, Rubem Braga e outros cronistas*. Londrina (PR): EDUEL, 2011. 304 p.

SODRÉ, Muniz; PAIVA, Raquel. *O império do grotesco*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002. 160 p.

SPINELLI, Helena de Negreiros. *O díscolo: estudo e tradução*. 2009. 117 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

TOWNSEND, Mary Lee. O humor e a esfera pública na Alemanha do século XIX. In: BREMER, Jan; ROODENBURG, Herman (Org.). *Uma história cultural do humor*. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 225-250.

VAZ, Paulo. *Corpo e risco*. Disponível em <[http://www.ipv.pt/forumedia/fi\\_4.htm](http://www.ipv.pt/forumedia/fi_4.htm)>. Acesso em 31 ago. 2008.

\_\_\_\_\_. A vida feliz das vítimas. In: FREIRE FILHO, João (Org.). *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p. 135-164.

\_\_\_\_\_. *Risco e justiça*. Disponível em <<http://www.ufes.br/ppgpsi/files/textos/Paulo%20Vaz%20-%20Risco%20e%20Justica.pdf>>. Acesso em 12 dez. 2012.

VERBERCKMOES, Johan. O cômico e a Contra-Reforma na Holanda espanhola. In: BREMER, Jan; ROODENBURG, Herman (Org.). *Uma história cultural do humor*. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 115-132.

VIEIRA, Antônio. *As lágrimas de Heráclito*. Tradução (do original em italiano) de Sonia N. Salomão. São Paulo: Ed. 34, 2001. 207 p.

WILLER, Claudio. Paulo Mendes Campos, um poeta da poesia. In: *Revista de Cultura*, Fortaleza, São Paulo, n. 20, jan. 2012. Disponível em <<http://www.revista.agulha.nom.br/ag20campos.htm>>. Acessado em 19 fev. 2013.

#### Dicionários e enciclopédias

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AMÊNDOLA, João. *Dicionário italiano-português*. Rio de Janeiro: Livraria Paul Garnier, 1994.

ANGELES, Peter A. *The Harper Collins dictionary of philosophy*. New York: Harper Resource, 1992.

BRÉAL, Michel. *Dictionnaire étymologique du latin: leçons des mots*. Paris: Hachette, 1918.

CEIA, Carlos (Coord.). *E-dicionário de termos literários*. Disponível em <<http://www.edtl.com.pt>>. Acessado em 12 fev. 2013.

CINTRA, Geraldo de Ulhoa; CRETILLA Jr., José. *Dicionário latino-português*. São Paulo: Editora Anchieta, 1944.

COROMINAS, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Editorial Gredos, 1973.

DICIONÁRIO DE MITOLOGIA GREGA. Disponível em <http://distante.no.sapo.pt/mitgrega.html>>. Acessado em 12 fev. 2013.

DICIONÁRIO GREGO-PORTUGUÊS. Porto: Porto Editor, 2004.

DICTIONNAIRE MYTHOLOGIE. Disponível em <http://www.dictionnaire-mythologie.com/>>. Acessado em 12 fev. 2013.

DORTIER, Jean-François. *Dicionário de ciências humanas*. Trad. Márcia V. M. de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ENCYCLOPEDIA BRITANNICA. Disponível em <http://global.britannica.com/>>. Acessado em 12 fev. 2013.

ENCYCLOPEDIA MYTHICA. Disponível em <http://www.pantheon.org/>>. Acessado em 12 fev. 2013.

ENCYCLOPEDIA OF GREEK MYTHOLOGY. Disponível em <http://www.mythweb.com/encyc/index.html>>. Acessado em 12 fev. 2013.

ENOTES. Disponível em <http://www.enotes.com/>>. Acessado em 12 fev. 2013.

ERNOUT, Alfred; MEILLET, Antoine. *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 2001.

FERNANDES, Carlos. *Só biografias*. Disponível em <http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/>>. Acessado em 03 mar. 2013.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário eletrônico Aurélio versão 7.0*. Curitiba (PR): Positivo, 2010.

GALE FREE RESOURCES GLOSSARY. Disponível em [http://www.gale.cengage.com/free\\_resources/glossary/](http://www.gale.cengage.com/free_resources/glossary/)>. Acessado em 23 fev. 2013.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GREGÓRIO, Sérgio Biagi. *Dicionário de mitologia grega*. Disponível em <https://sites.google.com/site/dicionariodemitologia/>>. Acessado em 12 fev. 2013.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Tradução de Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

HARPER, Douglas. *Online etymology dictionary*. Disponível em <[http://www.etymonline.com/index.php?l=c&p=29&allowed\\_in\\_frame=0](http://www.etymonline.com/index.php?l=c&p=29&allowed_in_frame=0)>. Acessado em 02 set. 2012.

HORNBY, A. S.: GATENBY, E. V. e WAKEFIELD. H. *The advanced learner's dictionary of current english*. London: Oxford University Press, 1963.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

IRMEN, Friedrich. *Langenscheidts taschenwörterbuch deutsch-portugiesisch*. Berlin: Langenscheidt, 1988.

JACOBI, Eduard Adolf. *Dictionnaire mythologique universel*. Disponível em <<http://books.google.fr/books?id=IMUZAAAAMAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>>. Acessado em 12 fev. 2013.

KURY, Mário da Gama. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*. Vários tradutores. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Dicionário de psicanálise*. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MACMILLAN ENGLISH DICTIONARY FOR ADVANCED LEARNERS. London: Macmillan Publishers, 2007.

MATORÉ, Georges. *La Méthode en lexicologie: domaine français*. Paris: Didier, 1973.

MERRIAM-WEBSTER: learner's dictionary. Disponível em <<http://www.learnersdictionary.com>>. Acessado em 18 ago. 2013.

MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 2013.

MORA, J. Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Maria Stela Gonçalves, Adail W. Sobral, Marcos Bagno e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2004. 5 v.

MYTHOLOGY DICTIONARY. Disponível em <<http://www.mythologydictionary.com/>>. Acessado em 12 fev. 2013.

ONLINE ETYMOLOGY DICTIONARY. Disponível em <<http://dictionary.reference.com>>. Acessado em 25 ago. 2012.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Trad. Beatriz R. Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

ROBERT, Paul. *Petit Robert de la langue française*. Paris: Le Robert, 2009.

THE FREE DICTIONARY. Disponível em <<http://www.thefreedictionary.com/>>. Acessado em 12 fev. 2013.

TORRINHA, Francisco. *Dicionário latino-português*. Porto: Gráficas Reunidas, 1942.

VALLANDRO, Leonel e VALLANDRO, Lino. *Dicionário inglês-português*. Porto Alegre: Editora Globo, 1970.

WIKIPEDIA. Disponível em <<http://www.wikipedia.org/>>. Acessado em 12 fev. 2013.

WISEGEEK: clear answers for common questions. Disponível em <<http://www.wisegeek.com/>>. Acessado em 02 mar. 2013.

WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. 72 p. (Coleção Vocabulário dos filósofos).

## ANEXOS

### ANEXO A – Para mais ou para menos

*Moacyr Scliar*

*Nesta enquete eleitoral a margem de erro é de dois pontos percentuais para mais ou para menos (23/10/2005)*

O estatístico acordou e, como sempre o fazia, espiou pela janela. Céu nublado. Deveria levar o guarda-chuva? Com base em sua experiência pregressa avaliou a possibilidade de chuva em 38%, com uma margem de erro de dois pontos percentuais para mais ou para menos. Decidiu não levar o guarda-chuva, mesmo porque já havia esquecido três ou quatro no escritório.

