

## **A VOLTA DO CARNAVAL ÀS RUAS E AS ELABORAÇÕES PERFORMATIVAS DO TRAUMA PELO RISO**

**Patrícia Genelhu de Abreu Guilherme**

**RESUMO:** Este breve ensaio pretende trazer à tona a temática do Carnaval e as possíveis articulações com a Psicologia Política. Tomando como base referências advindas da Psicologia, Filosofia e Comunicação Social, procurarei tecer reflexões acerca das possíveis elaborações coletivas do trauma e do luto que a alegria do Carnaval de rua pode servir em um momento pós-pandêmico, apesar de nem tão “pós” assim.

**Palavras-chave:** Carnaval, Trauma, Riso

## **INTRODUÇÃO**

Este breve ensaio pretende trazer à tona a temática do Carnaval e as possíveis articulações com a Psicologia Política. Tomando como base referências advindas da Psicologia, Filosofia e Comunicação Social, procurarei tecer reflexões acerca das possíveis elaborações coletivas do trauma e do luto que a alegria do Carnaval de rua pode servir em um momento pós-pandêmico, apesar de nem tão “pós” assim.

Aqui, tomo licença para partir do pressuposto do fato da dissidência dificultar e ameaçar a ordenação. A morte porém, mesmo que simbólica, teve que atravessar décadas e séculos de forma a ser justificável como uma consequência natural, um simples produto do destino, apesar dos movimentos contrários de resistência. A história da ordem pública sempre esteve muito relacionada com as temáticas da sexualidade e ainda aparece com intensidade na regulamentação delas. O conceito de ordem pública é usado com frequência pelo aparelho judiciário. Aparece no direito como norma pela sanção de leis e suas relações com a manutenção do poder soberano, e também pela sua função biopolítica a partir da distribuição microfísica do poder (Foucault, 2021). Traz à tona o que poderá ou não ser permitido, ou tolerado, e o ordenamento do espaço em diferentes sentidos. Uma dada contingência não deve, por assim dizer, perturbar o que se coloca como “esperado”. Se em muito se diferenciar pode ser tratado como um distúrbio da sociedade, um desatino, um sujeito sem valor político.

## **DISCUSSÃO**

A palavra distúrbio remete, não por acaso, ao biológico normal/anormal. Green (2020), discorre sobre o fato da filosofia e tradição Le Bonista no Brasil ter servido como base para debates sobre raça, papéis de gênero e “degenerações” sexuais. Essa estrutura ideológica legitimava o papel dos médicos e criminalistas e logo, um movimento eugênico. A promoção de uma nação saudável e vigorosa sempre foram aspectos ressaltados por políticas de afetos fascistas, como ocorreu na Itália de Mussolini e hoje no Brasil, conforme Piovenzani e Gentile (2020). A defesa do biológico, aquilo que é natural ao homem e por isso previsível, ordenado e disciplinado, repercute no ideal romântico, nas noções de comunhão, matrimônio, reprodução e hereditariedade. Regula-se o que é bem visto moralmente pela sociedade e torna aquilo aceito no centro do viver ou à margem, estrangeiro, invisível aos olhos.

Foucault (1976) relaciona esse tipo de disciplina ao que chama de biopoder, discorrendo sobre o que é posto como limite à instância anátomo-política do corpo, e por isso o que é possível viver e o que é passível de morrer. O direito de causar efetivamente a morte, como

simbolizava o poder soberano, passa a ser recoberto pela “administração dos corpos e pela gestão calculista da vida” (FOUCAULT, 2020, p.150). Isso se traduz em instrumentos cisheteronormativos de controle regulatório, que passam tanto pela tecnologia massiva dos corpos em máquinas úteis com aptidões super exploradas, ao mesmo tempo em que se regulam os nascimentos e a longevidade, o que foi indispensável e caminhou junto aos interesses burgueses e desenvolvimento neoliberal capitalista.