A mulher dormia ainda e ele decidiu não acordá-la; professora universitária, ela tinha ficado até a meia-noite corrigindo trabalhos. Merecia o descanso. E de repente uma pergunta lhe ocorreu: será que ainda se amavam? Qual era a possibilidade de que isso acontecesse depois de quinze anos, três meses e oito dias de casamento, depois de dois filhos, um com treze anos, seis meses e sete dias, outro com dez anos, dois meses e vinte dias? Poderia arriscar uma cifra, mas decidiu não fazê-lo, mesmo porque estava atrasado. Engoliu rapidamente o café (frio: cerca de 32 graus, concluiu, e não costumava errar: sua chance de acertar a temperatura dos líquidos era de cerca de 91%, com uma margem de erro de dois pontos percentuais para mais ou para menos). Desceu para a garagem do prédio e entrou no carro, um velho Gol. O motor não quis pegar, e por um momento ele temeu que o automóvel o deixasse na mão. Mas as chances de que isso ocorresse eram de apenas 12%, com uma margem de erro de dois pontos percentuais para mais ou para menos, e logo ele estava no trânsito, congestionado como sempre. Estimou a sua chance de chegar no horário em 72%, com uma margem de erro de dois pontos percentuais para mais ou para menos. De fato, às nove em ponto estava sentado à sua mesa.

Tinha várias pesquisas para examinar naquele dia. As chances de uma marca de sabão ser preferida em relação à outra, as chances de um candidato à presidência de empresa ser eleito em relação a outro. Um trabalho a que estava habituado e que em geral transcorria com facilidade; as chances de concluir a análise de uma pesquisa em duas horas e trinta e oito minutos eram de 83%, com uma margem de erro de dois pontos percentuais para mais ou para menos. O fato, porém, é que uma pergunta o atormentava: será que ainda amava a esposa? Na

semana anterior a empresa havia admitido uma nova estatística, moça simpática e linda que fizera balançar o seu coração.

Naquele momento, o telefone tocou. Era a mulher: só queria dizer que o amava. E ele, jubiloso, concluiu que também a amava. As chances eram de 100%. Com uma margem de erro de dois pontos percentuais para mais, só para mais.

In: SCLIAR, Moacyr. *Histórias que os jornais não contam*. Rio de Janeiro: Agir, 2009, p. 121-122.

## ANEXO B – O homem trocado

*Luis Fernando Verissimo*

O homem acorda da anestesia e olha em volta. Ainda está na sala de recuperação. Há uma enfermeira do seu lado. Ele pergunta se foi tudo bem.

- Tudo perfeito – diz a enfermeira, sorrindo.
- Eu estava com medo desta operação...
- Por quê? Não havia risco nenhum.
- Comigo, sempre há risco. Minha vida tem sido uma série de enganos...

E conta que os enganos começaram com seu nascimento. Houve uma troca de bebês no berçário e ele foi criado até os dez anos por um casal de orientais, que nunca entenderam o fato de terem um filho claro com olhos redondos. Descoberto o erro, ele fora viver com seus verdadeiros pais. Ou com sua verdadeira mãe, pois o pai abandonara a mulher depois que ela não soubera explicar o nascimento de um bebê chinês.

- E o nome? Outro engano.
- Seu nome não é Lírio?
- Era para ser Lauro. Se enganaram no cartório e...

Os enganos se sucediam. Na escola, vivia recebendo castigo pelo que não fazia. Fizera o vestibular com sucesso, mas não conseguira entrar na universidade. O computador se enganara, seu nome não apareceu na lista.

– Há anos que a minha conta de telefone vem com cifras incríveis. No mês passado tive que pagar mais de R\$ 3 mil.

- O senhor não faz chamadas interurbanas?
- Eu não tenho telefone.

Conhecera sua mulher por engano. Ela o confundira com outro. Não foram felizes.

- Por quê?
- Ela me enganava.

Fora preso por engano. Várias vezes. Recebia intimações para pagar dívidas que não fazia. Até tivera uma breve, louca alegria, quando ouvira o médico dizer:

- O senhor está desenganado.

Mas também fora um engano do médico. Não era tão grave assim. Uma simples apendicite.

- Se você diz que a operação foi bem...

A enfermeira parou de sorrir.

- Apendicite? – perguntou, hesitante.
- A operação era para tirar o apêndice.
- Não era para trocar de sexo?

In: VERISSIMO, Luis Fernando. *Comédias para se ler na escola*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 27-28.

## ANEXO C – Reversões

*Luis Fernando Verissimo*

Sabemos tão pouco do nosso organismo quanto sabemos do Universo. E não vamos nem falar no paradoxo insolúvel do cérebro, esse mecanismo tão complexo que nem ele é complexo o bastante para se entender. Nossas ignorâncias das estrelas e de nós mesmos se parecem porque, até pouco tempo, pareciam estar superadas. São ignorâncias que voltaram, como o ioiô e a tuberculose. Eu, pelo menos, me criei pensando que certas verdades sobre o Universo eram indiscutíveis. E, no entanto, nem a teoria do Big Bang, o Grande Pum que teria dado origem a tudo, é aceita por todos. Ou já foi aceita por todos e hoje não é mais. Não faz muito li que certos experimentos tinham provado que a teoria da relatividade de Einstein estava certa. Só agora foi provado? Até agora era chute do doutor? Todas as teorias sobre o começo e o funcionamento do Universo são, ainda, só isso. Por mais longe que os cientistas cheguem com seus instrumentos de investigação do espaço, só estão aumentando o raio da sua perplexidade. E ainda vem a física quântica nos dizer que a indefinição começa nas menores subdivisões da matéria, que as subpartículas estão dando um baile na ciência.

Se a física tendo que reverter suas certezas semanalmente é assustador, imagine a medicina. O sal já foi um dos piores inimigos do hipertenso, hoje dizem que não só não faz mal como pode até fazer bem. Recomendava-se exercício constante e corridas para prevenir problemas cardíacos, hoje a receita é só caminhadas. Ou, melhor ainda, fique em casa e dance um tango – mas com moderação. Até a ação do colesterol está sendo discutida. O colesterol, como o Big Bang, também pode ser revisto. Eu estou só esperando a próxima reversão da medicina para exigir meus 200 papos-de-anjo de uma vez.

– Duzentos?

– Quero os atrasados.

E não deve estar longe o dia sonhado da redenção do ovo frito na manteiga.

In: VERISSIMO, Luis Fernando. *O melhor das comédias da vida privada*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004, p. 283-284.

## ANEXO D – Grande qualidade de vida

*João Ubaldo Ribeiro*

Antigamente, não havia qualidade de vida. Quer dizer, não se falava em qualidade de vida. Agora só se fala em qualidade de vida e, em matéria de qualidade de vida, sou um dos sujeitos mais ameaçados que conheço. Na verdade, me dizem que venho experimentando uma considerável melhora de qualidade de vida, mas tenho algumas dúvidas. Minha qualidade de vida, na minha modesta opinião pessoal, não tem melhorado essas coisas todas, com as providências que me fazem tomar e as violências que sou obrigado a cometer contra mim mesmo. Geralmente suporto bem conversas sobre qualidade de vida, mas tendo cada vez mais a retirar-me do círculo ou recinto onde me encontro, quando começam a falar nela.

A comida mesmo me faz estar considerando, no momento, comprar uma balança de precisão e um computador de bolso com um programa alimentar especial. Antes eu comia do que gostava. Fui criado, por exemplo, com comida frita na banha de porco ou, mais tarde, na gordura de coco. Meus avós, todos mortos depois dos noventa (com exceção do que só comia o saudabilíssimo azeite de oliva – e ele morreu de AVC) comiam banha de porco e torresmo regularmente, mas, claro, ainda não tinham sido informados de que se tratava de prática mortal. Aliás, comida saudável, que se ensinava nos manuais até para crianças, era composta de leite integral, ovos, pão (com manteiga), carne vermelha ou peixe – frito, então, era uma maravilha para estômagos delicados – frutas e legumes à vontade.

Depois disso, até atingirmos a atual qualidade de vida, fulminaram o leite. Alimento completo, passou a ser encarado com desconfiança, e hoje não sei de ninguém que beba leite integral, a não ser, talvez, algum gorila do Zoológico. O ovo sofreu ataque violentíssimo, assim como o açúcar, a ponto de, tenho certeza, várias receitas tradicionais de doces serem hoje achados arqueológicos, e as poucas que restam constituam uma imitação desenxabida das que empregavam ingredientes normais e não essas massas e líquidos insossos que vivem distribuindo, como leite, manteiga etc. Claro, mudaram de ideia a respeito do ovo recentemente, mas a mudança de ideias deles só pode ser vista com desconfiança.

Não houve o tempo, e não é preciso ser nenhum Matusalém para lembrar, em que para substituir a manteiga era exigida margarina, alimento saudabilíssimo, que não fazia nenhuma das monstruosidades operadas pela manteiga? O negócio era margarina e durou bastante, até que descobriram que margarina pode ser até pior do que manteiga. Melhor, na verdade, abolir manteiga inteiramente. E margarina, claro, nem pensar. Carne vermelha é uma abominação. Carne de porco é um terror. Vísceras de qualquer tipo devem ser evitadas como o diabo foge

da cruz. Açúcar, meu Deus! Sorvete? Só para crianças, e crianças de pais irresponsáveis. Aliás, é um bom desafio achar algo unanimemente aprovado pelos nutricionistas, a não ser, tudo indica, capim.

Mas ninguém pode viver de capim, de maneira que, relutantemente, deixam a gente comer uma coisinha qualquer, contanto que não ultrapassemos o limite de calorias e não ingiramos o proibido e, mesmo assim, com restrições. Peixe cozido ou grelhado, por exemplo, geralmente pode, mas paira sobre seu infeliz consumidor a ameaça de que não esteja fresco ou esteja contaminado por metais pesados e pelo lixo que jogam em rios e mares. Peito de frango (e eu que sou homem de coxas e antecoxas) também assusta, por causa dos hormônios que dão às galinhas e as neuroses que elas desenvolvem, nascendo sem mãe e sendo criadas em cubículos em que mal podem se mexer, a ponto de terem de ser debicadas, para não se autodevorarem histericamente. Ou seja, mesmo comendo um peito de galinha sem uma gota de qualquer gordura e acompanhado somente por matos e alguns legumes (cuidado com a contaminação de tomates, cenouras e alfaces!), o infeliz se arrisca.

Mas vou usar o computador para calcular as calorias, as gorduras e outras características de cada refeição, porque, agora que minha qualidade de vida está melhorando a cada dia, preciso ser coerente. Fumar, não mais, nem uma pitadinha depois do café (que ninguém sabe direito se faz bem ou faz mal, temperado com adoçante, que também ninguém sabe se faz bem ou faz mal).

Beber, esqueça, vai deixar você demente aos 60, além de dar cirrose e hepatite. O famoso copinho de vinho, além de ser uma porção ridícula, também está sendo questionado no momento. Parece que não é bem assim, e uma autoridade no assunto disse outro dia no jornal que o melhor é tomar suco de uva - não industrializado, é claro, por causa dos aditivos.

Restam também os exercícios. Fico felicíssimo, quando, suando e bufando no calçadão, sinto o ar fresco invadir os meus pulmões (preferia logo uma tenda de oxigênio), as pernas doendo e a certeza de que minha qualidade de vida vai cada vez melhor. Até minha pressão arterial (13 a 14 por 8), que era considerada boa para minha idade, agora já é alta e o pessoal dos 12 por 8 já começa a entrar na faixa de risco. Enfim, é duro manter esta boa qualidade de vida, ainda mais agora que me anunciam que caminhadas somente não bastam, tem de malhar também. Ou seja, temos que nos dedicar o tempo todo a manter nossa qualidade de vida. Mas, aqui entre nós, se vocês no futuro virem um gordão tomando caldinho de feijão com torresmo no boteco, depois de um chopinho, e o acharem vagamente parecido comigo, talvez seja eu mesmo, sofrendo de uma pavorosa qualidade de vida. A diferença é grande.

Tanto eu quanto vocês vamos morrer do mesmo jeito, mas vocês, depois da excelente qualidade de vida que estão desfrutando aí com sua rúcula com suco de brócolis, vão ter uma ótima qualidade de morte, falecendo em perfeita saúde e eu lá, no meu velório, com um sorriso obeso e contente no rosto dissoluto.

In: *O Globo*. Rio de Janeiro, 6 dez. 2003. Disponível em:  
<<http://www.turmadaquinta.com.br/?Cronica-Qualidade-de-Vida-Joao-Ubaldo-Ribeiro&ctd=1173>>. Acesso em: 28 jun. 2009.

## ANEXO E – O come e não engorda

Luis Fernando Verissimo

Ninguém é mais admirado ou invejado do que o come e não engorda. Você o conhece. É o que come o dobro do que nós comemos e tem a metade da circunferência e ainda se queixa:

– Não adianta. Não consigo engordar.

O come e não engorda é meu ídolo. Só não lhe peço autógrafo por inibição. Meu sonho é emagrecer e depois nunca mais engordar, por mais que tente. Quando eu diminuir, quero ser um come e não engorda.

Não se deve confundir o come e não engorda com o enfastiado. Este pertence a outra espécie. Não é humano. Pode até ser melhor do que nós, um aperfeiçoamento, mas não é humano. Afinal, o que une a humanidade é o seu apetite comum. Não é por nada que partilhar da comida com o próximo tem sido um símbolo de concórdia desde as primeiras cavernas. Até hoje as conferências de paz se fazem em volta de uma mesa onde a comida, se não está presente, está implícita. Desconfie do enfastiado. Ele é um agente de outra galáxia ou um poço de perversões, ou as duas coisas. De qualquer maneira, mantenha-o longe das crianças. Quando encontrar alguém na frente de um prato cheio só emparelhando ervilhas com a ponta da faca, notifique os órgãos de segurança. É um enfastiado e pode ser perigoso. Sempre achei que as pessoas que comem como um passarinho deviam ser caçadas a bodoque. O seu fastio, inclusive, é um escárnio aos que querem comer e não podem.

Já o come e não engorda compartilha do nosso apetite, só não compartilha das consequências. Ele repete a massa e não tem remorso. Pede mais *chantilly* e sua voz não treme. Molha o pão no café com leite! E ainda se queixa:

– Há 15 anos tenho o mesmo peso.

O come e não engorda só parou de mamar no peito porque proibiram sua mãe de ficar no quartel. Quando o come e não engorda nasceu, uma estrela misteriosa apareceu no Guide Michelin de restaurantes para aquele ano. O come e não engorda caminha sobre a *sauce bernaïse* e não afunda. Multiplica os filés de peixe *à meunière* e os pães de queijo. Por onde o come e não engorda passa, as ovelhas se atiram para trás e pedem “me assa!”. O come e não engorda tem o segredo da Vida e da Morte e, suspeita-se, o telefone da Bruna Lombardi. E ainda se queixa:

– Tenho que tomar quatro milk-shakes entre as refeições. Dieta.