A crítica de Mbembe (2011) extrapola ainda a de Foucault. Enquanto Foucault elabora as questões biopolíticas da população em torno de “fazer viver e deixar morrer”, Mbembe associa uma política necro ao biopoder. Inverte-se a antiga lógica para um “fazer morrer, deixar viver” e refere por isso, a atuação violenta da ordem pública sobre as classes, etnias e gêneros à uma política higienista, eugenista e à morte da diversidade. Ao Estado é dada a reputação e à reputação a resposta de quem pode pertencer ou não ao território. O que antes era penalizado, passa a ser descriminalizado. Porém não sem efeitos colaterais: descriminaliza-se contingências e encarcera-se subjetividades. Pela manutenção da ordem há o julgamento moral dos bons costumes e bem estar das pessoas “de bem” e que prezam “pela família”, conforme o presidente do Brasil se refere aos seus apoiadores. Um exemplo paradigmático ocorreu na Bienal do Livro do Rio quando o prefeito controlou a venda de uma revista em quadrinhos por conter um beijo gay (“deixem nossas crianças fora disso”, disseram). Pela manutenção da ordem marginaliza-se.

O carnaval, porém, propõe a mobilidade e um rearranjo da ordem. A organização social é desafiada, desconstruída e reconstruída de acordo com uma nova lógica. No carnaval pessoas LGBTQIAP+ transitam e se beijam livremente. O carnaval desafia o tempo, o espaço e inclusive a ordem da monogamia: é esperado que se beije muito, em qualquer lugar e várias pessoas. O carnaval conversa com a realidade da ordem pública por meio das marchinhas e zomba dela como se dissesse: “eu sei, e a qualquer momento posso resistir a você”.

Butler, em *Problemas de Gênero* (1990), elabora a sua conhecida teoria da Performatividade. Segundo a filósofa, nascer homem ou mulher não determina necessariamente a identidade do sujeito. A forma como cada um vai se comportando, vestindo, falando diz na verdade sobre sua performance de gênero, que atende mais ou menos aos valores que a sociedade seleciona. Tais performances dessa forma não apenas representam o indivíduo, mas apresentam a realidade, funcionando como uma linguagem com ação social, ou seja, com uma função de promoção de mudanças.

Nesse sentido, o riso no Carnaval parece assumir uma função performativa da dor: acalma, porque liberta a emoção, ao mesmo tempo em que apresenta a realidade e discute o

contexto. Ele acontece pela necessidade de contraordem ao conservadorismo, ao núcleo duro da ordem pública e não combina com a vigilância. A vigilância combina com a ordem, disciplina. O riso é suspeito, pois ele parece desafiar e pode ocultar uma transgressão. George Orwell descreveu isso em seu visionário romance “1984”. Na sociedade distópica que criou, os personagens Winston e Julia não podiam ser vistos rindo, pois o riso sugeriria discernimento e cumplicidade, inteligência.

De acordo com Bergson (2007), para que o riso seja despertado, é preciso que haja uma identificação entre os indivíduos, um potencial para coesão grupal. Também é preciso que haja discursos diversos, controvérsias, posições antagônicas, para que o humor se faça possível. Dados cristalizados inquestionáveis não despertam a criatividade humana. E é esse o motivo pelo qual o estudo do riso se faz de grande interesse para antropólogos, historiadores e também para a Psicologia Política. Há que se compreender a sua função útil, o porquê de ter uma função social.

Possenti (2018), explica que uma piada exige do ouvinte um certo conhecimento prévio para se fazer engraçada. Talvez por isso os blocos que trazem o humor político atraíam mais as chamadas minorias sociais. As minorias são justamente as pessoas que conhecem as formas de violência da ordem e do poder. Por meio de uma linguagem precisa, o dito humorístico “prega uma peça” no ouvinte. O discurso do humor contém uma “armadilha”, um pequeno “enigma” que quando desvendado causa a surpresa do imprevisto e consequentemente, o riso. Quando o sujeito é traído pela expectativa, pelo desenrolar do enredo, e pela denúncia inesperada, à qual ele concorda e se identifica, resta-lhe rir.