Dieta! E você ali, de olho arregalado.

In: VERISSIMO, Luis Fernando. *A mesa voadora*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 21-22.

## ANEXO F – A tirania do qualquer um

*Luis Fernando Verissimo*

Hoje qualquer um com um computador e um programa adequado pode editar seus próprios livros. Ou seu próprio jornal ou sua própria revista. Qualquer um pode fazer o seu próprio CD em casa. Não depende mais de nenhuma estrutura alheia – grandes impressoras, grandes estúdios ou grandes espaços – para produzir o que quiser. Mas essa nova liberdade tem a sua contrapartida tétrica: assim como qualquer um pode dispensar a indústria literária para publicar seu romancezinho ou a indústria musical para gravar a banda das crianças, qualquer um pode ter nas mãos a capacidade de destruição de um exército sem precisar ter uma nação.

A nação e o seu exército são as grandes estruturas tornadas desnecessárias pela sofisticação dos recursos para quem quer se expressar, no caso não com arte, mas com estouros. Coisas como o lançador de mísseis desmontável e portátil, a relativa facilidade em fabricar e transportar projéteis nucleares ou com cargas químicas mortais e, claro, um computador com um programa adequado aumentaram o poder do qualquer um e seus raios de estragos possíveis. Assim, além do indivíduo que é seu próprio editor e sua própria gravadora e – com todos os programas de computador disponíveis – seu próprio arquiteto, contador ou conselheiro astral, temos o indivíduo que é a sua própria força armada pronta para a guerra, ou pelo menos para começar uma.

Nunca o qualquer um teve tanto poder. Ele já atuou no passado, e influenciou muito na História, mas não tinha os meios que tem agora. Era o anarquista com sua bomba de pavio, o assassino no meio da multidão com sua pistola, o anônimo cujo martírio ou a liderança espontânea começava uma revolta ou um massacre. Mas a possibilidade de espalhar o grande terror era exclusividade das nações e dos exércitos, das grandes estruturas. Não era para qualquer um. A democratização da ciência e a banalização das técnicas de matar trouxeram o qualquer um para a sua eminência atual. Hoje, o grande terror é ele. Vivemos sob a tirania da sua imprevisibilidade e da sua independência das grandes estruturas: cada um é uma nação de um só, com uma indústria de morte própria. Ele pode ser o passante com um colete de explosivos sob a roupa. Pode ser a moça ao nosso lado no metrô com o antrax na mochila. Pois o maior terror do qualquer um é que ele pode ser qualquer um.

In: VERISSIMO, Luis Fernando. *O mundo é bárbaro e o que nós temos a ver com isso*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008. p. 137-138.

## ANEXO G – Linguíças calabresas

*Luis Fernando Verissimo*

- Alô?
- Quem fala?
- Quem quer saber?
- Quem é, por favor?
- Diga você quem é.
- O Dr. Márcio está?
- Quem quer saber?
- Está ou não está?
- Depende
- Depende do quê?
- De quem quer saber.
- É o...
- Espere! Qual é o assunto?
- O assunto é com o Dr. Márcio.
- Pode dizer pra mim.
- Mas quem é você?
- Primeiro me diga quem é você.
- Aqui é o...
- Não use seu nome verdadeiro!
- Por quê?
- Use um pseudônimo.
- Que história é essa? Por que pseudônimo?
- Podem estar gravando.
- Quem?
- E eu sei?
- Dr. Márcio... é o senhor?
- Não. Meu nome é... deixa ver... Balduino.
- Você se chama Balduino?
- Claro que não. É pseudônimo. Invente um também.
- Isso é ridículo.
- Eu vou desligar.

- Está bem! Frajola.
- “Frajola”?!
- Jaime! Jaime!
- Muito bem, Jaime. E qual é o assunto?
- É com o Dr. Márcio.
- Pode me dizer que eu transmito pro Márcio. Que também é um pseudônimo, claro.
- “Márcio” não é o nome do Dr. Márcio?
- Depende do assunto.
- É sobre o pacote que ele encomendou do...
- Espere! Não fale assim tão claramente. Use linguagem figurada.
- Linguagem figurada?
- É. Em vez de pacote, diga coisa. Não, “coisa” pode ser mal interpretado. Diga “encomenda”.
- A encomenda que ele encomendou do...
- Não diga o nome!
- Por quê?!
- Não queremos incriminar ninguém.
- Mas não há crime algum!
- Isto vai depender da interpretação. Esta conversa já está pra lá de suspeita.
- Eu só queria avisar ao Dr. Márcio que as linguíças chegaram.
- As linguíças. Boa, boa. O pseudônimo de “encomenda”.
- Não, são linguíças mesmo.
- Um pacote de linguíças?
- É. Calabresas. Que o Dr. Márcio encomendou do... De alguém.
- Já entendi! Já entendi tudo. Você é que está gravando este telefonema. Esta conversa toda é para me incriminar. Ou incriminar o Márcio. Pseudônimos. Linguagem figurada... Já vi tudo! Amanhã, ela sai no *Jornal Nacional* e é óbvio que “pacote de linguíças calabresas” vai parecer código.
- Mas foi você que sugeriu os pseudônimos, a linguagem figurada, o...
- Arrá! Vocês não me pegam. Nego tudo. Aliás, nem sou eu falando. Provem que sou eu.
- Quer saber de uma coisa, seu Balduino? Pra mim chega. O recado está dado. As linguíças chegaram. Passe bem.

– Espere. Agora me lembro. As linguiças que eu encomendei. Calabresas. Claro, claro.

Me lembrei.

– É o senhor, Dr. Márcio?

– É. Claro, claro, sou eu. Desculpe. Sabe como é. A gente vai ficando meio paranóico.

In: VERISSIMO, Luis Fernando. *Mais comédias para ler na escola*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008. p. 99-101.

## ANEXO H – Atitude suspeita

*Luis Fernando Verissimo*

Sempre me intriga a notícia de que alguém foi preso “em atitude suspeita”. É uma frase cheia de significados. Existiriam atitudes inocentes e atitudes duvidosas diante da vida e das coisas e qualquer um de nós estaria sujeito a, distraidamente, assumir uma atitude que dá cadeia!

– Delegado, prendemos este cidadão em atitude suspeita.

– Ah, um daqueles, é? Como era a sua atitude suspeita?

– Suspeita.

– Compreendo. Bom trabalho, rapazes. E o que é que ele alega?

– Diz que não estava fazendo nada e protestou contra a prisão.

– Humm. Suspeitíssimo. Se fosse inocente, não teria medo de vir dar explicações.

– Mas eu não tenho o que explicar! Sou inocente!

– É o que todos dizem, meu caro. A sua situação é preta. Temos ordem de limpar a cidade de pessoas em atitudes suspeitas.

– Mas eu só estava esperando o ônibus!

– Ele fingia que estava esperando um ônibus, delegado. Foi o que despertou a nossa suspeita.

– Ah! Aposto que não havia nem uma parada de ônibus por perto. Como é que ele explicou isso?

– Havia uma parada sim, delegado. O que confirmou a nossa suspeita. Ele obviamente escolheu uma parada de ônibus para fingir que esperava o ônibus sem despertar suspeita.

– E o cara-de-pau ainda se declara inocente! Quer dizer que passava ônibus, passava ônibus e ele ali fingindo que o próximo é que era o dele? A gente vê cada uma...

– Não senhor, delegado. No primeiro ônibus que apareceu ele ia subir, mas nós agarramos ele primeiro.

– Era o meu ônibus, o ônibus que eu pego todos os dias para ir para casa! Sou inocente!

– É a segunda vez que o senhor se declara inocente, o que é muito suspeito. Se é mesmo inocente, por que insistir tanto que é?

– E se eu me declarar culpado, o senhor vai me considerar inocente?

– Claro que não. Nenhum inocente se declara culpado, mas todo culpado se declara inocente. Se o senhor é tão inocente assim, por que estava tentando fugir?

- Fugir, como?
- Fugir no ônibus. Quando foi preso.
- Mas eu não tentava fugir. Era o meu ônibus, o que eu tomo sempre!
- Ora, meu amigo. O senhor pensa que alguém aqui é criança? O senhor estava fingindo que esperava um ônibus, em atitude suspeita, quando suspeitou destes dois agentes da lei ao seu lado. Tentou fugir e...
- Foi isso mesmo. Isso mesmo! Tentei fugir deles.
- Ah, uma confissão!
- Porque eles estavam em atitude suspeita, como o delegado acaba de dizer.
- O que? Pense bem no que o senhor está dizendo. O senhor acusa estes dois agentes da lei de estarem em atitude suspeita?
- Acuso. Estavam fingindo que esperavam o ônibus e na verdade estavam me vigiando. Suspeitei da atitude deles e tentei fugir!
- Delegado...
- Calem-se! A conversa agora é outra. Como é que vocês querem que o público nos respeite se nós também andamos por aí em atitude suspeita? Temos que dar o exemplo. O cidadão pode ir embora. Está solto. Quanto a vocês...
- Delegado, com todo o respeito, achamos que esta atitude, mandando soltar um suspeito que confessou estar em atitude suspeita, é um pouco...
- Um pouco? Um pouco?
- Suspeita.

In: VERISSIMO, Luis Fernando. *Mais Comédias para ler na escola*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008. p. 137-139.

## ANEXO I – Informações e queixas sobre o tal assalto em via pública e notória

*Millôr Fernandes*

Todas as declarações contidas neste formulário devem ser feitas com rigor e respeito à verdade pois o signatário pode ser julgado por elas. O criminoso também, no caso de ser identificado, descoberto, preso, e desde que não pertença aos emergentes sociais, aos quadros da polícia ou de quaisquer forças armadas. Outrossim o declarante deve ter em mente que pertence às forças desarmadas. E que *quaisquer* — única palavra portuguesa com plural no meio — é sempre contra ele. *Cop. Apc. Art. 32. Par. II.*

**I. Nome do queixoso.**

Silva, o anonimato assinado.

**II. Acontecimento do qual participou.**

Agressão, roubo e tudo o mais. Mas não participei. Fui participado.

**III. Testemunhas?**

Sim. A polícia prendeu um cego vendedor de loteria e um pernetta explorador de lenocínio, mas ambos conseguiram escapar. Porém é fácil localizá-los porque um tem licença de banqueiro de bicho pra funcionar no local e outro é apoiado por traficante como avião absolutamente insuspeito.

**IV. Está disposto a comparecer à delegacia pra reconhecer seus assaltantes?**

Perdão, doutor, o senhor está brincando comigo? Tenho mulher e três filhos.

**V. Seus ferimentos ainda são visíveis?**

Vestido, não.

**VI. O que é que o assaltante lhe tirou?**

A carteira, um saco com meio quilo de maconha e três dentes.

**VII. O local em que o senhor foi assaltado era bem iluminado?**

O suficiente prum dos assaltantes me acertar uma paulada no alto do quengo.

**VIII. Outras circunstâncias que possam ajudar a esclarecer o assalto.**

Eu estava com minha mulher contando o dinheiro que tínhamos tirado do banco 24 horas. Imprudência a nossa. Essa é a hora em que é maior a fila de assaltantes.

**IX. Tomou alguma atitude pra se defender?**

Desafiei-os pruma corrida de fundo mas um deles era melhor do que eu na rasa.

**X. É a primeira vez que lhe acontece um assalto na rua?**

Não. Pra ser exato, é a 54ª vez. Eu anoto.

**XI. Por que o senhor nunca deu parte?**

E o senhor acha que adianta dar parte? Os assaltantes aceitam. Mas os militares não aceitam menos de 50%.

**XII. O senhor acha que é assaltado por deficiências estruturais da sociedade em que vive ou porque não tem sorte?**

Eu não tenho sorte de viver na sociedade em que vivo.

**XIII. Por que o senhor acha que é tão assaltado?**

Confesso que sou imprudente; costumo freqüentar lugares só freqüentados por marginais. Por exemplo, Rio e São Paulo.

**XIV. O senhor procurou algum policial depois de assaltado?**

Procurei mas não dei sorte. Estavam todos, depois de tantos anos, ainda sendo julgados pela Chacina da Candelária, coitados.

Assine embaixo e entregue ao seu jornaleiro. As queixas darão entrada imediatamente após ser paga a taxa para o **Fundo De Proteção Ao Bom Policial Preso Injustamente No Cumprimento Do Dever E Do Haver**.

In: FERNANDES, Millôr. *Millôr online*. Disponível em

<<http://www2.uol.com.br/millor/aberto/dailymillor/008/022.htm>>. Acessado em 02 set. 2008.

## ANEXO J – Um dia como outro qualquer

*João Ubaldo Ribeiro*

Uma última repassada na rotina, antes de sair para o trabalho. Até então, tudo corra bem. Como já havia combinado com a mulher fazia tempo, rezaram juntos, na hora em que os filhos saíram para a escola. Providência elementar, em que já deviam ter pensado desde o primeiro assalto que o menino sofrera, dos seis que já contava em seu currículo – todos, felizmente, bobagens sem violências maiores, em que só levaram o dinheiro da mesada, os tênis, o blusão, o walkman e o relógio. Já a menina fora assaltada apenas uma vez, mas nunca é demais prevenir. Então a coisa era simples: pessoas de fé, agora tinham como norma rezar na hora que os filhos saíam, para pedir proteção, e na hora que voltavam, para agradecer. Funcionava, funcionava, Deus é grande.

Quanto a ele, conseguira andar no calçadão e mais uma vez voltara ileso, embora o cachorrão o tivesse preocupado novamente. Não sabia por que, mas tinha a impressão de que era um dos resultados das cruzas de pitbull, rottweiler, fila e dobermann que um vizinho de quarteirão vinha fazendo há vários anos, sem muito método, é verdade, mas com o objetivo sadio de desenvolver uma raça de guarda que reunisse todas as aptidões necessárias para a função. Antigamente, gostava de cachorros, mas, desde o dia em que a empregada de um amigo tivera as duas pernas comidas por um deles a caminho da feira, dera para evitar até pinscheres miniatura, nunca se sabe, hoje em dia.

Caminhada concluída, um banho morno e tranquilo, agora que estava praticamente seguro de que o aquecedor não ia explodir, como acontecera depois daquela mudança feita pela CEG e ele chegara a sair correndo nu pelo corredor do edifício, pedindo ajuda aos vizinhos – vexame de que ainda não se recuperara de todo, mas que todo mundo compreendera, até porque não fora o único. Claro, nunca mais teria a confiança que tivera no aquecedor e tomava precauções preliminares, mas o anjo da guarda continuava a postos e o banho transcorreu sem problemas, novo alívio mandado dos céus.