Este é o ponto, preciso ressaltar, que eu gostaria de me ater para reflexões. Pretendo não tratar aqui o Carnaval e a ordem pública de maneira que estejam dissociados do momento trágico causado pela Covid-19. Muito pelo contrário, este trabalho estaria a propor o desenvolvimento de uma análise crítica do carnaval inserida no contexto pandêmico, atenta à forma com que uma prática cultural brasileira, de grande transcendência política e social, pode vir a fazer parte dos processos de elaboração cultural do luto, do trauma, das ansiedades próprias da reocupação do espaço público após as políticas de restrição e isolamento social. Assim ocorreu com o emblemático Carnaval de 1919, que trouxe a frivolidade de volta logo após a chamada Gripe Espanhola, que assolou o mundo causando um número inestimável de enfermos e cadáveres: “o medo da morte foi a principal alegria” (SANTOS, 131).

Santos (2006), em seu artigo “O Carnaval, a Peste, e a Espanhola”, descreve a situação do Rio de Janeiro em meados de 1918, quando a chamada Gripe Espanhola chegou ao Brasil.

Segundo o pesquisador, o governo brasileiro na época, duvidou da gravidade da epidemia ou tentou minimizar a doença, apesar de advertidamente a Europa estar sofrendo as consequências do vírus. Autores da época noticiavam cadáveres caídos nas varandas, botequim, meio da rua, como bêbados ou malfeitores, sem alguém para por eles chorar, tampouco velar. Por medidas sanitárias, velórios e sepultamentos, que se configuram como culturalmente a forma de despedida da vida terrena, garantia de paz para o ente querido e início da elaboração do luto, foram suspensos. Os corpos eram recolhidos por agentes, empilhados em carroças e despejados em grandes covas coletivas. O governo anunciava o tratamento com chá de quinino sem qualquer comprovação terapêutica e distribuía caldo de galinha para amenizar sintomas e controlar a fome, que também passou a castigar.

Em novembro de 1918, a “espanhola” passou e desenhou-se a partir daí, segundo Santos (2006), um conjunto de atitudes de movimentos da população que se articulou para, ao que parece, tratar o medo da morte e a alegria da sobrevivência em um Carnaval emblemático em 1919, cunhado pelo surgimento de diversos blocos de rua que entoavam marchinhas que brincavam com a dolorosa epidemia:

Oh me deixe, não me toque  
ninguém decifra a charada  
não é chá de “five-ó-croque”  
é chá sem hora marcada o povo tá curioso  
mas ninguém adivinhou  
pensam que é chá gostoso como os tar de chá-tangô  
não há moça, nem velhote nem um velho, nem mocinha.  
mesmo os que são mais janota já lhe conhece o gostinho.  
tanto assim recomendá é coisa que eu mais imprecó  
pronto, agora eu vou contar é o broco do chá de ...  
agora vamos negrada pelas ruas vadiá  
pois nosso chá ninguém quer em dias de carnavar  
Música do Bloco do Chá da Meia-noite

A semelhança com a forma como a Covid-19 foi recebida no Brasil é espantosa. Passados mais de cem anos, o governo brasileiro também lidou com suspeita incredulidade de algo massivamente noticiado pela mídia e órgãos de saúde mundiais. Comprou, divulgou e ofereceu jocosamente a uma ema do palácio do governo uma específica medicação sem

comprovação científica. Desdenhou dos milhares de mortos e do trauma ao qual milhões passaram nos momentos mais graves.

Dada a transmissibilidade do coronavírus, o tradicional carnaval de rua foi suspenso já pelo segundo ano consecutivo em meio a polêmicas restrições de festas públicas para o povo em contradição às incoerentes liberações formais de festas particulares com compra de ingresso em *sites* de venda conhecidos. Apesar da proibição, vimos alguns movimentos em pontos específicos da Cidade, marcados pela luta das chamadas minorias sociais e resistência às biopolíticas. Tudo na surdina, no famoso “tem, mas acabô”, apesar da ampla divulgação em redes sociais das festas particulares.