Restava somente mudar de roupa e checar tudo. Dinheiro entre a meia e o pé, porque, afinal, dificilmente um assaltante de ônibus, na pressa costumeira, iria pedir que ele tirasse os sapatos e as meias. Mas convinha não esquecer umas notinhas na carteira, porque a ausência delas poderia aborrecer o assaltante, como já testemunhara, naquela ocasião em que vira um outro passageiro tomar um tiro porque alegara não ter dinheiro e o assaltante descobrira dez reais no bolso dele, ficando grandemente contrariado com aquele golpe baixo. Documentos. Tinha lido as instruções da polícia, todas muito sensatas. Só levar cópias xerox da carteira de

identidade e do CPF, deixar o cartão do banco escondido dentro da almofada que só usava para esse fim, nada de cartão de crédito ou qualquer outra coisa igualmente perigosa, porque isso também já era provocar o destino, prudência acima de tudo.

Tudo em cima? Tudo em cima. Nem sentia mais falta do carro, embora o processo que estava movendo contra a seguradora, que só queria pagar um valor muito menor pelo terceiro carro que lhe tinha sido furtado – todos eles, graças a Deus, na rua, sem que ele tivesse que enfrentar ladrão algum –, devesse, segundo o advogado, estar resolvido em no máximo uns cinco ou seis anos, era vitória garantida na Justiça. Cartão do seguro-saúde? Sim, esse sim, porque, afinal, podia ter algum problema na rua e era sempre conveniente portar o cartão. Estava uns 15 dias atrasado, mas lera no jornal que o Governo prometera fiscalizar rigorosamente a negativa de atendimento por causa de prestações atrasadas. Não acreditava muito, mas era sempre um argumento que podia ser útil. Tudo em cima, até o relógio de camelô que passara a usar, desde que lhe levaram o Mido de estimação que herdara do avô, também que burrice sair com relógio bom, parecia até que desconhecia a realidade.

Jornalzinho barato para ler no ônibus. Antigamente lia outro, mas, como o salário não aumentava havia mais de cinco anos, o negócio era economizar o possível, pois no fim do mês essas coisas somam – uma merrequinha aqui, outra acolá acabam chegando a um volume surpreendente. Tudo subira de preço nesse tempo todo, mas a verdade era que ele tinha que botar as mãos para o céu por ainda ter o emprego e não precisar montar uma barraquinha de biscoitos na feira como a Almeidinha, nem se mudar para a casa da sogra como o Armando. E, afinal, se acostumara ao jornal barato, no fundo era a mesma coisa que o antigo, pois, afinal, não fazia diferença ler, tanto em um quanto em outro, como os bancos não pagam imposto de renda ou condecoraram o Sérgio Naya.

Chegada tranqüila ao trabalho, aliás um trabalho que, justiça seja feita, até que não era estressante, a não ser pelas notícias de demissões que de vez em quando circulavam, geralmente boatos alarmistas. E, desde o dia em que, já fazia uns dois anos, a atendente de consultório de dentista no mesmo edifício ficara tetraplégica por causa de uma bala perdida, nunca mais acontecera nada de grave, além do que a direção havia providenciado janelas blindadas, circuitos internos de tevê e detectores de metais.

Dia de trabalho encerrado, jornada de volta um pouco tensa por causa do mal-encarado que sentou junto dele no ônibus, mas tudo em paz. A tradicional passada na padaria, porque, depois das oito, a mulher não deixava mais que ele saísse, ficava um farrapo nervoso. Abriu a porta de casa sem nem mais notar a palpitaçãozinha de ansiedade que isso sempre lhe dava e – Deus é grande – encontrou mulher e filhos, todos os três vivos e inteiros. Sim, a vida não é tão

má assim e tem sempre a novela para distrair. Antes das onze, passou todas as trancas nas portas e foi dormir quase dispensando o tranquilizante, mas acabando por tomá-lo, para não ter os pesadelos que agora, não sabia por que, sempre o acometiam quando não o tomava. Rezaram juntos, tornaram a agradecer a Deus por mais um dia, virou cada um para o seu lado depois de um beijinho e adormeceram pensando que um dia alguém despoluiria a água da praia ali perto e poderiam tomar um banhozinho de mar sem pegar hepatite. Pensando bem, esta vida vale a pena ser vivida.

In: RIBEIRO, João Ubaldo. *Contos e crônicas para ler na escola*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010. p. 133-136.

## ANEXO K – Lar desfeito

*Luis Fernando Verissimo*

José e Maria estavam casados há 20 anos e eram muito felizes um com o outro. Tão felizes que um dia, na mesa, a filha mais velha reclamou:

– Vocês nunca brigaram?

José e Maria se entreolharam. José respondeu:

– Não, minha filha. Sua mãe e eu não brigamos.

– Nunca brigaram? – quis saber Vítor, o filho do meio.

– Claro que já brigamos. Mas sempre fizemos as pazes.

– Na verdade, brigas, mesmo, nunca tivemos. Desentendimentos, como todo mundo.

Mas sempre nos demos muito bem...

– Coisa mais chata – disse Venancinho, o menor.

Vera, a filha mais velha, tinha uma amiga, Nora que a deixava fascinada com suas histórias de casa. Os pais de Nora viviam brigando. Era um drama. Nora contava tudo para Vera. Às vezes, chorava. Vera consolava a amiga. Mas no fundo tinha uma certa inveja. Nora era infeliz. Devia ser bacana ser infeliz assim. O sonho de Vera era ter um problema em casa para poder ser revoltada como Nora. Ter olheiras como Nora.

Vítor, o filho do meio, frequentava muito a casa de Sérgio, seu melhor amigo. Os pais de Sérgio estavam separados. O pai de Sérgio tinha um dia certo para sair com ele. Domingo. Iam ao parque de diversões, ao cinema, ao futebol. O pai de Sérgio namorava uma moça do teatro. E a mãe de Sérgio recebia visitas de um senhor muito camarada que sempre trazia presentes para o Sérgio.

Venancinho, o filho menor, também tinha amigos com problemas em casa. A mãe do Haroldo, por exemplo, tinha se divorciado do pai do Haroldo e casado com um cara divorciado. O padrasto de Haroldo tinha uma filha de 11 anos que podia tocar o *Danúbio azul* espremendo uma das mãos na axila, o que deixava a mãe do Haroldo louca. A mãe do Haroldo gritava muito com o marido.

Bacana.

– Eu não agüento mais esta situação – disse Vera, na mesa, dramática.

– Que situação, minha filha?

– Essa felicidade de vocês!

– Vocês deviam ter o cuidado de não fazer isso na nossa frente – disse Vítor.

– Mas nós não fazemos nada!

– Exatamente.

Venancinho batia com o talher na mesa e reivindicava:

– Briga. Briga. Briga.

José e Maria concordavam que aquilo não podia continuar. Precisavam pensar nas crianças. Manteriam uma fachada de desacordo, ódio e desconfiança na frente deles, para esconder a harmonia. Não seria fácil. Inventariam coisas. Trocariam acusações fictícias e insultos.

Tudo para não traumatizar os filhos.

– Víbora, não! – gritou Maria, começando a erguer-se do seu lugar na mesa com a faca serrilhada na mão. José também ergueu-se e empunhou a cadeira.

– Víbora, sim! Vem que eu te arrebento. Maria avançou. Vera agarrou-se ao seu braço.

– Mamãe. Não! Vítor segurou o pai. Venancinho, que estava de boca aberta e olhos arregalados desde o começo da discussão – a pior até então –, achou melhor pular da cadeira e procurar um canto neutro da sala de jantar.

Depois daquela cena, nada mais havia a fazer. O casal teria que se separar. Os advogados cuidariam de tudo. Eles não podiam mais nem se enxergar.

Agora era Nora que consolava Vera. Os pais eram assim mesmo. Ela tinha experiência. A família era uma instituição podre. Sozinha, na frente do espelho, Vera imitava a boca de desdém de Nora.

– Podre. Tudo podre.

E esfregava os olhos, para que ficassem vermelhos. Ainda não tinha olheiras, mas elas viriam com o tempo. Ela seria amarga e agressiva. A pálida filha de um lar desfeito. Um pouco de pó de arroz talvez ajudasse.

Vítor e Venancinho saíam aos domingos com o pai. Uma vez foram ao Maracanã junto com Sérgio, o pai do Sérgio e a namorada do pai do Sérgio, a moça do teatro. O pai do Sérgio perguntou se José não gostaria de conhecer uma amiga da sua namorada. Assim poderiam fazer mais programas juntos. José disse que achava que não. Precisava de tempo para se acostumar com sua nova situação. Sabe como é.

Maria não tinha namorado. Mas no mínimo duas vezes por semana desaparecia de casa, depois voltava menos nervosa. Os filhos tinham certeza de que ela ia se encontrar com um homem.

– Eles desconfiam de alguma coisa? – perguntou José.

– Acho que não – respondeu Maria. Estavam os dois no motel onde se encontravam, no mínimo duas vezes por semana, escondidos.

– Será que fizemos o certo?

– Acho que sim. As crianças agora não se sentem mais deslocadas no meio dos amigos. Fizemos o que tinha que ser feito.

– Será que algum dia vamos poder viver juntos outra vez?

– Quando as crianças saírem de casa. Aí então estaremos livres das convenções sociais. Não precisaremos mais manter as aparências. Me beija.

In: VERISSIMO, Luis Fernando. *As mentiras que os homens contam*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010. p. 141-145.

## ANEXO L – Segurança

*Luis Fernando Verissimo*

O ponto de venda mais forte do condomínio era a sua segurança. Havia as belas casas, os jardins, os playgrounds, as piscinas, mas havia, acima de tudo, segurança. Toda a área era cercada por um muro alto. Havia um portão principal com muitos guardas que controlavam tudo por um circuito fechado de TV. Só entravam no condomínio os proprietários e visitantes devidamente identificados e crachados.

Mas os assaltos começaram assim mesmo. Ladrões pulavam os muros e assaltavam as casas.

Os condôminos decidiram colocar torres com guardas ao longo do muro alto. Nos quatro lados. As inspeções tornaram-se mais rigorosas no portão de entrada. Agora não só os visitantes eram obrigados a usar crachá. Os proprietários e seus familiares também. Não passava ninguém pelo portão sem se identificar para a guarda. Nem as babás. Nem os bebês.

Mas os assaltos continuaram.

Decidiram eletrificar os muros. Houve protestos, mas no fim todos concordaram. O mais importante era a segurança. Quem tocasse no fio de alta tensão em cima do muro morreria eletrocutado. Se não morresse, atrairia para o local um batalhão de guardas com ordens de atirar para matar.

Mas os assaltos continuaram.

Grades nas janelas de todas as casas. Era o jeito. Mesmo se os ladrões ultrapassassem os altos muros, e o fio de alta tensão, e as patrulhas, e os cachorros, e a segunda cerca, de arame farpado, erguida dentro do perímetro, não conseguiriam entrar nas casas. Todas as janelas foram engradadas.

Mas os assaltos continuaram.

Foi feito um apelo para que as pessoas saíssem de casa o mínimo possível. Dois assaltantes tinham entrado no condomínio no banco de trás do carro de um proprietário, com um revólver apontado para a sua nuca. Assaltaram a casa, depois saíram no carro roubado, com crachás roubados. Além do controle das entradas, passou a ser feito um rigoroso controle das saídas. Para sair, só com um exame demorado do crachá e com autorização expressa da guarda, que não queria conversa nem aceitava suborno.

Mas os assaltos continuaram.

Foi reforçada a guarda. Construíram uma terceira cerca. As famílias de mais posses, com mais coisas para serem roubadas, mudaram-se para uma chamada área de segurança

máxima. E foi tomada uma medida extrema. Ninguém pode entrar no condomínio. Ninguém. Visitas, só num local predeterminado pela guarda, sob sua severa vigilância e por curtos períodos.

E ninguém pode sair.

Agora, a segurança é completa. Não tem havido mais assaltos. Ninguém precisa temer pelo seu patrimônio. Os ladrões que passam pela calçada só conseguem espiar através do grande portão de ferro e talvez avistar um ou outro condômino agarrado às grades da sua casa, olhando melancolicamente para a rua.

Mas surgiu outro problema.

As tentativas de fuga. E há motins constantes de condôminos que tentam de qualquer maneira atingir a liberdade.

A guarda tem sido obrigada a agir com energia.

In: VERISSIMO, Luis Fernando. *Comédias para se ler na escola*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 97-99.

## ANEXO M – O banheiro

*Millôr Fernandes*

Não é o lar o último recesso do homem civilizado, sua última fuga, o derradeiro recanto em que pode esconder suas mágoas e dores. Não é o lar o castelo do homem. O castelo do homem é seu banheiro. Num mundo atribulado, numa época convulsa, numa sociedade desgovernada, numa família dissolvida ou dissoluta, só o banheiro é um recanto livre, só essa dependência da casa e do mundo dá ao homem um hausto de tranquilidade.

É ali que ele sonha suas derradeiras filosofias e seus moribundos cálculos de paz e sossego.

Outrora, em outras eras do mundo, havia jardins livres, particulares e públicos, onde o homem podia se entregar a sua meditação e a sua prece. Desapareceram os jardins particulares, pois o homem passou a viver montado em lajes, tendo como ilusão de floresta duas ou três plantas enlatadas que não são bastante grandes para ocultar seu corpo da fúria destrutiva da proximidade forçada de outros homens. Não encontrando mais as imensidões das praças romanas que lhe davam um sentido de solidão, não tendo mais os desertos, hoje saneados, irrigados e povoados, faltando-lhe as grutas dos companheiros de Chico de Assis, onde era possível refletir e ponderar, concluir e amadurecer, o homem foi recuando, desesperou e só obteve um instante de calma no dia em que de novo descobriu seu santuário dentro de sua própria casa: o banheiro.

Se não lhe batem à porta outros homens (pois um lar, por definição, é composto de mulher, marido, filho, filha e um ou outro parente, próximo ou remoto, todos com suas necessidades físicas e morais), ele, ali, e só ali, por alguns instantes, se oculta, se introspecciona, se reflete, se calcula e julga. Está só consigo mesmo, tudo é segredo, ninguém o interroga, pressiona, compele, tenta, sugere, assalta.

Aqui é que o chefe da casa, já passando dos quarenta anos, olha os cabelos já grisalhos, os claros da frente, e reflete, sem testemunhas nem cúmplices, sobre os objetivos negativos da existência que o estão conduzindo, embora bem sucedido na vida prática, a essa lenta degradação física. Examina com calma sua fisionomia, põe-se de perfil, verifica o grau de sua obesidade, reflete sobre vãs glórias passadas e decide encerrar definitivamente suas pretensões sentimentais, ânsia cada vez maior e mais constante num mundo encharcado de instabilidades.