No Brasil, conforme o sociólogo Roberto DaMatta (1997) apresenta, existe uma superestrutura ideológica política, coerente e oficial, que é interpretada por uma infraestrutura. O pesquisador remete essa infraestrutura a uma teia de relações imperativas que se fazem entender no dia a dia pelo chamado “jeitinho brasileiro” ou o impiedoso “você sabe com quem está falando?”. Essas relações imperativas se configuram como categorias intermediárias entre o cidadão e as leis universais criando zonas de conversação que institucionalizam o poder da relação. Se a ordem pública no Brasil passa, portanto, por um elemento relacional de poder, nessa mesma lógica, podemos pensar que a contraordem no Carnaval também o faz. Nesse sentido, dizemos que o carnaval procura denunciar esse elemento relacional, que se configura como o interdito revoltante, a partir do humor.

Assim, por uma ordem ao avesso a sociedade se rearticula durante a festa (Bakhtin, 1999). Talvez por isso seja frequente o questionamento político sobre a viabilidade para realização ou não de certos blocos de Carnaval de rua, como houve em 2020 com os blocos conhecidamente LGBTQIAP+ Truck do Desejo e Alô Abacaxi, quando não do Carnaval em si. É por essa rearticulação da sociedade que se levanta a importância de se problematizar o Carnaval brasileiro como um dispositivo biopotente de contraordem pública, usando-se como arma de resistência, o riso. O sambista Beto Sem Braço parece fazer alusão a isso ao dizer que “o que espanta miséria é festa” referindo-se à festa não como consequência da vida boa, mas ocorrendo em razão inversa.

Melo (2019), contextualiza a alegria performática das mães de jovens desaparecidos na ditadura da Argentina, apresentando a festa como “restauradora dos afetos de potência” (p.78), ressaltando que seja na luta armada ou na festa política, o corpo está em expansão, reivindica espaço público, está no *front*, e dessa maneira performa a luta contra o terror paralisante. Tal

potência é explorada por Matos e Collado (2021), em recente livro. Segundo os autores, toda forma de poder oculta uma potência e por isso, uma biopotência em contraposição, ou melhor, conforme o nome da obra, “para além da biopolítica”. Dessa forma, se existem dispositivos de biopolíticas, devem existir também dispositivos biopotentes. Enquanto o poder se configura como algo que busca a essência, fechada e incólume, por outro lado, a potência se caracteriza por ser o próprio movimento do poder em sua forma dinâmica tendo por isso, a capacidade e função de mudar a realidade ao compreender a vida ultrapassando os elementos biopolíticos. Arrisca-se aqui colocar Laclau (2011) em diálogo a partir do que descreve como deslocamento.

De acordo com Laclau (2011) é quando a estrutura não consegue processar, semantizar algo novo, algo real (que no sentido lacaniano diz respeito ao não simbolizado) que ocorre o deslocamento. Nesse momento, o discurso apresenta seu limite de sentido e tendo posta a impossibilidade de significação, a estrutura apresenta-se em crise, um trauma que a coloca em xeque. Talvez possa ser colocado que restaria, nesse contexto, a performance da dor, a apresentação da realidade traumática que foge à significação. A suspensão temporária do estado de terror para o de alegria parece desafiar a seriedade do trauma e, “dependendo da perspectiva adotada, se torna inimaginável que se baile diante da catástrofe política” (MELO,p.81).

Conforme Bakhtin (1999), a carnavalização se opõe à seriedade do mundo, ao medo das forças que garantem a ordem e o rumo da eugenia. Em uma comunhão utópica de liberdade e fartura (e poderia-se dizer em aliança, nos termos propostos por Butler) o povo participa da dissolução das fronteiras entre a arte e o real. O uso generalizado de chistes, trocadilhos, obscenidades e expressões de teor insultuoso definem a linguagem carnavalesca em sua função de denúncia e libertação. A dor da marginalização, da morte física e simbólica pela violência, do luto pela doença negada pelo presidente do País, pela angústia do momento de existir ou deixar de existir, pode ser performada na rua em uma festa que diz justamente sobre a volta à carne. A performance reinstaura o quilombo, onde o sagrado e o profano encontram equidade, configurando a rua como o espaço de resistência não violenta a partir do riso.