É nesse mesmo banheiro que o filho de vinte anos examina a vaidade de seus músculos, vê que deve trabalhar um pouco mais seus peitorais, ensaia seu sorriso de canto de

boca, fica com um olhar sério e profundo que pretende usar mais tarde naquela senhora bem mais velha do que ele, mas ainda cheia de encantos e promessas. É aqui que a filha de 17 anos vem ler o bilhete secreto que recebeu do primo, cujos sentimentos são insuspeitados pelo resto da família. Já leu a carta antes, em vários lugares, mas aqui tem o tempo e a solidão necessários para degustá-la e suspirá-la. É aqui também que ela vem verificar certo detalhe físico que foi comentado na rua, quando passava por um grupo de operários de obras, comentário que na hora ela ouviu com um misto de medo e desprezo.

É aqui que a dona de casa, a mãe de família, um tanto consumida pelos anos, vem chorar silenciosamente no dia em que descobre ou suspeita de uma infidelidade, erro ou intenção insensata por parte do marido, filho, filha, irmãos. Aqui ninguém saberá, ninguém a surpreenderá, pode amargurar-se até os soluços e sair, depois de alguns momentos, pronta e tranqüila, com a alma lavada e o rosto idem, para enfrentar sorridente os outros misteriosos e distantes seres que vivem no mesmo lar.

Não há, em suma, quem não tenha jamais feito uma careta equívoca no espelho do banheiro, nem existe ninguém que nunca tenha tido um pensamento genial ao sentir sobre seu corpo o primeiro jato de água fria. Aqui temos a paz para a autocrítica, a nudez necessária para o frustrado sentimento de que nossos corpos não foram feitos para a ambição de nossas almas, aqui entramos sujos e saímos limpos, aqui nos melhoramos o pouco que nos é dado melhorar, saímos mais frescos, mais puros, mais bem dispostos.

O banheiro é o que resta de indevassável para a alma e o corpo do homem moderno, e queira Deus que Le Corbusier ou Niemeyer não pensem em fazê-lo também de vidro, numa adaptação total ao espírito de uma humanidade cada vez mais gregária, sem o necessário e apaixonante sentimento da solidão ocasional.

Aqui, neste palco em que somos os únicos atores e espectadores, neste templo que serve ao mesmo tempo ao deus do narcisismo e ao da humildade, é que a civilização hodierna encontrará sua máxima expressão, seu ultimo espelho que é o propriamente dito.

Xantipa, que diabo, me joga essa toalha!

In: FERNANDES, Millôr. *Millôr online*. Disponível em

<<http://www2.uol.com.br/millor/aberto/dailymillor/005/003.htm>>. Acessado em 02 set. 2008.

## ANEXO N – Definições

*Luis Fernando Verissimo*

O espírito de Natal traz sentimentos de solidariedade e conagração universal. Mas o espírito de Natal, como se sabe, dura uma semana. Como seria se, em vez do exemplo do Cristo, nos defrontássemos com uma emergência definidora de caráter? Como o anúncio de que um asteróide iria se chocar com a Terra, e não houvesse nada a fazer para evitar o nosso fim?

Como nos comportaríamos? Nos convenceríamos, finalmente, de que somos uma única espécie frágil num planeta precário e viveríamos nossos últimos anos em fraternidade e paz ou reverteríamos ao nosso cerne básico e calhorda, agora sem qualquer disfarce?

Nos tribalizaríamos ainda mais ou descobriríamos nossa humanidade comum, e como eram ridículas as nossas diferenças? Jogaríamos nosso dinheiro fora ou catariamos o dinheiro que os outros jogassem fora pensando na remota possibilidade, ainda mais com reais, de comprar um lugar no último foguete a deixar a Terra antes do impacto?

Perderíamos todo interesse nos prazeres da carne e trataríamos de salvar a nossa alma ou, pelo contrário, nos entregaríamos à lascívia, ao deboche e à gula, pagando tudo com cheques?

Como os cientistas nos diriam até o segundo exato do choque com o asteroide com alguns anos de antecedência, seríamos a primeira geração sobre a Terra a viver com a certeza pré-calculada do seu fim – e a última, claro. Muitas seitas através da História e até hoje estabeleceram a hora e o modo de o mundo acabar e se prepararam para o evento. Nós seríamos os primeiros com evidência científica do fim em vez da crença, o que nos levaria a tratar a ciência como hoje muitos tratam as crenças. Pois só a desmoralização total da ciência, só chamar seus sistemas de ocultismo e seus cálculos de feitiçaria, nos daria a esperança de que o asteroide, afinal, passaria longe.

E se existissem mesmo foguetes salvadores e bases na Lua e em Marte esperando os sobreviventes, estaríamos diante de uma situação *Titanic*. Quem vai nos foguetes? Tem que ser americano? Quanto custaria uma terceira classe? Aceitariam cartão?

E outra coisa. Haveria uma natural hierarquização na escolha dos homens para fugir do planeta condenado. Quem iria? Os fortes e os férteis, para continuar a raça humana em outro planeta, certo. Médicos e técnicos, claro. Empreendedores, para abrir negócios. E cronistas de meia-idade (ou, vá lá, dois terços de idade), sem dúvida. A humanidade precisaria de cronistas, para lhe explicar seu destino desconhecido e distraí-la. Muito mais do que

velhinhas sem qualquer serventia ou crianças que só irritariam todo o mundo com seu choro. Cronistas são indispensáveis! Ou então espero que aceitem reais.

In: VERISSIMO, Luis Fernando. *O Mundo é Bárbaro e o que nós temos a ver com isso*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008. p. 47-48

## ANEXO O – Sobrevivente

*Luis Fernando Verissimo*

Quem passou pelo que eu passei – quase me fui – pode escolher o que fazer com a experiência. Ou terá assunto para o resto da vida, pois tudo o mais perderá importância comparado ao maravilhoso fato de continuar vivo. Ou evitará o assunto, para não ficar conhecido como um sobrevivente chato, daqueles que sabem – e repetem – tudo sobre sua doença, com detalhes, e até com um certo ar superior.

– Alguém aqui sabe o que é “rabdomiólise”?

E a conversa não pode ser sobre outro tópico:

– A coisa na Síria está feia.

– Isso porque vocês não viram minha urina no primeiro dia.

– Li que o Internacional vai começar a temporada com o time B.

– Por sinal, eu contei que o vírus que me pegou poderia ser tipo A ou tipo B? O meu era tipo A. O mais perigoso.

Prometo não ser um sobrevivente chato. Não vou contar o que me fizeram no CTI do Hospital Moinhos de Vento de Porto Alegre, mesmo porque sei pouco sobre o que me fizeram. Só sei que salvaram a minha vida. Também não vou aproveitar nenhum dos delírios que tive enquanto sedado para transformar em crônica.

Não sei por que, mas acho que aproveitar delírios de hospital em crônicas é uma forma de apropriação indébita. E desculpe: não tive nenhuma visão do outro lado, nenhum vislumbre do infinito. Mas tenho que reconhecer que saí da experiência com meu ceticismo abalado. Eram tantas pessoas – me contaram depois – rezando por mim e manifestando suas apreensão e solidariedade, principalmente desconhecidos, que deve ter feito uma diferença. Vou precisar rever minhas relações com a metafísica.

Alguns dos que salvaram a minha vida não são anônimos e precisam ser citados, antes de mudarmos de assunto. Doutores Alberto Augusto Rosa, Sandro Gonçalves, Eubrandio Oliveira, Teresa Sukienik, Juçara Maccari, Ricardo Zimmerman, David Saitovich, Renato Eick, Flavio Kapczynski, Rogério Friedman, Bernardo Moreira, Ana Stein, Marcos Wainstein, além do eficiente e dedicado corpo de enfermeiras, enfermeiros e fisioterapeutas do hospital. Obrigado, obrigado, obrigado. E não se fala mais nisto.