Butler (2019, p. 84) em “Corpos em Aliança e Política das Ruas”, sugere esses momentos de contestação como “momentos anarquistas (...) quando a legitimidade de um regime ou de suas leis é colocada em questão”. Conforme a filósofa, a aliança dos corpos distintos e adjacentes questiona e reivindica o caráter público do espaço, sua organização e arquitetura, exercendo o poder performativo “de uma maneira que nunca foi codificada em lei

e que nunca poderá ser completamente codificada”. De certa forma, essas ações “reconfiguram o que vai ser público e o que vai ser o espaço da política”, ou seja, do campo da disputa.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

E o retorno do carnaval às ruas, como se dará? Em um momento epidemiológico possível a festa instalará o luto como questão repetindo o feito de 1919? O carnaval se configurará como uma potência para a elaboração do trauma da doença, da violência, dos ataques à democracia? O que até então se sabe é que a ordem pública do espaço, durante o Carnaval, fica suspensa. A casa e a rua, que durante os outros dias do ano mantém uma distinção especialmente organizada, misturam-se. As estruturas sociais são questionadas, o tempo cronológico é alterado e a rotina é revista. Os foliões trocam o dia pela noite, dormem na rua, urinam na rua, fazem sexo na rua. O beijo gay, privatizado, é naturalizado. A trans, oprimida no dia-a-dia, ganha destaque em cima do trio. A indecência, que se configuraria como um crime à ordem pública por incentivo a libertinagem continua a ser vigiada, mas não muito, pois é carnaval.



## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ALMEIDA, C.F, PORTO, G.H.G. Corpo e Performatividade de gênero a partir de experiências carnavalescas. RJ, Revista de estudos do Discurso, Imagem e Som, 2020.

BAKHTIN, M. M. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 1999.

BERGSON, Henri. “Ensaio sobre a significação do cômico”. Tradução: Nathanael C. Caixeiro, Ph.D. em Filosofia, Universidade do Texas. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 2ª Edição, 1983.

BUTLER, J. Corpos em aliança e a política das ruas. Notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2015.

BUTLER, J. Problemas de gênero. RJ, 2005.

DAMATTA, R. A casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e a morte no Brasil. 5 ed.-Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAMATTA, R. Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

FOUCAULT, M. "Direito de morte e poder sobre a vida". Em História da sexualidade, vol. I, A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, M. “Aula de 17 de março”, Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, pp. 285 –315.

FOUCAULT, M. De espaços outros. SP: Estudos Avançados, 2013.

FOUCAULT, M. A microfísica do poder. SP: Paz e Terra, 2021.

FOUCAULT, M. Michel Foucault Estratégias de poder. Obras esenciales, Volumen II. Paidós, 1999.

GREEN, J. Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil no século XX, UNESP, 2020.

LACLAU, E. Emancipação e diferença. RJ: EdUERJ, 2011.

PIOVENAZI, C., GENTILE, E. A linguagem fascista. SP: Hedra. 1 ed, 2020.

POSSENTI, S. Cinco ensaios sobre o humor. 1 ed. São Paulo: Parábola, 2018.

MATOS, A.S.M.C., COLLADO, F.G. Para além da biopolítica. SP: Sob influência, 2021.

MBEMBE, A. Necrobiopolítica. 3 ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELO, T.M. O mais profundo é a festa: cartografia dos jogos performativos e da carnavalização em Belo Horizonte após a Praia da Estação. [Tese] Programa de Belas Artes da UFMG. BH, 2019.

MINOIS, G. A história do riso e do escárnio. SP: Unesp, 2003.

SANTOS, R. A. dos. O Carnaval, a peste e a “espanhola.” História, Ciências, Saúde-Manguinhos, 13(1), 129–158. 2006.

SIFFERT, Maria Cecília. O veneno bebido com delícias: o discurso do humor nas marchinhas de carnaval. [Tese] Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas. SP, 2021.